

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

### Crónicas del temprano Al-Andalus. A propósito de dos nuevas traducciones

#### Chronicles of Early Al-Andalus. About Two New Translations

Luis Molina

EEA-CSIC, Granada, España

Partiendo de las traducciones de las crónicas *Ifṭitāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭīyya y *Ajbār maʾmūʿa* recientemente publicadas por David James, se discuten en profundidad los aspectos historiográficos de ambos textos y la bibliografía sobre el tema.

*Palabras clave:* al-Andalus; siglos VIII-IX; historiografía; crónicas.

Starting from the translations of the chronicles *Ifṭitāḥ al-Andalus* by Ibn al-Qūṭīyya and *Akhbār majmūʿa*, lately published by David James, the historiographical aspects of both texts and the bibliography on the subject are here discussed in depth.

*Keywords:* al-Andalus; 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> Centuries; Historiography; Chronicles.

James, David, *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīya. A study of the unique Arabic manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments*, London and New York, Routledge, 2009.

James, David, *A History of Early Al-Andalus. The Akhbār majmūʿa. A study of the unique Arabic manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments*, London and New York, Routledge, 2012.

El interés por las etapas iniciales de la historia de al-Andalus ha experimentado un notable incremento en los últimos años. A la vista de que en el año 2011 se cumplían trece siglos de su comienzo como entidad política, alguien podría concluir con toda lógica que el renovado interés por ese período histórico estaba estrechamente relacionado con la coincidencia cronológica. No parece que esto sea así: los trabajos más serios sobre la conquista comenzaron a surgir hace ya algunos años y, por lo general, no manifestaban, ni im-

plícita ni explícitamente, ninguna intención conmemorativa ante la cercanía del año 2011<sup>1</sup>. Pero en modo alguno esta disociación entre los estudios sobre el temprano al-Andalus y el aniversario de su nacimiento debe ser objeto de preocupación; muy al contrario, es una prueba evidente de que el florecimiento de dichos estudios no es algo coyuntural ni planta sus raíces en criterios oportunistas, sino que surge de una auténtica necesidad de conocer en profundidad el periodo formativo de al-Andalus, probablemente el más trascendental de su historia.

Hitos importantes en la actividad editorial reciente referida al temprano al-Andalus son las traducciones al inglés de dos crónicas árabes fundamentales para la historia del período. Se trata de *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīya* (Londres-Nueva York, 2009) y *A History of Early Al-Andalus. The Akhbār majmū'a* (Londres-Nueva York, 2012), ambas de David James. Incluso como simples traducciones su importancia sería grande, puesto que, aunque ya existen otras en castellano, estaban muy necesitadas de una revisión en profundidad. Pero los trabajos de James son mucho más que meras traducciones, pues éstas se ven acompañadas por sendos estudios introductorios, minuciosos y atinados y que, algo poco habitual entre los arabistas, dedican la atención que se merecen a los aspectos codicológicos. Como tercer factor a valorar, las traducciones se han elaborado basándose en los manuscritos de ambas obras, con lo que superan las deficiencias de las ediciones originales (y de todas las que se han publicado posteriormente que no eran otra cosa que copias de las de Madrid).

A todos estos factores dedicaremos atención prioritaria en las páginas en las que más adelante reseñaremos los dos trabajos de James, pero, antes de adentrarnos en esa labor, creemos necesario ofrecer un somero estado de la cuestión en lo que se refiere a los aspectos historiográficos de ambas crónicas, para tener un marco de referencia en el que situar adecuadamente las aportaciones que James hace en sus libros.

El *Ifṭitāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭīya y los *Ajbār maǧmū'a* forman parte, junto con el *Faṭḥ al-Andalus*, del trío de crónicas andalusíes<sup>2</sup> que más espacio dedican al período comprendido entre la conquista musulmana y el establecimiento del primer omeya, 'Abd al-Raḥmān al-Dājil. Esto es algo que no debería extrañar dado que los tres compiladores lo anuncian ya desde el título: *Ta'rīj Ifṭitāḥ al-Andalus* (Historia de la conquista de al-Andalus), *Kitāb fī-hi*

<sup>1</sup> En García Moreno y Viguera (ed.), *Del Nilo al Ebro*, obra de un grupo de investigación que lleva algunos años trabajando sobre la cuestión, se explican con cierto detalle las circunstancias que dieron lugar tanto a la creación del grupo como a la publicación de la obra. En ningún momento se hace la menor alusión al centenario de la Conquista ("Presentación", pp. 5-8).

<sup>2</sup> *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de Ribera; *Ajbar machmuâ*, ed. y trad. de Lafuente Alcántara y *Faṭḥ al-Andalus*, ed. de Molina y trad. de Penelas.

*dīkr sabab fath al-Andalus wa-umarā'i-hā* (Libro en el que se mencionan las circunstancias de la conquista de al-Andalus y sus gobernantes) y *Ajbār ma'ymū'a fi fath al-Andalus wa-dīkr umarā'i-hā raḥīma-hum Allāh wa-l-ḥurūb al-wāqī'a bi-hā bayna-hum* (Colección de noticias sobre la conquista de al-Andalus y mención de sus gobernantes –Dios tenga misericordia de ellos– y de las guerras que allí se suscitaron entre ellos). Lo cierto es que, sin embargo, ninguno de los tres se detiene en el punto en el que lo indica en el título (en realidad son más encabezados que títulos), sino que continúan más allá –hasta el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir a mediados del siglo IV/X en *Ajbār Ma'ymū'a e Iftitāh*, y hasta finales del siglo V/VI (última fecha mencionada es 495/1102) en el caso del *Fath*–. Sin embargo, la atención que prestan a los diferentes periodos de la historia andalusí que cubren es muy desigual, pues se centran de forma destacada en las etapas de formación, desde la conquista hasta el final del reinado del primer omeya andalusí, 'Abd al-Raḥmān al-Dājil.

No es éste el único aspecto en el que las tres crónicas se asemejan. Su autoría ha sido y es objeto de polémica: dos de ellas son anónimas y la caracterización de sus autores ha sido objeto de intenso debate, mientras que la tercera, el *Iftitāh al-Andalus*, presentada en el manuscrito único que la contiene como obra de Ibn al-Qūṭīyya, se suele atribuir a alguno de sus discípulos, que habría puesto por escrito las enseñanzas del maestro. Ibn al-Qūṭīyya no sería, por tanto, el auténtico autor, sino la fuente única (o principal) del anónimo redactor del *Iftitāh*.

Todo esto contribuyó a otorgar a estos textos un halo de originalidad, de personalidad nítidamente diferenciada, que atrajo la atención de los investigadores, investigadores que, a su vez, contribuyeron gustosos a exacerbar los aspectos distintivos y particularizantes de esas obras. El problema es que esa apuesta por enfatizar las peculiaridades más acentuadas de tales crónicas no era en absoluto inocente; las cuestiones ideológicas se hallaban en la raíz de esa interpretación historiográfica, de forma que sólo desde los presupuestos del nacionalismo «mozarabista» se puede explicar la insistencia en convertir a Ibn al-Qūṭīyya en paladín de la causa de los «hispanos sometidos al yugo del Islam», mientras que los denodados esfuerzos de Sánchez Albornoz por demostrar la antigüedad de los *Ajbār ma'ymū'a* tienen como objetivo fundamentar su rechazo a la tesis de H. Brunner sobre la influencia árabe en el surgimiento de la caballería medieval europea.

El punto de partida de la línea interpretativa que hace de *Iftitāh* y *Ajbār* (dejaremos a partir de ahora el *Fath* de lado porque esta nota bibliográfica no le afecta) textos extremadamente singulares podemos situarlo en el “Prólogo” de Ribera a su traducción de la obra de Ibn al-Qūṭīyya, donde fija la caracterización de las dos obras<sup>3</sup>, caracterización que gozó de tan prolongado éxito

<sup>3</sup> En realidad fue Dozy, en su “Introduction” a la edición del *Bayān*, quien abrió esas vías de interpretación (Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 12 y 28-30), aunque fue Ribera quien las desarrolló y les dio forma.

que aún hoy en día sigue siendo el componente primordial de casi todos los análisis historiográficos elaborados acerca de ellas. De este modo, la autoría directa y plena de Ibn al-Qūṭīyya es generalmente negada y la discusión se centra en si el texto que nos ha llegado son unos apuntes de algún asistente a las «conferencias» del autor o si se trata de notas personales que algún redactor reunió y puso en orden; lo que casi nadie pone en duda es que la versión conservada en el ms. de París no es la definitiva, sino que existió otra, más amplia y mejor redactada, que fue la que sirvió de modelo a los autores posteriores que citan a Ibn al-Qūṭīyya.

Sin embargo, en un trabajo reciente<sup>4</sup> creemos haber demostrado que la hipotética versión ampliada del *Iftitāḥ* no es una segunda redacción salida de la pluma de Ibn al-Qūṭīyya (ni de ningún alumno suyo), sino que se trata de una reelaboración debida a Ibn Ḥayyān o a una fuente directa de éste<sup>5</sup>. El texto que se conserva en el manuscrito de París –lo que sería, según la teoría mayoritaria, primera redacción o borrador del *Iftitāḥ*–, tuvo una amplia difusión y fue conocido y aprovechado por autores tan lejanos entre sí en el tiempo y en el espacio como el astigitano Ibn Abi l-Fayyād (375-459/986-1066), el marrākuṣī Ibn ‘Abd al-Malik (634-703/1237-1303) y el damasceno al-Dahabī (673-748 ó 753/1274-1348 ó 1352). Los tres derivan del *Iftitāḥ* de forma independiente y, por tanto, constituyen tres testimonios que confirman la amplia y extensa vigencia de la versión del *Iftitāḥ* reflejada en el ms. de París, desde al-Andalus hasta Siria y desde el siglo XI al XIV<sup>6</sup>.

En donde sí cabe la discusión es en el grado de autoría de Ibn al-Qūṭīyya. Es innegable que, como han hecho notar todos los defensores de la teoría de las dos versiones, el texto conservado en el ms. de París presenta unas características típicas de un borrador de trabajo: mal hilvanado, con inconsistencias argumentales y estructurado cronológicamente de una forma descuidada. En esa misma dirección apunta la información recogida en alguna de las biografías de Ibn al-Qūṭīyya (todas ellas derivan en ese punto del texto de Ibn al-Faraḍī)<sup>7</sup> en el sentido de que nuestro autor conocía muchas historias sobre las vidas de los gobernantes y las vicisitudes de los alfaquies y poetas de al-Andalus, informaciones que «dictaba de memoria».

Sin embargo, es preciso hacer una salvedad a propósito de ese dato: esas informaciones transmitidas por Ibn al-Qūṭīyya de viva voz y de memoria no tienen por qué ser necesariamente las que aparecen en el *Iftitāḥ*. Ibn al-Faraḍī especifica de forma explícita que se trata de datos biográficos no sólo sobre los emires, sino también sobre los alfaquies y los poetas, material que no parece el más indicado para elaborar con él un texto cronístico –por más que el

<sup>4</sup> Molina, “Ṭālūt y el judío”.

<sup>5</sup> O a los dos, como ocurrió en el caso estudiado en Molina, “Técnicas de *amplificatio*”.

<sup>6</sup> Incluso podríamos ampliar el espacio cronológico, puesto que el mismo manuscrito de París se copió en el siglo XV (Molina, “Ṭālūt y el judío”, p. 468, n. 2).

<sup>7</sup> *Ta’rīj ‘Ulamā’ al-Andalus*, ed. Codera, n° 1316.

*Iftitāh* sea una crónica *sui generis*, amante de lo anecdótico, que centra el foco en lo individual y que se interesa habitualmente más por lo social que por lo político—. Sí sería, en cambio, el material idóneo para un diccionario biográfico, pero ¿redactó Ibn al-Qūṭīyya un diccionario biográfico? No tenemos constancia de que así fuera, aunque sí sabemos —y éste es un dato que suele pasarse por alto siempre en los estudios historiográficos que se le dedican— que suministró abundante información de tipo biográfico a autores como Ibn Hārīt<sup>8</sup> e Ibn al-Faraḍī<sup>9</sup>, que lo mencionan como fuente. Es precisamente este último quien certifica que transmitía esos conocimientos sin utilizar documentación escrita, recurriendo únicamente a su memoria. ¿Quién lo iba a saber mejor que el mismo Ibn al-Faraḍī, discípulo suyo y que utilizó para redactar su *Ta'riḥ* datos que oyó de labios del propio Ibn al-Qūṭīyya? Y es justamente ese dato, el recurso de Ibn al-Qūṭīyya a su memoria como una única fuente de sus informaciones, lo que Ibn al-Faraḍī quiere destacar, puesto que nada tiene de reseñable el hecho de que el maestro dicte de viva voz sus enseñanzas a sus discípulos; de hecho, ése era el sistema predominante en ese ámbito cultural. Las palabras de Ibn al-Faraḍī son una crítica nada disimulada a los métodos poco ortodoxos de Ibn al-Qūṭīyya, a quien en los pasajes siguientes de su biografía acusará de ser muy poco de fiar en sus transmisiones de hadiz y *fiqh*, de modo que sólo salva su autoridad científica en su faceta de gramático. No es casualidad que Ibn al-Faraḍī deje bien claro, cuando señala que fue discípulo suyo, que acudió a él «en la época en la que me dedicaba al estudio de la lengua árabe», como si quisiera hacer declaración expresa de que nunca estudió con él hadiz o *fiqh*.

De modo que, en última instancia, las palabras de Ibn al-Faraḍī no son de ninguna utilidad para nuestros objetivos: lo único que podemos deducir de ellas es que Ibn al-Qūṭīyya era, al menos para Ibn al-Faraḍī, una fuente muy poco de fiar en todas las disciplinas —hadiz, *fiqh*, historia, biografía—, salvo la gramática. Más allá de esto cualquier otra conclusión es conjetural. Incluso el más claro indicio que poseíamos hasta ahora para dudar de que Ibn al-Qūṭīyya escribiera por su propia mano el *Iftitāh*, el carácter desmañado y mal hilvanado de la redacción, pierde fuerza al comprobar que ese estilo de redacción casa ajustadamente con el que cabría esperar en un autor del escaso rigor y la dudosa seriedad que le atribuye Ibn al-Faraḍī.

En conclusión, de lo expuesto hasta ahora sólo podemos colegir que carecemos de pruebas concluyentes que nos permitan describir con precisión el

<sup>8</sup> Tanto en *Quḍāt Qurṭuba* como en *Ajbār al-fuqahā'* Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, es decir, Ibn al-Qūṭīyya (nunca figura con esa denominación en estas dos obras), aparece citado como fuente oral en bastantes ocasiones (Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba*, índices sub "Mohámed ben Omar ben Abdelaziz (Abenalcotía)"; Ibn Hārīt al-Juṣānī, *Ajbār al-fuqahā'*, ed. Ávila y Molina, pp. 35, 145, 152, 271, 272, 276, 287, 347, 358, 369, 372).

<sup>9</sup> Lo cita como fuente en muy pocas ocasiones (*Ta'riḥ*, n<sup>o</sup> 492, 1202 y 1226), posiblemente por los motivos que veremos inmediatamente.

proceso de elaboración del *Iftitāh*. Lo que sí creemos positivamente demostrado es que el *Iftitāh*, sea obra directa de Ibn al-Qūṭiyya o sea un texto inspirado en sus enseñanzas, es una crónica con entidad propia, con una redacción fijada y cerrada, conocida y utilizada en ámbitos cronológicos y geográficos muy amplios y que seguía en circulación al menos hasta el siglo xv, cuando se copia en el manuscrito de París. No es, por tanto, un espécimen raro, un hallazgo accidental, un caso único dentro de la historiografía árabe. Ni siquiera es un ejemplo de texto redactado en dos versiones diferenciadas –algo que, por otra parte, tampoco sería nada excepcional–, puesto que las variantes que presentan ciertas citas que de él se hacen en obras posteriores proceden en su totalidad de la reelaboración estilística que sufrieron a manos de Ibn Ḥayyān –o de una de sus fuentes– al incorporarlas al *Muqtabis*.

El caso de los *Ajbār maʾmūʿa* es, a la vez, semejante y opuesto al del *Iftitāh*. Es semejante porque comparte con la obra de Ibn al-Qūṭiyya la consideración de texto muy peculiar, fruto de un proceso creativo diferente al habitual en la historiografía andalusí. Pero es también un caso radicalmente contrario porque la corriente dominante en las investigaciones contemporáneas sobre los *Ajbār* ha perseguido el objetivo opuesto al pretendido en el caso del *Iftitāh*: mientras que la mayoría de quienes han analizado la obra atribuida a Ibn al-Qūṭiyya se han esforzado en minimizar la intervención del autor en la elaboración del texto, los estudiosos de los *Ajbār* han puesto todo su empeño en buscar padre a nuestra huérfana compilación, en una entusiasta y minuciosa empresa que comenzó con la identificación de, al menos, dos padres (sin identidad conocida, pero bastante bien caracterizados como «militar cordobés de familia omeya» y «alfaquí de familia omeya») <sup>10</sup>, y ha ido evolucionando hasta llegar al tipo de familia más tradicional que preconiza Oliver, en el que los dos padres imaginados por Ribera son sustituidos por tres generaciones de una misma familia que fueron sucediéndose en una especie de labor hereditaria que se habría iniciado en Siria en la primera mitad del s. VIII, continuado en al-Andalus en el siglo siguiente y concluido en época del califa al-Ḥakam II <sup>11</sup>. Como no podía ser menos, esta propuesta de autoría no se queda a medias y no sólo localiza cronológica y geográficamente a los tres autores, sino que consigue identificarlos con nombres y apellidos: Tammām b. ʿAlqama, Tammām b. ʿĀmir y Tammām b. ʿAbd Allāh <sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Ribera, *Historia de la conquista de España*, XIV-XVII.

<sup>11</sup> Sería un proceso creativo semejante al de *al-Mugrib fi ḥulā l-Magrib*, obra que, partiendo del *Mushib* de al-Ḥiṣṣārī, iniciada en el 530/1135 a instancias del señor de Alcalá la Real, ʿAbd al-Malik b. Saʿīd, fue reelaborada y completada por otros cuatro miembros de esa familia, adquiriendo su forma definitiva en manos de ʿAlī b. Mūsā b. Saʿīd en 641/1243 (Viguera, “Ibn Saʿīd entre al-Ándalus, Magreb y Oriente”).

<sup>12</sup> Un componente importante de la teoría de los tres Tammām de Oliver es el parentesco entre ellos, dado que el redactor definitivo, el último Tammām, habría tenido acceso a los textos de los dos coautores anteriores gracias a que se hallaban guardados en el archivo familiar, pues nunca habían sido difundidos públicamente. Sin embargo, no está

Esta visión de los *Ajbār maʿmūʿa* como texto absolutamente original, elaborado por medio de la yuxtaposición de varios relatos de distintos autores y que conserva testimonios directos de personajes contemporáneos –incluso protagonistas– de los hechos que narra, ha sido aceptada casi unánimemente por los investigadores, aunque con discrepancias menores en detalles como el número de partes en los que se divide el texto o la cronología de cada una de ellas. Ante el evidente parentesco que presentaban muchos pasajes de los *Ajbār* con otros contenidos en infinidad de crónicas andalusíes o referidas a al-Andalus, la interpretación que se da es que los *Ajbār* sirvieron de modelo a dichas crónicas, explicación totalmente plausible, pero que no ha sido convenientemente desarrollada<sup>13</sup>. En algún caso se ha llegado más allá y no se ha tenido reparo en sos-

acreditado que el último Tammām perteneciera a la familia de los dos primeros. Aunque Fierro lo da como probable (“Los *mawālī* de ‘Abd al-Raḥmān I”, p. 85) y Oliver (“Los autores del *Ajbār maʿmūʿa*”, p. 535) lo ve como seguro, lo cierto es que no existe la menor evidencia que confirme el parentesco. Mientras que Tammām b. ‘Alqama y sus descendientes residieron siempre en Córdoba (aunque en algún momento sus carreras políticas los pudieran llevar temporalmente a Toledo), Tammām b. ‘Abd Allāh y sus dos parientes conocidos, su hermano y su hijo, eran toledanos (aunque Tammām vivió algún tiempo en Córdoba) y, lo más importante, los Banū ‘Alqama eran taqafíes (por clientela), mientras que la familia toledana era maʿāfirí. La cronología tampoco permite conceder credibilidad a esta hipótesis, puesto que, según Oliver, Tammām b. ‘Āmir, el taqafí cordobés, y Tammām b. ‘Abd Allāh, el maʿāfirí toledano, serían bisnietos de Gālib b. Tammām b. ‘Alqama y pertenecerían a la misma generación; sin embargo, el cordobés falleció en el 283 y el toledano, casi un siglo después, en el 377, y la diferencia es aún mayor si reparamos en que Ibn ‘Āmir fue muy longevo y falleció con más de 90 años, por lo que debió de nacer sobre el 190; Tammām b. ‘Abd Allāh, por su parte, nació en el 305. Es muy poco probable que en sólo tres generaciones se pueda producir un desfase de más de un siglo entre miembros de un mismo estrato de un árbol familiar. Pero si los argumentos en contra del parentesco entre los Banū ‘Alqama y Tammām b. ‘Abd Allāh al-Maʿāfirí son muy sólidos, los que se pueden aducir en su favor son inexistentes. La única coincidencia que se puede hallar es la existencia en los *nasabs* de ambos de dos nombres comunes, Tammām y Gālib, dato que no tiene el menor valor probatorio porque esos dos nombres suelen ser complementarios en la onomástica árabe, de forma que los Tammām suelen llevar la *kunya* de Abū Gālib y viceversa. Una búsqueda en la base de datos PUA (Prosopografía de Ulemas de al-Andalus, próximamente accesible a través de Internet), donde están recogidos todos los personajes que aparecen con entrada propia en los diccionarios biográficos, nos revela que, de los 75 individuos que presentan en su cadena onomástica completa el nombre Tammām, 38 de ellos presentan también el de Gālib. Por último, la supuesta unión entre los *nasabs* de los Banū ‘Alqama y de los toledanos se basa en un dato conjetural: el segmento de cadena onomástica de los toledanos ‘Tammām b. Gālib’, nombre en el que Oliver cree ver a un hijo de Gālib b. Tammām b. ‘Alqama. Sin embargo en las noticias que tenemos sobre los Banū ‘Alqama no se halla constancia histórica ni onomástica de la existencia de un Tammām b. Gālib, con lo que el único dato verificable en el que coinciden los dos linajes en cuestión es en contar entre sus miembros con un personaje de nombre Gālib. No parece suficiente para hacernos olvidar todas las evidencias que se alzan en contra de la inclusión de Tammām b. ‘Abd Allāh en el linaje de los Banū ‘Alqama.

<sup>13</sup> Sánchez Albornoz sí la desarrolló, pero el hecho de que tuviera que usar traducciones para sus estudios historiográficos es un lastre que invalida casi completamente su ingente

tener «la futilidad de pretender rastrear no sólo las fuentes de los *Ajbār*, sino aquellos que lo utilizaron»<sup>14</sup>. Sin llegar a estos extremos, lo cierto es que la mayoría de los que han tocado la cuestión han mostrado un escaso interés en la búsqueda de paralelismos textuales entre los *Ajbār* y el resto de la producción historiográfica árabe, aparte de los intentos fallidos de Sánchez Albornoz.

Únicamente E. Manzano, en un análisis historiográfico de los relatos sobre un episodio concreto, dedica la importancia debida a la confrontación de textos, en su caso, los de los *Ajbār* y el *Bayān*<sup>15</sup>. Ello le permite, en primer lugar, demostrar hasta qué punto el uso de traducciones perturba gravemente las conclusiones que se pueden extraer de la comparación entre diversas narraciones de un mismo suceso. Esos mismos pasajes habían sido estudiados por Sánchez Albornoz, basándose en las traducciones de Lafuente Alcántara y Fagnan, y había llegado a la conclusión de que las semejanzas que apreciaba entre las dos versiones eran debidas al «parentesco natural» que inevitablemente tenía que existir entre dos relatos que, aunque salidos de dos plumas distintas, referían de forma verídica un mismo acontecimiento. Manzano, sin embargo, tras confrontar los textos árabes originales comprueba que se trata de una misma versión, idéntica en su redacción, sin más diferencias que la omisión en *Bayān* de alguna frase de escasa entidad. Las diferencias entre ambas crónicas que Sánchez Albornoz creyó encontrar provenían en exclusiva de la distinta forma de traducir de Lafuente Alcántara y Fagnan.

Con ese trabajo, apenas una veintena de páginas frente a los cientos que anteriormente se había dedicado a los *Ajbār*, se conseguía aunar por primera vez la metodología científica y su correcta aplicación a un material documental adecuado, puesto que, como acabamos de ver, aunque Sánchez Albornoz aplicaba unas técnicas de análisis textual correctas, lo hacía sobre un material contaminado, las traducciones, con lo que los resultados se resentían de forma muy grave. El resto de las investigaciones que se han llevado a cabo sobre los *Ajbār* se ciñen a la senda trazada por Ribera y centran todo su interés en el cómputo del número de autores que participaron en la redacción de los *Ajbār*. Si para Ribera eran dos –al menos– los redactores de la obra, Sánchez Albornoz los convirtió en cuatro, Chalmeta dudaba entre tres y cuatro<sup>16</sup> y Oliver culminó el proceso de identificación de los responsables al identificar con nombres y apellidos a los tres implicados. En ese largo camino que lleva desde

labor, impecable metodológicamente, pero viciada de raíz por su incapacidad para confrontar los textos originales con el detallado nivel de precisión que este tipo de estudios requiere.

<sup>14</sup> Chalmeta, “Una historia discontinua”.

<sup>15</sup> “La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 4 (1986), 185-203. Es preciso indicar que, a pesar de que Manzano recurre a la confrontación de varios textos emparentados para extraer conclusiones sobre los *Ajbār*, al mismo tiempo acepta como válida la teoría de la autoría múltiple (p. 188).

<sup>16</sup> Volvió sobre el tema en *Invasión e islamización*, p. 50.

Ribera hasta los tiempos actuales se emplearon grandes dosis de análisis psicológico para penetrar en el espíritu de los autores de los *Ajbār*, de modo que como resultado final lo que hemos obtenido es un amplio elenco de candidatos a autores de muy variadas ocupaciones (alfaquíes, militares, políticos, cortesanos, literatos), unos de origen omeya y otros no; unos con intenciones políticas, otros, moralizantes; unos aduladores, otros, reticentes ante el estado de la situación. Para complicar aún más la cuestión, estos supuestos autores de los *Ajbār* no se limitaban a redactar su parte, sino que los más tardíos disfrutaban corrigiendo el trabajo de los anteriores, alterando frases y añadiendo pasajes, convirtiendo lo que ya era de por sí intrincada cuestión en una maraña de datos contradictorios y enmascarados. Es un comportamiento que recuerda mucho al de un autor de novela de intriga que embrolla la trama exageradamente haciendo que el malvado disperse pistas falsas, manipule las evidencias y escamotee los rastros, todo con el propósito de que la figura del héroe que acaba resolviendo el caso quede magnificada.

Si bien es cierto que los logros alcanzados por los defensores de la teoría de la elaboración cooperativa de los *Ajbār* son poco satisfactorios por inseguros y especulativos, lo conseguido por medio de la aplicación de técnicas de la crítica textual, aunque ha servido para evidenciar que los *Ajbār* se hallan perfectamente engarzados en el conjunto de la historiografía andalusí, no ha llegado todavía a delimitar con nitidez la posición exacta que ocupan dentro de dicho conjunto.

Hemos estudiado la cuestión en dos artículos dedicados, respectivamente, al relato de la conquista del 711 y a los capítulos referidos a los emires omeyas posteriores a 'Abd al-Rahmān I.

En el primero de ellos concluíamos que, de las tres versiones básicas que existen sobre la conquista (Aḥmad al-Rāzī, 'Arīb b. Sa'd y «oriental»), la narración de *Ajbār* se situaba en el grupo de las emparentadas muy estrechamente con la de al-Rāzī y, dentro de él, formaba parte de un subgrupo de características propias en el que compartía espacio con *al-Bayān al-mugrib* y con la *Crónica de 1344*.

Un dato interesante y muy significativo es que *Ajbār* y *Bayān* reproducen, dentro del largo relato de la conquista en el que coinciden a lo largo de muchas páginas<sup>17</sup>, la noticia de que, tras descartar Mūsà seguir el mismo itinerario que anteriormente había recorrido Ṭāriq, los guías indígenas que lo acompañan le proponen conducirlo por una ruta a lo largo de la cual podrá conquistar

<sup>17</sup> *Ajbar machmuá*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, pp. 9-21; Ibn 'Idāri, *al-Bayān*, ed. Colin y Lévi-Provençal, vol. II, pp. 8-25. El relato se inicia tras el paso de Ṭāriq a la península, con la conquista de Écija y concluye con la muerte de 'Abd al-'Aziz b. Mūsà. Los textos de *Ajbār* y *Bayān* sólo se alejan cuando este último interpola noticias sacadas de otras fuentes, de forma que todos los pasajes de *Ajbār* tienen paralelo en *Bayān*, pero no se da el caso inverso, porque, cuando Ibn 'Idāri abandona temporalmente su fuente estructural para introducir párrafos de otras fuentes, *Ajbār* nunca lo sigue.

nuevas ciudades<sup>18</sup>. La historia aparece en *Ajbār* sin atribución a fuente alguna, tal y como es su costumbre; sin embargo, *Bayān* nos la ofrece con la cadena íntegra de transmisión: «dice al-Rāzī: transmite al-Wāqidi, tomándolo de Mūsā b. ‘Alī [o ‘Ulayy] b. Rabāḥ, quien lo tenía de su padre ...». Las indudables semejanzas que se encuentran entre *Ajbār* y *Bayān* en pasajes en los que éste cita como fuente a al-Rāzī han sido explicadas tradicionalmente argumentando que al-Rāzī conoció y utilizó los *Ajbār* o que ambos compartieron una fuente. El ejemplo que acabamos de exponer invalida la primera posibilidad y suscita dudas sobre la segunda<sup>19</sup>.

En efecto, es evidente que si el texto de al-Rāzī hubiera sido copiado de los *Ajbār* no podría incluir la mención de al-Wāqidi, Mūsā b. ‘Alī y ‘Alī b. Rabāḥ, puesto que no son citados en ese pasaje de los *Ajbār*. La otra posibilidad, la de que *Ajbār* y al Rāzī coincidieran en su narración porque ambos siguen una fuente común no es descartable en principio. Esa fuente (¿el mismo al-Wāqidi (130/747-8-207/822)?) incorporaría la información relativa al origen y transmisión de la noticia, información que al-Rāzī habría conservado, mientras que el compilador de los *Ajbār* la habría omitido. No es momento ahora de entrar a discutir esta hipótesis; limitémonos a quedarnos con un aspecto en apariencia intrascendente, pero que nos obliga a replantearnos las razones que se suelen aducir para explicar la ausencia total de fuentes expresas en los *Ajbār*. Frente a la interpretación tradicional que explica esa falta de referencias atribuyéndola al carácter original de la obra, que no nombra a sus fuentes porque no las tiene, el caso aquí analizado demuestra que el compilador de los *Ajbār*, por el motivo que fuere, decidió suprimir en su texto toda indicación al respecto.

La otra sección de los *Ajbār* que ha sido estudiada desde esta perspectiva –desde la confrontación sistemática y minuciosa de las diversas versiones de una narración– es la que dedica a los reinados de los emires omeyas, desde al-Ḥakam I hasta ‘Abd Allāh. Unánimemente es considerada como la parte menos interesante de la obra, y es fechada por los investigadores que defienden la autoría múltiple de los *Ajbār* en la primera mitad del s. iv/x (durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III para Ribera, sobre el 328/940 según Chalmeta) o a finales del iii/ix (en vida del supuesto autor, Tammām b. ‘Āmir, 187-283/803-896 de acuerdo con la teoría de Oliver y en el último tramo del s. iii/ix para Sánchez Albornoz). En esta sección la narración continuada de un acontecimiento histórico que veíamos en el ejemplo anterior, el de la con-

<sup>18</sup> *Ajbar machmuá*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, pp. 15; Ibn ‘Idāri, *al-Bayān*, ed. Colin y Lévi-Provençal, vol. II, p. 13.

<sup>19</sup> Un ejemplo muy semejante es el de la historia de Ismā‘il b. ‘Ubayd Allāh b. Abi l-Muhāyir y su negativa a jurar en presencia del califa que los tributos de Ifríqiya, que la legación de la que él formaba parte le llevaba, eran legítimos. El pasaje está en *Ajbar machmuá*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, p. 22 y lo hallamos también en una versión muy parecida en *Fath al-Andalus*, ed. Molina, p. 45 y al-Ghassānī, *Rihlat al-wazīr*, ed. al-Bustānī, p. 115, obra esta última que, citando a Aḥmad al-Rāzī, pone el relato en boca de Ibn Ḥabīb, quien, a su vez, dice haberlo recogido de uno de los tābi‘ies que entraron en al-Andalus.

quista, es reemplazada por un conjunto de elementos narrativos discretos, lo que se ha dado en denominar «estampas de la vida de los emires»; si en el relato de la conquista hallábamos una fuente paralela a los *Ajbār*, muy cercana en fondo, forma y ordenación (al-Rāzī a través del *Bayān*), ahora vemos surgir una multitud de obras que coinciden con los *Ajbār* de forma esporádica e inconstante, pues cada una selecciona a su aire un ramillete de esas estampas y desecha otras, hasta formar una personal antología de noticias.

Las conclusiones a las que llegábamos en el trabajo ya mencionado deberían ser revisadas a la luz de los datos proporcionados por el fragmento del volumen II del *Muqtabis* publicado un decenio más tarde. No es éste el momento para hacerlo, aunque podemos adelantar que las antiguas conclusiones no tendrían que ser modificadas en lo sustancial. Lo único que nos interesa ahora es dejar apuntados ciertos indicios que obligan a tomar en consideración la teoría de que los *Ajbār maʿmūʿa*, por lo menos en la sección dedicada a los emires posteriores a ʿAbd al-Raḥmān I, están estrechamente vinculados con el conjunto de la historiografía árabe sobre ese período y no constituyen en modo alguno un texto singular.

Para ello nos vamos a fijar únicamente en el triángulo formado por nuestros *Ajbār*, por el *Iqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabbihi (246-328/860-940)<sup>20</sup> y por *al-Bayān al-mugrib* de Ibn ʿIdārī (v. 712/1312), obras que presentan unas similitudes textuales muy acusadas, similitudes que se manifiestan no sólo en los estrechos paralelismos textuales sino también en la selección de anécdotas que cada una de ellas realiza.

En los pasajes que nos ocupan, las «estampas de los emires» desde Hišām I hasta ʿAbd Allāh, ninguna de las tres obras menciona fuente alguna<sup>21</sup>, de modo que no podremos servirnos de testimonios explícitos para establecer las relaciones entre ellas. Sin embargo, una cita que hallamos en el capítulo dedicado a ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir en el *Bayān*, donde menciona como fuente a Ibn ʿAbd Rabbihi<sup>22</sup>, nos demuestra que Ibn ʿIdārī conoció y utilizó el *Iqd*. Dado que un porcentaje muy amplio de las estampas que reproduce *Bayān* las encontramos también en *Iqd* en versiones siempre muy semejantes y, en la mayoría de las ocasiones, idénticas, habría que deducir que en esos casos la fuente de *Bayān* sigue siendo *Iqd* aunque no se cite expresamente.

Establecido ya el tipo de relación que existe entre dos de las obras que nos ocupan —*Iqd* es fuente de *Bayān*—, el siguiente paso es situar *Ajbār* dentro de esa estructura. Sabemos que *Ajbār* comparte con las otras dos un número

<sup>20</sup> Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*, ed. Amīn *et al.*

<sup>21</sup> La única excepción es un párrafo que Ibn ʿIdārī toma de Ibn Ḥazm, en el final del capítulo sobre el emir ʿAbd Allāh (Ibn ʿIdārī, *al-Bayān*, ed. Colin y Lévi-Provençal, vol. II, p. 156).

<sup>22</sup> Ibn ʿIdārī, *al-Bayān*, ed. Colin y Lévi-Provençal, vol. II, p. 224. Dicho pasaje se halla efectivamente en Ibn ʿAbd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*, ed. Amīn *et al.*, IV, p. 500.

muy importante de estampas, pero, al mismo tiempo, ninguna de las tres coincide totalmente con las otras en su selección de estampas, de modo que tenemos estampas que aparecen sólo en una de las obras, estampas que aparecen en las tres y estampas que aparecen en dos, en cualquiera de sus combinaciones posibles. Pero si nos centramos en los casos en los que una noticia es reproducida simultáneamente por las tres obras encontramos que se da con mucha frecuencia la situación de que *Ajbār* y *Bayān* presenten con respecto a *'Iqd* una serie de variantes textuales comunes muy perceptibles.

Sólo hay dos explicaciones admisibles a esta circunstancia. La primera es que *Ajbār* sea fuente común de *'Iqd* y *Bayān* y que fuera *'Iqd* quien hubiera introducido independientemente esas variantes con respecto al texto original de *Ajbār*, texto que habría sido reproducido sin modificaciones por *Bayān*. Pero sabemos, según acabamos de ver, que *'Iqd* fue fuente de *Bayān*, por lo que esta interpretación debe quedar descartada. La segunda sitúa a *'Iqd* como arquetipo del que descienden *Ajbār* y *Bayān*, con dos precisiones que delimitan más aún el resultado final:

- es imposible que *Ajbār* sea fuente de *Bayān* y viceversa, puesto que junto a los casos  $'Iqd \neq Bayān = Ajbār$  se dan también  $'Iqd = Bayān \neq Ajbār$  y  $'Iqd = Ajbār \neq Bayān$ .

- las variantes comunes entre *Ajbār* y *Bayān* obligan a aceptar la existencia de una fuente intermedia entre *'Iqd* y ellas, que sería la que habría modificado ligeramente la versión de *'Iqd* al incluir las variantes que de ella tomarían *Ajbār* y *Bayān*.

Estos datos y estas conclusiones se refieren a un aspecto muy parcial de la cuestión y no pueden servir para dar una respuesta concluyente y definitiva al problema de la ubicación de los *Ajbār* en el sistema historiográfico de al-Andalus. Pero es evidente que cuestionan muy seriamente las teorías tradicionales que ven en esa crónica un espécimen genéticamente aislado del conjunto de la producción historiográfica andalusí.

## Las traducciones de David James

El primer aspecto de los trabajos de James que hemos de examinar es, por seguir con las consideraciones expuestas en las páginas anteriores, el del análisis historiográfico de las dos obras.

Para redactar sus trabajos James tuvo a su disposición toda la bibliografía publicada hasta entonces sobre el *Ifitāh* y los *Ajbār* con la única excepción del ya comentado artículo “*Tālūt* y el judío”, aparecido en fechas cercanas a las de su trabajo más tardío. No pudo, por tanto, tomar en consideración las propuestas que se realizaban en dicho artículo en lo referente al *Ifitāh* de Ibn al-Qūṭiyya y desconocemos hasta qué punto sus opiniones se habrían visto modificados a la luz de la nueva teoría.

La tesis de James se inscribe de pleno dentro de la línea tradicional, la

que defiende la existencia de varias versiones de la *Historia* de Ibn al-Qūṭīyya, e incluso llega más allá del punto a donde habían llegado sus predecesores porque profundiza mucho más y atiende a cuestiones de detalle con una minuciosidad digna de agradecer.

Acertadamente se centra en la confrontación de pasajes atribuidos a Ibn al-Qūṭīyya en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān con los correspondientes en el *Ifitāh* del ms. de París. Tras analizar tres párrafos seleccionados en los que se aprecian con claridad las numerosas e importantes variantes entre ambos textos (p. 11-16), James concluye que Ibn Ḥayyān no llegó a utilizar en ningún momento una obra salida de la pluma de Ibn al-Qūṭīyya, pues el material que manejó fue una transmisión oral de las enseñanzas de Ibn al-Qūṭīyya o unas notas escritas tomadas en sus clases por algún discípulo (p. 16-17). De este modo, el texto contenido en el ms. de París no sólo no tendría influencia alguna sobre el *Muqtabis*, sino que incluso podría tratarse de un resumen de una versión amplia preexistente, resumen que se habría elaborado en fecha posterior al *Muqtabis* (p. 18).

No vamos a entrar a fondo en la teoría de James, que, como continuadora de la tradicional, ya ha sido discutida en sus aspectos generales en el comienzo de este trabajo, pero no queremos pasar por alto un par de objeciones que debemos plantear a las dos aportaciones más personales que James hace. La primera de ellas es la afirmación de que Ibn Ḥayyān sacó sus citas de Ibn al-Qūṭīyya de la tradición oral o, al menos, de una tradición oral fijada por escrito en una etapa posterior. Prueba de ello sería el hecho de que Ibn Ḥayyān nunca cita el título de la obra de Ibn al-Qūṭīyya, lo que, según James, es indicio de que no la ha utilizado de forma directa. Este argumento no se sostiene porque lo habitual en Ibn Ḥayyān es silenciar los títulos de las obras que cita y limitarse a nombrar al autor que le sirve de fuente en cada momento.<sup>23</sup> Pero es que, además, tenemos documentado un caso en el que Ibn Ḥayyān nos revela la vía de transmisión por la que le ha llegado una cita de Ibn al-Qūṭīyya; en el capítulo dedicado a los cadíes de ‘Abd al-Raḥmān II Ibn Ḥayyān recoge un largo pasaje de Ibn Mufarriy al-Qubbaṣī que, a su vez, utiliza en él dos fuentes; la primera es la *Historia* de Ibn ‘Abd al-Barr, mientras que la segunda es introducida así por al-Qubbaṣī: «Abū Bakr ibn al-Qūṭīyya discrepa de Ibn ‘Abd al-Barr en el número de los cadíes y en el orden de sus mandatos y refiere: [...]»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Sirva el ejemplo de Aḥmad al-Rāzī, uno de los puntales básicos sobre los que está edificado el *Muqtabis*: en los fragmentos que se conservan aparece citado sesenta veces, pero sólo una vez alude a su obra, y ni siquiera entonces de forma nominada (M5 = ed. Chalmeta, Corriente y Şubḥ, p. 632: «su libro resumido»). En otras dos ocasiones se refiere a al-Rāzī como «el autor de la *Historia*» (o tal vez «el Historiador»; M2c = ed. Makki, p. 102 y M5, p. 423). Ávila, “La fecha de redacción del *Muqtabis*”.

<sup>24</sup> M2c, 41. El relato se halla, en efecto, en *Ta’rīj Ifitāh*, ed. Gayangos, Saavedra y Codera, pp. 58-59, en una versión no idéntica, como es habitual.

La segunda objeción se refiere a la hipótesis de que el ms. de París contiene un resumen redactado en época posterior a la del *Muqtabis*. Sabemos que el *Muqtabis* tuvo que escribirse después del 460/1067<sup>25</sup> y que el cronista Ibn Abī l-Fayyād, autor del *Ibar*, falleció un año antes, en el 459/1066. Este dato, aparentemente irrelevante para el tema que nos ocupa, viene a cuento porque tenemos documentado que Ibn Abī l-Fayyād conoció y utilizó la obra de Ibn al-Qūṭiyya<sup>26</sup>, algo no llamativo por el hecho en sí, sino porque la versión que refleja el texto de Ibn Abī l-Fayyād se corresponde muy estrechamente con la del ms. de París<sup>27</sup>. Es preciso aceptar, por tanto, que el texto del *Iftitāh* que nos ha llegado se hallaba ya fijado en la versión reflejada en nuestro manuscrito antes de que Ibn Ḥayyān terminara de redactar su *Muqtabis*.

El análisis que James hacía de la obra de Ibn al-Qūṭiyya era, sencillamente, una revisión y valoración de las teorías preexistentes. En el caso de los *Ajbār maḃmū'a*, en cambio, ese matizado distanciamiento se transforma en una decidida intervención personal en la que, tras entrar a fondo en la presentación de las dos corrientes de interpretación enfrentadas (obra original elaborada con materiales de primera mano o de transmisión oral frente a crónica de tipo tradicional confeccionada con citas de textos anteriores), pasa a presentar una teoría propia, a veces sorprendente, a veces contradictoria, siempre fascinante, para la que toma de punto de partida una peculiaridad codicológica del manuscrito: la utilización de titulillos o encabezados de cuerpo destacado y escritos alternativamente en tres colores, negro, rojo y azul. Es ésa una característica que no tendría por qué llamar la atención, puesto que no es nada insusitado en paleografía y codicología árabes, pero James cree encontrar en este aspecto del manuscrito de los *Ajbār* una clave que ilumina la oscuridad que envuelve a tan discutida obra.

James aprecia en el uso de los tres colores en los encabezados un código muy específico que identifica la fuente que el compilador utiliza en cada pasaje de su obra. Los *Ajbār*, por tanto, estarían formados por la yuxtaposición de tres textos (o, en una explicación alternativa, un texto base ampliado con las aportaciones de dos secundarios), cada uno de los cuales estaría representado por un color.

La verdad es que la teoría resulta atractiva y muy digna de ser tomada en consideración. Lo malo es que, una vez sometida a escrutinio, pierde muchos enteros, como inmediatamente veremos. Algo a favor tiene: que está basada en datos contrastables, sujetos a verificación y a estudio, en abierto contraste con los argumentos esgrimidos con demasiada frecuencia en este debate. Por

<sup>25</sup> López, "Sobre la cronología del *Muqtabis*".

<sup>26</sup> Lo cita expresamente para documentar el nombre correcto del rey Rodrigo (Ibn al-Šabbāṭ, *Šilat al-simt*, ed. al-ʿAbbādi, p. 168).

<sup>27</sup> Compárese, por ejemplo, la cita que Ibn al-Šabbāṭ hace de Ibn Abī l-Fayyād en *Šilat al-simt*, ed. al-ʿAbbādi, p. 169 con el texto paralelo de *Ta'rij Iftitāh*, ed. Gayangos, Saavedra y Codera, p. 3.

ello, cuando se contraste, verifique y estudie esta teoría, podremos emitir un juicio definitivo sobre ella.

Pero, mientras tanto, los indicios obtenidos en un primer examen, contrastando su hipótesis con datos ya conocidos con anterioridad, provocan un serio escepticismo. Veíamos antes que *Ajbār* y *Bayān* coinciden totalmente al reproducir un largo pasaje sobre la conquista, desde la toma de Córdoba hasta el gobierno de ‘Abd al-‘Azīz b. Mūsà, pasaje que, con todo probabilidad, procede de Aḥmad al-Rāzī. Las únicas diferencias entre *Ajbār* y *Bayān* en esas páginas son las interpolaciones que introduce *Bayān* cuando recurre a autores como Ibn al-Qaṭṭān, Ibn Baškuwāl o la *Bahyat al-nafs*, mientras que *Ajbār* no se aparta en ningún momento del relato común. Sin embargo, de acuerdo con la teoría de James, el código de colores del ms. de París (p. 52-57 de su traducción) indicaría ocho cambios de fuente (roja, negra, negra, negra, roja, azul, azul, roja, azul). De aceptar esa interpretación, tendríamos que el compilador de *Ajbār*, mezclando noticias de tres fuentes a su antojo, ha producido un texto igual en contenido, redacción y orden al que *Bayān* reconoce haber tomado de Aḥmad al-Rāzī (lo cita cinco veces a lo largo de esas páginas). Parece difícil de aceptar tal coincidencia.

Por otra parte, la teoría de James encierra en su interior alguna contradicción llamativa. Por citar sólo la que más salta a la vista, la hipótesis del compilador que unifica tres fuentes y las marca por medio de los colores obliga a elegir entre dos alternativas a cual más improbable: según la primera el compilador/autor de los *Ajbār* ha de ser el propio copista del ms. de París, de forma que, para escándalo de muchos, habría que fechar la obra a mediados del siglo xv. La alternativa a esto sería aceptar que un sistema tan complejo y tan inusitado en la codicología árabe como es la indicación de fuentes por medio de colores se habría mantenido incólume a través del proceso de copia, siempre tan propenso al error y a la alteración, desde el autor/copista que redactó el texto y empleó el sistema de colores hasta el tardío copista que compuso el ms. de París.

En cualquier caso, ¿qué circunstancias podrían haber arrastrado al compilador de los *Ajbār* a recurrir a tan embrolloso método de cita de fuentes y a arrinconar a nuestro viejo, entrañable e inteligible sistema de llamar a las personas por su nombre y a las obras por su título?

A la vista de lo expuesto, queda claro que no podemos estar de acuerdo con la interpretación que James hace del papel que el *Iftitāḥ* de Ibn al-Qūṭīyya y los *Ajbār maʿmūʿa* desempeñan en la historiografía andalusí, lo que no obsta para que reconozcamos y alabemos el interés y el esfuerzo que ha puesto en su labor. Pero hay un aspecto de los estudios con los que ha acompañado sus traducciones que es merecedor de los más sinceros elogios, tanto por la calidad del trabajo como por tratarse de una faceta habitualmente olvidada –en los casos afortunados, en otros más hubiera valido olvidarla– en las ediciones y traducciones de textos árabes. Nos referimos al análisis codicológico de la tradición manuscrita del texto, habitualmente limitado a una somera descripción intrascendente, un expediente que se cumple con desgana y desinterés,

sin esperar de él ningún resultado práctico. Se olvida que la datación del manuscrito, por poner un ejemplo, difícilmente puede dejarse sólo en manos de la paleografía, dado el escaso desarrollo de los instrumentos metodológicos de ese campo, y que sería más rentable acudir al estudio de las filigranas del papel para fechar un códice.

Gracias al estudio de James sabemos que el ms. de París presenta papel de tres filigranas distintas, con ejemplares similares documentados por Briquet entre 1391 y 1469 el primero, 1412 y 1444 el segundo y 1443 el último. Es muy probable, a la vista de esto, que el manuscrito haya que situarlo a mediados del siglo xv.

Pero los estudios sobre el soporte material y sus características, es decir, los aspectos codicológicos y paleográficos, no sólo proporcionan resultados confinados a ese ámbito material. La labor de crítica textual encuentra en ocasiones valiosa ayuda en los datos que proporciona un cuidado trabajo codicológico y paleográfico. La ingeniosa teoría que propone James acerca de la señalización de fuentes por medio de los colores de la tinta en *Ajbār* es un ejemplo de ello, por más que sus conclusiones no lleguen a convencernos totalmente.

El hecho de que James haya dedicado tanta atención al manuscrito ha servido también para poner punto final a una curiosa cuestión que venía provocando cierta perplejidad entre todos los que se habían acercado al *Ifitāh* de Ibn al-Qūṭīyya. Se trata de unas misteriosas abreviaturas >'lj< (*ilā ājiri-hi*: «etcétera») que aparecen en diversos lugares de la obra sin que se entienda a simple vista su misión o su significado. Se ha intentado explicar de variadas formas, casi siempre relacionando esos marcadores con la voluntad del autor o compilador de indicar alguna solución de continuidad en el relato (fin de una cita, anuncio de que no iba a seguir con el relato por ser conocido o prolijo, etc.). La solución es, sin embargo, muy sencilla: los «etcéteras» de Ibn al-Qūṭīyya no tienen ningún significado porque ... no existen. El primer editor, al parecer, pensó que unos signos de puntuación presentes en el manuscrito eran abreviaturas que debían ser desarrolladas como *ilā ājiri-hi* y así lo incluyó en su edición. Lo llamativo de esto es que las ediciones que se han publicado con posterioridad a la de Gayangos han repetido el error, lo que obliga a suponer que son simples reproducciones de la original y que sus editores no consultaron en ningún momento el manuscrito.

Todo esto lleva a una chocante circunstancia en lo que se refiere a la edición del texto del *Ifitāh*. Es bien sabido que la edición de Gayangos pasó por muchas vicisitudes, hasta el punto de que tuvo que ser acabada por Saavedra y Codera ante la ausencia de Gayangos, que residía en Londres. El resultado fue un texto plagado de errores y descuidos, defectos que fueron en gran parte subsanados en la traducción que muchos años después elaboró Ribera. Las deficiencias de aquella edición perduraron, como acabamos de comentar, en las que se publicaron más tarde, que conservaron todos los errores y añadieron alguno propio al intentar mejorar el texto *ope ingenii*, corrigiendo supuestos

errores con criterios gramaticales. La traducción de James, por su parte, retorna al manuscrito como texto base y evita los fallos de Gayangos y los de sus imitadores, llegando a mejorar incluso la traducción de Ribera. De este modo resulta que los mejores testimonios con los que contamos para conocer el texto de Ibn al-Qūṭiyya son dos traducciones, la de Ribera y la de James, puesto que las ediciones publicadas carecen de la menor fiabilidad.

Los dos trabajos de David James que hemos analizado aquí son, en definitiva, publicaciones valiosas tanto por sí mismas como por su oportunidad. Por sí mismas porque se trata de productos elaborados con rigor y minuciosidad, pero también con imaginación y amenidad, de lectura agradable y documentación suficiente. Pero a sus cualidades intrínsecas ha venido a unirse una no buscada oportunidad, al aparecer en un momento en el que, como comentábamos al principio de estas páginas, la atención por el período formativo de al-Andalus se ha visto felizmente intensificada. Las traducciones de James –y los estudios que las acompañan– habrán de ser tenidas muy en cuenta a partir de ahora por todos los que se interesen en este campo, porque suponen una muy apreciable mejora con respecto a lo anterior.

## Bibliografía

- Ajbar machmuâ* (Colección de tradiciones), Lafuente Alcántara, Emilio (ed. y trad.), Madrid, *El Bibliófilo*, 1984, Reprod. facs. de la ed. de Madrid, RAH, 1867.
- Ávila, María Luisa, “La fecha de redacción del *Muqtabis*”, *Al-Qanṭara*, 5 (1984), pp. 93-108.
- Chalmeta, Pedro, *Invasión e islamización*, Madrid, MAPFRE, 1994.
- Chalmeta, Pedro, “Una historia discontinua e intemporal (jabar)”, *Hispania*, 33 (1973), pp. 23-75.
- Fath al-Andalus (La Conquista de al-Andalus)*, Molina, Luis (ed.), Madrid, CSIC-AECI, 1994.
- Fierro, Maribel, “Los *mawālī* de ‘Abd al-Raḥmān I”, *Al-Qanṭara*, 20 (1999), pp. 65-97.
- García Moreno, Luis A. y Viguera, María Jesús (eds.), *Del Nilo al Ebro: estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Alcalá de Henares, Universidad, 2010.
- Al-Ghassānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, *Riḥlat al-wazīr fī ftikāk al-asīr*, al-Bustānī, A. (ed.), Tánger, Instituto General Franco, 1940.
- Ibn ‘Abd Rabbihi, *al-Iqd al-farīd*, Amīn, A. et al. (eds.), Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1983.
- Ibn al-Faraḍī, *Ta’rij ‘Ulamā’ al-Andalus*, Codera, Francisco (ed.), Madrid, Typographia La Guirnalda, 1890-1892.
- Ibn Ḥārīt al-Juṣānī, *Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddīṭīn* (*Historia de los alfaquíes*

- y *tradicionalistas de al-Andalus*), Ávila, María Luisa y Molina, Luis (eds.), Madrid, CSIC-ICMA, 1992.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis (al-ŷuz' al-jāmis)*, Chalmeta, Pedro, Corriente, Federico y Şubḥ, Maḥmūd (eds.), Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1979.
- Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis*, Makkī, Maḥmūd 'Alī (ed.), Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1973.
- Ibn 'Idāri al-Marrākuṣī, *al-Bayān al-mugrib*, Colin, Georges Seraphin y Lévi-Provençal, Évariste (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1948-1951.
- Ibn 'Idāri al-Marrakuṣī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-bayano'l Mogrib*, Dozy, Reinhart Pieter Anne (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1848-51.
- Ibn al-Şabbāṭ, *Şilat al-simṭ = Ta'rīj al-Andalus li-bn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-bn al-Şabbāṭ. Naṣṣāni ŷadidāni*, al-'Abbādī, A. M. (ed.), Madrid, 1971.
- López, Ángel C., "Sobre la cronología del *Muqtabis*", *Al-Qanṭara*, 7 (1986), p. 475-478.
- Manzano, Eduardo, "La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes", *Studia Historica. Historia Medieval*, 4 (1986), pp. 185-203.
- Molina, Luis, "Ṭālūt y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato", *Al-Qanṭara*, 32 (2011), pp. 467-491.
- Molina, Luis, "Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan", *Talia Dixit*, 1 (2006), pp. 55-79, [en línea], disponible en: <http://www.unex.es/aren-gas/td1Molina.pdf> [consultado el 15/06/2012].
- Oliver Pérez, Dolores, "Los autores del *Ajbār maŷmū'a*: ¿los Tammām b. 'Al-qama?"', *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 513-554.
- Penelas, Mayte (trad.), *La conquista de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2002.
- Ribera, Julián (trad.), *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos Madrid, 1914.
- Ta'rīj Ifitāḥ al-Andalus*, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Madrid, Tipografía de la "Revista de Archivos", 1926. Contiene trad. de Julian Ribera y ed. de Pascual de Gayangos, Eduardo Saavedra y Francisco Codera (Madrid, Rivadeneyra, 1868).
- Viguera, María Jesús, "Ibn Sa'id entre al-Andalus, Magreb y Oriente", *Jábega*, 97 (2008), pp. 121-127.

*Recibido:* 08/05/2012

*Aceptado:* 27/07/2012