

INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN

Mi primer contacto con el *Fath al-Andalus* data de 1994, cuando, aprovechando una estancia en Rabat y como parte de mi trabajo en el proyecto «Historiografía árabe sobre al-Andalus: análisis de fuentes y catalogación de noticias (siglos VIII al XI)», comprobé algunos datos relativos a la descripción física del manuscrito que se conserva en la Biblioteca Real de esa ciudad. Por esos años iniciaba yo mi carrera investigadora y, al tiempo que trabajaba en la tesis doctoral, seguía los cursos de doctorado en la Universidad Complutense, para uno de los cuales realicé, precisamente, un pequeño trabajo sobre el *Fath al-Andalus*. Ya entonces M^a Luisa Ávila y Luis Molina me propusieron traducir este texto, labor que comencé pero me vi obligada a interrumpir cuando la tesis reclamó toda mi atención. Casi diez años después vuelvo sobre esa traducción, con la esperanza –que no el convencimiento– de que los conocimientos y experiencia adquiridos durante este tiempo se vean reflejados en los resultados de mi labor.

En aquel trabajo «de juventud» mostraba mi sorpresa ante el poco interés que ha suscitado este texto entre los investigadores modernos. Y aún hoy sigo sin entender por qué ha pasado prácticamente desapercibido un texto como el *Fath*, cuyo valor histórico no voy a entrar a discutir, pero cuyo valor historiográfico queda fuera de toda duda¹. Si entonces ese desinterés podía encontrar cierta justificación en

¹ Encontramos una buena muestra de ello en trabajos publicados recientemente que estudian los relatos de la conquista en las fuentes árabes (v., por ejemplo, Manzano Moreno, «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus»; Molina, «Los itinerarios de la conquista: el relato de ‘Arib’»).

la escasa difusión que tuvo la edición realizada por Joaquín de González en el siglo XIX, hoy no sirve tal excusa, después de la publicación de la nueva edición de Luis Molina, una edición más completa y mucho más fiable que la primera, y perfectamente accesible a todos.

En efecto, son muy pocos los investigadores que han considerado el *Fath al-Andalus* digno de algo más que una simple mención. C. Sánchez Albornoz le dedicaba poco más de seis páginas de sus *Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*² en un primer intento serio de revelar ciertos aspectos de la obra, como fecha y lugar de composición, y de aproximación al estudio de sus fuentes. No mucho después, García Gómez hacía importantes aportaciones sobre el *Fath* en «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», algunas de las cuales el propio Sánchez Albornoz se encargaba de rebatir ocho años después en «Precisiones sobre *Fath al-Andalus*», donde se preciaba, además, de haber sacado al *Fath* del olvido y se quejaba de que no se le reconociese lo suficiente esa aportación. Sus esfuerzos por hacer valer el mérito de haber sido el primero en descubrir la importancia del *Fath* y de haberle dedicado un profundo análisis con su «habitual rigor científico» –según sus propias palabras– se vieron redoblados en un trabajo posterior³, escrito en respuesta a los comentarios de P. Chalmeta en «Una historia discontinua e intemporal (*Jabar*)», comentarios que para Sánchez Albornoz representaban un ejemplo más de lo que él veía como una conjura «antialbornociana» de los arabistas españoles.

Todos ellos se sirvieron de las poco fiables edición y traducción de Joaquín de González, publicadas en 1889 a partir del manuscrito de Argel, única copia conocida entonces. Las deficiencias del trabajo de J. de González no se le ocultaban siquiera a Sánchez Albornoz, que ya en 1942 señalaba la conveniencia de una nueva edición y traducción⁴, y de hecho hubo quien se comprometió públicamente a llevar a cabo dicha

² Tomo II de *En torno a los orígenes del feudalismo*, *passim*, esp. págs. 272-278.

³ «Réplica al arabista Chalmeta».

⁴ *Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII*, pág. 273, n. 117.

tarea⁵. Cuando, en 1982, L. Molina descubrió en Rabat una nueva copia del *Fath*, aún no habían salido a la luz la edición y traducción anunciadas por García Gómez en 1954. El hallazgo del manuscrito de Rabat hacía la necesidad de una nueva edición más urgente si cabe, pero Molina renunció prudentemente a su idea de editarlo al saber que García Gómez mantenía su proyecto. En vista de que la edición de García Gómez se hacía esperar demasiado –habían transcurrido ya cuarenta años desde que la anunciara–, Molina decidió continuar con su proyecto. En 1994 fue publicada, al fin, su edición del *Fath al-Andalus*, basada en las dos copias de la obra descubiertas hasta el momento: el manuscrito número 1876 de la Biblioteca Nacional de Argel, y el manuscrito 7531 de la Biblioteca Ḥasaniyya de Rabat⁶, al que le falta la parte final⁷. A la edición acompaña un estudio que contiene novedosas y sugerentes teorías y representa una importante contribución al panorama de la historiografía árabe.

Es evidentemente en esta edición en la que me baso para mi traducción, confiando no sólo en la transcripción del texto sino en las correcciones hechas sobre el mismo por el editor, si bien, en algunos pasajes que me planteaban dudas, he recurrido a la consulta de los manuscritos, copias digitalizadas de los cuales se conservan en el ADMA de la Escuela de Estudios Árabes⁸. Aprovecho la ocasión para

⁵ En concreto, García Gómez en 1954 («Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 32). Sin quitar mérito a la labor de J. de González, García Gómez califica su edición y traducción de «mediocres, cuando no, como con frecuencia, erróneas» (*ibidem*). Parece que también M. Ocaña Jiménez tenía la intención de hacer una nueva edición y traducción (v. Chalmeta, «Una historia discontinua e intemporal», pág. 65, n. 44).

⁶ Este manuscrito no aparece en el catálogo de M. 'A. 'Inān (*Fahāris al-jizāna al-malakiyya. Al-Muṣallad al-awwal: Fihris qism al-ta'rīj wa-kutub al-riḥālāt*, Rabat, 1980), pero el entonces conservador de la biblioteca, Muḥammad al-Jaṭṭābī, me comunicó personalmente que aparecería catalogado en un próximo suplemento.

⁷ Véase *Fath*, pág. 100, n. 146, y pág. XXXVI del estudio.

⁸ Véase Ávila/Penelas, «El Archivo Digital de Manuscritos Árabes de la Escuela de Estudios Árabes (C.S.I.C.)».

XVI

expresar públicamente mi agradecimiento a Luis Molina, no sólo porque su edición me haya facilitado enormemente el trabajo, sino porque la redacción final de la traducción se ha visto enriquecida gracias a su ayuda, además de por sus valiosas enseñanzas en el terreno científico. Hago extensivo este agradecimiento a M^a Luisa Ávila, por las mismas razones. Este trabajo sale a la luz gracias a ellos dos.

La breve introducción que precede a la traducción del *Fath al-Andalus* tiene como único fin presentar este texto al lector, acercarle a sus contenidos y fuentes principales, fundamentalmente a través de las ideas –muchas veces enfrentadas– sobre el mismo expuestas por los investigadores que le han dedicado su atención.

FECHA DE REDACCIÓN Y AUTORÍA

Afirmaba Joaquín de González en la introducción a su edición del *Fath al-Andalus* que esta obra había sido escrita por algún estudioso norteafricano a principios del siglo XII. Casi todos los investigadores se muestran de acuerdo con respecto a la fecha de redacción del *Fath al-Andalus*, pero intentan precisar algo más teniendo en cuenta las referencias históricas que contiene la obra. Sánchez Albornoz sostenía que el *Fath al-Andalus* debió de ser redactado entre 1087 y 1106 pues el autor llama «Emir de los Musulmanes» a Yūsuf b. Tāšufīn, que entró en al-Andalus en 480/1087 y murió en 500/1106⁹. Sus argumentos convencieron a García Gómez¹⁰. Chalmeta sólo se atrevía a asegurar que la fecha de redacción es posterior a 480/1087, último año mencionado¹¹.

En realidad, el último año mencionado no es 480 sino 495/1102¹², como observa Molina. El responsable de la nueva edición del *Fath* concluye que, tomando en consideración los hechos históricos que relata, el *Fath al-Andalus* tuvo que ser redactado con posterioridad a 1102 porque el último acontecimiento que refiere es la toma de Valencia por los almorávides, que tuvo lugar este año, y con anterioridad a 503/1110, año en que Zaragoza cae en su poder, pues de este suceso no da noticias el *Fath*¹³. Por otro lado, según Molina, el hecho de nombrar

⁹ *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, pág. 272.

¹⁰ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 31.

¹¹ «Una historia discontinua e intemporal», pág. 62.

¹² *Fath*, cap. IV, §26.

¹³ Introd. *Fath*, págs. XXXI-XXXII.

XVIII

a un sultán por el título de «Emir de los Musulmanes» no significa que el sultán estuviese vivo, y, por lo tanto, el *Fath* pudo ser redactado con posterioridad a 1106.

En cuanto al origen del autor, si J. de González lo creía norteafricano –tal vez por el solo hecho de que el manuscrito utilizado por él estuviese en Argel–, Sánchez Albornoz se inclinaba a atribuirle un origen andalusí, basándose en «el interés de su autor por la historia de la España musulmana, su conocimiento de la historiografía andaluza (...) y su placer en registrar juicios muy ásperos sobre los berberiscos, de origen africano»¹⁴. También en esta ocasión García Gómez considera acertada la opinión de Sánchez Albornoz.¹⁵

A propósito de la autoría del texto, merece consideración la hipótesis planteada por el editor del *Fath*. Molina encuentra sospechoso el hecho de que en el colofón del manuscrito de Argel se especifique el nombre del copista, «‘Abd al-Salām b. Aḥmad Sukayraʿy», y una fecha, «el 3 del sagrado mes de šaʿbān», pero en vez del año sólo aparezcan unos signos «que no parecen corresponderse con ninguna cifra»¹⁶. Este hecho le lleva a pensar que el verdadero copista no fue capaz de leer el año que aparecía en la copia que le sirvió de modelo y que ‘Abd al-Salām b. Aḥmad b. Sukayraʿy no era en realidad el nombre del copista del manuscrito de Argel sino el del copista de ese manuscrito original o, incluso, del propio autor del *Fath*. Molina identifica a este personaje con Abū Muḥammad ‘Abd al-Salām b. Aḥmad Sukayraʿy al-Tiṭwānī, autor de *Nuzhat al-Ijwān wa-salwat al-aḥzān fī l-ajbār al-wārīda fī binā’ Tiṭwān*, que nació hacia 1145/1732 y murió en 1250/1834¹⁷. En caso de que fuese cierta la hipótesis de Molina, la redacción del *Fath* dataría de la segunda mitad del siglo XVIII, y las fechas de 1102 y 1110 no

¹⁴ *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, pág. 272.

¹⁵ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 31. También Chalmeta cree más probable que el autor fuera andalusí («Una historia discontinua e intemporal», pág. 64).

¹⁶ Introd. *Fath*, págs. XXXVI-XXXVII.

¹⁷ Sobre este personaje, v. Ibn Sūda, *Dalīl muʿarrij al-Magrib al-Aqṣà*, pág. 76.

corresponderían a la fecha de redacción de este texto sino a la de su fuente estructural.¹⁸

Hay un dato que L. Molina parece haber pasado por alto y que, si bien no es una prueba concluyente de su hipótesis sobre la autoría del *Fath*, al menos podría representar un argumento más en su apoyo. Dice el *Fath* que, gracias a la victoria musulmana de Sagradas/Zallāqa sobre Alfonso VI y los cristianos, Dios salvó a los musulmanes que se encontraban en *al-Ġazira*, y, seguidamente, el autor expresa su deseo de que Dios la devuelva al Islam: «Dios hará por Su gracia que vuelva a ser territorio fiel», dice literalmente¹⁹. El topónimo *al-Ġazira* podría aludir a Algeciras²⁰, pero no parece tener mucho sentido aquí. Cabe la posibilidad también de que se refiera a la Península, a al-Andalus, en cuyo caso se podría pensar que el *Fath* fue redactado después de la caída de la Península en manos cristianas, esto es, después de 1492, lo que nos acercaría un poco más a la fecha de redacción de acuerdo con la hipótesis planteada por Molina.

FUENTES

A lo largo del *Fath al-Andalus* aparecen citados, por orden de mención: ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, al-Rāzī, *al-Imāma wa-l-siyāsa*, Ibn Mufarriy, Abū Muḥammad ibn Ḥazm, Ibn Ḥayyān y el *Kitāb al-dalā’il* de Qāsim b. Tābit al-Saraqustī. Con la excepción de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb y al-Rāzī, estas fuentes, la mayor parte de las cuales no se conserva, aparecen citadas una sola vez. ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb y al-Rāzī son mencionados cinco y cuatro veces respectivamente, si bien

¹⁸ Introd. *Fath*, pág. XXXIII.

¹⁹ Cap. IV, §31. La expresión que emplea el *Fath*, «*wa-llāh yu’idu-hā dār imān (...)* *bi-manni-hi*», o similar, es utilizada por otros autores para referirse a ciudades y lugares caídos en manos del enemigo, como Córdoba en el *Mugrib* de Ibn Sa’id (I, 57), y Jerusalén en la *Rihla* de Ibn Yubayr (pág. 255).

²⁰ Para referirse a esta ciudad, el *Fath* utiliza normalmente *al-Ġazira al-Jaḍrā’* y *al-Jaḍrā’*, si bien en dos ocasiones la llama *al-Ġazira*.

la cita del primero es indirecta al menos en dos ocasiones, una de ellas a través precisamente de al-Rāzī.

No obstante, en la inmensa mayoría de los casos el compilador se limita a decir «*qāla*» (dice), sin especificar su sujeto. El autor emplea otras palabras y expresiones anónimas como «*ḍakarū*» (cuentan), «*qīla*» (se dice) o «*qāla ba'd al-mu'arrijin*» (dicen algunos historiadores), pero el simple *qāla* supera ampliamente a las demás en número de apariciones. Pero, ¿quién es el sujeto de ese *qāla*? Podría pensarse que la fuente mencionada inmediatamente antes, pues no haría falta repetir el nombre. Sin embargo, llegamos al primer *qāla* sin habernos topado con referencia alguna a autor u obra. Y tendrán que pasar varias páginas hasta que encontremos la primera mención expresa de una fuente, en concreto de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb al-Sulamī, cuya obra el compilador del *Fatḥ* cita en esta ocasión a través del sujeto del *qāla*, que sigue permaneciendo oculto. Cabe la posibilidad de que el autor del *Fatḥ* no haya utilizado todas las fuentes que menciona sino una sola, el sujeto de todos esos *qāla*-s anónimos, redactada a partir de las obras que aparecen mencionadas en el *Fatḥ al-Andalus*. Veamos qué opinan en torno a esta cuestión los investigadores modernos.

En principio, a Sánchez Albornoz no parece plantearle problemas imaginar al autor del *Fatḥ* manejando todas las fuentes que cita, desde 'Abd al-Malik b. Ḥabīb hasta Ibn Ḥazm e Ibn Ḥayyān. Pero de todas ellas, aquella que le sirve como base es la obra de al-Rāzī, al que Sánchez Albornoz no duda en identificar con Aḥmad²¹. En su opinión, la fuente principal del *Fatḥ al-Andalus* es, por lo tanto, el *Ta'rīj mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī, y lo intenta demostrar en sus *Fuentes de la historia hispano-musulmana* esforzándose en probar en primer lugar que, a pesar de las evidentes analogías entre ellos, el *Fatḥ al-Andalus* no deriva de los *Ajbār ma'âmū'a*²², y que las semejanzas se deben

²¹ *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, págs. 273-274.

²² Sánchez Albornoz pretende refutar la teoría que, según él, expone Barrau-Dihigo en *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien*, y en «Deux traditions musulmanes sur l'expédition de Charlemagne en Espagne», según la cual los *Ajbār*

precisamente al parentesco de esta última obra con la de Aḥmad al-Rāzī, y de ellas dos con «el considerable número de crónicas, de los siglos IX, X y XI, en que se narraban, en términos parecidos y a veces idénticos, los mismos sucesos»²³. En habernos conservado fragmentos de la obra de Aḥmad al-Rāzī, radica esencialmente, en opinión de Sánchez Albornoz, la importancia del *Faṭḥ*.

García Gómez no cree que el autor del *Faṭḥ* utilizase todas las fuentes que menciona. Según él, el autor se basó más bien en una única compilación anterior, que podría ser la obra de al-Rāzī, pero no Aḥmad como afirmaba Sánchez Albornoz, sino su hijo 'Īsā, directamente o a través del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. Los rasgos de ordenación analística del *Faṭḥ al-Andalus* llevan a García Gómez a creer que la fuente del autor fueron unos *Anales*, y «el libro más famoso así dispuesto es el de 'Isā ibn Ahmad al-Rāzī», o, más bien, el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, que «editó» la obra de 'Īsā al-Rāzī y entre cuyas fuentes figuran varias de las obras mencionadas en el *Faṭḥ*²⁴. Las coincidencias entre el *Faṭḥ* y el *Bayān al-Mugrib* de Ibn 'Idārī, extracto del *Muqtabis*, hacen a García Gómez reafirmarse en su idea, atribuyendo las diferencias entre ellos al lógico tratamiento desigual que cada autor hizo de la fuente común.²⁵

La respuesta de Sánchez Albornoz –era de esperar– no tardaría en llegar y en «Precisiones sobre *Faṭḥ al-Andalus*» insiste en que el autor

maymū'a habrían ejercido una influencia directa en el *Faṭḥ*. Ni en «Deux traditions musulmanes», ni en *Historia política del reino asturiano*, págs. 62-63 (trad. de *Recherches...*) se dice tal cosa. Si mi inteligencia no me engaña, en este último lugar, Barrau-Dihigo sólo pretende destacar la importancia de los *Ajbār maymū'a*, menospreciando, eso sí, las demás: en su opinión, obras contemporáneas de este texto, como la crónica de al-Rāzī o el *Faṭḥ*, al que califica de «manual informe», no aportan información que no esté en los *Ajbār maymū'a*, salvo algunas «leyendas muy dudosas» o «uno o dos relatos, bastante inciertos ...».

²³ *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, pág. 274.

²⁴ Sobre las fuentes de Ibn Ḥayyān, entre las que se encuentran tanto la obra de Aḥmad al-Rāzī como la de su hijo 'Īsā, véase por ejemplo: Chalmeta, «Historiografía medieval hispana», pág. 391; Ávila, «La fecha de redacción del *Muqtabis*», págs. 96-103.

²⁵ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Faṭḥ al-Andalus*», págs. 36-37.

pudo servirse, si no de las obras de todos los autores que menciona, de algunas de ellas –las de Ibn Mufarriy̆ e Ibn Ḥabīb²⁶ por ejemplo–, pero, sobre todo, se esfuerza por demostrar que la fuente principal del *Fath* es el *Ta'rīj mulūk al-Andalus* de Aḥmad al-Rāzī, no la obra de su hijo 'Īsà, ni directamente ni a través del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. Como prueba concluyente de su teoría aducía Sánchez Albornoz el hecho de que el *Fath* no historia los gobiernos de 'Abd Allāh, 'Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II, pues era su creencia que la obra de al-Rāzī concluía precisamente en al-Mundir, antecesor de 'Abd Allāh. No obstante, como demostró L. Molina tras la publicación del tomo V del *Muqtabis*, la obra de Aḥmad al-Rāzī continuaba hasta los primeros años del gobierno de 'Abd al-Raḥmān III, ya en época del autor, pues el *Muqtabis* incluye noticias tomadas expresamente de Aḥmad al-Rāzī hasta el año 330/941.²⁷

En esta polémica entre García Gómez y Sánchez Albornoz a propósito de las fuentes del *Fath*, estudios posteriores se han encargado de dar a los dos su parte de razón: el *Fath al-Andalus* es deudor tanto de la obra de Aḥmad al-Rāzī como del *Muqtabis*. Lo que no está tan claro es que el compilador las conociera de primera mano. En opinión de Molina, que considera más probable que el autor utilizara una única compilación y no un número de fuentes diferentes, la fuente del *Fath* podría ser ciertamente el *Muqtabis*²⁸, pero ¿de manera directa?

Volvamos al artículo de García Gómez. En él se señala un hecho importante: en las páginas finales de la *Rihlat al-wazīr fi iftikāk al-asir* de al-Gassānī en las que el visir marroquí habla de Toledo y la conquista, las coincidencias con el *Fath al-Andalus* son tan importantes que García Gómez habla de «copia literal y exacta» y llega a afirmar que al-Gassānī copió este pasaje de una versión del *Fath al-Andalus* más

²⁶ Ya se ha dicho que dos de las citas de Ibn Ḥabīb son, sin duda, indirectas: la primera la toma de una fuente desconocida (cap. I, § 19); la segunda, de al-Rāzī (cap. I, § 29).

²⁷ «Sobre la historia de al-Rāzī».

²⁸ Introd. *Fath*, pág. XXII.

completa que la de Argel, hecho que explicaría las «diferencias leves de redacción» entre estas dos obras y «la omisión en el *Fath* de algunos pasajes que figuran en la *Rihla*»²⁹. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Gassānī viajó a la España de Carlos II (1665-1700) en misión diplomática enviado por el sultán de Marruecos, Muley Ismā‘il (m. 1727), y, de vuelta a su país, compuso la *Rihla*³⁰. En esa digresión final, García Gómez destaca la inclusión de una cita de Muḥammad b. ‘Īsā b. Muzayn (m. + 471/1078-9) en la que este autor dice haber hallado en una biblioteca de Sevilla el *Kitāb al-Rāyāt* de Muḥammad b. Mūsā al-Rāzī³¹. De todo esto, en lo que concierne al *Fath al-Andalus*, García Gómez concluye: 1) que este texto todavía era conocido en el siglo XVII pues lo utilizó al-Gassānī para su *Rihla*; y 2) que Ibn Muzayn pudo servir de fuente al autor del *Fath* junto con ‘Īsā al-Rāzī o, más bien, Ibn Ḥayyān.³²

En el estudio que precede a su edición del *Fath al-Andalus* Molina³³ se hace eco de la información proporcionada por García Gómez y, en efecto, confirma los sorprendentes paralelismos entre el *Fath* y la *Rihla*. Sin embargo, gracias a una comparación exhaustiva de los pasajes comunes de ambas obras, Molina observa que, lejos de ser idénticos, las diferencias entre ellos son importantes y que existen numerosos fragmentos que están en una obra y no en la otra, dándose la circunstancia de que, por un lado, la versión de la *Rihla* suele ser más correcta que la del *Fath*, y, por otro, las omisiones de la *Rihla* respecto al *Fath* carecen de importancia, mientras que las del *Fath* respecto al

²⁹ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», esp. págs. 38-41.

³⁰ Sobre la misión del visir marroquí, véase Vernet, «La embajada de al-Gassānī»; Arribas Palau, «De nuevo sobre la embajada de al-Gassānī».

³¹ Sobre la discusión surgida a propósito de la verdadera identidad del autor del *Kitāb al-Rāyāt*, que no viene al caso aquí, véase: Lévi-Provençal, *HEM*, III, págs. 501 y ss.; García Gómez, «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 42; Sánchez Albornoz, «Precisiones sobre *Fath al-Andalus*», págs. 18-20.

³² «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 41.

³³ En introd. *Fath*, págs. XXIII-XXIX.

otro son normalmente muy significativas. Molina no puede aceptar, por lo tanto, la posibilidad de que el *Faṭḥ* sea fuente de la *Riḥla*; cree más bien que los autores de ambas obras se sirvieron de una fuente común, cuyo texto cada uno aprovecharía a su manera, copiando, resumiendo, añadiendo u omitiendo fragmentos. Aunque reconoce que su hipótesis no puede ser demostrada, Molina encuentra indicios que sugieren que esa fuente común podría ser efectivamente la *Ṣilat al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*³⁴ de Muḥammad b. Muzayn, obra en la que se encontrarían ya recopilados los materiales de fuentes anteriores³⁵, probablemente a través del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān.

La obra de Ibn Muzayn podría haber sido también fuente del *Kitāb al-Iktifā'* de Ibn al-Kardabūs (s. XII). Molina ha sido el primero en advertir las semejanzas entre el *Faṭḥ* y el *Kitāb al-Iktifā'* y, descartando la posibilidad de que uno sea fuente del otro, atribuye los paralelismos al uso de una fuente común para la redacción del fragmento

³⁴ El título de la obra se nos ha conservado en el *Dikr bilād al-Andalus* (I, 54 y II, 60 y 320).

³⁵ Además de las citadas en el *Faṭḥ*, una de esas fuentes podría ser el *Muṭṭasir Ta'rīj al-Ṭabarī* de 'Arib b. Sa'īd (m. 370/980). En un trabajo reciente («Los itinerarios de la conquista»), L. Molina confirma las semejanzas que muestran los relatos de los itinerarios de la conquista incluidos en el *Faṭḥ* y la *Riḥla* con el de la *Ṣilat al-simṭ* de Ibn al-Ṣabbāṭ (618/1221-681/1282), semejanzas que ya habían sido observadas por E. de Santiago («Los itinerarios de la conquista musulmana de al-Andalus»). Según E. de Santiago, las tres derivaban de una fuente común, que bien podría ser, de manera directa o indirecta, la obra de Aḥmad al-Rāzī, que a su vez se basaba probablemente en la de Ibn Ḥabīb (conclusiones en págs. 61-62). Sin embargo, en opinión de Molina, los relatos de *Faṭḥ*, *Riḥla* y *Ṣila* representan una versión distinta de la de al-Rāzī, que muy poco antes había estudiado a fondo en «Un relato de la conquista de al-Andalus». Esa versión independiente de la de al-Rāzī deriva de la obra histórica de 'Arib b. Sa'īd, fuente que Ibn al-Ṣabbāṭ cita de forma expresa y hacia la que muestra gran fidelidad. Los autores del *Faṭḥ* y la *Riḥla*, en cambio, la conocen a través de su fuente común, y, por tanto, su versión no es tan fiel como la de Ibn al-Ṣabbāṭ, además de insertar citas procedentes de otras fuentes, como Ibn Ḥabīb y al-Rāzī.

coincidente³⁶, probablemente la misma que emparentaba al *Fath* con la *Rihla*.³⁷

CONTENIDOS Y OTRAS CONSIDERACIONES GENERALES

El título por el que es conocida la obra, *Fath al-Andalus*, puede llevar al error de pensar que sólo habla de la conquista de la península Ibérica. Tal vez sería más correcto titularla *Fath al-Andalus wa-umarā'u-hā*, como, de hecho, anuncian las palabras que, tras la *basmala*, dan comienzo a la crónica: *Kitāb fi-hi 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»). La obra sólo habla de la conquista de al-Andalus en las primeras páginas, de forma bastante detallada bien es verdad, exponiendo los motivos que llevaron a los árabes a entrar en ella, los itinerarios seguidos por Ṭāriq b. Ziyād y Mūsā b. Nuṣayr y el regreso de éstos a Oriente una vez concluida la conquista. Da después la relación de los emires dependientes del califato omeya de Siria informando del año de su subida al poder, de los nombres del califa omeya y del gobernador de *Ifriqiya* de los que dependían y de la duración de su mandato, y, en ciertos casos, acompañando a estos datos de algunas noticias de su gobierno.

A continuación, refiere con bastante detenimiento las circunstancias que rodearon la huida de 'Abd al-Raḥmān b. Mu'āwīya de Siria y

³⁶ Uno de los pasajes coincidentes, aquel que refiere la historia de la Casa de los Cerrojos de Toledo, también se encuentra en la *Ṣilat al-ṣimṭ* de Ibn al-Šabbāṭ, que lo toma expresamente de Ibn al-Kardabūs (IK, págs. 42-43; trad. págs. 53-54). La versión de la *Ṣila* (SS, págs. 131-132; trad. pág. 28) es idéntica a la de su fuente pero es digna de mención la inclusión en la obra de Ibn al-Šabbāṭ de un comentario final que no encontramos en las copias del *Kitāb al-Iktifā'* utilizadas por al-'Abbādī en su edición y, en cambio, sí hallamos con ligerísimas variantes en el *Fath* (cap. I, §4): «irremediablemente ha de ocurrir lo que Dios, bendito y ensalzado sea, ya conoce de antemano». Así traduce E. de Santiago el texto de Ibn al-Šabbāṭ: «¡Lejos de nosotros lo que a Dios –alabado y ensalzado sea– no le plazca, ni vaya conforme a sus designios!».

³⁷ Introd. *Fath*, págs. XXIX-XXX.

su entrada en al-Andalus, su lucha por el poder y la consecución del mismo, y las principales noticias de su gobierno. A los sucesores del primer emir independiente, en cambio, dedica el *Fath* muy poca atención aportando apenas más datos que los años de subida al poder y de fallecimiento de cada uno de ellos, desde Hišām I hasta al-Mundir. Omitiendo cualquier referencia a los gobiernos de ‘Abd Allāh, ‘Abd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II, el *Fath* da un salto temporal y después de al-Mundir, hace una simple alusión a Almanzor y al turbulento período que siguió al gobierno de su hijo ‘Abd al-Raḥmān «Sanchuelo». Esta laguna ya debía de estar en la copia que sirvió como modelo al copista del manuscrito de Argel, pues en él encontramos una nota marginal casi ilegible que dice:

se encuentra escrito al margen
lo siguiente: ‘aquí hay una laguna líneas’.³⁸

A continuación, el *Fath* informa del asesinato de ‘Alī b. Ḥammūd y de la subida al poder de su hermano al-Qāsim. Proporciona seguidamente alguna información –escasa, deslavazada y con frecuencia errónea– sobre varios reinos de taifas hasta la llegada de los almorávides.

El carácter de la obra es, pues, muy desigual: sobre la conquista, los emires dependientes y ‘Abd al-Raḥmān I el *Fath* da información relativamente abundante, suministrando en ocasiones varias versiones de la misma noticia, mientras que a partir de Hišām I, las noticias son escasas y breves. Esta clara división de la obra ya ha sido puesta de relieve por investigadores como Chalmers³⁹ y Molina.⁴⁰

A lo largo del *Fath* los acontecimientos más importantes suelen aparecer datados⁴¹ pero sólo el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān I sigue una

³⁸ *Fath*, pág. 114, n. 8.

³⁹ «Una historia discontinua e intemporal», pág. 61.

⁴⁰ Introd. *Fath*, págs. XVIII-XIX.

⁴¹ Normalmente el *Fath* da la fecha según el calendario lunar islámico, pero en algunas ocasiones, al lado del mes islámico da el correspondiente del calendario solar,

más clara ordenación analítica, sucediéndose las noticias encabezadas por la fórmula «*wa-fi sana ...*» (en el año ...) o similar. La importancia que en el *Fath* tiene la cronología lleva a Chalmeta, en su intento por clasificar las crónicas dentro de *ta'rīj* o *jabar*, a definir el *Fath al-Andalus* como *ta'rīj*, aunque encuentra indicios de transmisión oral⁴². Otro rasgo que confirmaría la calificación del *Fath* como *ta'rīj* sería la utilización frecuente de *qāla*, que hace referencia a fuentes escritas.

El *Fath* incluye varias de las leyendas relativas a la conquista de al-Andalus que encontramos en la mayoría de las crónicas que historian este período. Leyendas muy difundidas como la de la Casa de los Cerrojos de Toledo, la Mesa de Salomón o la anciana cuyo marido predijo cómo sería el conquistador de al-Andalus no parecen tener mucha base histórica, y deberían más bien interpretarse como explicaciones *a posteriori* de determinados hechos históricos. Sin embargo, Saavedra primero y García Gómez⁴³ después atribuyen a estas leyendas cierta base histórica. Saavedra explica así el relato según el cual el rey Rodrigo/*Ludriq*, cuando osó abrir la Casa de los Cerrojos de Toledo, halló en su interior una ilustración que representaba a los árabes acompañada de un texto en lengua no árabe que anunciaba la conquista de la península Ibérica:⁴⁴

Me figuro que en el palacio real de los godos en Toledo había una sala del tesoro perteneciente á la iglesia aneja a dicho palacio, y que los reyes se afanaban en depositar allí ricas ofrendas. Al subir al trono, además del juramento ordinario de guardar las inmunidades de la Iglesia, los reyes prestaban otro especial de no

o incluso sólo éste, utilizando para ello la denominación derivada del latín: *yannayr*/enero (cap. I, §7); *agušt*/agosto (I, §5.13.19); *šutambir*/septiembre (III, §1; IV, §22); *uktūbar*/octubre (I, §13). En una ocasión, usa la denominación siro-mesopotámica: *āb*/agosto (cap. I, §19). Chalmeta ya ha puesto de manifiesto esta manera de fechar («Una historia discontinua e intemporal», pág. 65).

⁴² «Una historia discontinua e intemporal», pág. 61.

⁴³ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 33.

⁴⁴ *Fath*, cap. I, §4.

tocar á aquel tesoro (...) Rodrigo quiso apoderarse del caudal (...) donde encontró, entre otras alhajas de gran precio, un arca de oro ó plata con figuras ricamente esmaltadas (...). En las tablas de esa caja había figurados combates ó cacerías con hombres á caballo diversamente armados y vestidos, y dentro, unidas á los pergaminos de sus auténticas, se custodiaban santas reliquias, ante las cuales retrocedió Rodrigo en su temerario empeño (...). El escándalo en el pueblo fue grande, todos y con particularidad los partidarios de Vitiza, presagiaron grandes desdichas por el intentado sacrilegio, y cuando los ginetes berberiscos asomaron por las vegas de Toledo, las gentes acomodaron sin esfuerzo á sus figuras las de los relieves y esmaltes de la preciosa caja. La facundia oriental convirtió la joya en talismán cuyo desencanto había traído la ruina del imperio visigótico.⁴⁵

Lo cierto es que las «figuraciones» de Saavedra no se apartan mucho del relato legendario. Se limita esencialmente a cambiar el elemento que tanto asustó a Rodrigo y que le hizo arrepentirse de haber abierto la Casa: Rodrigo retrocede ante unas santas reliquias en vez de la leyenda en lengua no árabe que rezaba: «Esta ilustración representa a los árabes. Cuando los cerrojos de esta casa sean abiertos y se entre en ella, los árabes conquistarán esta península y se adueñarán de su mayor parte».

García Gómez es el investigador que más positivamente ha valorado el *Fath al-Andalus*. Importantes a su parecer son las leyendas que contiene, pues la base histórica en que se apoyan, en caso de encontrarla, puede resultar «enormemente reveladora»⁴⁶. E importante es todo lo demás, que describe como «historia utilísima». Para él, la mala disposición de la obra no resta importancia a la valiosa y, en muchas ocasiones, novedosa información que proporciona⁴⁷. A otros

⁴⁵ Prólogo de E. Saavedra a la edición del *Fath al-Andalus* de J. de González, págs. IX-X. V. también su *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, págs. 40-41.

⁴⁶ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», pág. 33.

⁴⁷ «Novedades sobre la crónica anónima titulada *Fath al-Andalus*», págs. 34-35. García Gómez cree, por ejemplo, que para formarnos una idea de la personalidad de Hišām I no se puede prescindir de la descripción que da el *Fath* sobre este emir, al que

investigadores el *Fath* no les merece una valoración tan positiva, pero todos, en mayor o menor medida, han sabido reconocerle cierto valor. Sánchez Albornoz, a pesar de calificar al compilador de «mal zurcidor de sus fuentes y sin ningún gusto literario», la considera importante si se tiene en cuenta que nos ha conservado fragmentos de las obras de Ibn Ḥabīb y de Aḥmad al-Rāzī⁴⁸. También es positiva la valoración que a Chalmeta le merece la primera parte del *Fath*.⁴⁹

UN RESUMEN Y DOS TRADUCCIONES

Al principio del *Fath* el autor nos aclara –después de leerlo tal vez sería más apropiado decir «nos advierte»– que estamos ante un resumen (*hādā kitāb mujaṣṣar*). Y, en efecto, su carácter de resumen de un libro anterior se nos revela continuamente, pero de resumen no siempre correctamente hecho. Sin duda, la peculiar manera de «resumir» del autor no responde a la definición ideal de este concepto, esto es, abreviar un texto reduciéndolo a lo esencial, sin alterar su sentido. El compilador se nos muestra con frecuencia como un mediocre conocedor de la lengua árabe, que, al intentar abreviar el texto original, no acierta a redactarlo de nuevo correctamente. En numerosas ocasiones se limita a mutilar drásticamente el original, a omitir información esencial para la comprensión del texto, de manera que el sentido del mismo queda profundamente alterado. Todo ello hace no sólo que su versión contenga errores «de bulto» sino que el texto árabe resultante sea, en ocasiones, ininteligible, lo que obliga a acudir a fuentes paralelas para intentar, en los casos más extremos, extraer algún sentido del texto que tenemos delante.

presenta como un hombre «despótico, duro, vengativo, muy diferente del piadoso y benévolo soberano que nos pinta complaciente la restante historiografía» (pág. 35).

⁴⁸ *Fuentes de la historia hispano-musulmana*, pág. 276.

⁴⁹ «Una historia discontinua e intemporal», pág. 63.

Sin atreverme a afirmar que la expresión «*traduttore traditore*» se escribió pensando en el trabajo de Joaquín de González, es cierto que, en numerosas ocasiones, cambia el sentido del texto o se ajusta demasiado a él resultando incomprensible, como advirtió Chalmers⁵⁰. Sin embargo, y aun a riesgo de que suene a justificación personal, al enfrentarme al *Fath al-Andalus* con intención de traducirlo, no puedo sino entender, al menos en cierta medida, algunas de las deficiencias de la anterior traducción. Han sido muchas las ocasiones en que me he visto ante el dilema de permanecer fiel al texto árabe, de manera que el castellano no se entienda en absoluto, o intentar que la traducción tenga algo de sentido alejándome un poco –lo menos posible– del texto original. Cuando me ha sido posible, he optado por esta última solución, basándome evidentemente en las fuentes paralelas que proporcionan versiones más correctas. Ni que decir tiene que esas correcciones han sido realizadas únicamente con el propósito de ofrecer un texto inteligible, nunca para rectificar los numerosos y graves errores que, desde el punto de vista histórico, presenta el *Fath al-Andalus*. Dicho con otras palabras: mi intención ha sido ser fiel al documento, no a la supuesta realidad de los hechos.

Unas últimas observaciones sobre esta traducción:

- según se ha dicho, la traducción se basa en la edición de Molina, única realizada a partir de los dos manuscritos conocidos. La traducción respeta la división en capítulos y párrafos de esta edición, de manera que las referencias al *Fath* son válidas para las dos.
- teniendo en cuenta que una traducción está destinada especialmente a los lectores que no dominan la lengua árabe, he optado normalmente por traducir, en vez de transcribir, ciertos términos árabes.
- al principio de cada capítulo, se dan en nota algunas indicaciones generales sobre bibliografía y principales fuentes paralelas del *Fath*.

⁵⁰ «Una historia discontinua e intemporal», pág. 65.