

Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan.

Abstract: Analysis of how the tenth century Cordovan chronicler Ibn Hayyan (987-1076) textually treated the passages which he copied from elder authors to elaborate his *Muqtabis*. From the study of the transmission of three texts from biographical dictionaries emerges that Ibn Hayyan rhetorically amplified the texts he reproduced.

Keywords: Arabic Historiography, al-Andalus, Ibn Hayyan.

En la valiosa “Introducción” que acompaña a su edición del fragmento 2b del *Muqtabis* de Ibn Hayyan (987–1076)¹, Makki trae a colación un pasaje del *Kitab al-Dayl wa-l-takmila* de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakuši (1237–1303) en el que se refiere al criterio seguido por Ibn Hayyan a la hora de reproducir las fuentes de las que se sirve para componer su obra. El texto en cuestión dice así:

Lo menciona el erudito y magnífico historiador Abu Marwan Hayyan b. Jalaf b. Hayyan en su obra *al-Muqtabis*, tomándolo del relato de al-Razi, que él elabora con su acreditado estilo elocuente ²

La frase no es muy clara y sería un débil argumento para sostener sólo con su testimonio que Ibn Hayyan amplificaba o alteraba retóricamente los textos que reproducía, pero resulta que Ibn ‘Abd al-Malik nos ofrece ahí mismo los dos pasajes a los que se refiere, el original de al-Razi (888–955) y la versión que de él hace Ibn Hayyan. Una confrontación entre ambos puede ser mucho más esclarecedora

¹ IBN HAYYAN (1424/2003: 29). Sobre Ibn Hayyan, véanse los trabajos de SORAVIA (1999) y (2004).

² Ed. M. Ibn Sarifa, Beirut, s.a., I, 158. El prólogo del *Dayl* ha sido traducido y estudiado por CARBALLEIRA (2000).

que cualquier elucubración sobre la veracidad o la exactitud de las palabras de Ibn ‘Abd al-Malik:³

Dice al-Razi en su *Historia*:

El domingo ocho de *ġumadà II* del año 354 se procedió al traslado del ejemplar del Corán que se hallaba en la mezquita aljama de Córdoba destinado a la lectura del imán las mañanas de todos los días, después de la oración del alba –ejemplar que había sido del emir de los creyentes ‘Utman b. ‘Affan, ¡Dios esté satisfecho de él!, escrito por su propia mano– hasta la casa del director de la oración Muhammad b. Yahyà b. al-Jarraz, en cumplimiento de las órdenes del emir de los Creyentes –¡Dele Dios larga vida!–, para preservarlo con la mayor de las solicitudes, dado que había de abrirse la arquería por la que se accedería a la zona de la ampliación que en la aljama había realizado –¡Dios lo fortalezca!–. La apertura se llevó a cabo en esa misma fecha.

Lo menciona el erudito y magnífico historiador Abu Marwan Hayyan b. Jalaf b. Hayyan en su obra *al-Muqtabis*, tomándolo del relato de al-Razi, que él elabora con su acreditado estilo elocuente. Yo lo he tomado de puño y letra del transmisor Abu l-Qasim ibn Baškuwal y reza así:

Cuando se requirió en ese momento perforar el muro de la alquibla, contigua a la obra hakamí, para conectar las dos partes de la mezquita y formar un único espacio, **se procedió al traslado del ejemplar del Corán llamado ‘el Modelo’, que se conservaba en la *maqsura* de esta mezquita aljama destinado a la lectura de la primera oración obligatoria todos los días, cuando finalizaba la oración del alba –ejemplar que había sido del emir de los creyentes ‘Utman b. ‘Affan, ¡Dios esté satisfecho de ambos!, escrito por su propia mano–. Era tenido en altísima estima y veneración en al-Andalus. Por ello ordenó el califa trasladarlo a la casa del director de la oración, hombre de confianza y fidelidad, Muhammad b. Yahyà b. ‘Abd al-‘Aziz, conocido por Ibn al-Jarraz, y guardarlo allí para preservarlo y protegerlo en tal lugar hasta que se concluyese el asunto de la nueva alquibla y se construyese en ella una nueva y segura *maqsura*, momento en el que el Corán podría ser devuelto a su lugar de custodia. Así se hizo, siendo trasladado hasta casa de Ibn al-Jarraz por los decanos de los sacristanes. Ocurría esto el domingo ocho de *ġumadà II* del año 354.**

Hasta aquí llega el fragmento, que está tomado de puño y letra del transmisor Abu l-Qasim ibn Baškuwal, según se ha mencionado.

³ Señalamos en negrita los pasajes en los que las dos versiones coinciden literalmente. Las traducciones que ofrecemos a lo largo del presente trabajo pretenden ante todo reflejar en lo posible las semejanzas y divergencias entre el texto original y las citas de Ibn Hayyan. Por ello hemos intentado presentar una versión muy literal, dejando de lado la claridad de la exposición y la precisión.

Es evidente que la fidelidad de Ibn Hayyan a la fuente que declara estar siguiendo es, cuando menos, laxa, lo cual parece en concordancia con las palabras de Ibn ‘Abd al-Malik. Sin embargo, hay una circunstancia que obliga a ser prudentes a la hora de considerar este testimonio como definitivo: se trata de un texto de segunda mano, ya que, como señala con encomiable honradez Ibn ‘Abd al-Malik, le ha llegado a través de un transmisor intermedio, Ibn Baškuwal (1101–1183)⁴. Si lo que estamos juzgando aquí es la fidelidad de un autor a los textos que cita ¿podemos exonerar completamente a Ibn Baškuwal de los cargos de los que ‘acusamos’ a Ibn Hayyan, es decir, de introducir modificaciones en los pasajes ajenos que reproduce? Si hemos de ser justos, con los datos que tenemos en la mano en este momento sería arriesgado cargar sobre las espaldas de Ibn Hayyan toda la responsabilidad de las innovaciones que apreciamos en la confrontación entre los dos textos. Si dispusiéramos de más elementos de juicio sobre el caso, nuestras conclusiones serían más justas y mejor fundamentadas. Por ello no estará de más que profundicemos un poco en la cuestión, si bien no sin antes plantear una breve reflexión sobre el tema.

¿Tiene algún interés, aparte del meramente erudito, dilucidar el grado de fidelidad a sus fuentes de Ibn Hayyan? ¿Aportaría algo a nuestro conocimiento de la historiografía andalusí saber si el cronista cordobés redactó en un estilo personal los textos que tomaba de autores anteriores? La respuesta ha de ser clara y rotunda: sí, averiguar si un pasaje transmitido por Ibn Hayyan es reproducción literal de su modelo o es una elaboración personal (y, en ese caso, en qué medida modifica el texto) no es un vano ejercicio de erudición intrascendente, sino un paso ineludible para lograr una exacta comprensión de la estructura y funcionamiento del sistema historiográfico andalusí. Y ello es así porque una serie de circunstancias, unas comunes a toda la cultura araboislámica, otras propias de al-Andalus, determinan que el estudio de las vías y los métodos de la transmisión textual dentro del género cronístico sea condición previa e inexcusable para el correcto aprovechamiento de las informaciones contenidas en esas obras. No

⁴ Sobre Ibn Baškuwal, véanse los estudios que acompañan a las ediciones de dos de sus obras: el de Marín (1991) y el de Puente (1995), así como el artículo de FELIPE y TORRES (1990: 307-334).

estará de más, por tanto, que hagamos una breve digresión para comentar alguna de esas circunstancias que dan sentido a trabajos como el que aquí presentamos.

El tratamiento que los cronistas andalusíes dan al material documental que utilizan para historiar épocas pretéritas, es decir, sus fuentes, se caracteriza frente a los métodos empleados en otros ámbitos culturales por dos rasgos distintivos muy marcados: la literalidad textual y la objetividad formal⁵. El cronista se limita a reproducir citas, a veces muy extensas, de autores anteriores, sin modificar ni añadir nada, manteniéndose aparentemente al margen del relato, pues ni incluye habitualmente pasajes de su propia pluma ni expresa claramente su opinión en los casos en los que transcribe versiones contradictorias sobre un acontecimiento; en esas ocasiones lo más frecuente es que soslaye la cuestión remitiéndose a la omnisciencia divina, “Dios sabrá la verdad”, o, más raramente, tome partido por una de las versiones con un tibio “parece ser preferible” o con un categórico, pero nunca argumentado, “y éste es el parecer correcto”. Ni que decir tiene que, aunque estamos hablando de cronistas andalusíes, el método es propio de la historiografía árabe en su conjunto, de forma que, para el tema que nos ocupa, los autores norteafricanos u orientales que escribieron sobre al-Andalus nos son tan aprovechables como sus homólogos andalusíes, con los que comparten tanto el material documental empleado como la forma de utilizarlo. Una última precisión respecto a esta forma de elaborar las crónicas: cuando el autor se ve en la necesidad de resumir el texto que está reproduciendo no lo hace redactándolo de nuevo en forma abreviada, sino que recurre a la poda: selecciona y conserva sin alteración alguna las frases y pasajes que le parecen más importantes y omite los demás.

Tenemos, a la vista de todo esto, que las crónicas que nos ocupan no son otra cosa que una yuxtaposición de citas literales, de forma que cada obra puede ser dividida en un conjunto finito de ‘noticias’, entendiendo por ‘noticia’ el relato individualizado de un

⁵ En un reciente trabajo, LANDAU-TASERON (2004) ponía de relieve los problemas que plantea el uso de fuentes tardías para reconstruir textos perdidos, señalando que no siempre las citas que autores posteriores hacen de textos originales son reproducciones exactas de sus modelos. Pero las conclusiones de ese trabajo –y las que obtengamos en éste en una dirección semejante– no deben hacernos olvidar que el sistema historiográfico árabe se basa en la copia literal de las autoridades.

acontecimiento histórico extraído de una fuente determinada. Cada una de estas ‘noticias’, la unidad mínima historiográficamente significativa en que se puede dividir un texto para su análisis, puede ser hallada en diversas crónicas, bien porque la reproduzcan de forma independiente al acudir todas ellas a la fuente original, bien porque unas actúen como fuentes intermedias de otras; es decir, que de cada ‘noticia’ podemos poseer distintas versiones repartidas por diversas obras, lo cual viene a representar algo muy semejante a lo que en ecdótica se denomina una *tradición*, conjunto de textos que transmiten una obra determinada, cada uno de los cuales constituye un *testimonio*; siguiendo con la analogía, nada nos impediría elaborar el *stemma* de la transmisión de la ‘noticia’ e intentar fijar el *arquetipo*, la versión original del pasaje, aspecto de suma trascendencia puesto que, y éste es otro rasgo distintivo de la historiografía andalusí, la inmensa mayoría de las crónicas más antiguas no se nos ha conservado, de modo que la única forma de recuperarlas es por medio del rastreo de sus huellas en los textos tardíos y de la utilización de las técnicas de la crítica textual.⁶

Si nos ceñimos al período histórico cubierto por el *Muqtabis* de Ibn Hayyan, los siglos que van desde la conquista musulmana a los últimos años de la dinastía omeya de al-Andalus, encontramos otra característica diferenciadora en su historiografía: la presencia avasalladora de una obra que oscurece –como se verá a continuación, no sólo metafóricamente– a todas las crónicas que sobre esa época se escribieron. Nos referimos precisamente al *Muqtabis*, que es, a la vez, recopilación de casi toda la literatura histórica anterior (preM) y fuente de gran parte de la posterior (postM), de forma que, si quisiéramos representar gráficamente la historiografía referida al período omeya de al-Andalus, la figura que mejor le cuadraría sería la de X o de gavilla, con el *Muqtabis* en su vencejo, donde confluiría gran parte de lo

⁶ Reconocemos que resulta paradójico que desde el campo del arabismo se proponga la utilización de la metodología de la ecdótica para el análisis historiográfico cuando la edición de textos en nuestro ámbito se lleva a cabo al margen totalmente de esa ciencia, de la que sólo se emplea una técnica, la *emendatio ope ingenii*, y ésta sin que el editor sea consciente de ello habitualmente. Hay excepciones, pero lo más frecuente es toparse con textos editados en base a criterios gramaticales o incluso históricos (se corrige lo que al editor le parece incorrecto, sea el estilo literario, una información errónea o un dato equivocado), en los que el manuscrito escogido como principal es el más accesible o el más claro y que carecen de algo que se asemeje remotamente a un aparato crítico.

precedente y del que procedería mucho de lo posterior⁷. Si las cosas fueran exactamente tal y como las acabamos de plantear, es evidente que podríamos prescindir tranquilamente de toda la historiografía sobre los omeyas de al-Andalus distinta del *Muqtabis*, pues las obras anteriores a él las tendríamos fielmente reproducidas en su texto, mientras que las posteriores perderían todo su valor al no ser otra cosa que lo que, recurriendo otra vez a la terminología de la crítica textual, podríamos denominar *codices descripti*, testimonios redundantes por ser meras copias de un original conservado. Pero la situación dista mucho de responder al ideal descrito. En primer lugar, los ineludibles estragos del tiempo y de los avatares políticos y sociales han provocado que la mayoría de las crónicas que sirvieron a Ibn Hayyan para elaborar su *Muqtabis* hayan desaparecido y que el propio *Muqtabis* no se nos haya conservado entero⁸; incluso en el otro lado de la X, la historiografía tardía también ofrece numerosas e importantes lagunas. Pero, con ser bastante serio, no es éste el único factor que viene a enturbiar las aguas de la historiografía omeya, que en un primer momento hemos representado claras y plácidas; las crónicas que, escapando a la poderosa fuerza de atracción del vórtice muqtabisiano, consiguieron llegar directamente hasta los autores posteriores a Ibn Hayyan, que son escasas⁹ y, por lo general, poco relevantes desde un punto de vista

⁷ No tenemos en cuenta en esta caracterización las posteriores transmisiones que surgen a partir de los autores que utilizan directamente el *Muqtabis*. En ese tramo el árbol se ramifica de una forma mucho más natural.

⁸ Nos han llegado fragmentos de cuatro de sus libros: II (2b, final del reinado de al-Hakam I y comienzo del de 'Abd al-Rahman II = ed. facsímil J. Vallvé, Madrid, 1999; ed. crítica M.'A. Makki, Riyad, 2003; trad. MAKKI y CORRIENTE (2001); 2c, final del reinado de 'Abd al-Rahman II y comienzo del de Muhammad = ed. M. 'A. Makki, Beirut, 1973), III (comienzo del reinado de 'Abd Allah = ed. M. Martínez Antuña, París, 1937; trad. GURÁIEB (1950-1960); V (comienzo del reinado de 'Abd al-Rahman III = ed P. Chalmeta et al., Madrid, 1979; trad. VIGUERA y CORRIENTE (1981); VII (cinco años del reinado de al-Hakam II = ed. 'AR. 'A. al-Hayyi, Beirut, 1965; trad. GARCÍA GÓMEZ 1967).

⁹ A falta de un estudio profundo sobre la cuestión, habrá que aceptar la existencia de fuentes antiguas no utilizadas por Ibn Hayyan, pero no se puede descartar la posibilidad de que esos casos fueran absolutamente excepcionales. Esta bien documentado y estudiado el de 'Arib, de cuya crónica contamos con un manuscrito incompleto. El texto de 'Arib fue utilizado profusamente por Ibn 'Idari para elaborar su *Bayan*, hasta el punto de que los editores de este último pudieron publicar el fragmento de 'Arib injertado dentro del texto del *Bayan*, como si de tratara de otro manuscrito de esta obra. Las relaciones entre la crónica de 'Arib y la de Ibn Hayyan fueron estudiadas por CASTILLA (1992), traductor de los pasajes relativos a al-Andalus de la primera; v. también CASTILLA

histórico, no constituyen ningún problema historiográfico, si no es el de escapar del elegante y claro modelo X, al que son marginales. Pero otros casos sí pueden producir graves interferencias en el modelo X al ser tangenciales en dos puntos: nos referimos a la utilización directa por parte de algún autor posterior a Ibn Hayyan de textos tomados de una crónica que también es recogida en el *Muqtabis*. Como la mención explícita a la fuente que se está copiando no es una práctica que sigan siempre los cronistas árabes (en muchas ocasiones se cita al autor original, pero se omite toda referencia a las fuentes intermedias gracias a las cuales ha podido acceder a ese texto) y como la literalidad a la hora de imitar al modelo suele ser total, resulta muchas veces imposible dilucidar si la cita a un autor preM que hallamos en una obra postM es directa o le ha llegado a través de Ibn Hayyan. ¿Cómo resolver el problema? Una vez más es el método lachmanniano de crítica textual el que nos aporta la solución: toda copia, por cuidada que sea, introduce en el texto transmitido errores que son los que permiten al investigador contemporáneo establecer los lazos de filiación y parentesco entre los distintos testimonios de una obra y elaborar el *stemma*. De modo semejante, los errores de copia y las variantes introducidas voluntariamente por nuestros autores-copistas nos habrán de posibilitar la determinación de las vías de transmisión por las que una ‘noticia’ ha ido pasando de pluma en pluma.

Todos estos detalles no tienen un interés puramente erudito —insistimos en ello—, porque, de ser ciertas esas dos hipótesis, a saber, que Ibn Hayyan modifica sustancialmente los textos que transmite y que la mayor parte de la historiografía posterior es deudora exclusiva de él y no de sus fuentes primigenias, resultaría que el autor del *Muqtabis* no es únicamente el vencejo o ceñidor de la gavilla, que se limita a mantener unidas las espigas para que pasen de un lado a otro incólumes, sino un filtro historiográfico, estilístico y, por qué no, ideológico, que altera todo lo que lo atraviesa. La conclusión que habríamos de extraer de ello nos llevaría mucho más allá de una mera cuestión de retórica o de estilo literario, pues significaría que nuestro conocimiento del período omeya de al-Andalus procede de una única

(1994), donde señalaba, tras cotejar los textos de ‘Arib e Ibn Hayyan, la personal manera que tenía este último de reproducir las fuentes que utilizaba. En cuanto a Ibn al-Qutiyya, son tantas las incertidumbres sobre la versión que nos ha llegado de su *Ifitah al-Andalus* que, mientras no se lleva a cabo un análisis en profundidad de la cuestión, es inútil establecer comparaciones entre él y el *Muqtabis*.

fuentes (nos referimos, obviamente, a las de tipo cronístico, no al resto de las documentales y a las materiales), circunstancia que nos obligaría a ser sumamente cautos a la hora de aprovechar unas informaciones de contrastación imposible.

En las páginas siguientes vamos a centrarnos en el análisis de un aspecto muy concreto de la cuestión a la luz de lo expuesto hasta aquí: la forma en que Ibn Hayyan trata el material documental recogido en su *Muqtabis*, es decir, su fidelidad a las fuentes. Con ello pretendemos determinar la entidad de las variaciones que introduce en sus citas para conocer si su intervención se ha limitado a los aspectos formales –y, en ese caso, con qué frecuencia y con cuánta profundidad modifica los textos– o si ha ido más allá y ha manipulado conscientemente el contenido de los textos que reproduce en el *Muqtabis*. Dicho con otras palabras, lo que hemos de someter a estudio es la credibilidad de Ibn Hayyan como compilador y transmisor del más amplio repertorio de noticias históricas reunido en al-Andalus.¹⁰

Las fuentes del Muqtabis

La relación de obras utilizadas por Ibn Hayyan fue elaborada hace algunos años por M.L. Ávila¹¹. Entre los veintisiete autores recogidos en esa lista son muy pocos, a tenor de lo antes señalado, los que tienen una obra que nos haya sido conservada. Entre ellos hay tres autores de diccionarios biográficos: Ibn Harit al-Jušani (m. 971), al-Zubaydi (m. 989) e Ibn al-Faradi (962–1013), cuyas relaciones con el *Muqtabis* fueron estudiadas ya por M.L. Ávila en otro trabajo, aparecido hace una quincena de años, antes, por lo tanto, del redescubrimiento del

¹⁰ Los datos obtenidos de este trabajo servirán también en el futuro para analizar el segundo punto antes mencionado: el grado de influencia de Ibn Hayyan sobre la historiografía posterior. Si concluimos que modifica por sistema los textos que copia, será fácil discernir si un cronista posterior se basa directamente en el original en el que también se basaba Ibn Hayyan o si lo conoce a través de éste; de este modo las huellas de su intervención podrán ser rastreadas más fácilmente que si lo suponemos respetando la literalidad de sus fuentes.

¹¹ AVILA (1984). A la lista de títulos que se ofrece en ese trabajo habría que añadir los que aparecen en el fragmento 2b. De las escasas fuentes de este fragmento no documentadas en los conocidos anteriormente no nos interesa para nuestro propósito ninguna, ya que sólo de uno de esos autores se han conservado obras, Ibn Habib, y ninguna de ellas es la utilizada por Ibn Hayyan.

volumen 2b de la crónica de Ibn Hayyan. Sin embargo los nuevos datos contenidos en ese fragmento no modifican en nada las conclusiones a las que había llegado Ávila, e incluso vienen a confirmar alguna hipótesis entonces apuntada¹². Llama la atención la notable diferencia que hallamos en el tratamiento que da Ibn Hayyan a los textos que toma de Ibn al-Faradi, por un lado, y a los debidos a Ibn Harit y al-Zubaydi. Mientras que las citas que hace del *Ta'rij 'Ulama' al-Andalus* son siempre literales (aunque no íntegras, pues muchas veces deja de lado frases y párrafos enteros)¹³, los textos de Ibn Harit y de al-Zubaydi han experimentado, al pasar por sus manos, alteraciones sensibles, si bien nunca hasta el punto de borrar todo vestigio de la pluma del autor original. En el caso de Ibn Harit, Ávila se planteaba la posibilidad de que los textos de su 'Historia de los jueces de Córdoba' (*Qudat Qurtuba*) que aparecen en los capítulos que el *Muqtabis* consagra a las biografías de los cadíes de cada soberano le hubieran llegado de forma indirecta, a través del *Kitab al-Ihtifal* de al-Qubbaši. Teniendo en cuenta que esta obra no se nos ha conservado, resultaría imposible decidir si las modificaciones que presenta el *Muqtabis* con respecto al original de *Qudat* son obra de Ibn Hayyan o se hallaban ya en el *Ihtifal*¹⁴. Por ello elegiremos para la confrontación un pasaje no integrado en los capítulos sobre los cadíes, pasaje del que, en principio, podemos suponer que es copia directa de *Qudat* si creemos el testimonio de Ibn Hayyan, que encabeza la cita diciendo "Dice Ibn Harit en el *Kitab al-Qudat*".

¹² Todo el texto de Ibn Harit referido a los cadíes de 'Abd al-Rahman II se hallaba reproducido en el *Muqtabis* entonces conocido excepto la noticia sobre el proceso contra el sobrino de 'A'yab, noticia que ÁVILA (1989: 474) aventuraba que debía de hallarse en el fragmento entonces perdido, fuera del capítulo dedicado a los cadíes. En efecto, Ibn Hayyan no obvió esa información, sino que simplemente estimó conveniente reproducirla en la sección analística (M2b, 415; trad. 279).

¹³ La única excepción destacable es en la biografía de Husayn b. 'Asim (IF, n° 349, M2c, 77), en la que Ibn Hayyan interpola el texto de Ibn al-Faradi con un párrafo sobre un antepasado del personaje, que tuvo una destacada participación en la conquista del poder por 'Abd al-Rahman I (FIERRO 1986). A la relación de citas del *Ta'rij 'Ulama' al-Andalus* que da Ávila en su trabajo citado, hay que añadir las que encontramos en el fragmento 2b (n° de la edición de Codera de Ibn al-Faradi – página de la edición de Makki de 2b): 456 – 224; 608-197 y 225; 773 – 226; 774-224; 1013 – 198 y 225; 1028 – 220; 1551 – 122.

¹⁴ El testimonio de al-Bunnahi confirma la suposición de que Ibn Mufarriy al-Qubbaši utilizó como fuente el *Qudat* de Ibn Harit (CUELLAR 2005). Las dos citas que hace de al-Qubbaši para la biografía de personajes del período cubierto por Ibn Harit proceden originalmente de éste (118/24 y 140/36).

Para ejemplificar esto, presentamos a continuación tres fragmentos que nos parecen significativos del tratamiento que Ibn Hayyan da a estas fuentes:

IBN AL-FARADI

IF, nº 1013 ¹⁵	M2b, 198 (trad. 103)
<p>Al-Gazi b. Qays, de la gente de Córdoba, Abu Muhammad de <i>kunya</i>.</p> <p>A comienzos del reinado del imam 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya viajó a Oriente y escuchó de labios de Malik b. Anas su <i>Muwatta'</i>.</p> <p>También asistió a las lecciones de Muhammad b. 'Abd al-Rahman b. Abi Di'b, de 'Abd al-Malik b. Yurayh, de al-Awza'i y de otros.</p> <p>Estudió lectura coránica con Nafi' b. Abi Nu'aym, lector de la gente de Medina.</p> <p>Regresó a al-Andalus, donde impartió lecciones.</p> <p>Se dice que se sabía el <i>Muwatta'</i> de memoria.</p> <p>Transmiten sus enseñanzas 'Abd al-Malik b. Habib, Asbag b. Jalil y 'Utman b. Ayyub.</p> <p>Se dice que le fue ofrecido el cargo de cadí y que lo rechazó.</p>	<p>Al-Gazi b. Qays, Abu Muhammad de <i>kunya</i>, cordobés antiguo conocido.</p> <p>A comienzos del reinado del emir 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya viajó a Oriente y escuchó de labios de Malik su <i>Muwatta'</i>,</p> <p>sobre el que luego impartió lecciones. Se dice que se lo sabía de memoria.</p> <p>Estudió lectura coránica con Nafi' b. Abi Nu'aym, lector de la gente de Medina.</p> <p>También asistió a las lecciones de Ibn Abi Di'b, de Ibn Yurayh y de al-Awza'i.</p> <p>Regresó a al-Andalus con grandes conocimientos, con los que Dios benefició a sus habitantes.</p> <p>Se dice que le fue ofrecido el cargo de cadí.</p>

¹⁵ Edición de Codera, Madrid, 1890-92.

<p>Nos refirió Ahmad b. Jalid:</p> <p>escuché decir a Asbag b. Jalil:</p> <p>oí a al-Gazi b. Qays decir:</p> <p>“¡Por Dios que nunca he dicho una mentira desde que tuve edad para hacer las abluciones! Y si digo esto es únicamente porque ya lo dijo antes ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, que no lo hizo por jactancia o hipócritamente, sino para dar ejemplo”.</p> <p>Dice Ahmad:</p> <p>Al-Gazi b. Qays murió –Dios tenga misericordia de él– en los días del emir al-Hakam, se dice que en el 199.</p>	<p>Dice Asbag b. Jalil</p> <p>que oyó a al-Gazi b. Qays decir:</p> <p>“¡Por Dios que nunca he dicho una mentira desde que tuve edad para hacer las abluciones! Y si digo esto es únicamente porque ya lo dijo antes ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, que no lo hizo por jactancia o hipócritamente, sino para dar ejemplo”.</p> <p>Se dice:</p> <p>Al-Gazi murió en los días del emir al-Hakam, antes de la revuelta, en el 199.</p>
--	---

Como se puede ver, son muy escasas las modificaciones que introduce Ibn Hayyan: abrevia algunos nombres, omite pequeños detalles, cambia el orden de ciertas frases (con resultados poco satisfactorios, porque deja de seguir la exposición cronológica de los acontecimientos), y se salta un eslabón en la cadena de transmisión de la última noticia, al citar directamente a Asbag b. Jalil, obviando la mención del autor que transmitió a Ibn al-Faradi el relato de Asbag, Ahmad b. Jalid, nombre que también desaparece como fuente de la fecha de fallecimiento del personaje para ser sustituido por un “se dice”. Únicamente dos frases proceden de la pluma de Ibn Hayyan: la primera es insustancial y sólo la incluye para enfatizar los méritos del biografiado (“con grandes conocimientos, con los que Dios benefició a sus habitantes”), mientras que la segunda, tampoco de gran trascendencia, es una nota de erudición histórica al consignar que la muerte de al-Gazi fue “antes de la revuelta (la del Arrabal de Córdoba)”.

AL-ZUBAYDI

TZ, 262 ¹⁶	M2b, 234 (trad., 133)
<p>‘Abbas b. Nasih al-Āziri.</p> <p>Cultivador de la ciencia de la lexicografía y la lengua árabes,</p> <p>destacado por la elocuencia de su verbo y de su poesía,</p> <p>en la que seguía los modos de los árabes antiguos en sus composiciones.</p> <p>Desempeñó el cargo de cadí en Sidonia y Algeciras, siendo sucedido por su hijo ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abbas y luego por su nieto Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab.</p>	<p>‘Abbas b. Nasih al-Āziri al-Taqaḥfi</p> <p>Cultivador de la ciencia de la lexicografía y la lengua árabes,</p> <p>uno de los más excelentes, elocuentes y prolíficos autores de poesía,</p> <p>en la que seguía los modos de los árabes antiguos en sus composiciones,</p> <p>utilizando un vocabulario rebuscado y entregándose a la inspiración. Era destacado en el saber, sobresaliente en su calidad humana e iniciador de una noble estirpe.</p> <p>Desempeñó el cargo de cadí en su localidad, Algeciras, junto con Sidonia, siendo sucedido posteriormente por su hijo ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abbas y luego por su nieto Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abbas.</p>

A pesar de la brevedad de la biografía de ‘Abbas b. Nasih, Ibn Hayyan no resiste la tentación de modificar la redacción de una frase y de añadir otra. La modificación no aporta ningún dato relevante, pues viene a decir lo mismo, pero utilizando su habitual estilo rebuscado (encadenamiento de cuatro términos) que desentona apreciablemente en un texto tan seco y conciso como es un diccionario biográfico. La frase añadida, por otro lado, no es una simple amplificación retórica, sino que contiene información que no se halla explícita en la fuente de

¹⁶ Edición de M. Abu l-Fadl Ibrahim, El Cairo, 1984.

que declara tomar el pasaje; sin embargo esa información no es propiamente descriptiva, sino más bien valorativa, por lo que es muy probable que haya salido de la pluma de Ibn Hayyan, que pretende completar el texto de al-Zubaydi con sus opiniones personales sobre el estilo poético del biografiado, cuyos versos conoce por otras fuentes.

IBN HARIT

QQ, 104 ¹⁷	M2b, 415 (trad., 279)
<p>Ordenó el emir —Dios tenga misericordia de él— a Muhammad b. al-Salim, que entonces era zalmedina, que convocara al cadí Muhammad b. Ziyad y a los alfaquíes de la localidad. Los reunió en el Salón del Olmo y asistieron entonces ‘Abd al-Malik b. Habib, Asbag b. Jalil, ‘Abd al-A’là b. Wahb, Abu Zayd b. Ibrahim y Aban b. ‘Isà b. Dinar. Les pidió opinión sobre su caso, tras haberles referido las palabras pronunciadas por el acusado.</p>	<p><i>Encargó</i> al zalmedina Muhammad b. al-Salim que convocara al cadí Muhammad b. Ziyad y a los alfaquíes de la localidad. Los reunió en el Salón del Olmo, en el Alcázar, y asistieron allí, entre otros, ‘Abd al-Malik b. Habib, Asbag b. Jalil, ‘Abd al-A’là b. Wahb, Abu Zayd b. Ibrahim y Aban b. ‘Isà b. Dinar. Les pidió opinión sobre el caso del sobrino de ‘Aÿab, <i>poniendo a su disposición la documentación que contenía los testimonios contra el acusado.</i></p>
<p>El cadí Muhammad b. Ziyad, Abu Zayd, ‘Abd al-A’là y Aban no propusieron pena de sangre, pero ‘Abd al-Malik b. Habib y Asbag b. Jalil propusieron pena de muerte.</p>	<p>El cadí Muhammad b. Ziyad no dictaminó pena de sangre, siendo secundado entre los alfaquíes por Abu Zayd, ‘Abd al-A’là y Aban pero ‘Abd al-Malik b. Habib y Asbag b. Jalil <i>dictaminaron conjuntamente</i> pena de muerte.</p>
<p>Muhammad b. al-Salim les ordenó entonces que expusieran por escrito sus dictámenes razonadamente en un documento para elevarlo al emir —Dios tenga misericordia de él—. Así se hizo y, cuando el emir consideró sus opiniones, estimó preferible la de ‘Abd al-Malik y Asbag</p>	<p>Muhammad b. al-Salim les ordenó entonces que expusieran por escrito sus dictámenes razonadamente en <i>esa misma documentación</i> para elevarlo al emir y que éste expresase su parecer sobre ellos. Así se hizo y, cuando el emir consideró sus opiniones, <i>optó</i> por la de <i>Ibn Habib e Ibn Jalil</i> y compartió su criterio de</p>

¹⁷ Edición de Ribera, Madrid, 1914.

<p>y compartió su criterio de ajusticiarlo.</p> <p>Dio entonces órdenes al eunuco Hassan, que se presentó ante ellos y le dijo al zalmedina:</p> <p>“El emir –Dios lo bendiga– ha entendido lo que este grupo ha dictaminado en el caso de este descarriado</p> <p>y le dice al cadí: Vete, te destituyo;</p> <p>y en cuanto a ti –aludiendo a ‘Abd al-A’là–, Yahyà b. Yahyà ya había presentado testimonio contra ti, acusándote de herejía; el que en tal trance se halla, se hace acreedor de que no sea tomado en consideración su dictamen;</p> <p>por lo que a ti respecta, Aban b. ‘Isà, quisimos nombrarte cadí en Jaén, pero alegaste que no estabas capacitado para ello; si lo decías sinceramente, no es momento para que te pongas a aprender a dictaminar; si mentías, no hay que fiarse de un mentiroso”.</p>	<p>ajusticiar a los herejes.</p> <p>Dio entonces órdenes al <i>castrado</i> Hassan, que se presentó ante ellos y le dijo a <i>Ibn al-Salim</i>:</p> <p>“El emir te dice que ha entendido lo que han dictaminado estos alfaquíes en el caso de este descarriado</p> <p>y ha optado en su caso por la defensa de la Fe, por lo que te ordena que procedas ahora mismo al ajusticiamiento del descarriado;</p> <p>y <i>te dice: Cadí</i>, vete, te destituyo por haber burlado lo decretado por Dios Altísimo;</p> <p>en cuanto a ti, <i>‘Abd al-A’là</i>, el maestro Yahyà b. Yahyà ya había presentado testimonio contra ti, acusándote de herejía; el que <i>tal encierra en su corazón</i>, se hace acreedor de que no sea <i>escuchado</i> su dictamen;</p> <p>por lo que a ti respecta, <i>Aban</i>, <i>habíamos querido</i> nombrarte cadí de Jaén, pero alegaste que no estabas capacitado para ello; si lo decías sinceramente, no es momento para que te pongas a aprender <i>la doctrina</i>; si mentías, no hay que fiarse de un mentiroso”.</p>
--	--

En esta ocasión el párrafo que analizamos, aunque procedente también de una obra de género biográfico, no es tan conciso y sobrio como los precedentes, pues narra con detalle el proceso seguido contra el sobrino de una favorita del emir al-Hakam, acusado ante el emir ‘Abd al-Rahman II por blasfemo. Debemos esperar, por tanto, que Ibn Hayyan encuentre aquí terreno más propicio para desarrollar

las cualidades literarias que, según veíamos al comienzo de estas páginas, le atribuía Ibn ‘Abd al-Malik. En efecto, el cronista cordobés reproduce con bastante fidelidad el texto de Ibn Harit, pero, al mismo tiempo, se esfuerza en dejar su impronta a cada paso, acudiendo principalmente a la sustitución de términos y expresiones y a la adición de frases. En el caso que nos ocupa no hallamos ejemplos de las otras dos posibilidades de alteración en un texto transmitido: la alteración del orden y la omisión¹⁸.

Las adiciones que efectúa Ibn Hayyan son once (resaltadas en el texto con el empleo de negrita). La primera de ellas es la puntualización de que el Salón del Olmo se hallaba en el Alcázar, dato que aporta información, aunque sea mínima y deducible por el contexto. Podemos suponer que Ibn Hayyan conocía la ubicación exacta de ese salón y que, por tanto, su aclaración es correcta y pertinente; sin embargo, los otros añadidos al texto de Ibn Harit han sido introducidos por el transmisor del relato sin otra base que su propio criterio, ya que no las pudo encontrar en ninguna otra fuente¹⁹. No son adiciones de importancia ni cambian sensiblemente el sentido del pasaje, pero recuérdese que estamos estudiando la cuestión desde el punto de vista historiográfico. Las frases que no figuran en el original de Ibn Harit son:

a) “entre otros”, al enumerar los alfaquíes convocados. El texto de Ibn Harit no da pie en modo alguno a suponer que había más alfaquíes que los nombrados.

b) “del sobrino de ‘Aÿab”. Ibn Hayyan cree necesario volver a especificar de qué proceso está hablando, a pesar de que en el pasaje (que empieza bastante antes del fragmento que hemos seleccionado para su confrontación) ya ha quedado meridianamente claro.

18 Únicamente deja de reproducir dos frases, ambas impetraciones en favor del emir (“Dios tenga misericordia de él” y “Dios lo bendiga”). Desde luego Ibn Hayyan no era muy dado a acompañar las menciones al soberano con ese tipo de invocaciones: en el tomo dedicado a ‘Abd al-Rahman II, únicamente hallamos cinco ocasiones en las que la aparición en el texto del emir o califa vaya seguida por *rahima-hu Allah* (“Dios tenga misericordia de él”): M2b 341/220 y 434/297, M2c 8, 26 y 66 (en la edición se halla otras dos veces, pero se trata de pasajes reconstruidos usando la versión de Ibn Harit: M2c 49 y 55). En cuanto a otros tipos semejantes de invocación (*aslaba*, *akrama*, *as’ada*, *ayyada*, *a’azzu*) son también muy escasas y, casi sin excepción, figuran siempre en pasajes en estilo directo o en epístolas (M2b 360/236, 391/259 y 393/261, M2c 44, 45, 60 y 66).

19 Acerca de este proceso Ibn Hayyan sólo conocía dos fuentes, Ibn Harit e ‘Isà al-Razi (M2b, 414/278), que no da ningún detalle sobre la consulta hecha a los alfaquíes.

c) “siendo secundado entre los alfaquíes por”, al mencionar a los que se oponían a la pena de muerte. Mientras que Ibn Harit se limitaba a enumerarlos uno tras otro, aquí se establece una jerarquía al indicar que el cadí opinó en un sentido y que su opinión fue seguida por otros tres alfaquíes.

d) “conjuntamente”. Ibn Hayyan añade esta expresión para realzar el hecho de que Ibn Habib y Asbag coincidieron en su dictamen.

e) “y que éste expresase su parecer sobre ellos”, refiriéndose a lo que haría el emir al recibir los dictámenes. Es un añadido innecesario, puesto que en la frase siguiente vemos que el emir reflexiona sobre esas opiniones y se decide por la que le parece más conveniente, de modo que el añadido de Ibn Hayyan no sólo no nos proporciona ninguna información relevante, sino que perturba el ritmo del discurso al introducir una redundancia.

f) “a los herejes”, cuando afirma que el emir estuvo de acuerdo con la opinión de Ibn Habib y de Asbag de condenar a muerte al acusado. Ni Ibn Hayyan ni nosotros conocemos el texto del dictamen, por lo que ni él ni nosotros podemos asegurar que en él se hablase en términos generales de los castigos a los herejes; lo que nos dice Ibn Harit es que proponían el ajusticiamiento del sobrino de ‘Aÿab, sin ofrecer más detalles sobre la argumentación jurídica que los llevó a esa decisión.

g) “te dice que”, en la introducción del parlamento del eunuco enviado por el emir. Modificación estilística que no mejora en nada el ritmo del texto, que se torna repetitivo y torpe.

h) “y ha optado en su caso por la defensa de la Fe, por lo que te ordena que procedas ahora mismo al ajusticiamiento del descarriado”, en ese mismo parlamento del eunuco. Frase inventada por Ibn Hayyan, que introduce aquí la decisión del emir sobre la condena del acusado, decisión que en el original de Ibn Harit aparece al final de la intervención del eunuco, después de que haya transmitido las duras palabras del emir contra los alfaquíes que se oponían a la pena de muerte. Ibn Hayyan no es consciente de esta circunstancia y reproduce las palabras de Ibn Harit, con lo que hace que el eunuco transmita la orden del emir dos veces.

i) “por haber burlado lo decretado por Dios Altísimo”, cuando destituye al cadí. Palabras surgidas de la imaginación de Ibn Hayyan, por cuanto Ibn Harit omite toda explicación a la decisión del emir.

j) “el maestro”, título que da a Yahyà b. Yahyà.

En cuanto a las sustituciones de términos y modificaciones de expresiones (que hemos señalado en cursiva), en número y en importancia son semejantes a las adiciones que acabamos de estudiar:

k) “encargó” por “ordenó”

l) “poniendo a su disposición la documentación que contenía los testimonios contra el acusado” por “tras haberles referido las palabras pronunciadas por el acusado”

m) “dictaminaron” por “propusieron”

n) “esa misma documentación” por “un documento”

o) “optó” por “estimó preferible”

p) “Ibn Habib e Ibn Jalil” por “Abd al-Malik y Asbag”

q) “castrado” por “eunuco”

r) “Ibn al-Salim” por “zalmedina”

s) “te dice: Cadí” por “le dice al cadí”

t) “Abd al-A‘là” por “aludiendo a ‘Abd al-A‘là”

u) “tal encierra en su corazón” por “en tal trance se halla”

v) “escuchado” por “tomado en consideración”

w) “Aban” por “Aban b. ‘Isà”

x) “la doctrina” por “a dictaminar”

Como se puede apreciar, con la única excepción de l), en donde el sentido cambia sensiblemente, el resto de las sustituciones son meramente estilísticas, aunque resulta en ocasiones difícil percibir qué perseguía Ibn Hayyan con esos cambios.

A la vista de lo expuesto hasta ahora, parecería evidente que Ibn Hayyan no era escrupulosamente respetuoso con los textos ajenos que integraba en su *Muqtabis*. Recordemos que no se trataba de que utilizara materiales preexistentes para redactar su obra, lo cual le hubiera legitimado para dar su estilo personal a lo que escribía; lo que Ibn Hayyan dice ofrecernos es una recopilación de citas literales de autores anteriores, con lo que se disculpa menos su constante y perceptible intervención.

Sin embargo, antes de pronunciar el juicio definitivo sobre la fidelidad de Ibn Hayyan a sus fuentes, debemos descartar la existencia de factores que hayan podido influir en la transmisión del texto desde Ibn Harit a Ibn Hayyan. El más distorsionador de esos factores sería la utilización por parte de Ibn Hayyan de un manuscrito de *Qudat Qurtuba* que contuviera una versión algo modificada en relación con la que se nos ha conservado en el *unicum* de la Bodleiana, de modo que

las diferencias entre los dos textos no serían debidas a la intervención del cronista cordobés, sino que se hallarían ya en el códice que le sirvió de modelo. La única forma de desechar esta posibilidad sería contar con otras citas de este pasaje de *Qudd'* en obras no emparentadas con el *Muqtabis*, para comprobar si la versión que ofrecen presenta o no alguna de las características que diferencian entre sí las dos obras que hemos comparado. Afortunadamente disponemos de los testimonios de dos autores posteriores, 'Iyad y al-Bunnahi, que nos han transmitido sendas versiones de este párrafo en el *Tartib al-madarik* y *al-Marqaba al-'ulya*, respectivamente, aunque son datos que debemos manejar con precaución, puesto que ambos, en algún otro lugar de sus obras, declaran tomar información de Ibn Hayyan²⁰. Por ello se hace imprescindible un detenido análisis de ambas versiones.

El ceutí 'Iyad (1088–1149) biografía en su *Tartib al-madarik* (TM)²¹ a los más importantes ulemas malikíes de todo el mundo islámico. El texto que nos interesa aparece en la biografía de Ibn Habib. 'Iyad, que suele ser escrupuloso a la hora de citar sus fuentes, en esta ocasión no nos informa de la procedencia del relato que reproduce, tal vez porque no se trata de una cita literal, sino de un amplio extracto elaborado con el tradicional método de suprimir frases sin alterar nada las conservadas. A pesar de ese carácter de resumen, la conclusión que se extrae de su confrontación con las versiones de Ibn Harit e Ibn Hayyan es inequívoca: en los casos en los que su extracto incluye los pasajes en los que divergen M y QQ, TM lee con QQ y se aparta de M²². El testimonio de 'Iyad es, por tanto, decisivo: el texto del *Qudd'*

²⁰ Aunque, como ya demostró A. Cuéllar en el estudio que precede a su edición y traducción de la *Marqaba*, las cuatro citas que esta obra hace de Ibn Hayyan son indirectas, llegadas en todos los casos a través del *Tartib* de 'Iyad (CUELLAR 2005: 61). Como veremos inmediatamente, en el párrafo que estudiamos al-Bunnahi no utiliza a 'Iyad.

²¹ Rabat, s.d./1983, 8 v.

²² Únicamente en dos variantes TM se acerca a M en contra de QQ, j), al llamar “maestro” a Yahyà y t), “‘Abd al-A‘là” por “aludiendo a ‘Abd al-A‘là”. Ambas pueden ser muy plausiblemente debidas a errores del copista del ms. de QQ. En sentido opuesto, las semejanzas entre QQ y TM son numerosas y concluyentes (casos de *transmutatio*: k), o), p), q), r), s) y v); las adiciones de M que no aparecen en TM y pueden ser significativas son a), g), h) e i)).

preservado en el manuscrito bodleiano representa la versión definitiva y difundida de la obra.²³

Abu l-Hasan al-Bunnahi (1313—*post* 1390) redactó su *al-Marqaba al-'ulya* (MU) como un tratado sobre el cadiazgo, no como una historia de los cadíes, pero en sus páginas hallamos también un elenco biográfico de jueces y una recopilación de anécdotas sobre esos magistrados. Una de las fuentes que utiliza con mayor profusión es el *Tartib* de 'Iyad, pero en el pasaje que nos ocupa al-Bunnahi declara acudir al original de Ibn Harit y es evidente que no ha seguido en esta ocasión a 'Iyad, ya que su texto es bastante más extenso que el extracto del ceutí (de hecho, reproduce con muy pocas omisiones todo el texto original). Del cotejo entre QQ, M y MU se desprende un resultado sorprendente: MU es una perfecta mezcla entre las versiones de Ibn Harit e Ibn Hayyan, pues conserva lecturas de QQ que han desaparecido o han sido modificadas en M y, al mismo tiempo, introduce muchas de las variantes en las que M se aparta de QQ²⁴. Una explicación de esta mezcla sería imaginar a al-Bunnahi utilizando a la vez ambas versiones y produciendo un texto híbrido, pero es una hipótesis muy poco plausible por varias razones, entre las que destacaríamos que el autor de la *Marqaba* no conoció de primera mano el *Muqtabis*, pues las cuatro veces que cita a Ibn Hayyan lo hace a través del *Tartib* de 'Iyad y, en este caso, no hubiera podido encontrar en el *Tartib*, como antes vimos, el menor rastro de la versión de Ibn Hayyan. Descartada esta posibilidad, sólo queda una forma satisfactoria de explicar las relaciones entre estos tres textos: MU representa un paso intermedio entre QQ y M. Obviamente no pretendemos que al-Bunnahi haya sido fuente de Ibn Hayyan, algo cronológicamente imposible, sino que su versión es copia de alguna obra deudora de Ibn Harit y fuente del *Muqtabis*, obra en la que se

²³ En otra de sus obras (*Kitab al-Šifa'*, Beirut, s.a., 2 v. II, 299) 'Iyad ofrece otra versión del proceso contra el sobrino de 'A'ayab, versión que parece original y salida de su propia pluma, aunque probablemente esté basada en alguno de los textos que aquí hemos analizado. Un cuidado estudio del proceso y de las fuentes que lo mencionan en FIERRO (1987: 57-63).

²⁴ MU se acerca a QQ en a), f), g), h), i), j), l), n), o), q), u), v), y w) y a M en b), c), d), e), k), m), r), s) y t). En el caso de p), MU escribe "Ibn Habib y Asbag", mezcla del "Abd al-Malik y Asbag" de QQ y del "Ibn Habib e Ibn Jalil" de M. En x) MU omite. Además, MU se emparenta también con M al pasar por alto las impetraciones en favor del emir (v. *supra*, n. 18).

hallarían ya las variantes comunes a los dos textos que de ella derivarían, M y MU, pero que conservaría todavía lecturas de QQ que luego serían alteradas por Ibn Hayyan (los casos en los que MU coincide con QQ).

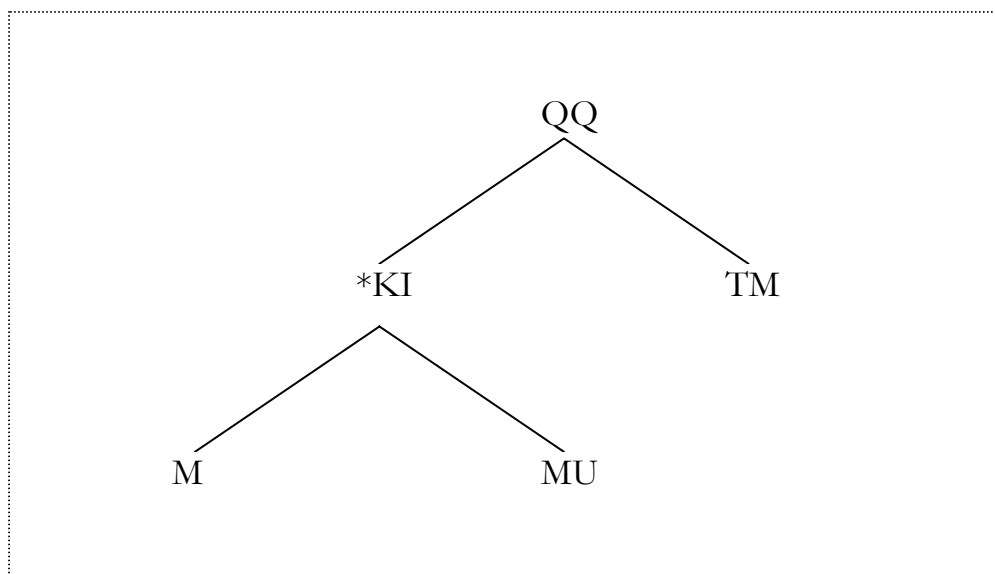
Esto nos parece fuera de toda duda y no es necesario detenerse más en discutirlo, pero queda en pie una cuestión, la de averiguar cuál es esa fuente intermedia entre Ibn Harit e Ibn Hayyan y que también sirvió de modelo a al-Bunnahi. A pesar del silencio de estos dos autores, que se limitan a atribuir el párrafo a Ibn Harit sin revelar el nombre del autor al que efectivamente están copiando, no es difícil encontrar la respuesta: recuérdese que, al elegir la cita de Ibn Harit en el *Muqtabis* que habría de servirnos para comparar los textos, nos decidimos por ésta que estamos estudiando debido a que todas las demás no nos parecían apropiadas, ya que, según había aventurado M.L. Ávila en su momento, existía la firme convicción de que esas citas le habían llegado a Ibn Hayyan por autor interpuesto, Ibn Mufariy al-Qubbaši. Resulta ahora evidente que nuestra esperanza de que el relato del proceso contra el sobrino de 'Aÿab tuviese un origen diferente de los demás y que estuviese tomado directamente de la obra de Ibn Harit se ha visto totalmente frustrada, puesto que hay indicios más que evidentes de que, también en este caso, la fuente de la que bebió Ibn Hayyan fue al-Qubbaši, autor que, para corroborar más aún esta suposición, es citado varias veces como fuente por al-Bunnahi²⁵. Si comparamos ahora, a la vista de estos datos, los tres textos, comprobaremos que el que nos ofrece MU tiene que ser un reflejo muy exacto del perdido *Kitab al-Ihtifal* (KI) de al-Qubbaši, pues en ningún momento se aleja a la vez de QQ y M: cuando discrepa de M es porque respeta la versión original de QQ y, cuando se aparta de QQ, es para coincidir con M. Es decir, al-Bunnahi no añadió ni innovó nada (y casi no omitió tampoco) a lo que halló en su fuente.

De este modo, un error de partida, el de estimar que el cotejo de las versiones de este relato en QQ y M iba a servirnos para comprobar con exactitud el grado de intervención de Ibn Hayyan en los textos que copia, por fortuna ha resultado al final, gracias al testimonio de una tercera obra, MU, un clarificador y significativo ejemplo de las

²⁵ MU 118/24, 140/36, 221/88, 229/94, 241/105, 249/112, 250/113. Es muy probable que todas las citas que hallamos en MU de Ibn Harit le hayan llegado a través de al-Qubbaši.

posibilidades de la aplicación de la ecdótica a la historiografía: hemos llevado a cabo la labor de *collatio*, hemos analizado las *lectiones* y ello nos permite elaborar el *stemma*, con la única diferencia con respecto a la crítica textual de que, en lugar de manejar distintos códices de una misma obra, manejamos distintas versiones de una misma ‘noticia’ recogidas en obras diversas.

El *stemma* que representa la tradición del relato del proceso del sobrino de ‘Aÿab salido de la pluma de Ibn Harit sería:



Además, el hecho de que, en contra de lo previsto, la influencia de QQ en M no sea directa no nos ha impedido documentar las técnicas de *amplificatio* utilizadas por Ibn Hayyan para redactar su *Muqtabis*. Muy al contrario, no sólo contamos ahora con un ejemplo claro de cómo y en qué medida modificaba los textos que copiaba, sino que también podemos obtener los mismos resultados respecto a al-Qubbaši, cuya versión conocemos ahora bien gracias al testimonio de al-Bunnahi.

Si nos atenemos a la cantidad de innovaciones introducidas por al-Qubbaši en el texto tomado a Ibn Harit y por Ibn Hayyan en el que copia de éste, los dos se sitúan en un nivel de intervencionismo semejante, pero, si atendemos más a la importancia de dichas innovaciones, la valoración que hemos de hacer es muy distinta. En efecto, mientras que al-Qubbaši se limita a efectuar pequeños cambios

estilísticos y a sustituir ciertos términos por sus sinónimos²⁶, Ibn Hayyan es el responsable de una cifra comparable de “mejoras retóricas” y, además, de la inclusión de varias frases en modo alguno triviales, como son las adiciones f), h) e i), y la más trascendente de las sustituciones, la l).

Tras la confrontación entre el original de Ibn Harit y la versión de Ibn Hayyan, que suponíamos derivada directamente de aquél, se podía deducir que el autor del *Muqtabis* no era especialmente escrupuloso a la hora de reproducir los pasajes que declaraba tomar de sus fuentes. En su grado de fidelidad a los modelos que utilizaba influían sensiblemente las características de las obras aprovechadas, de forma que las de estilo seco y conciso, como es el caso de la de Ibn al-Faradí, daban menos alas a sus afanes estilísticos que las ricas en relatos e historias, como *Qudat Qurtuba*, víctimas propicias de su deseo de dejar impronta en todo lo que pasaba por sus manos. El análisis que hemos llevado a cabo nos ha permitido comprobar que Ibn Hayyan, a pesar de atribuir expresamente el pasaje a Ibn Harit, en realidad lo conoció a través de la obra de al-Qubbaši, quien ya había introducido modificaciones –eso sí, de menor entidad– en su cita del original. Ibn Hayyan, por tanto, no es el responsable de todas las variantes que el pasaje del *Muqtabis* presenta con respecto a *Qudá*, pero sí de las más significativas y problemáticas.

Cuando García Gómez publicó su traducción de un fragmento del *Muqtabis* referido al reinado de al-Hakam II lo tituló *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por 'Isà ibn Ahmad al-Razí*, ante la certeza de que la inmensa mayoría del texto de Ibn Hayyan era una copia de la crónica del segundo de los Razi. En la “Advertencia útil” que precede a la traducción, García Gómez explicaba por qué había elegido ese título:

La intervención de Ibn Hayyan es mínima [...] y es intervención de editor. Claro que una edición de hace diez siglos no se hacía como una de ahora. Pero, en el fondo, es lo mismo, y, llevando las cosas a una expresividad caricaturesca, me atrevería a decir que el Quijote sigue siendo de Cervantes, aunque lo haya editado y anotado, entre tantísimos, Rodríguez Marín

²⁶ El único añadido digno de ser tomado en consideración es el e), “y que éste expresase su parecer sobre ellos”.

Es cierto que el *Muqtabis* no es otra cosa que una compilación de obras anteriores y que las diferencias de estilo que se perciben entre esa crónica y el *Matin* no son, como muchos sostenían, debidas a una evolución de las dotes literarias de Ibn Hayyan²⁷, sino a que, mientras que el *Matin* ha salido de su pluma, el *Muqtabis* es casi una obra colectiva. Pero estas afirmaciones de García Gómez, que todos hemos aceptado como válidas hasta ahora, merecen ser matizadas, en especial en su consideración de Ibn Hayyan como mero editor de la historiografía anterior. ¿Puede ser denominado “editor” alguien que, al reproducir un texto de otro autor, omite pasajes que le parecen prescindibles, añade puntualizaciones y datos que considera pertinentes, cambia a su antojo el orden de las frases cuando lo estima apropiado y sustituye palabras y expresiones por otras supuestamente más correctas o ajustadas, todo ello con unos pretendidos objetivos de adecuamiento gramatical, estilístico o histórico? Evidentemente no, aunque es probable que no piense lo mismo el nutrido grupo de arabistas contemporáneos que, en imitación inconsciente del cronista cordobés, entran a saco en los textos que editan en un presuntuoso intento de mejorarlos y corregirlos. Sin embargo ello no supone que debamos censurar a Ibn Hayyan aplicándole criterios de rigor científico totalmente ajenos a su época y a su cultura; bástenos con tomar conciencia de sus métodos historiográficos para poder utilizar sus textos con pleno conocimiento de causa.

Luis Molina

²⁷ Véase lo que dice al respecto GARCÍA GÓMEZ (1946).

Bibliografía

ÁVILA, M. L. (1984), “La fecha de redacción del *Muqtabis*”. *Al-Qantara* 5, 93-108.

— (1989), “Obras biográficas en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan”. *Al-Qantara* 10, 463-484.?

CARBALLEIRA, A.M. (2000), “La introducción de Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakúšī a su *Al-Dayl wa-l-Takmilá*”, *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* X, editados por M. L. Ávila y M. Fierro. Madrid-Granada, 2000, 195-222.

CASTILLA, J. (1992), *La Crónica de ‘Arib sobre al-Andalus*, Granada.

— (1994), “Nuevas aportaciones a la historiografía árabe sobre al-Andalus”, *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, vol. II, pp. 711-733.

CUÉLLAR, A. (2005), *Al-Marqaba al-‘ulyà de al-Nubahi*, Granada.

FELIPE, H. DE y TORRES, N. (1990), “Fuentes y método historiográfico en la *Sila* de Ibn Baškuwal”, en M.L. Ávila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* III, Granada, pp. 307-334.

FIERRO, M. (1986), “Los Banu ‘Asim al-Taqaŕi, antepasados de Ibn al-Zubayr”, *Al-Qantara* 7, 53-84.

— (1987), *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*, Madrid.

GARCÍA-GÓMEZ, E. (1946), “A propósito de Ibn Hayyan”, *Al-Andalus* 11, 395-423.

— (1967), *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por ‘Isà b. Ahmad al-Razī*, Madrid.

GURÁIEB, J.E. (1950-1960) “*Al-Muqtabis* de Ibn Hayyan”, *Cuadernos de Historia de España*, 13-32.

IBN HAYYAN (1424/2003), *al-Sifr al-tani min Kitab al-Muqtabis*, Riyad.

LANDAU-TASERON, E. (2204), “On the Reconstruction of Lost Sources”, *Al-Qantara* 25, 45-91.

MAKKI, M. ‘A. y CORRIENTE, F. (2001), *Crónica de los emires Albakam I y ‘Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, Zaragoza.

MARÍN, M. (1991), *Kitab al-Mustagitiŕ bi-llah (En busca del socorro divino)*, Madrid.

PUENTE, C. DE LA (1995), *Kitab al-Qurba ilà Rabb al-‘Alamin (El acercamiento a Dios)*, Madrid.

SORAVIA, B. (1999), "Ibn Hayyan, historien du siècle des Taïfas. Une relecture de *Dabira* I/2, 573-602", *Al-Qantara* 20, 99-117.

____ (2004), "Une histoire de la *fitna*. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Hayyan", *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 5, 81-90.

VIGUERA, M.J. y CORRIENTE, F. (1981), *Crónica del califa 'Abdarrabman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza.