

## El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico

Francisco Franco-Sánchez  
Universidad de Alicante

### 1. Noticias acerca de los pactos de conquista documentados en al-Andalus<sup>1</sup>

El sistema de conquista de ciudades y sus territorios por parte de los musulmanes a su llegada a la península Ibérica fue el mismo que venían empleando en oriente y luego el Magreb. Buscaba la capitulación pactada, mediante un sistema de tratados muy favorables al vencido o, en caso negativo, se procedía a atacar y esclavizar al adversario. Existían dos tipos: *ṣulḥan* ‘sometimiento pacífico’, que es la rendición mediante condiciones estipuladas en un pacto o tratado –*ahd*, ‘*aqd* (Schacht)– firmado por escrito, que ratificaba el *statu quo* previo –personal, económico, religioso y administrativo–, a cambio del reconocimiento del nuevo estado. La otra posibilidad, ‘*unwatan* ‘por la fuerza de las armas’, suponía la pérdida de los derechos civiles, económicos y religiosos, así como la implantación inmediata del gobierno islámico sobre el territorio (administración, tributación, religión, formas de propiedad, ideología, ...) (Epalza 1999).

Para P. Chalmeta, las ciudades y zonas que pactan solo fueron zonas residuales, que debido a la evolución del proceso histórico andalusí acabaron por ser asimiladas en un proceso paulatino (Chalmeta, 201 ss.). Creemos que, por el contrario, el que conozcamos o tengamos referencias de pactos en unas pocas ciudades o regiones es una simple cuestión de escasa perduración de las noticias de conquista, y que ello no puede utilizarse como argumento principal para defender que este sistema no fue aplicado de modo generalizado en la conquista. Es más, creemos que es un enfoque positivista (ya que prima el número y la importancia de los pactos de los que nos ha llegado noticia) que minusvalora la realidad y la eficacia del sistema.

Éste consistía en ejercer presión mediante un ejército muy poderoso sobre la capital de la provincia y ofrecer unas condiciones muy ventajosas de rendición. Como es obvio, si se les garantiza una mejora a las poblaciones, y un mantenimiento del *status quo* a las élites locales, estos serán favorables a que su gobernador pacte el sometimiento a este nuevo estado, puesto que la alternativa es la esclavitud y el destierro. Pero lo que no suele explicarse es que esa ciudad se somete al pacto sí, pero éste también afecta a todo su *hinterland* y provincia administrativa de ella dependiente. Podemos entender que pactan las cabezas político-administrativas, así como sus territorios locales o provinciales dependientes de ellas. De este modo, regiones más o menos vastas habrían sido sometidas mediante tratados. Tanto las fuentes árabes como las mozárabes coinciden en que la rendición fue general.<sup>2</sup> Todas las fuentes hablan de una conquista militar rápida y violenta en contadas ocasiones, en casos puntuales.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Deseo dejar constancia expresa de mi agradecimiento por la ayuda prestada para la obtención del manuscrito de al-‘Uḍrī y otra bibliografía, así como por los consejos aportados en diversas fases de este trabajo a Morad Kacimi, Ghada Omar Toson y también a María Jesús Viguera.

<sup>2</sup> Franco 2001; Manzano 2012; 2000. *Cfr.* también el artículo de E. Manzano en el presente monográfico.

<sup>3</sup> De este modo, en la historiografía árabe oriental, en especial, se comienza a consolidar una línea interpretativa que habla de “anexión”, más que de “conquista”, e incluso se le añade el calificativo de “pacífica”. El listado de obras es grande, habiendo de puntualizarse que es más bien de una presentación religiosa para lectores cultos, y que en esta historiografía oriental contemporánea se hace cada vez más difusa la separación entre la divulgación histórica y el trabajo riguroso histórico. Las aportaciones y novedades son mínimas, limitándose los autores contemporáneos a sintetizar lo dicho por las fuentes medievales y por otros historiadores anteriores, sin más adición que ciertas interpretaciones. A esta generalización en oriente de una visión divulgativa y tendenciosa de la historia de al-Andalus pensamos dedicarle un próximo trabajo.

Los tratados muestran las condiciones generales que ayudan a entender la primera organización de al-Andalus. En su mayor parte se realizaron durante las conquistas de Ṭāriq, Mūsà y ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsà.

El modelo jurídico de texto que poseían fue el del “Pacto de Jerusalén” (15 H./636 e.C.),<sup>4</sup> ya que en él hallamos los elementos que aparecerán en los posteriores tratados (aunque estos serán más evolucionados en cuanto a claridad y ordenación expositiva). Pero gracias al magistral libro de Muḥammad Ḥamīd Allāh vemos cómo desde la propia época del profeta hay ya una línea de actuación claramente definida y unas cláusulas que se van depurando y afianzando conforme se producen las primeras conquistas; en especial con la conquista de al-Šām (la Gran Siria), región cercana y muy poblada por grandes ciudades.

Centrándonos en la conquista de al-Andalus, encontramos noticias dispares sobre localidades que se rindieron ante los conquistadores musulmanes árabe-beréberes. Entre estas referencias, escasos datos concretos han perdurado respecto al hecho de la firma de tratados entre los musulmanes y los gobernadores locales. Ha perdurado en especial noticia simple de su existencia, a lo más, con indicación de alguna particularidad respecto a ese pacto. Seguidamente enumeramos cronológicamente las noticias que se conocen sobre la firmas de pactos en la época de la conquista peninsular (Simonet, 48-60; Howell; Chalmeta, 206-213):

- *Ceuta* en 90/709, con condiciones que son tenidas como “satisfactorias y seguras por Julián y sus compañeros”. Bastantes fuentes hablan del “tratado de Julián”, fechado hacia el final del año 90, del que dicen los *Aḥbār mağmū‘a* que “... les abrió las puertas de sus ciudades tras concluir un ventajoso tratado, por eso él y su población no tenían miedo ...” Sus condiciones son tenidas como “seguras y satisfactorias por Julián y sus compañeros”.
- tratado entre Artobás, uno de los hijos de Witiza y Ṭāriq Ibn Ziyād, relatado por Ibn al-Qūṭīya concluido en la noche del 18-19 de julio 711, mediante el cual ceden 3000 (número simbólico) fincas –estatales– (*day‘a*, pl. *diyā‘a* ‘aldeas’), propiedad de su padre (Manzano 2000, 406).
- *Écija* en 92/711. Aunque hubo previamente una durísima batalla (en la que huyeron los nobles witizianos anti-Rodrigo y sus tropas, dejando solos a los musulmanes, que se quedaron sin infantería), fue capturado su señor, y éste “capituló en los [términos] que le quiso [Ṭāriq], a cambio de pagar la *ğizya*. [Una vez fue] puesto en libertad, cumplió con las [cláusulas] que le impusieron”.
- *Sevilla* en 93/712 capituló ante Mūsà.
- *Laqant/Fuente de Cantos*, del que se duda si hubo en realidad pacto, tras el que sus moradores “se convirtieron en *mawālī* Mūsà”
- *Mérida* en 94/713, tras un largo y sangriento asedio de muchos meses. Es recogido por la *Crónica del Moro Rasis*, que afirma que los musulmanes exigieron la entrega de las iglesias, los bienes y las tierras de los nobles y clérigos huidos, a cambio se dejaba huir a quien lo deseara y no se hacía daño a quien se quedase. Ibn al-Aḫṭar informa que los musulmanes recibieron las posesiones de las iglesias y de aquellos que habían huido a Galicia y de aquellos que “habían sido muertos en el día de la emboscada” –un éxito inicial musulmán que no condujo a la caída de la ciudad–; los

<sup>4</sup> Para un futuro estudio dejamos el análisis de los pactos de conquista previos –compilados en la útil recopilación de M. Ḥamīd Allāh–, del “pacto de Jerusalén”, así como su comparación con los textos esenciales del Pacto de Teodomiro. Este propósito excede a los objetivos y a la extensión exigida al presente trabajo. El conocido معاهدة أهل إيلياء “Tratado con las gentes de Īliyā” o Pacto de Jerusalén (15 H./636 e.C.) lo transmite T (I: 2405-2406) y de él lo copió Ibn al-Aḫṭar; lo recoge también Ḥamīd Allāh 1941, núm. 357, 238-269; 1987, núm. 357/357 Alif, 487-488.

demás ciudadanos conservaron sus posesiones. Al-Maqqarī repite estos términos, agregando la historia posiblemente apócrifa relativa a la superstición que despertaron en los representantes de Mérida (y tal vez así fueron inducidos a entregar los tesoros de las iglesias, guiñando un ojo estaban lidiando con Satán mismo) por la estratagema de Mūsā de teñir su barba de un color diferente para cada encuentro con ellos (Howell, 9).

- Pacto de ‘Abd Al-‘Azīz Ibn Mūsā con Teodomiro de Orihuela en 94/713. El más conocido de todos los pactos es el de Teodomiro de Orihuela con ‘Abd Al-‘Azīz Ibn Mūsā, realizado en *rağab* 94/abril 713.<sup>5</sup> Es el único tratado del que se ha conservado su texto escrito, texto copiado por cinco autores árabes y una (o dos) traducción/es romance/s posterior/es.<sup>6</sup>
- Valle del Cinca y
- término de *Lérida*, que según la *Crónica del Moro Rasis* “las gentes que moraban en estos castillos fizieron pleitesía con los moros et fincaron en sus castillos... sin contienda”.
- Pamplona sabemos que pactó, pero no las condiciones.
- *Ğillīqiya/Galicia*, en el 94/714, pactó con “Mūsā les reconoció [la propiedad de] sus bienes y el [uso de] su religión, a [cambio] del pago de la *ğizya*” (al-Ğassānī *apud*. Chalmeta, 210)
- *Huesca* en 100/719. Cuando sus habitantes se vieron presionados, solicitaron el *amān* para sus personas y bienes, que les fue concedido; quien deseó seguir siendo cristiano hubo para ello de pagar el tributo (U-A, 57)
- *Lisboa*, ocupada por ‘Abd Al-‘Azīz Ibn Mūsā mediante un pacto pacífico.
- *Santarém* y
- *Coimbra*, son tratadas de un modo que sugiere que pueden haber recibido un pacto similar al logrado por Teodomiro de Orihuela. Sin embargo, ninguna mención específica de tales tratados han llegado a nosotros; Simonet afirma que fueron sometidas por las armas, pero conservaron circunstancias especiales (62; al-Ğassānī, ár. 112-3, trad. 103).
- *Carcasona* en 107/725, veinte años después, sus habitantes firman un tratado de sumisión con el emir ‘Anbasa Ibn Suḥaym al-Kalbī; Simonet añade a ella las ciudades de Nimes y Autun (60). Ibn al-Aṭīr nos dice que la Carcasona firmó el acuerdo bajo la condición de entregar la mitad de sus territorios, liberando a todos los cautivos musulmanes que se encontraban en la ciudad, junto con su botín y de pagar la *ğizya*. Además informa que estaban obligados a obedecer lo regulado para el estatuto de la *dimma* y a mantener una actitud de hostilidad hacia aquellos con quienes los árabes estaban en guerra y de paz hacia aquellos con quienes estaban en paz (Howell, 9).

F. J. Simonet, utilizando fuentes diversas, enuncia que algunas ciudades, tras rendirse a los musulmanes –hubiera habido lucha previa, o no–, consiguieron la firma de un tratado de sumisión favorable: Écija, Córdoba, Toledo, Carmona, Sevilla, Fuente de Cantos (Laqant), Santarém, Coimbra, Xea/Ejea شبة (al-Ğassānī, ár. 112-3, trad. 103), Mérida, Orihuela, Pamplona, Lérida, Barcelona, Gerona, Huesca y Tortosa. Dilucidar con exactitud el número de las ciudades y provincias que se sometieron y que firmaron un tratado de sumisión es tarea que se antoja aquí banal, dado que el resultado final de este proceso

<sup>5</sup> Pedro Balaña (1981) mostró el error de transcripción de Miguel Cassiri al copiar doblemente “(4) de *rağab* del 94”, cuando no aparece en el texto original de al-Ğabbī ningún día. Simplemente “*rağab* del 94”, tal como recogen los textos de al-‘Uḍrī y al-Ğimyarī.

<sup>6</sup> Carmona, 1992; *cfr.* artículo de Eva Lapiedra en el presente monográfico.

es que la totalidad de la península Ibérica en época del emir al-Ḥurr (97-100/716-719) ya había sido puesta bajo la soberanía del nuevo estado musulmán. Es en esta época cuando ya se controla territorialmente hasta los Pirineos, y aún más allá, sin que se produjera en ningún caso la retroversión a situaciones previas a la firma de los pactos.

Hemos esquematizado, recogiendo los datos y citas esenciales que tenemos sobre estos tratados, pudiéndose observar en todos ellos unos patrones jurídicos y de comportamiento muy similares por parte de los conquistadores. Al igual que todos, nos encontramos que suponen un reconocimiento de situaciones locales que tenían vigencia *de facto*, a cambio de someterse al nuevo estado. Los hispano-visigodos (*mu'āhid*, *ḍimmī*) por lo común, conservan sus antiguas estructuras y organización, pero ahora bajo la nueva superestructura político-religiosa islámica. Obtienen salvaguardas individuales: para conservar su libertad física individual y familiar, conservar su libertad de propiedades muebles e inmuebles, libertad de mantener sus creencias y culto, para conservar los puestos que antes desempeñaban como funcionarios o autoridades. En suma, conservan sus libertades privadas y públicas, así como sus propiedades y libertad de ejercicio económico.

A cambio, están obligados al pago de la *ḡizya* de los *ḍimmīes*, traducido como “tributo” en sentido general.<sup>7</sup> Éste, en ocasiones es claramente una capitación pagada por cada cabeza de familia (caso del pacto de Teodomiro) y en otras ocasiones es una capitación más el pago de otro tributo proporcional a la cosecha (que grava la propiedad territorial de tierras de cereales, frutales o vergeles).

## 2. La vigencia de los pactos, y del Tratado de Teodomiro

Se ha escrito bastante sobre el tratado y su importancia, de sus diversas versiones y acerca de la identificación de los 7 topónimos que menciona. Menos se ha hablado sobre los testigos, o sobre el período de vigencia del mismo, posiblemente por falta de datos al respecto (Manzano 2006; Gutiérrez Lloret 2013).

El momento *ante quem* lo supone la radical reforma administrativa del estado promovida por ‘Abd al-Raḥmān I. Hay general coincidencia en admitir que el emir omeya establece un nuevo mapa administrativo y geopolítico de la península andalusí. Las fuentes dicen que estableció la delimitación de las provincias y de las provincias militarizadas, esto es, las fronteras. En esta nueva configuración ya se incluye la Cora de Tudmīr como una provincia más.<sup>8</sup>

Pero, tras la revisión realizada de los tratados precedentes, vemos cómo éstos implican a los dirigentes que firman, a los súbditos sobre los cuales ejercen su soberanía y a los territorios en que habitan estos súbditos. Legalmente, una vez que desaparece quien firma con los dirigentes musulmanes (o lo que es lo mismo, con el estado islámico) es habitual que haya de renovarse el tratado, puesto que ha cambiado la situación sociopolítica que determinó la firma del mismo. En esto mismo está el germen de las *ḥurūb al-ridda* a la muerte del profeta Mahoma, puesto que los jefes de tribu que las habían suscrito no

<sup>7</sup> Entendible como el impuesto de “reconocimiento de soberanía” por parte de los colectivos de “protegidos”, en particular (Franco 2010). Este pago es el que les garantiza la pertenencia y su lugar dentro del estado musulmán y mediante el mismo están avalando y reconociendo su estatus socio-religioso. El impago equivale a rebeldía, frente al estado, pero sobre todo, frente a la religión del islam (Franco 2001).

<sup>8</sup> Con su delimitación establecida entre la montaña alicantina, Chinchilla, Balazote, Segura de la Sierra hasta el Norte de Almería. Esta Cora de Tudmīr se recoge y amplía los territorios que fueron citados en el pacto, recibiendo sobre todo, el nombre de Tudmīr, aunque esto también es motivo de debate, pues los autores árabes –tales como el propio al-Ḍabbī en el mismo texto del pacto, *vide infra*– dicen que se llamó Tudmīr por Teodomiro, o por Tadmūr/Tudmīr, una región de Siria famosa en oriente. Una visión alternativa y complementaria a la vez es la que aporta Alfonso Carmona en su artículo del presente monográfico.

reconocían a Abū Bakr como su sucesor, alegando que la situación geopolítica había cambiado.

En realidad es lo mismo que pasa con el reconocimiento de la *بيعة* /*bay'a*, que se hace a un gobernante concreto. Recordemos cómo tras la muerte del emir al-Ġāfiqī (112-114/730-732) en la conocida como *Balāṭ al-Šuhadā'* / Calzada de los Mártires/batalla de Poitiers (*ramaḍān* 114/octubre 732) el ejército musulmán huye durante la noche, pues con ello se ha alterado la cadena de la legalidad en el mando y no tiene quien le mande. Lo mismo ocurre en época del emir al-Mundīr (273-275/886-888): fallece el emir a punto de tomar la fortaleza de Bobastro a Ibn Ḥafṣūn. Una vez conocida su muerte, sus tropas se disuelven y vuelven a sus casas. Esto se entiende porque las tropas le prestan al emir un reconocimiento personal, que no se hereda o renueva de modo automático por parte de su sucesor.

En el caso concreto de los tratados de rendición o *عهد الصلح* hallamos que se ofrece la firma de un tratado ventajoso a un gobernante vencido. Estas ventajas son que conservan su libertad personal y de culto, así como sus propiedades y libertad de movimientos. Además, los dirigentes firmantes siguen en sus cargos y aparentemente su situación personal y la de sus gobernados apenas cambia. Salvo en dos circunstancias: una primera, que suele quedarse una exigua guarnición de musulmanes residiendo al lado de la capital firmante; una segunda –la verdaderamente importante– que se ven obligados a pagar la *ġizya*, el impuesto de reconocimiento de soberanía de los *ḍimmīes* ‘protegidos’.

Este reconocimiento de soberanía están obligado a hacerlo tanto musulmanes (en la oración del viernes y con el pago del *زكاة* azaque), como los cristianos, mediante el pago de la *ġizya*, así como otros impuestos: En los tratados conservados vemos cómo estos varían –dependiendo de las economías locales de las localidades que entran en el pacto– entre: pago con un cierto número de esclavos, de un impuesto por la propiedad de las tierras, por la producción de las huertas, etc. (Ḥamīd Allāh, *passim*).

Si bien es cierto que se conserva el *statu quo* precedente, quienes entran en el pacto no son plenamente conscientes de lo que implica la pertenencia a este nuevo estado musulmán, puesto que los tratados son escasamente explícitos más allá del pago del impuesto. La realidad es bien diferente y la sabrán cuando ya sea tarde: El nuevo estado al que se someten es un estado confesionalmente musulmán, y esto supondrá con el tiempo un cambio radical. Comenzando por lo ya expresado de la “soberanía sobre las personas”, esto implica que el pacto se considera vigente mientras viva el firmante con los musulmanes. A su muerte, el pacto se da por concluido, aplicándose a las poblaciones implicadas la normativa general del estado, pues quienes han entrado en el pacto están ya *de facto* insertos en un estado islámico, sin posibilidad de vuelta atrás, o de renegociar las condiciones del tratado.

En este sentido, podemos suponer lo que realmente ocurrió a través de la información de la *Crónica mozárabe del 754*, en la que se anotó al margen *a posteriori* –fuera de su *ductus* natural– un extenso pasaje sobre Teodomiro:<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> La *Crónica del 754*, conocida también por *Anónimo de Córdoba*, *Chronicon de Isidoro Pacense* o en latín *Epitome Isidori Pacensis episcopi* o *Continuatio Hispanica anni DCCLIV*, es una crónica medieval escrita en el siglo VIII en la península Ibérica, supuestamente por un obispo de una diócesis lusitana llamado Isidoro. Pretende ser una continuación de la *Historia de los Godos* de Isidoro de Sevilla, aunque de una calidad mucho menor; abarca desde el 610, primer año del emperador Heraclio, hasta el 754. E. López Pereira apunta que su autor habría sido levantino, dado el conocimiento que demuestra de la realidad del levante con los párrafos sobre Teodomiro, Atanagildo y el asentamiento de los sirios (1980, 40-3).

[§ 87.1] Por la misma época, en la era 782 (=744),<sup>10</sup> murió el belicoso Teodomiro, quien en diversas zonas de España había ocasionado considerables matanzas de árabes y, después de pedir con insistencia la paz, había hecho con ellos el pacto de paz que debía. Ya en tiempos de los reyes godos Egica y Witiza se había alzado con la victoria sobre los bizantinos, que como buenos marinos habían llegado a su patria por mar.

También se habla de su gran dignidad y honradez, e incluso de que al ser interrogado por los cristianos orientales, tanta seguridad en la verdadera fe se halló en él, que todos tributaron grandes alabanzas a Dios.

Fue amante de las Escrituras, asombroso en la elocuencia, desenvuelto en las batallas, y considerándolo Amir Almuminin más prudente que los demás, lo ensalzó favorablemente y confirmó el pacto que anteriormente había establecido con Abdelaziz. Así queda corroborado de tal forma que de ninguna manera podría ya ser anulada la fuerza de lazo tan firme por los sucesores árabes, y después de esto regresa a España alborozado.

[§ 87.2] Después de la muerte de Teodomiro, es considerado como hombre de gran dignidad y nobleza Atanagildo, pues era el señor más rico de todos y el más generoso al distribuir su dinero con ellos. Pero poco después, al llegar a España el rey Alhozan, arrebatado por no sé qué locura, lanzó contra él grandes injurias y lo condenó a 27.000 sueldos de oro. Al enterarse de esto, el ejército que había venido con el general Baldch, en casi tres días lo pagó todo, e inmediato lo reconcilian con Alhozan, de sobrenombre Abulcatar, y recompensándole con diversos regalos le restablecen en el poder (*Crónica del 754*, § 87.1, 112-114)

De este texto, interpolado<sup>11</sup> pero bien explícito, podemos deducir una clara sucesión de los acontecimientos:

- Teodomiro había acudido entre el séquito de Musā Ibn Nusayr hasta Damasco en 96/715, en unión de otros nobles visigodos, en la expedición que Mūsā organizó para informar de sus conquistas ante el califa omeya Al-Walīd I (*Aḥbār maǧmū‘a*, 19, 29-30; IQ, 20-3); nada más llegar a Damasco muere el califa. Será al final ante el nuevo califa Sulaymān (96-99/715-717) a quien Mūsā rinda cuentas. Según la *Crónica del 754*, en torno a 96/715 el propio califa le confirma a Teodomiro el pacto firmado.

- Se nos informa que la muerte de Teodomiro fue en el año 743 o 744 y que entonces le “sucedió”<sup>12</sup> en la representación de la comunidad que había entrado en el pacto, el noble Atanagildo, quien “era el señor más rico de todos y el más generoso al distribuir su dinero con ellos”. No se indica ninguna relación de parentesco con Teodomiro, y menos de filiación,<sup>13</sup> lo cual no se le habría pasado reflejar al autor, aparentemente tan buen conocedor de los hechos del levante peninsular, posiblemente haber sido él levantino. Estos pobladores locales creyeron que el nombramiento de su representante ante los musulmanes les competía a ellos, y que el poder cordobés sancionaría luego este nombramiento. Y no fue así.

<sup>10</sup> El “año de la Era” es un cómputo creado antes de que existiera la era cristiana (AD). Para hacer coincidir los años de la Era con los del cómputo cristiano hay que restar 38 años al de la Era.

<sup>11</sup> No es el lugar para explicar, ni pensar sobre esta circunstancia, López Pereira 1980, 40-43, esp. 42.

<sup>12</sup> No se dice su cargo, o cualidad, pero sabemos que Teodomiro era el representante último de una comunidad respetada de “protegidos”, reconocida por haber firmado un pacto. Al igual que de otras comunidades mozárabes reconocidas se dice que su representante ante el poder musulmán es un *comes*, o un obispo (Franco, 1991), en este caso es Atanagildo, un rico terrateniente, quien ejerce esta dignidad representativa.

<sup>13</sup> Para más detalles y referencias bibliográficas al respecto remitimos al trabajo de Sonia Gutiérrez en el presente monográfico.

- “al llegar a España el rey Alhozan ... de sobrenombre Abulcatar”, esto es, cuando accede al-Walīd II (Alulit II) al califato en 743, nombra inmediatamente a ‘Abd al-Malik Ibn Qaṭan al-Fihri como gobernador de al-Andalus (López Pereira 1980, 42), pero Ibn Qaṭan realmente es nombrado para su segundo gobierno en 123/741, dos años antes (con lo que vemos cómo la *Crónica mozárabe* se equivoca en dos años).

- Ibn Qaṭan nada más es nombrado, en 123/741 “arrebatao por no sé qué locura, lanzó contra él grandes injurias y lo condenó a 27.000 sueldos de oro”. Interpretamos que la noticia adquiere su sentido si pensamos que Teodomiro muere antes del 123/741 de su acceso al poder –y no en 744, como dice la *Crónica*–. Atanagildo, debió creer en la continuidad del pacto. No así los musulmanes, e Ibn Qaṭan tiene claro que el tratado está extinto y que no ha lugar la perduración, y mucho menos la renovación, del pacto firmado con Teodomiro,

- Los *ḡundīes* o militares sirios son derrotados por los beréberes del Magreb, tras lo cual vencen a los revueltos beréberes andalusíes en 123 (de 26 noviembre 740 a 14 noviembre 741) (*Aḥbār maḡmū‘a*, 37-42). Meses después destituyen al propio Ibn Qaṭan y ponen –ilegítimamente– a Balḡ Ibn Biṣr como emir en Córdoba.

- Según la noticia de la *Crónica* –bien informada de los asuntos del levante– los sirios hacen de mediadores ante el emir Ibn Qaṭan (antes de deponerlo en 123/741) y resuelven la situación del impago del impuesto (para que deje de ser considerado como “rebelde” al estado y a la religión). Fallecido Teodomiro, y extinto el pacto, está claro que deciden forzar una solución. Son los *ḡundīes* sirios quienes le ayudan a Atanagildo a pagar los impuestos impagados, más la multa. Pero no por ello se recupera el *statu quo* previamente existente, ni se ratifica o firma ningún nuevo pacto. Con ello se hace “borrón y cuenta nueva” de las deudas pasadas, dándose comienzo a un nuevo período jurídico en que estos territorios quedan explícitamente integrados en la provincia de Cora de Tudmīr.<sup>14</sup>

En esta ayuda pecuniaria, pero sobre todo en la influencia ante el nuevo emir, más que a los sirios –en general–, habremos de ver a su yerno ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb, un sirio con quien había casado Teodomiro a su hija. Por al-‘Udrī sabemos que ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb Ibn Marwān Ibn Naḍīr, bisnieto de un *mawla* del califa omeya de Damasco (miembro de la nobleza árabe oriental, por tanto), había llegado a al-Andalus con las tropas de Balḡ (en 123/740·1) y se había asentado en un primer momento en Córdoba. Tuvo que ser todo muy rápido, puesto que ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb trasladó su residencia a Tudmīr y allí casó con la hija de Teodomiro, quien le habría concedido como dote dos aldeas, la de Tarsa, a tres millas de Elche, y la de Tall al-Ḥaṭṭāb a ocho millas de Orihuela.<sup>15</sup> Por entonces debió morir Teodomiro, pues en ese mismo año 123/741 accede Atanagildo al poder.

<sup>14</sup> El asentamiento del *ḡund* de Miṣr de las tropas de “sirios” de Balḡ Ibn Biṣr en la región de Tudmīr se produjo en torno a 125/743. Su llegada supondría con seguridad un impulso a la islamización y a la arabización efectiva de toda la provincia de Tudmīr. Por no hablar de la revitalización económica que supondría la introducción de las tecnologías de regadíos introducidas por ellos (Gutiérrez Lloret 1995a, 1996a, 1996b, 2013).

<sup>15</sup> Al-‘Udrī escribió que “‘Abd al-Ġabbār Ibn Naḍīr ... más tarde se trasladó al Šarq al-Andalus y entabló relaciones con Teodomiro, no árabe (*iḡ*) y señor de Orihuela, quien le entregó por dote por el matrimonio de su hija la alquería de Tarsa .... [...] Ḥaṭṭāb Ibn ‘Abd al-Ġabbār se estableció (*istawṭana*) en la *nāḥiya* de Tudmīr. ....” (U-A 15). El padre, ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb Ibn Marwān Ibn Naḍīr, es seguro que no residiera permanentemente en Orihuela, pues acaba de decir al-‘Udrī que [desde Córdoba] “se trasladó al Šarq al-Andalus y entabló relaciones familiares [fue suegro] con Teodomiro”. No implica que luego éste siguiera viviendo en esta región, al menos permanentemente. Por eso mismo, en contraste con el padre, seguidamente reafirma al-‘Udrī que su hijo se instaló permanentemente (*istawṭana*) “se estableció en la *nāḥiya* de Tudmīr”, y su descendencia también. En conclusión: el padre ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb Ibn Marwān Ibn Naḍīr casa al hijo suyo (Ḥaṭṭāb Ibn ‘Abd al-Ġabbār) con la hija de Teodomiro; éste, debido a

Los descendientes de ‘Abd al-Ġabbār siguieron asentados en Tudmīr hasta el final del período islámico, siendo una de las familias más poderosas de la comarca desde el punto de vista económico, como terratenientes por herencia desde Teodomiro, aunque no participaron de la vida política de Murcia, no estando emparentada esta línea familiar con los Banū l-Ḥaṭṭāb murcianos, como ha mostrado Luis Molina (1992, 290, 292-3).

Apunta L. Molina que llama la atención que en ninguna de las biografías de los muchos personajes de esta familia se señale que son descendientes de Teodomiro; una explicación sería que las fuentes señalan que fue ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb quien contrajo matrimonio con una de las hijas de Teodomiro, y que lo más probable es que su hijo Ḥaṭṭāb (de quien descienden toda la dinastía de los Banū l-Ḥaṭṭāb/Banū Abī Ġamra) no naciera de este matrimonio, ya que al-‘Uḍrī señala que “fijó su residencia en Tudmīr”, con lo que parece indicar que había nacido en otro lugar, y que, por tanto, su madre no habría sido la hija de Teodomiro.

Aun así, aun considerando que es un buen argumento el de Molina, no encontramos candidatos más idóneos que estos descendientes murcianos de ‘Abd al-Ġabbār Ibn Ḥaṭṭāb para haber conservado un traslado del tratado (o una copia del traslado del texto original del tratado, copia ya puntuada y vocalizada). Serían los que más motivos tendrían para reclamar su papel histórico en la fundación de la Cora de Tudmīr.

Aquí estaría el nexo de unión con la línea de transmisión textual de al-‘Uḍrī, a quien habrían mostrado este documento de su propiedad (quizás el original, o más probablemente, el traslado o copia antigua del mismo).

### 3. El contexto paleográfico de los dos manuscritos más antiguos que recogen el tratado

#### 3.1. El proceso de fijación de la escritura de la lengua árabe previo al año 94 H./715 e.C. en que se escribió el pacto

Es comúnmente sabido que la revelación del Corán le es transmitida fragmentariamente, a lo largo de su vida al profeta Mahoma, fenómeno común inherente a una cultura de tradición oral; los discípulos lo memorizaban y conservaban de memoria, salvo algunos que comenzaron a escribir en diversos soportes algunas aleyas, y hasta azoras y en vida del propio profeta, aunque luego algunos apologistas posteriores lo negaran, para presentar el propio Corán como un milagro en sí mismo (Bell & Watt, 41). Estudios arqueológicos demuestran que en la península Arábiga existía escritura desde hacía siglos. Era La Meca un entorno mercantil, de trasiego continuo de gentes. Allí se conocía la escritura y nada hace pensar que no se conocieran los papiros escritos. Aun así, es generalmente aceptado que a la muerte de Mahoma, el Corán vivía en la memoria y en los corazones de los musulmanes, aunque también que había algunos pasajes aislados por escrito.

Así, por los estudios de los exégetas árabes sabemos que hubo varios intentos de fijar un texto definitivo:

1. Una primera “compilación” en la época de Abū Bakr (632-4). Según una tradición, ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (que le sucederá luego, en 634, como califa), preocupado porque en las *hurub al-ridda* habían muerto muchos recitadores (que guardaban el Corán en su memoria) le aconsejó al entonces califa Abū Bakr realizar una “compilación” del “Libro”; esta tarea recopilatoria le fue encargada a Zayd Ibn Abī Tābit. Éste recogió de los más diversos soportes y compiló un texto casi completo del Corán, que escribió en hojas (*ṣuhuf*), del mismo tamaño, que entregó a Abū Bakr. A su muerte pasaron a ‘Umar y

---

ello, le regala la finca llamada Tall al-Ḥaṭṭāb ‘La colina de Ḥaṭṭāb’ (U-A 15; U-M 32, 85-6; Gutiérrez Lloret 1995b, 53-64; Molina 1992, 289-90, nº 6; Manzano 2000, 408).

luego a su hija Ḥafṣa, viuda del profeta. Bell y Watt piensan que esta tradición ofrece muchos problemas y que durante el califato de Abū Bakr es difícil que se realizara una “compilación” completa del Corán. El sentido de la tradición sería minusvalorar el que la primera se hubiera hecho durante el califato de ‘Uṭmān, odiado por muchos grupos de los fieles (49-51).

2. La “Compilación” realizada en tiempos de ‘Uṭmān surge como consecuencia de discrepancias entre las tropas procedentes de Iraq y las de Siria respecto a las diferentes lecturas del Libro de que disponían. Ante tal problema, el califa ‘Umar encarga a Zayd Ibn Abī Tābit “compilar” el Corán. Todo el Corán fue cuidadosamente revisado y comparado con los *ṣuḥuf* custodiados por Ḥafṣa. De este modo se fijó un texto oficial, del cual se distribuyeron copias por los principales centros del islam. Se dice que las anteriores copias se destruyeron, por lo que el texto de todas las siguientes se basaría en estos códices. Bell y Watt sitúan esta fijación del texto coránico entre el 650 y el 656, fecha de la muerte de ‘Uṭmān. El texto que nos ha llegado hoy es el que entonces se fijó por la comisión de expertos, fijó el número y orden de las azoras, así como la puntuación del texto consonántico (es decir, su configuración cuando los puntos diacríticos se han omitido) (Bell & Watt, 51-52).

Aun así, el conocimiento del Corán entre los musulmanes se basaba más en la memorización oral que en la lectura del escrito. Por otro lado, la escritura utilizada originalmente era la llamada *scriptio defectiva*, en contraste con la actualmente usada, denominada *scriptio plena*. La naturaleza de las escrituras antiguas se conoce bien gracias al estudio de los primeros coranes y de los fragmentos conservados en algunas bibliotecas importantes.<sup>16</sup> En los primeros textos sólo se escribían las consonantes, que muchas veces no estaban bien diferenciadas, ya que la misma forma escrita servía para representar varias consonantes, por lo cual, esta *scriptio defectiva* era poco más que un recurso nemotécnico. Requería o suponía que el “lector” debiera tener una familiaridad previa con el texto. Un hombre que no conociera el Corán no podría leerlo, aunque supiera escribir. Una persona que no conociera la estructura de las palabras árabes estaría incapacitado para leerlo.

3. En la época del califa omeya ‘Abd-al-Malik Ibn Marwān (65-86/685-705), esta escritura se muestra insuficiente para ser la base de la nueva organización administrativa árabe. Hasta entonces la lengua habitual de la administración islámica en oriente siguió siendo el griego y, en menor medida, el siríaco. Es entonces cuando se inicia un proceso de perfeccionamiento del sistema de escritura. Tuvieron que luchar con el problema de la copia incorrecta de la escritura defectiva. Los relatos tradicionales sobre el paso a la *scriptio plena* no concuerdan unos con otros ni con los descubrimientos paleográficos, de modo que no está muy claro cómo se produjo. La *scriptio plena* apareció gradualmente, fruto de una evolución basada en una serie de cambios experimentales.

3a. En la época de Abū l-Aswad al-Du’alī (16-69/603-688) se usó el sistema de poner puntos diacríticos encima o debajo de las letras, pero con la finalidad de servir a una vocalización correcta.

3b. Dicen las crónicas que el califa omeya ‘Abd-al-Malik vió que se debían diferenciar las letras entre sí mediante puntos. De ahí surgió la obligación de cambiar

---

<sup>16</sup> Bell & Watt, 55, 173. Este tema lo estudió Régis Blachère en *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des souraites*; el primero de sus 3 vols. lo dedica por entero a la introducción; luego se publicó por separado una segunda edición en 1959. En él se detiene en detalles sobre la “compilación”, las distintas lecturas y la historia del texto junto a otros temas similares; el apartado sobre “amélioration graphique” o perfeccionamiento de la escritura es especialmente valioso, pues incluye los resultados del estudio sobre las copias más antiguas del Corán. Igualmente lo sintetiza en su *Introduction au Coran*.

estos puntos de vocalización y utilizar otro sistema para ello. De este modo en época de ‘Abd al-Malik Ibn Marwān se pusieron puntos diacríticos a las letras para diferenciarlas.

Se les encargó esta labor a dos discípulos de al-Du‘alī, que eran Naṣr Ibn ‘Aṣim al-Layṭī (m. 90/707) y Yaḥyà Ibn Ya‘mur al-‘Udwānī (m. 129/746). Estos dos elaboraron el sistema de إِعْجَام *i‘ġām* que consistía en poner puntos encima o debajo de las consonantes para diferenciarlas.

4. Aún así, ni estos dos, ni su maestro, llegaron a desarrollar la gramática como lo fue en la época de Sibawayh (140-180/760-796), quien continuó la labor de su maestro Aḥmad Ibn Ḥalīl al-Farāhidī (100-170/718-786).<sup>17</sup>

A través de las copias del Corán conservadas podemos deducir los diferentes métodos que se fueron utilizando para evitar las deficiencias de la escritura; por ejemplo, puntos de diferentes colores señalaban las vocales, en vez de los signos parecidos a acentos que hoy se utilizan. Los problemas principales que habían de solucionar eran distinguir: 1. las consonantes con formas parecidas; 2. las vocales largas, que generalmente se hacían añadiendo las consonantes *alīf*, *wāw* y *yā*; 3. las vocales breves; 4. otros aspectos como la reduplicación de consonantes y la ausencia de vocal después de una consonante.

5. El proceso de perfeccionamiento se considera terminado a finales del siglo IX. Fue posible entonces imponer una uniformidad mayor de lo que hubiera podido pensarse con la escritura original. Por tanto, no nos sorprende encontrar al principio del siglo X una serie de movimientos preocupados por el tema.<sup>18</sup>

Como consecuencia de lo expresado, está claro que en el 93 H/713 e.C. el sistema de escritura de la lengua árabe estaba aún en ciernes, y que los documentos escritos que conocemos de la época del profeta, y en general de este siglo I H., escritos en papiro en su gran mayoría, carecen de puntos diacríticos y su lectura nos sería harto difícil si no poseyéramos las lecturas hechas por los historiadores árabes en la edad media.

Por otro lado, la imagen del texto del tratado que el profeta firmó con habitantes de los oasis de Ḥaybar, Ḥunayn y al-Maḡnā en *ramaḍān* 5 H/febrero 627 (Ḥamīd Allāh, 1947, 37-9; 1987, núm. ١٥-١٨ أ, 92-98), cuyo texto está en hebreo nos hace pensar si el documento original firmado por Teodomiro no fue un tratado escrito en latín, o bilingüe latín-árabe (sin puntos diacríticos) (FIG. 1). Como en el caso de los judíos de Ḥaybar, parece evidente que los visigodos vencidos no iban a suscribir un texto que no entendieran.

<sup>17</sup> Su biografía en ‘Alī, v. 17: 55. Sobre todo esto también escribió Ibn Ḥaldūn en el capítulo “Ciencia de la lengua علم اللغة” de su *Muqaddima* (ḤŠ. 236-239; ḤM, 1243-9)

<sup>18</sup> Estos grupos están estrechamente relacionados con el nombre de Ibn-Muġāhid (859-913). Una escritura más precisa permitió a Ibn-Muġāhid componer unas reglas más exactas. Como resultado de sus estudios escribió un libro titulado *Al-qirā‘āt al-sab‘a* ‘Las siete lecturas’. Se basó en una tradición según la cual se había enseñado a Mahoma a recitar el Corán según siete *ahrūf*, traducidos como ‘siete grupos de lecturas’ (aunque *ahrūf* es plural de *ḥarf* que significa exactamente ‘grafía’). Dedujo que eran igualmente válidas las lecturas compuestas por siete eruditos del siglo VIII, y que sólo éstas eran auténticas. Los siete grupos aceptados por Ibn Muġāhid representaban los sistemas que prevalecían en los diferentes distritos; procedían de Medina, La Meca, Damasco, Basora y tres de Kufa (Bell & Watt, 55-57).

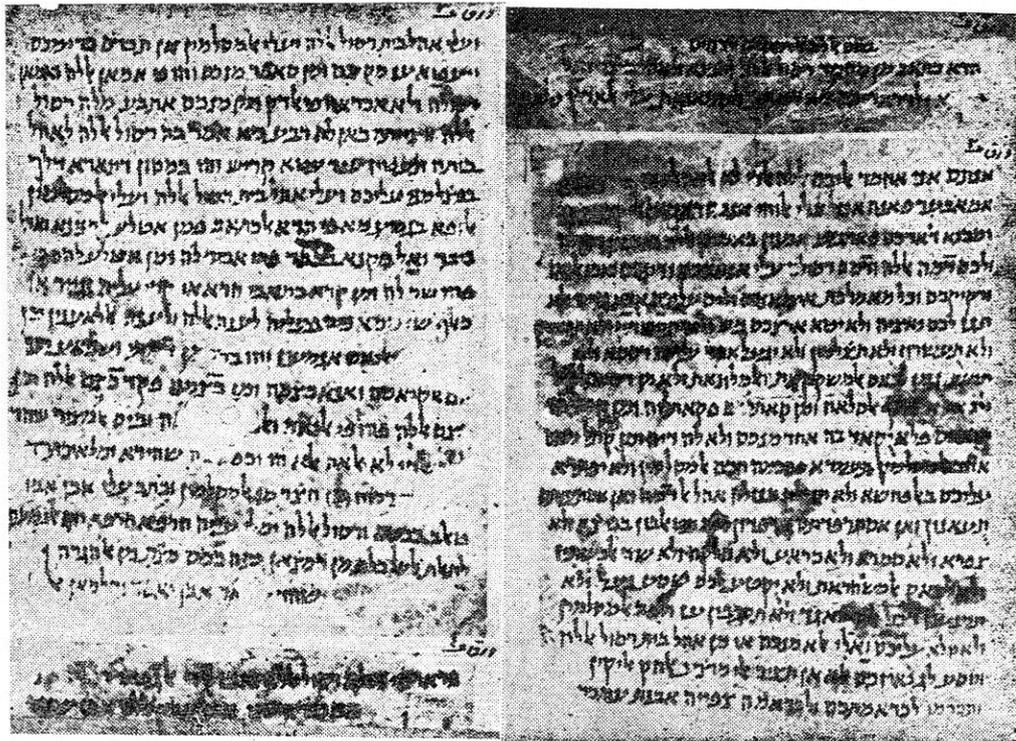


FIG. 1. Imagen del Tratado firmado por el profeta con los judíos de Ḥaybār (Procedencia: Ḥamīd Allāh, 1947, 37-9)



FIG. 2. Página de un Corán procedente de Cairuán. La distribución de las letras sobre la página es muy equilibrada. Está escrito en letra cúfica en tinta parda oscura y el título de la sura siguiente en oro. Llevan puntos diacríticos, pero un sistema de vocalización en que las vocales se indican con puntos rojos. Está fechado en el s. IX. (Procedencia Al Khemir, núm. 36, 70).



FIG. 3a. Página del “Corán azul” de Cairuán. En pergamino, oro, plata y tinte azul. Una parte se conserva en Raqqada (Túnez) y otras páginas están dispersas en museos de todo el mundo. (Procedencia Al Khemir, núm. 38, 72).



FIG. 3b. Bifolio del “Corán azul” de Cairuán. El texto está escrito en letra cúfica, sin apenas signos diacríticos y sin marcar ninguna vocalización. Se ha datado a finales del s. IX, pero por estas características podría ser del s. VIII (Procedencia Al Khemir, núm. 39, 73).

### 3.2. La primera escritura árabe conocida en al-Andalus

No ha pervivido ningún documento árabe, andalusí o extrapeninsular, anterior al siglo IX en España. Pero, según mis pesquisas, tampoco en el Magreb.<sup>19</sup>

Los primeros documentos escritos en árabe que poseemos los proporcionan la epigrafía y la numismática. En cuanto a la epigrafía, los textos más antiguos son los de las dos lápidas conmemorativas de la restauración del alcázar de Mérida, del año 220 H./835 e.C. (Lévi-Provençal, núm. 39, 40), así como un capitel con inscripción de difícil lectura de una mezquita de Sevilla de tiempos de ‘Abd al-Raḥmān II (206-238/822-852) (núm. 28 bis). En la compilación de inscripciones de Lévi-Provençal encontramos que de este s. IX se conservan 5 inscripciones en total (199). Está claro que el tiempo ha acabado con muchas de ellas, pero también vemos cómo de la primera época han pervivido muy pocos ejemplos.

Más interesante es la numismática. Desde el propio momento de la conquista el ejército expedicionario musulmán acuñó moneda fraccionaria para pagar a sus tropas, los famosos “feluses de conquista.” En estas monedas aparece la expresión latina *Fecit Spania* en una cara, y en la otra عمل الأندلس. Se incluye una leyenda latina para que puedan ser entendidas por una población local que no conocía el árabe. Son conocidas todas las acuñaciones de estos feluses de conquista, lo cual supone una elevada cantidad de numerario acuñado para la ocasión.<sup>20</sup> Hay que resaltar que se han hallado feluses de conquista acuñados únicamente en latín, sin leyenda árabe. No son numerosos, pero tampoco esporádicos; son acuñaciones sobre la marcha, que creemos que buscan también la comprensión y aceptación de la nueva moneda por la población local.



FIG. 4. Precinto de conquista de procedencia desconocida. Época de Mūsā o de su hijo ‘Abd al-‘Azīz. Anverso centro: بسم الله / قسم الا / ندلس (En el nombre Dios / reparto de (o en) al / Andalus) Reverso: Ilegible (Procedencia: Canto 2011b, 164)

<sup>19</sup> Sobre la documentación más antigua conservada, hay que pensar que posiblemente en Cairuán (Túnez), la capital provincial de la que dependió el primer al-Andalus hasta ‘Abd al-Raḥmān I, y ciudad reverenciada en el islam magrebí, se conservara algún documento que pudiera iluminarnos al respecto. Consultado al respecto el Prof. Antonio Constán (Université de Gabès) –a quien le agradezco sus indicaciones– me escribió lo siguiente respecto a Túnez: “El documento más antiguo que conservan en la capital es del s. X y es de y es un تفسير [Tafsīr] del Corán de يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة البصري [Yahyā Ibn Sallām Ibn Abī Ṭa‘laba al-Baṣrī], un autor que murió en el 819 y este manuscrito ha de ser una copia posterior. En la capital solo tienen [documentación] a partir del s. X, pero posiblemente en Qayrawān tengan algo anterior”. En efecto, en la reciente exposición “La luz. Al-Nūr” en Sevilla, diciembre 2013, se han expuesto varias páginas de coranes procedentes de Cairuán. Entre ellos, 3 páginas del famoso “Corán azul”, datado en el s. IX (aunque su escritura pudiera retrotraerse al s. VIII), en el que aún no hay ningún sistema de vocalización (FIG. 3a y 3b). En la FIG. 2 se aprecia claramente cómo hay ya un sistema de poner los puntos diacríticos coloreados encima y debajo de las consonantes, pero la vocalización aún está en desarrollo.

<sup>20</sup> En el artículo de Alberto Cantó en el presente monográfico, se habla tanto de los feluses de conquista, como de los precintos de conquista. A los datos que proporciona remitimos sobre estos dos aspectos, ahorrándonos más pormenores, especialmente los bibliográficos (Ibrahim; Canto 2011a, 2011b).

Para acabar este sintético panorama sobre la primera escritura árabe en al-Andalus, recientemente se han hallado unos plomos con inscripciones que se han interpretado como sellos o precintos de conquista; con ellos se habrían cerrado las sacas del botín una vez hecho el preceptivo reparto del quinto. Se encontraron en varios lugares, Ruscino –en la Narbonense–, Sevilla, colecciones particulares, etc., aunque son inscripciones muy elementales, se trata de los únicos documentos escritos y materiales que nos han quedado de esta época (FIG. 4) Su grafía es tosca y son escasas las palabras que contienen. Están escritas en un alfabeto sin puntos diacríticos, aunque también hay que indicar que las inscripciones numismáticas primeras y el cúfico epigráfico posterior tampoco los incluía.

### 3.3. ¿Una versión latina perdida del tratado de Teodomiro?

No hemos visto que se haya llegado a plantear de modo convincente la existencia de una versión latina original del texto del pacto, pero creemos poder defender que hubo tal versión en latín. En un momento en que los propios ejércitos conquistadores de beréberes y árabes aún tienen un conocimiento imperfecto de la escritura en lengua árabe, su lengua oficial del estado, ¿cómo iban a plantear a quien entra y firma el pacto que diera su aprobación a un texto escrito en unos caracteres absolutamente desconocidos para él?. Entendemos que en esta situación pudo haber varias posibilidades:

- A.- Hubo un documento bilingüe árabe-latín, firmado por los dos responsables del pacto
- B.- Hubo dos documentos uno en árabe y otro en latín, firmados, cada uno de ellos por los dos pactantes.
- C.- Hubo un único documento, en latín, que explicitaba las cláusulas meridianamente bien, de modo que pudiera ser plena garantía para el sometido, Teodomiro, y los responsables de las otras 7 ciudades.

En el caso B, claramente la copia árabe se la quedarían los conquistadores, y la latina Teodomiro. En los casos A. o C. un traslado o copia del manuscrito se lo quedaría Teodomiro y el otro el ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā. La copia del visigodo era su salvaguarda, la del musulmán pasaría engrosar los incipientes archivos del Estado.

En cualquiera de las tres posibilidades hemos de considerar que esta copia latina, bien estuviera en los archivos del estado omeya, o bien en manos de los sucesores de Teodomiro, ha podido ser un elemento de distorsión a la hora de explicar determinadas anomalías en la transmisión textual.

De momento solo apuntamos que se trata de una posibilidad más que razonable, bastante probable. Como no se ha conservado ningún otro texto de pacto en Al-Andalus, ni tampoco ningún documento material al respecto, no podemos tener una respuesta concluyente.

## 4. El contexto paleográfico de los dos manuscritos más antiguos

### 4.1. Al-‘Uḍrī y el manuscrito *unicum* de su *Tarṣī‘ al-aḥbār*

Nacido en Dalías, Almería, en 303/1012, viajó con su padre a La Meca, estudiando con reputados maestros allí. Regresó luego a Almería, y vivió y murió en ella en 478/1085. Los datos que tenemos de su biografía nos lo describen sobre todo como reputado tradicionista y experto en hadiz, olvidándose de su perfil como geógrafo e historiador (Pons 158-9; Molina 2002). Sabemos que viajó y conoció bien el Šarq al-Andalus, por la documentación y los detalles que aporta, y este detalle hizo que lo utilizara al-Idrīsī como fuente de su obra geográfica.

#### 4.1.1. Características del manuscrito *unicum*

Informa ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī, el editor de la *Tarṣī‘* en la presentación a la edición (U-A ٥) cómo llegó a sus manos. También, según se indica al principio del manuscrito, fue realizada copia –fotográfica, claro– (del manuscrito) en la Biblioteca al-Ḥālidīya de al-Quds (Jerusalén) en 1952. Luego se supone que este manuscrito *unicum* fue a parar a otra biblioteca privada, también de Jerusalén, conocida como al-Maktabat al-Budayrīya<sup>21</sup> (المكتبة البديرية) –por su propietario, al-Budayrī (البديري)–. Allí se encuentra hoy y de ésta hemos obtenido la copia.

Al-Ahwānī basó su trabajo en base a fotografías que le proporcionaron de este manuscrito de la biblioteca de Al-Budayrīya. Decidimos acudir a la biblioteca original en donde se encuentran depositadas las hojas sueltas conservadas del mismo. Tras realizar diversas solicitudes infructuosas en la propia biblioteca de Al-Budayrīya (المكتبة البديرية) de Jerusalén (donde dice al-Ahwānī que estaban/están depositadas las hojas sueltas del manuscrito original de la *Tarṣī‘ al-aḥbār*), ante la nula respuesta de sus responsables, decidimos acudir allí donde al-Ahwānī dice que devolvió las fotografías del manuscrito que utilizara en su edición, al Instituto de los Manuscritos Árabes (معهد إحياء المخطوطات العربية) según se denomina en el fol. 1r del ms.), situado en la Biblioteca de la Fundación de la Liga Árabe en El Cairo (جامعة الدول العربية).

Las primeras pesquisas en El Cairo fueron infructuosas. Y no es de extrañar, puesto que nos enteramos que el instituto (y suponemos que sus fondos) con el nuevo nombre de Mu’assasat Iḥya’ l-Turāṭ (مؤسسة إحياء التراث) se trasladó primero de El Cairo a Túnez, luego a Kuwait, pero desde 1991 ha vuelto a establecer en El Cairo hasta el día de hoy.

Después de dos años de búsqueda<sup>22</sup> pudimos encontrar y obtener una deficiente copia digital del microfilm que utilizara al-Ahwānī para su edición en el Centro Ġum‘a l-Māğid (مركز جمعة الماجد), donde actualmente hay copia de muchos de los de los fondos del Instituto de los Manuscritos Árabes (معهد المخطوطات العربية) de Dubai. Es el manuscrito n° 243246 del catálogo del citado centro.

La copia que nos proporcionaron es una copia en formato digital del microfilm del manuscrito original depositado en la biblioteca de Al-Budayrīya de Jerusalén. Es realmente de mala calidad, al ser copia digital de escasa resolución, en blanco y negro (no hay grises) de una copia en microfilm que se nota que tiene muchos años, y está muy rayada. La copia digital es tan mala que muchas páginas no se pueden apenas leer (como es el caso de las primeras páginas) y otras ni es posible abrir el archivo que las contiene.

Si seguimos la presentación a su edición que hiciera al-Ahwānī, este manuscrito se escribió en letra andalusí antigua. Dice que la escritura es clara, pero no es bella. Afirma que contiene palabras con vocalización añadida expresamente, para una mejor intelección; refiere al-Ahwānī haber conservado esta vocalización en su edición del texto. Los títulos están escritos en letra de mayor tamaño. La escritura cambia de buena a mediocre de un sitio a otro –como si se tratase de unos apuntes personales, añadimos nosotros–. Las líneas de cada página entera varían entre 26 y 29, y esto le lleva a pensar

<sup>21</sup> Lo había hallado un amigo suyo de nombre Rašād ‘Abd al-Muṭalib (رشاد عبد المطلب), quien había sido enviado por el Instituto de los Manuscritos de la Liga de Estados Árabes. Éste encontró una serie de hojas sueltas en una caja, e hizo copia de ellas en microfilm. El número de hojas del manuscrito registrado es de 48 hojas de tamaño grande, resultando 96 páginas. La medida de la hoja es 21,5 cm. por 32,5 cm. (U-A, ٥)

<sup>22</sup> Hemos de agradecer la gran ayuda prestada en estas pesquisas de búsqueda a Murad Kacimi, doctorando argelino, miembro del Laboratoire de Langue, Art et Communication de la Université “Dr. Yahya Fares” de Médéa (Argelia).

que la obra no fue copiada por un copista profesional.<sup>23</sup> Defiende al-Ahwānī que es bastante probable que las hojas fueran escritas por la propia mano de al-‘Uḍrī (U-A, و).

En su metodología de trabajo, después de hablar de una *kūra*, deja espacio en blanco para completar los acontecimientos históricos (más recientes).<sup>24</sup> También el autor registra en nota al margen nuevas informaciones, más tarde, con la misma letra. Ninguno de estos añadidos supera cronológicamente la fecha de muerte del autor (antes de 478/1085).

Algunas hojas fueron dañadas por la humedad, hasta el punto de perderse el borde de las mismas. También la humedad ha dañado algunas páginas hasta dificultar o imposibilitar la lectura de algunos textos. Pero este deterioro ha afectado a pocas hojas. La mayoría son bien legibles; entre ellas, la inicial contiene el título de la obra y el volumen (الجزء); el título está escrito con una letra grande, de esta manera: *Al-safr al-sābi‘ min Tarṣī‘ al-aḥbār wa-tanwī‘ al-āṭār wa-l-bustān fī garā‘ib al-buldān wa-l-masālik ilā ḡamī‘ al-mamālik*, escrito por Aḥmad Ibn ‘Umar Ibn Anas al-‘Uḍrī, conocido por Ibn al-Dalā‘ī. El título está escrito con muy bella factura, excepto las palabras, “conocido como Ibn al-Dalā‘ī”, pues fue escrita en menor tamaño, como un añadido posterior (en nuestra opinión).

Debajo del nombre del autor hay una palabra borrosa<sup>25</sup> y luego aparece un nombre largo que es ‘Abd al-Raḥmān Ibn Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Īsā Ibn ‘Alī Ibn Yūsuf Ibn ‘Īsā Ibn Qāsim al-Malḡūm al-Azdī (482-544/1089-1149).<sup>26</sup>

Informa el editor egipcio que no ha hallado en otras fuentes más datos sobre esta obra, ni su número de volúmenes. Pero, por la información que poseemos, la obra constaría de, al menos, 7 volúmenes, o libros, aunque no sabemos si habla de al-Andalus al principio, como el primero de los estados, o al final. Tampoco sabemos si acaba de hablar de al-Andalus cuando acaba el 7º libro (*Al-safr al-sābi‘ ...*), objeto de esta edición. Cree al-Ahwānī que al-‘Uḍrī comenzó su descripción por la península Arábiga (como hiciera Ibn Ḥawqal) o por el lejano oriente, tras una presentación (como hiciera al-Bakrī) (U-A, ط).

‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī indica que no ha editado los 3 folios iniciales que tratan de algunos temas de la historia de Egipto, ni los 2 de Siria (شام). El resto, 42 folios, tratan sobre al-Andalus (U-A, ن). Esta parte se puede dividir en dos grupos: un grupo con buena escritura, continua, sin lagunas; corresponde al inicio del volumen 7º, y comenzando con la provincia de Tudmīr, de modo que se inicia con un “Bismi llāh” en la primera página en su parte superior, marcándose así el inicio del volumen. Tras 11 páginas, se concluye la parte de Tudmīr. Ésta se comienza con una parte geográfico-descriptiva del Segura, ciudades, circunscripciones e itinerarios, sigue una breve referencia a su origen y denominación, para luego insertarse dentro del propio relato de al-‘Uḍrī el texto del Tratado de Teodomiro, como un documento añadido que copia de una fuente externa (U-A, 1-4; U-M, 58-60).

<sup>23</sup> Pues buscan siempre poner un número regular de líneas en cada página, para ajustar de este modo el precio de su trabajo.

<sup>24</sup> Como propósito inicial, el autor afirma su voluntad de seguir la estructura expositiva del género histórico-geográfico oriental de *Al-masālik wa-l-mamālik*, como queda patente en el propio título de la obra (Roldán & Valencia). Este propósito de partida, al final es sobrepasado ampliamente por los resultados.

<sup>25</sup> Al-Ahwānī piensa que es *ḡāla‘hu* ‘lo ha consultado’ (U-A, و).

<sup>26</sup> Indica entre paréntesis en U-A و del prólogo de al-Ahwānī que este personaje está biografiado en la *Takmila* de Ibn al-Abbār, originario de Fez, se instaló en Al-Andalus; su fecha de nacimiento es en el *raḡab* 482/septiembre 1089 y de su muerte *muḥarram* 544/mayo 1149 (IA, II: núm. 1650)

4.1.2. Relectura del texto del tratado de Teodomiro según lo transmite el manuscrito de al-‘Uḍrī

Nos hemos basado en la copia del manuscrito original obtenida para hacer nuestra relectura del texto del tratado. Por fortuna, sí que se puede leer relativamente bien la página correspondiente al pacto de Teodomiro. Ocupa la mitad inferior del f. 3v (FIG. 5a).

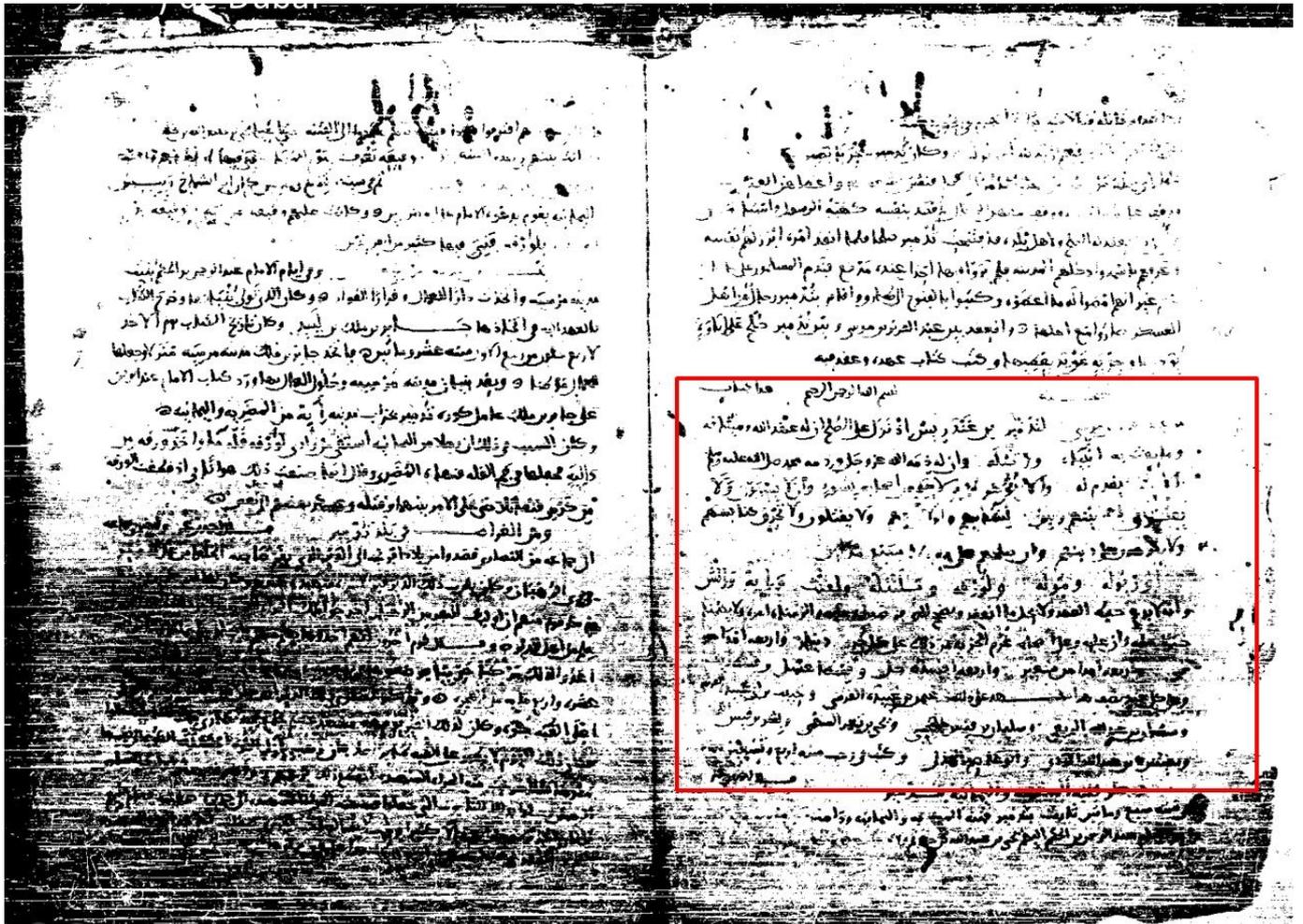


FIG. 5a. Imagen de los folios 3v y 4r del ms. nº 243246 del Centro Ġum‘a l-Māġid de Dubai del *Kitāb tarṣī‘ al-ajbār* de al-‘Uḍrī. Se ha marcado con un recuadro la localización del texto del tratado.

En apariencia se nota claramente que el *ductus* de la escritura es normal, esto es que estos folios se han copiado continuamente. Se trata de un texto copiado e insertado dentro de la obra, esto es, no se ha insertado el documento en una hoja aparte, como un complemento de la narración del autor, pero ajeno a la misma. Éste es su texto original árabe y la traducción de su contenido:



I. Texto del tratado de Teodomiro según al-‘Uḍrī: *Kitāb tarṣī‘ al-ajbār*, ms. n° 243246 del Centro Ġum‘a l-Māġid (مركز جمعة الماجد) de Dubai<sup>27</sup>

1. نسخته: بسم الله الرحمن الرحيم [هذا] 28 كتاب
2. من عبد العزيز<sup>29</sup> بن موسى<sup>30</sup> لتدمير بن غندريس إذ<sup>31</sup> نزل على الصلح أن<sup>32</sup> له عهد الله وميثاقه
3. وما بعث به أنبياءه ورسله وأن له ذمة الله عز وجل وذمة محمد صلى الله عليه وسلم<sup>33</sup>
4. ألا [....]<sup>34</sup> يقدم له [وَأَلَا يُؤْخِرُ (له ولا)]<sup>35</sup> لأحد من أصحابه بسوء<sup>36</sup> [وَأَنْ لَا يُسْتَوْنَ ولا]
5. يفترق<sup>37</sup> (فيما)<sup>38</sup> بينهم وبين نسائهم وأولادهم ولا يقتلون ولا تحرق كنائسهم
6. ولا يكرهون على دينهم<sup>39</sup> [وَأَنْ صَلَّحَهُمْ<sup>40</sup> على (هذا)<sup>41</sup> سبع مدائن] [....]<sup>42</sup>
7. [أوربولة ومولة ولورقة وبلنتلة ولقنت وإيه وإلش]<sup>43</sup>
8. [وأنه لا يدع حفظ العهد ولا يحل ما انعقد ويصحح الذي فرضناه عليه وألزمناه أمره ولا يكتمنا]
9. خيراً علمه<sup>44</sup> وأن عليه وعلى أصحابه [غرم الجزية من ذلك على كل حر دينار]<sup>45</sup> وأربعة [أمداء]<sup>46</sup> من

<sup>27</sup> Se ha resaltado en **color rojo**: ausencias y lagunas en el texto. En **color morado**: texto restituido en base a las otras versiones del tratado

<sup>28</sup> No aparece en el texto de al-Ḍabbī.

<sup>29</sup> Palabra borrosa casi imposible de leer en el manuscrito original.

<sup>30</sup> Al-Ḍabbī añade la palabra: Ibn Nuṣayr

<sup>31</sup> أنه En el texto de al-Ḍabbī

<sup>32</sup> En el texto de al-Ḍabbī, وأن corresponde a la conjunción copulativa de أن en vez de إذ

<sup>33</sup> En el texto de al-Ḍabbī وسلم الله عليه وسلم وذمته وذمة نبيه صلى الله عليه وسلم

<sup>34</sup> Esta palabra está borrosa.

<sup>35</sup> Se restituye esta palabra borrosa en base a los textos de al-Ḥimyarī y al-Ġarnāfī.

<sup>36</sup> En el texto de al-Ḍabbī ولا يؤخر أصحابه ولا يؤخر En el sentido literario árabe la frase de al-‘Uḍrī no está clara, mientras que el texto de al-Ḍabbī se entiende mejor.

<sup>37</sup> En el ms. leemos يفترق, mientras que al-Ahwānī ha leído يفترق, que es más literario. No cambia el sentido. Al-Ḍabbī pone también يفترق

<sup>38</sup> Palabra borrosa que restituimos hipotéticamente.

<sup>39</sup> En el texto de al-Ḍabbī, ولا يقتلون ولا يسيون ولا يفرق بينهم و بين أولادهم ولا نسائهم ولا يكرهون على دينهم ولا تحرق كنائسهم ولا ينزع عن ملكه ما تعبد ونصح وأدى الذي اشترطنا عليه

<sup>40</sup> En el texto de al-Ḍabbī: وأنه صالح على سبع مدائن. utiliza *ṣālahā* en singular, en sentido de que el gobernante ha pactado, mientras que en al-‘Uḍrī la referencia es colectiva *ṣulḥa-hum*, refiriéndose a los que están con Teodomiro, a quienes les afecta el tratado.

<sup>41</sup> Parece que hay dos palabras, pero no se pueden leer. Restituimos hipotéticamente.

<sup>42</sup> En la página del manuscrito queda en blanco un cuarto de la línea, la parte final de la misma, que se ha dejado en blanco. En línea siguiente, se enuncian las siete ciudades repartidas equilibradamente a lo largo de toda la línea.

<sup>43</sup> En el texto de al-Ḍabbī: أوربولة وبلنتلة ولقنت ومولة وبقسرة وإيه ولورقة

<sup>44</sup> En el texto de al-Ḍabbī: وأنه لا يؤوي لنا أبقا ولا يؤوي لنا عدوا ولا يخيف لنا أمنا ولا يكتم خبر عدو علمه

<sup>45</sup> En el texto de al-Ḍabbī: ديناراً كل سنة

<sup>46</sup> En el texto de al-Ḍabbī. أمداد. Una nota gramatical respecto a las medidas de capacidad de sólidos: en árabe son diferentes la usada por al-‘Uḍrī: مُدِّي ج أمداء el ‘modio’, es una medida diferente que la referida en los libros de *fiqh*, que es أمداد مُد ج أمداد (que es la medida citada por al-Ḍabbī). Esta segunda es la más corriente y suele hablarse de ella en los libros de *fiqh* cuando se trata de las limosnas a los pobres. Esto abundaría en que al-Ḍabbī recibió su texto por dictado y que no lo leyó, o que copió un texto cuyo autor lo había oído, no copiado. En otros pactos antiguos previos, también se utiliza como medida el مُدِّي ج أمداء ‘modio’, lo cual abunda en la antigüedad y verosimilitud de su versión (pacto con el obispo de Ruhā, Ḥamīd Allāh 271).

10. قمح وأربعة [أمداء]<sup>47</sup> من شعير[...]<sup>48</sup> وأربعة أقساط خل و[قسط]<sup>49</sup> عسل و[قسط]<sup>50</sup> زيت
11. [و على كل عبد نصف هذا].<sup>51</sup> شهد على ذلك: عثمان بن عبيدة القرشي<sup>52</sup> وحبيب بن أبي عبيدة [القرشي]<sup>53</sup>
12. وسعدان بن عبد الله الربيعي وسليمان بن قيس التجيبي<sup>54</sup> ويحيى بن يعمر السهمي وبشر<sup>55</sup> بن قيس
13. (اللخمي)<sup>56</sup>
14. ويعيش بن عبد الله الأزدي [وأبو عاصم]<sup>57</sup> الهذلي. وكتب في رجب سنة أربع وتسعين
15. قال أحمد بن عمر:<sup>58</sup>

1. [Esta es] su copia: En el nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso. Este es el documento escrito [concedido]
2. por ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā para Tudmīr Ibn Gandarīs, en el que se ha de aplicar [lo referente] a la capitulación voluntaria: Se le concede el pacto instituido por Allāh, y su garantía,
3. según lo que ha enviado [por mediación de] sus profetas y sus mensajeros. Tiene [el estatuto de] la protección de Allāh –¡ensalzado y honrado sea!– (وِزْمَةٌ مُحَمَّد) y la protección de [el profeta] Muḥammad (وِزْمَةٌ مُحَمَّد) – ¡Allāh le bendiga y le salve!–
4. [Se le garantiza] que no [...] se le hará daño, por delante o a sus espaldas, ni a él ni a sus compañeros. Que no serán hechos prisioneros, ni serán
5. separados de sus mujeres ni de sus hijos. Que no serán ejecutados. Que no serán incendiadas sus iglesias.
6. Que no serán coaccionados [a renunciar] a su religión. La sumisión voluntaria de este [tratado incluye] a siete ciudades [...]:
7. Orihuela, Mula, Lorca, Balantala, Alicante, Iyih y Elche
8. No dejará de mantener el pacto, y no rescindiré lo pactado y no cambiaré, o corregiré las condiciones que le hemos exigido. Que no nos oculte

<sup>47</sup> En el texto de al-Ḍabbī: أمداد

<sup>48</sup> En el texto de al-‘Uḍrī faltan las palabras que sí recoge al-Ḍabbī وأربعة أقساط طلاء

<sup>49</sup> En el texto de al-Ḍabbī: قسطي

<sup>50</sup> En el texto de al-Ḍabbī: قسطي, esto es 2 quistes de aceite, mientras que al-‘Uḍrī expresa 1 quiste de aceite.

<sup>51</sup> En el texto de al-Ḍabbī: وعلى العبد نصف ذلك

<sup>52</sup> En el texto de al-Ḍabbī عثمان بن أبي عبيدة القرشي ‘Utmān Ibn Abī ‘Abda al-Quraṣī

<sup>53</sup> Esta palabra que al-‘Uḍrī escribe القرشي debería ser الفهري puesto que las fuentes coinciden generalmente en que sea al-Fihri. Según Ibn Taḡrībīrdī éste habría sido el asesino del propio ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā, por orden directa del califa Sulaymān Ibn ‘Abd al-Mālik; a él le llevó su cabeza y se la enseñó a su padre Musā Ibn Nuṣayr, que estaba en prisión. Este hecho le fue reprochado a Sulaymān (IT, 1: 232. En cambio ni al-Ṭabarī, ni al-Ḥumaydī o al-Ḍabbī le señalan como el asesino material (Ṭ, 4: 44; Ḥu-C, núm. 393, 199; Ḍ-C, núm. 675, 258-259; Ḍ-A, núm. 678, 339-340; IK, 9: 192).

<sup>54</sup> Al-Ahwānī hace una reconstrucción hipotética de esta palabra التجيبي, pues es de difícil lectura.

<sup>55</sup> Estos nombres no aparecen en el texto de al-Ḍabbī.

<sup>56</sup> Esta palabra también se lee con dificultad en el ms de al-Ḍabbī, la hemos identificado según la lectura que hace al-Ahwānī del ms. de al-‘Uḍrī.

<sup>57</sup> En el texto de al-Ḍabbī: أبو القاسم

<sup>58</sup> No incluye este texto al-Ahwānī. Con él delimita espacialmente en la página el inicio del traslado textual del documento del tratado, poniendo en su inicio ونسخته y acabando el mismo con esta expresión, que indica que vuelve el relato del autor.

9. ninguna información [sobre el enemigo] que tenga o llegue a su conocimiento. Que él y sus compañeros de gobierno cumplan con el impuesto de la *ġizya*. De ella, para todo hombre libre: un dinar, cuatro modios de
10. trigo, cuatro modios de cebada, cuatro quistes de vinagre, dos quistes de miel, un quiste de aceite.
11. Y para el esclavo la mitad de todo eso. Atestiguaron esto: ‘Uṭmān Ibn ‘Ubayda al-Qurašī, Ḥabīb Ibn Abī ‘Ubayda al-Qurašī,
12. Sa‘dān Ibn ‘Abd Allāh al-Rabi‘ī, Sulaymān Ibn Qays al-Tuġībī, Yaḥyà Ibn Ya‘mar al-Sahmī, Bišr Ibn Qays
13. al-Laḥmī,
14. Ya‘īš Ibn ‘Abd Allāh al-Azdī y Abū ‘Āšim al-Ḥuḍalī. Se puso por escrito el mes de *raġab* del año 94 [H./abril del 713 e.C.].
15. Dijo Aḥmad Ibn ‘Umar: [vuelve a su relato].

Se ha copiado con la ortografía y vocalización tal cual aparece en el manuscrito de la obra. Esto es, las palabras vocalizadas, lo están así en el original.

De un análisis paleográfico más detallado tenemos que destacar una serie de evidencias, que hemos resaltado en la FIG. 5b. En color marrón se han destacado los lugares en que la lectura se hace casi imposible. En verde, hemos señalado las dos pequeñas omisiones de Al-Ahwānī, mientras que en rojo hemos señalado el espacio que deja el copista (quizás el propio autor) para posteriormente rellenarlo con los siete topónimos de las ciudades que entran en el pacto. Como se ve, el *ductus* de la copia de la página es normal, pero la incomprensión de los nombres de las ciudades escritas hace que el copista deje un espacio generoso en el final de la línea anterior y en esta línea para poder incluir luego, tras la pertinente consulta, los de los topónimos, vocalizados para que el lector no dude de su lectura en el futuro. En la FIG. 5c se ha ampliado esta línea.

Es muy interesante este documento jurídico inserto entre tanta mención de itinerarios y descripción somera de lugares y poblaciones. Creemos que al-‘Uḍrī tuvo claro conocimiento de la importancia de este documento y no quiso dejar de aprovecharlo para su obra. Sin duda supo del mismo en alguna de sus estancias en Murcia y allí lo habría copiado de algún traslado del original que le fuera mostrado, aprovechándolo luego en su obra.

#### 4.2. El manuscrito de la *Buġyat al multamis* de al-Ḍabbī

##### 4.2.1. El manuscrito Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial y su autor

La segunda obra más antigua que recoge el texto del Tratado de Teodomiro es la *Buġya* de Abū Ġa‘far Aḥmad Ibn Yaḥyà Ibn Aḥmad Ibn ‘Amīra al-Ḍabbī (Pons Boigues, nº 212, 257-259; Seybold, 73; Álvarez 2002; Castilla, 60, 62). Es un conocido historiador, nacido en Vélez, al oeste de Lorca (no se sabe si Vélez Rubio o Vélez Blanco). Comenzó sus estudios en Lorca y luego se desplazó para completarlos a Murcia. Se sabe que viajó a Marrākuš y otros lugares. Pero fue Murcia la ciudad en donde vivió la mayor parte de su corta vida, pues murió con poco más de cuarenta y tres años, en 599/1203. En origen, perteneció a la importante familia murciana de cadíes de los Banū ‘Amīra, sino a una rama lejana de la misma, como mostró J. Castilla, aunque como ellos, pasó su vida adulta hasta su muerte en Murcia.

La *Buġyat al multamis fī ta’rīḥ riġāl ahl al-Andalus* es un diccionario biográfico que continúa y actualiza la *Ġadwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī (488/1095), que llega hasta el año 450/1058 (Álvarez 1980, 2002; Ávila). Como en ésta, se inicia la obra con un

resumen de la historia de Al-Andalus. Existe un códice *unicum* en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, sobre el cual se han hecho diversas ediciones.

Según indica M. Penelas (74-76), existen tres ediciones de la obra, la de Casiri (1885), la de El Cairo<sup>59</sup> y la de Ibrāhīm al-‘Abyārī (1989). Hemos podido consultar la primera y la última de éstas, edición que recoge, sin decirlo, lo contenido en la de El Cairo (1967).

También hemos podido trabajar sobre una de las muchas reproducciones fotográficas publicadas sobre la página del manuscrito que recoge el Tratado de Teodomiro, página que lleva glosas interpoladas con caracteres latinos por la propia mano de Casiri (glosas que hacen difícil la lectura de algunas palabras árabes inmediatas, al ser la foto en blanco y negro). Estas anotaciones al margen de Casiri son de notar en el caso de la página del tratado de Teodomiro, en especial encima de los toponimos de las ciudades, con borrones y tachaduras posteriores.

En la introducción en latín a su edición informa Francisco Codera sobre el manuscrito y su estado (D-CR, VIII-XII). Indica que su correcta signatura es la de XDCXXI y no la que dio Casiri (núm. MDCLXXI). Contiene 173 folios, escritos con letra magrebí en caracteres legibles y claros. El manuscrito ha padecido mucho con la humedad, de modo que el papiro en que está escrito se ha deteriorado y en muchas ocasiones las líneas de tinta se han convertido en manchas de color. Cada página contiene 23 líneas, con amplios márgenes. Codera hubo de reordenar sus páginas, que estaban mal numeradas. Indica que no solo la humedad hace difícil la lectura de algunas partes del mismo, sino que en algunas partes no se distinguen los puntos diacríticos; cuando no los ha omitido, el propio copista confunde los vocablos, de modo que cuesta diferenciar las letras ذ ز و ; lo mismo puede decirse de بـ y ــ iniciales, وـ y ــ iniciales y mediales, así como de فـ بـ نـ وـ finales (XIV-XV). Añadimos que hay una general abstención de la escritura del *hamza* sobre *alif*. Con todo ello se comprenderá la dificultad que supone la lectura de este manuscrito. Remitimos al análisis de la carta de Julián Ribera a su maestro Francisco Codera con respecto a este mismo texto del pacto, carta que analiza con minuciosidad María Jesús Viguera en el presente Monográfico; en ella se ponen de relevancia las dificultades que encierra la lectura de este manuscrito.

Tras su análisis, F. Codera concluye que este códice escurialense había sido copiado hacia el año 680/1281·2 (XVIII).

Su predecesor, al-Ḥumaydī, incluye una biografía del testigo del tratado mismo llamado Ḥabīb Abī ‘Ubayda al-Fihri.<sup>60</sup> Al-Ḍabbī la recoge, palabra por palabra. Y al final de la misma añade el texto del tratado de Teodomiro (FIG. 6a), ya que fue uno de los 8 personajes de la nobleza árabe que se menciona entre los testigos del mismo. Es posible que hubiera otros lugares más idóneos para incluirlo

Se ha apuntado que en Murcia al-Ḍabbī pudo haber llegado a conocer el documento original del tratado de Teodomiro, o bien una copia muy fidedigna (lo cual convertiría a su versión del Pacto en una de las más dignas de crédito). Pero por el estilo en que está escrito, narrativo y relativamente “actualizado” –para lo que debió ser el texto original–, creemos que: O recoge un relato oral y discursivo del tratado, que se habría conservado

<sup>59</sup> El Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1967.

<sup>60</sup> Ḥu-C, nº 393, 199. Refiere al-Ḥumaydī que entró con los conquistadores de Mūsā Ibn Nuṣayr, quedándose en al-Andalus. Salió de ella con otros, llevándole la cabeza de ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā Ibn Nuṣayr al califa Sulaymān Ibn ‘Abd al-Mālik. Luego regresó a las regiones de Ifrīqiya para encabezar los ejércitos que acabaron con el jāriḡismo entre los beréberes. Fue muerto en esta guerra, según una opinión el año 123/740·1 y 741 y según otra el año 124/741·2.

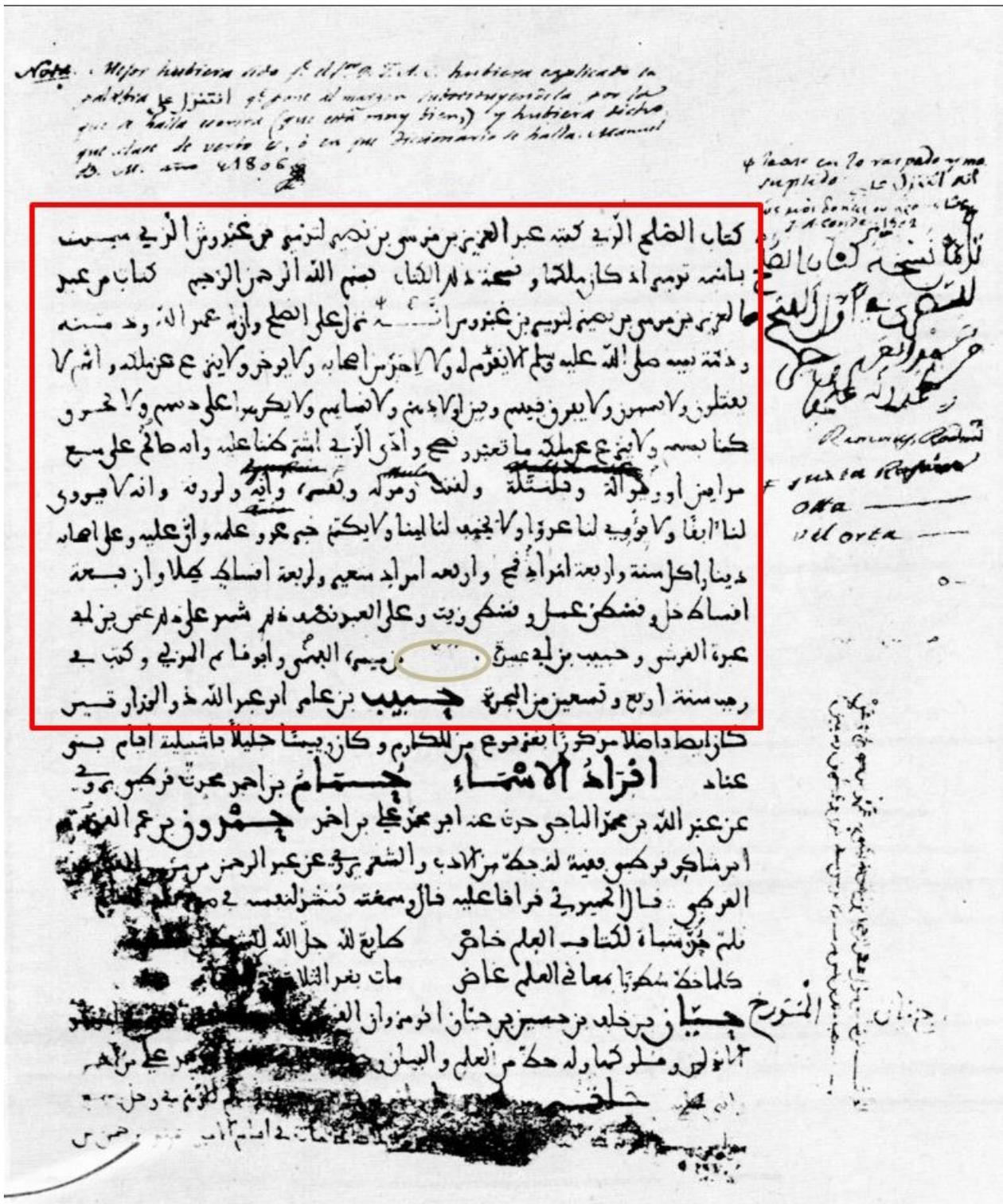


FIG. 6a. Imagen del f. 84v ms. de El Escorial, n° 1676 que contiene la *Buġyat al multamis fī ta'riḥ riġāl ahl al-Andalus* de al-Ḍabbī. Se ha recuadrado la localización del texto del tratado.

كتاب الصالح الزيد كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتزويج من عتيدوش الزيد مسيحت  
 باسمه تومى اذ كان ملكا و نسخة ذلك الكتاب جعله الله الرحمن الرحيم كتاب من غير  
 ما لعزيم بن موسى بن نصير لتزويج من عتيدوش الزيد **نزل على الصالح واوزه عمر الله و قد منته**  
 و دامة نبيه صلى الله عليه وسلم لايقوم له ولا يحزن من احبابه ولا يفرح ولا يفرح ولا يفرح  
 يعتلون ولا يسهرون ولا يعرفون فيهم و بين اولادهم ولا نصايهم ولا يكرهوا على دسهم ولا يحسرون  
 كنا بسهم ولا يفرحون عرملته ما تعبدون في و اذى الزيد اشتهر كنا عليه و انه طامح على مسع  
 موا من اورجواله و قلمثلة و لفتك زموكه و نفس و اية و لوردة و انه لا يورد  
 لنا ابنا ولا يورث لنا عروا و لا يجيب لنا ابنا و لا يكتن خيم هو و علمه و ان عليه و على احبابه  
 دينار و اكل سنة و اربعة امراة في و اربعة امراة متعيم و لربعة افسلك كحلا و از بعة  
 افساك خل و فضك عمل و فضك زيت و على العبد نصده في شهر على ذلك عشر جزا  
 عبدة الفرس و حبيب جزا عير **من ميسم** البهس و الجوفانيم التونج و كتب في  
 رجب سنة اربع و تسعين من الهجرة **حبيب بن عامر** امر عبد الله ذو الوزار قيس

FIG. 6b. Imagen ampliada del texto del tratado de Teodomiro.

اورجواله و قلمثلة و لفتك زموكه و نفس و اية و لوردة

FIG. 6c. Imagen ampliada de la parte de la línea 7 que contiene las ciudades citadas en el tratado de Teodomiro.

en Murcia (u Orihuela); O, más probablemente, usa un texto escrito en que estaba recogido el relato oral (que se habría puesto por escrito en fecha tardía).

Es curioso que recoja solo 3+1 testigos del pacto y esto posiblemente se deba a que consultó alguna copia con esta parte en mal estado.

#### 4.2.2. El texto del tratado de Teodomiro según lo transmite el manuscrito de al-Ḍabbī II. Texto del tratado de Teodomiro según al-Ḍabbī: *Buġyat al multamis fī ta' rīḥ riġāl ahl al-Andalus*, ms. de El Escorial, n° 1676, f. 84v<sup>61</sup>

1. كتاب الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبوش الذي سميت
2. بإسمه تدمير إذ كان ملكها ونسخة ذلك الكتاب: بسم الله الرحمن الرحيم كتاب من عبد<sup>62</sup>
3. العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبوش<sup>63</sup>، أنه<sup>64</sup> نزل على الصلح، وأن له عهد الله [وذمته]<sup>65</sup>،
4. وذمة نبيه، صلى الله عليه وسلم، ألا يقدم له، ولا لأحد من أصحابه، ولا يؤخر ولا ينزع عن ملكه، وأنهم لا
5. يقتلون ولا يسبون ولا يفرق بينهم وبين أولادهم، ولا نسائهم، [ولا يكرهوا]<sup>66</sup> على دينهم، ولا تحرق
6. كنايسهم<sup>67</sup>، [ولا ينزع عن ملكه<sup>68</sup> ما تعبد ونصح]<sup>69</sup>، وأدى الذي اشترطنا<sup>70</sup> عليه، وأنه صالح على سبع
7. مداين: أوريوالة وبلنتلة ولقنت ومولة<sup>71</sup> وبقسرة<sup>72</sup> وإيه<sup>73</sup> ولورقة<sup>74</sup> وأنه لا يؤوي

<sup>61</sup> Se ha resaltado en **color rojo**: ausencias y lagunas en el texto. En **color morado**: texto restituido en base a las otras versiones del tratado

<sup>62</sup> Hemos optado por la escritura lógica del nombre de 'Abd عبد, pero en el manuscrito también podría leerse 'Ubayd عبيد .

<sup>63</sup> En la línea 1 se escribe este mismo nombre acabado en ش y aquí, acabado en س . En las ediciones de D-A y D-C غبوش .

<sup>64</sup> El copista prolonga esta palabra, que da inicio al propio texto del tratado para diferenciar visualmente el contenido. Como dato curioso encontramos en letra muy pequeña un número “٤” encima de esta palabra, realizado en numeración india. Algún erudito posterior añadió a su lado un “4” en números arábigos habituales.

<sup>65</sup> Es curioso cómo el copista ha alargado esta palabra para llenar con ella todo el espacio restante hasta el margen final.

<sup>66</sup> En la ed. ár de D-Ab, aparece con error ortográfico ولا يكرهون (debiendo ser ولا يكرهوا)

<sup>67</sup> En el texto de D-Ab

<sup>68</sup> Es curiosa –por inusual– la repetición de la garantía de que ملكه عن ملكه ‘no se le relevará/enajenará de su dominio’ al final de la línea 4 y al principio de la línea 6.

<sup>69</sup> En el texto de H-LP ما يعبد ما ينزع عن كئائسه ما يعبد En el texto H-IA ما تعبد ونصح (ولا ينزع عن ملكه ما) a la *Buġya*. En el texto de al-Ġarnāfī hay una laguna, y solo aparece la última palabra ما (ولا ينزع عن ملكه ما) تعبد ونصح.

<sup>70</sup> En el texto de D-A اشترطناه

<sup>71</sup> D-Ab recoge ميوالة .

<sup>72</sup> En el lugar en que la *Buġya* de al-Ḍabbī enumera أية بقسرة señala I. ‘Abbās en su edición del *Rawḍ* de al-Ḥimyarī que aparece بلانة ; en nota (n. 3, p. 132) explica que en los mss. ع و ص recogen: وفلانة وفلانة (sic.) y lo aclara diciendo que el autor no habría podido leer estas dos palabras en la fuente que consultaba, por lo que escribió dos nombres indeterminados: Fulana y Fulana; de este modo, es casi seguro que este بلانة proceda del indeterminado فلانة. En el texto de al-Ġarnāfī: بنيرة

<sup>73</sup> En el ms. la última letra ه sin puntos, pero D-A los pone. En H-LP escribe وأله و H-IA أله (132, nota 4, lo identifica con Ello. Ver a este respecto el artículo de Alfonso Carmona en el presente monográfico).

<sup>74</sup> En el texto de D-C لوزقة

8. لنا أبقاً<sup>75</sup> ولا يؤوي لنا عدواً، ولا يخيف لنا آمناً، ولا يكتم خبر عدو علمه، وأن عليه وعلى أصحابه
9. ديناراً كل سنة، وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير وأربعة أقساط طلاء<sup>76</sup>، وأربعة
10. أقساط خل، وقسطى عسل، وقسطى زيت، وعلى العبد نصف ذلك. شهد على ذلك: عثمان<sup>77</sup> بن أبي
11. عبدة القرشي<sup>78</sup>، وحبيب بن أبي عبيدة [...] <sup>79</sup> (بن ميسرة الفهمي)<sup>80</sup> وأبو قاسم<sup>81</sup> الهذلي<sup>82</sup>، وكتب في
12. رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

1. Tratado de capitulación que otorga por escrito ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā Ibn Nuṣayr para Tudmīr Ibn Ġabdūš, conocido
2. de cuyo nombre viene el nombre de Tudmīr pues él era su gobernante. Esta es copia del documento escrito: En el nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso. Este es el documento escrito de ‘Abd
3. al-‘Azīz Ibn Mūsā para Tudmīr Ibn Ġabdūš, en el que se ha de aplicar [lo referente] a la capitulación voluntaria: Se le concede el pacto instituido por Allāh, y su protección (عهد الله وذمته),
4. y la protección de su profeta (ذمة نبيه) –Allāh le bendiga y le salve!–. Que [le garantizan que] no [se le] cambiará su status ni a él, ni a ninguno de sus compañeros [de gobierno] (أصحابه), ni se le cambiará o enajenará su dominio (ملكه).<sup>83</sup> Que no
5. serán muertos, ni reducidos a esclavitud, ni serán separados de sus mujeres ni de sus hijos. No serán coaccionados en [lo referente a] su religión. No serán incendiadas
6. sus iglesias. No se le relevará de su dominio mientras sea leal amigo y cumpla nuestras condiciones impuestas. Que la capitulación abarca a siete
7. ciudades: Orihuela, Balantala, Alicante, Mula, Buqašra, Iyih y Lorca. Que no acoja
8. a ningún rebelde o enemigo, y no ataque a quienes tengan nuestro salvoconducto (*amān*). No nos ocultará ninguna noticia del enemigo que llegue a su conocimiento. Que él y sus compañeros [de gobierno] (أصحابه)

<sup>75</sup> D-A la escribe إبقاء

<sup>76</sup> En el ms. está escrito sin *hamza* طلا .

<sup>77</sup> El copista ha escrito ‘Uṭmān sin *alif* de prolongación, عثمان .

<sup>78</sup> Coinciden tanto al-‘Uḍrī como al-Ḍabbī en escribir su *nisba* القرشي, cuando debería ser الفهري. Ver lo dicho en nota 53. Esto quizás indique un origen común a las dos cadenas de transmisión, A y B.

<sup>79</sup> En el ms. de al-Ḍabbī hay un espacio en blanco de dos o tres palabras. Codera lo señala diciendo que falta el nombre de otra persona, D-C p. 259, n. 1. El copista deja un espacio en blanco porque posiblemente el original del texto que está trasladando tiene una laguna o una mancha precisamente en esta parte de la enumeración de los nombres, que impide su lectura.

<sup>80</sup> Se lee con dificultad بن ميسرة الفهمي, como así lo refleja D-A. Como aparecen una serie de nombres en el manuscrito de al-‘Uḍrī que aquí no encontramos, creo que puede ser la corrupción de بن قيس اللخمي; o قيس التجيبي; o habiéndose perdido palabras del nombre después de بن قيس, el autor lo ha conectado con la palabra السهمي

<sup>81</sup> En el texto de D-C قائم .

<sup>82</sup> En H-LP no se enumera ningún nombre de testigo.

<sup>83</sup> Que pueden entenderse tanto como ملكه ‘hacienda, propiedades’, o como ملكه ‘soberanía’.

9. [que han entrado en el pacto] han de [entregar] cada año: un dinar, cuatro almudes de trigo, cuatro almudes de cebada, cuatro quistes de arrope (طلاء), cuatro
10. quistes de vinagre, dos quistes de miel, dos quistes de aceite. Y para todo esclavo la mitad de todo eso. Actuaron como testigos de este [documento y del acto jurídico]: ‘Uṭmān Ibn Abī
11. ‘Abda al-Qurašī, Ḥabīb Ibn Abī ‘Ubayda [... ..] Ibn Maysara al-Fahmī y Abū l-Qāsim al-Huḍalī. Se puso por escrito
12. En *rağab* del año 94 de la Hégira (abril del 713 e.C.).

Del análisis paleográfico detallado se destacan una serie de evidencias, parte de las cuales ya fueron puestas de relevancia en la propia carta de J. Ribera a F. Codera (comentada ampliamente en el artículo de Viguera del presente Monográfico), motivo por el cual pasaremos por encima en bastantes de sus aspectos (reproducimos la página completa en FIG. 6a y texto en FIG. 6b). Destacamos los comentarios en latín de Casiri, tanto arriba de la página, como encima de la línea en que están enunciados los topónimos de las 7 ciudades, así como las glosas en árabe en el lado derecho de la página.

Este documento jurídico se copia desde el principio de la página y abarca hasta poco más de su mitad. Luego continúa el relato normal de al-Ḍabbī.

El *ductus* de la copia de la página es normal. A diferencia de la copia de los nombres de las ciudades en el manuscrito de la *Tarṣīṭ* de al-‘Udrī –en que el copista deja una línea entera para añadirlos con posterioridad–, en este caso, están escritos claramente en el lugar que les corresponde, no habiendo dejado un hueco *ad hoc* para ellos.

En la FIG. 6c. hemos ampliado esta línea; en ella vemos como –también a diferencia de al-‘Udrī– en este caso no se han vocalizado los nombres de las ciudades: o el copista no supo, o no consideró oportuno hacerlo (por pensar que el lector no lo necesitaría, pues conocería los topónimos).

#### 4.3. Las otras obras que transmiten el texto del pacto de Teodomiro

No entraremos en detalle a hablar de los otros tres autores que transmitieron el tratado de Teodomiro en árabe, sobre todo cuando ya lo ha hecho en varias ocasiones Alfonso Carmona (1992, 13-14).

1. Otra copia, más escueta, en esta ocasión la hallamos en el *Kitāb Ijtisār Iqtibās al-anwār* de Ibn al-Ḥarrāṭ (510-581/116-1186), que recoge la noticia de la famosa capitulación de Teodomiro y nos ofrece la lista de las siete ciudades. Como ofrece el mismo listado de ciudades que el texto de al-Ḍabbī, se emparenta y relaciona con su línea de transmisión o *riwāya*. Según apunta Carmona, esto no nos debe extrañar ya que Ibn al-Ḥarrāṭ resume el texto –hoy perdido– del *Kitāb Iqtibās al-anwār* del oriolano al-Ruṣāṭī (466-542/1074-1147), quien por su parte fue maestro de al-Ḍabbī, quien lo cita a menudo en su *Buğyat al-multamis*. Por ello concluye Carmona que al-Ḍabbī sin duda copió la versión de al-Ruṣāṭī, natural de la propia ciudad de Orihuela, en que se firma el tratado.

2. La versión descubierta más recientemente es la que aparece en la obra *Kitāb Raf‘ al-ḥuğub al-maṣṭūra ‘an maḥāsin al-Maqṣūra li-l-Qarṭağannī* de Abū l-Qāsim Muḥammad al-Šarīf al-Ġarnāṭī, que es uno de los comentarios poéticos que recibió la célebre *Qaṣīda maqṣūra* de Ḥāzīm al-Qarṭağannī. Su autor nació en Ceuta en 1297 y murió en Granada en 1359 (Marín & Fierro). Carmona apunta a que probablemente copió el texto del pacto (Ġ, II: 167) de la misma fuente que al-Ḍabbī: de al-Ruṣāṭī, a quien cita en la misma página en que transcribe dicha capitulación (a propósito de una opinión sobre la etimología del topónimo Sevilla, texto, este último, que aparece en el *Ijtisār Iqtibās*). A. Carmona vuelve a publicar el texto en su artículo sobre la “cuarta” versión del tratado (1992: 17).

3. En el *Rawḍ al-miʿtār* de al-Ḥimyarī también se recoge otra copia del tratado. Poco conocemos sobre la personalidad de este autor: Se ha fechado hasta el momento su enciclopedia geográfica a fines del s. XIII-XIV, siendo ampliada por otro miembro de su familia en el s. XV, con lo que la redacción definitiva del libro cabe fecharla en 1461.

Los estudiosos emparentan a estos tres autores en una misma cadena de transmisión, que partiría del oriolano al-Ruṣāʿī, transmitiendo la versión de al-Ḍabbī (Molina & Pezzi; Molina López; Pocklington; Carmona).

En conclusión, vemos cómo está admitido que hay, al menos, dos *riwāyas* o transmisiones del texto. Si juzgásemos por la traducción medieval castellana que hemos transcrito se podría concluir que el texto de ar-Rāzī presentaba a su vez notables divergencias con ambas y, por tanto, quizás constituiría una tercera *riwāya*.

### 5. Primeras conclusiones del estudio de estos manuscritos

Comparados los textos precedentes con las ediciones de los dos manuscritos de que disponemos, hemos apuntado algunas ligeras diferencias y novedades respecto a sus ediciones. Una primera conclusión es que estas ligeras diferencias apenas modifican nuestros conocimientos previos de los textos.

Ahora bien, del estudio paleográfico e histórico del manuscrito se pueden extraer otras conclusiones interesantes. Seguidamente apuntamos unas primeras consideraciones.

Hay dos líneas de transmisión textual árabes –o *riwāyas*– identificables en árabe: la de al-ʿUḍrī y la de al-Ḍabbī, de quien tomaron al-Ḥimyarī y al-Garnāṭī.

A. La primera de ellas, la constituiría el texto de al-ʿUḍrī.

- Es un texto de calidad, con deficiencias gramaticales en su construcción en árabe,
- algunas de las cuales fueron arregladas por al-Ahwānī (ver notas 29, 31, 37, 54, 56)
  - otras las hemos puesto de relevancia tras el análisis del manuscrito
  - finalmente, en la copia defectuosa del manuscrito que poseemos, hay unos borrones que hacen muy difícil su lectura (ver notas 28, 35, 37, 38, 41, 58),
  - hay que resaltar que en una primera redacción el texto se dejó en blanco el final de la línea sexta, así como toda la línea séptima. Con regularidad, a lo largo de la línea séptima están enunciados los topónimos de las siete ciudades del pacto. Esto evidencia que fueron escritos después de esta primera copia. Una posible razón para ello podría haber sido la dificultad para leer y entender bien los nombres de las ciudades en el documento fuente (nota 42).

El texto de al-ʿUḍrī se basó en otro más primitivo, más arcaico y con problemas en su estructura. Una explicación posible es que al-ʿUḍrī tuviera la oportunidad de consultar el original del Tratado, o un traslado del mismo (esto es una copia fiel que reflejaba lo que un copista creyó entender del documento original). Difícilmente pudo llegar el texto original al s. XI. Por esto pensamos que casi seguro que al-ʿUḍrī pudo consultar, quizás en Murcia, quizás en Orihuela, un traslado en árabe que interpreta el documento original sin puntos diacríticos del tratado. Al-ʿUḍrī intentó entender y trasladar esta copia imperfecta o deficiente a un lenguaje del s. XI, aunque lo consiguió a medias. Esta afirmación se fundamenta en varios motivos:

1. Estructura de algunas frases, que no se entienden bien.
2. La simple cata en el léxico jurídico comparado con los documentos de tratados más antiguos que nos han llegado nos induce a pensar en la mayor antigüedad del texto de al-ʿUḍrī. Por este motivo, y por el uso de los modios (en vez de los almudes que hace al-Ḍabbī), pensamos que al-ʿUḍrī habría podido consultar el original del pacto, o un traslado fiel del mismo, también sin puntos diacríticos. Así se podría explicar tanto la tosquedad de su redacción, como el que dejara una línea y media para escribir más tarde unos topónimos que no entendería.

3. Al-‘Uḍrī es el único autor que cita el nombre del gobernante como Ġandarīs. En la otra línea de transmisión: al-Ḍabbī: Ġabdūs<sup>84</sup> / Ḥ-IA: Ġandars y Ḥ-LP lo cita como Ġabdūš / al-Ġarnāṭī: ‘Abdūs.
5. En la *Tarṣī‘ al-ajbār* de al-‘Uḍrī línea 3 aparece una frase que no encontramos en ninguno de los textos de la otra *riwāya*: وما بعث به أنبياءه ورسله wa-mā ba‘aṭa bi-hi anbiyā‘ wa-rusuli-hi “según lo que ha enviado [por mediación de] sus profetas y sus mensajeros”.
6. En la obra de al-‘Uḍrī no aparecen detalles que encontramos en la otra línea textual. Es un texto con menos detalles que los otros:
- En al-‘Uḍrī no aparecen tres detalles importantes del pago de la ḡizya que encontramos en la *riwāya* de al-Ḍabbī:
    - que incluye وأربعة أقساط طلاء arba‘at aqsāt ṭalā’ “dos quistes de mosto”
    - pone solo قسط زيت qisṭ zayt “un quiste de aceite”; al-Ḍabbī y al-Ġarnāṭī escriben قسطى زيت qisṭa zayt “dos quistes de aceite”.
    - encontramos una importante diferencia: al-‘Uḍrī: وأربعة أمداء من قمح وأربعة أمداء من شعير “cuatro modios de trigo, cuatro modios de cebada” mientras que al-Ḍabbī: وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير “cuatro almudes de trigo, cuatro almudes de cebada” (que hemos explicado en la nota 46). Esta mención entendemos que hace más tardía la versión del texto de al-Ḍabbī (almud”, medida citada por al-Ḍabbī es medida de capacidad de los sólidos que aparece corrientemente en los libros de *fiqh* más tardíos), en contraposición al término más antiguo usado por al-‘Uḍrī: مُدِّي ج أمداء “modio” (en otros pactos antiguos precedentes se utiliza como medida el modio, como es el caso del pacto con el obispo de Ruhā, Ḥamīd Allāh, 271).
  - No aparecen otras condiciones como en líneas 7-8 de al-Ḍabbī: وأنه لا يؤوي لنا أبقاً wa-anna-hu lā yu’wī la-nā ābiqan wa-lā yu’wī la-nā ‘aduwan wa-lā yujīfu la-na āminan wa-lā yaktum jabar ‘aduw ‘alima-hu “que no acoja ningún enemigo o rebelde y no ataque a quienes tengan nuestro salvoconducto (amán)”.
7. Respecto a las ciudades que aparecen: El autor deja para el final la correcta escritura de los topónimos, puesto que al estar sin puntos diacríticos, no comprendería varios de ellos. Se deja para su inclusión posterior una línea en blanco. También encontramos espacios en blanco en las líneas 2, 4, 5, 6, 13.
8. Finalmente, el que la enunciación al-‘Uḍrī cambie Buqaṣra por Ilš (Elche) nos lleva a pensar que:
- a. La deja en último lugar de su enumeración, luego es la que más dudó a la hora de interpretar. Se decidió al final por esta lectura del topónimo que la otra cadena de transmisión recoge como Buqaṣra.
  - b. Interpretó adecuadamente este topónimo, a la luz del manuscrito original, o de un traslado casi idéntico, casi con seguridad sin puntos diacríticos.

Ambos textos están interrelacionados, puesto que tienen una estructura similar. Son además complementarios, aunque diferentes. Difícilmente encontramos que pueda haber un texto base fuente común de las dos líneas de transmisión, por encontrar muchas diferencias entre ambas, aunque apuntamos en la nota 78 que la coincidencia en el error de llamar al-Qurašī a un al-Fihrī quizás pueda interpretarse como un origen común a las dos *riwāyas*. Pero las diferencias son más numerosas que esta coincidencia.

<sup>84</sup> Al-Ḍabbī pone un punto arriba y otro abajo, lo que permite leerlo de dos formas: Ġabdūš o Gandūš.

B. En la segunda línea de transmisión textual en árabe:

- Se puede fijar una línea textual única entre al-Ḍabbī, al-Ḥimyarī y al-Ġarnāṭī. Aunque hallemos algunos ligeros cambios entre ellos, puede verse que estamos ante un texto con estructura y contenido similar.

- Estos textos están en general bien redactados y especifican con más detalle las condiciones generales del convenio. Esto parece indicar que la base del mismo no fue el imperfecto texto escrito que usara al-‘Uḍrī sino pensamos que en el origen hay una fuente oral que le refiere de memoria el pacto (a al-Ḍabbī, o a alguien que lo escribe y luego lo usa al-Ḍabbī). Esto se explica por:

- la mayor unidad del texto en sí mismo.

- Se refieren los detalles en cuanto a las condiciones, pero no así en cuanto a los nombres de los testigos del tratado.

- Ello refleja que estos textos han copiado uno del otro, de modo que el *stemma* sería el siguiente: Al-Ruṣāṭī > al-Ḍabbī y luego al-Ḍabbī > al-Ḥimyarī y al-Ḍabbī > al-Ġarnāṭī. O Al-Ḍabbī, al-Ḥimyarī y al-Ġarnāṭī copiaron de una misma y desconocida fuente (B.2 en nuestro *stemma*).

- La enunciación de los topónimos de las ciudades en estos tres textos es muy similar:

AL-‘UDRĪ (V) (393-antes de 478 H./1002-antes de 1085 e.C.) (V)	AL-RUṢĀṬĪ (m. 542- 1147) / IBN AL- JARRĀṬ (m. 581/1186) (NV)	AL-ḌABBĪ (m. 599 H./1203 e.C.) (NV)	AL-ĠARNAṬĪ (1297-1359) (NV)	AL-ḤIMYARĪ (m. fin s. VIII/XIV) (NV)	AR-RĀZĪ (s. X → XV) (Rasis)	Crónica de 1344
Ūryūla أوريوالة	Ūrīwāla / Ūriyūla أوريولة	Ūrīwāla أوريوالة	Ūrīwala / Ūriyūla أوريولة	Ūrīwala / Ūriyūla أوريولة	Origuela	Oriuela
Mūla مولة	Balantala بلنتلة	Balantala بلنتلة	Ban_tīla o Bunatayla بننتيلة	Lévi-Provençal Baltana بلنتة I. ‘Abbās Balantala/uh بلنتله	Lorca	Orta / ms. U = Lorca
Lūrqa لورقة	Laqant لقنت	Laqant لقنت	[ Laqant ]	Laqant لقنت	Valencia	Valençia
Balantala بلنتلة	Mūla مولة	Mūla مولة Codera Al-Abyārī ميولة	Mūla مولة	Lévi-Provençal Mūla مولة I. ‘Abbās Nula نولة	Alicante	Alicante
Laqant لقنت	B_q_sra بقسرة	B_q_sra/uh بقسره	Banīra o Bunayra بنيرة	B_lāna بلانة < فلانة وفلانة		Deña / ms. U = Ø
Iyih إيه	Iy[y]a o Iy[y]uh ايه	Codera Iyya/uh إيّه Al-Abyārī Ayya أيّه	[ Iy_h ]	Lévi-Provençal Lūraqa لورقة I. ‘Abbās Lūrqa لورقة		
Iš إش	Lūrqa لورقة	Lūrqa لورقة Codera Al-Abyārī لورقة	Lūrqa لورقة	Lévi-Provençal Alluh الله I. ‘Abbās [أله] [Ala / Aluh]		
7	7	7	5	7 / 6	4	5

La diferencia en la enunciación viene determinada en al-Ġarnāṭī, debido a su ausencia de mención de Laqant e Iyya. El cambio de orden respecto a al-‘Uḍrī está en que éste cita a Lorca en tercer lugar mientras que los otros la citan al final. Hemos sintetizado las variantes en la tabla precedente (FIG. 7).

C. La noticia de al-Rāzī, que recoge la *Crónica del moro Rasis* ya como encuentro armado, con añagaza de los cristianos incluida, como justificación ante los musulmanes para haberlos conseguido convencer, mediante el engaño, para la firma del tratado, creemos que debe considerarse otra tradición o *riwāya* diferente. En la parte de esta crónica traducida del árabe al portugués, y de éste al castellano en el s. XV, en la copia del s. XVII de Gabriel Rodríguez de Escabias encontramos

E Abelancin [‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā] tomo la gente que su padre le dio, e fuesse lo mas ayna que pudo. E lidio con la gente de Origuela e de Lorca e de Valencia e de Alicante, e quiso Dios assi que los vencio. E dieronle las villas por pleitessia, e ficieronle cartas de seruidumbre en que Abelancin los defendiesse e amparasse, e non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos sinon por su placer dellos; e que obiessen su auer como lo auian assi en el campo como en las villas, e que cada vno de los que en ellas morassen le diese la mitad de la dezima parte que al año su hacienda valiesse, e mas quatro almudes de trigo e quatro de ordio, e miel e azeyte como lo cogiessen vna parte señalada; e jurase Abelancin que non denostaria a ellos ni a su fee, nin les quemasse sus iglesias, e que los dejasse guardar su ley. E todo se lo prometio e se lo otorgo e fizo sus juramentos de non se lo quebrantar. E quando estas cartas fueron assi fechas andaba la era de los moros en nobenta e quatro años (*Rasis*, 359).

Esta versión ya incluye, además del relato de la lucha, un resumen del tratado que podemos considerarlo como una nueva versión. Se citan cuatro de las 7 ciudades (A. Carmona 1992)

Otra versión romance la ofrece la *Crónica del 1344*, claramente emparentada con la breve de al-Rāzī, aunque con novedades indudables, especialmente en lo que se refiere a la enunciación de los impuestos: “e que un hombre que en las villas morase diese un marauedí, e quatro almudes de trigo e quatro de ordio, e quatro almudes de vinagre e vn almud de miel e vn almud de azeyte” (*Crónica de 1344*, 153), enumeración que la emparenta con la versión de al-Ḍabbī, o con la fuente más glosada de ésta (B.2.), que habría sido traducida al romance.

Otra novedad a resaltar es que cita cinco ciudades, que son las 4 que tomaría de la *Crónica de Rasis*, más Donea, esto es Denia. Encontramos elementos nuevos en esta versión, que nos hacen pensar si no tuvo su autor una fuente diferente y más completa que *Rasis*, quizás procedente, del traslado latino del documento original. Habrá que estudiar esta *riwāya* con más profundidad.

## 6. Propuesta de *stemma* de la transmisión del texto del Tratado de Teodomiro

En el punto anterior hemos avanzado buena parte de los argumentos de la propuesta de *stemma* o líneas de transmisión del texto que hemos sintetizado en la FIG. 8.

Apuntamos desde un principio cómo en la época en que se firmó el tratado de capitulación con toda seguridad no se pusieron los puntos diacríticos al texto, siendo este escrito en un árabe elemental. Es más que probable que hubiera una copia en latín del mismo.

Como *línea de transmisión textual árabe A* hemos calificado a la que originaría el texto de al-‘Uḍrī, quien habría podido consultar en Murcia el original del tratado, o una

copia sin vocalizar del mismo (debido a que al-‘Udrī no entiende los topónimos citados y tiene que consultarlos, tras lo cual los escribe vocalizados).

Como *línea de transmisión textual árabe B* denominamos a la línea de transmisión del texto de al-Ḍabbī, un texto que está mejor estructurado gramaticalmente, y que está en una lengua más evolucionada que el de al-‘Udrī. En al-Ruṣāṭī se pone el origen a esta línea que continúa a través de al-Ḍabbī. Hemos denominado B.2. a esta línea, para diferenciarla de la transmisión oral origen de la misma (B.1.). Con toda seguridad que ya al-Ruṣāṭī lo leyó escrito, puesto que no creemos que en el s. XII siguiera circulando oralmente y no hubiera sido fijado mediante la escritura.

Finalmente, avanzamos la posibilidad de una *línea de transmisión textual ¿no árabe?* C como modo de explicar la heterogeneidad de la versión de al-Rāzī, quizás por haber consultado un hipotético original en latín, o por haber visto una copia del mismo en los archivos de Córdoba.

Habrà que seguir tirando de este hilo investigador, puesto que, como se puede observar, este tema, tras dos siglos de investigación en el mismo, aún sigue siendo joven.

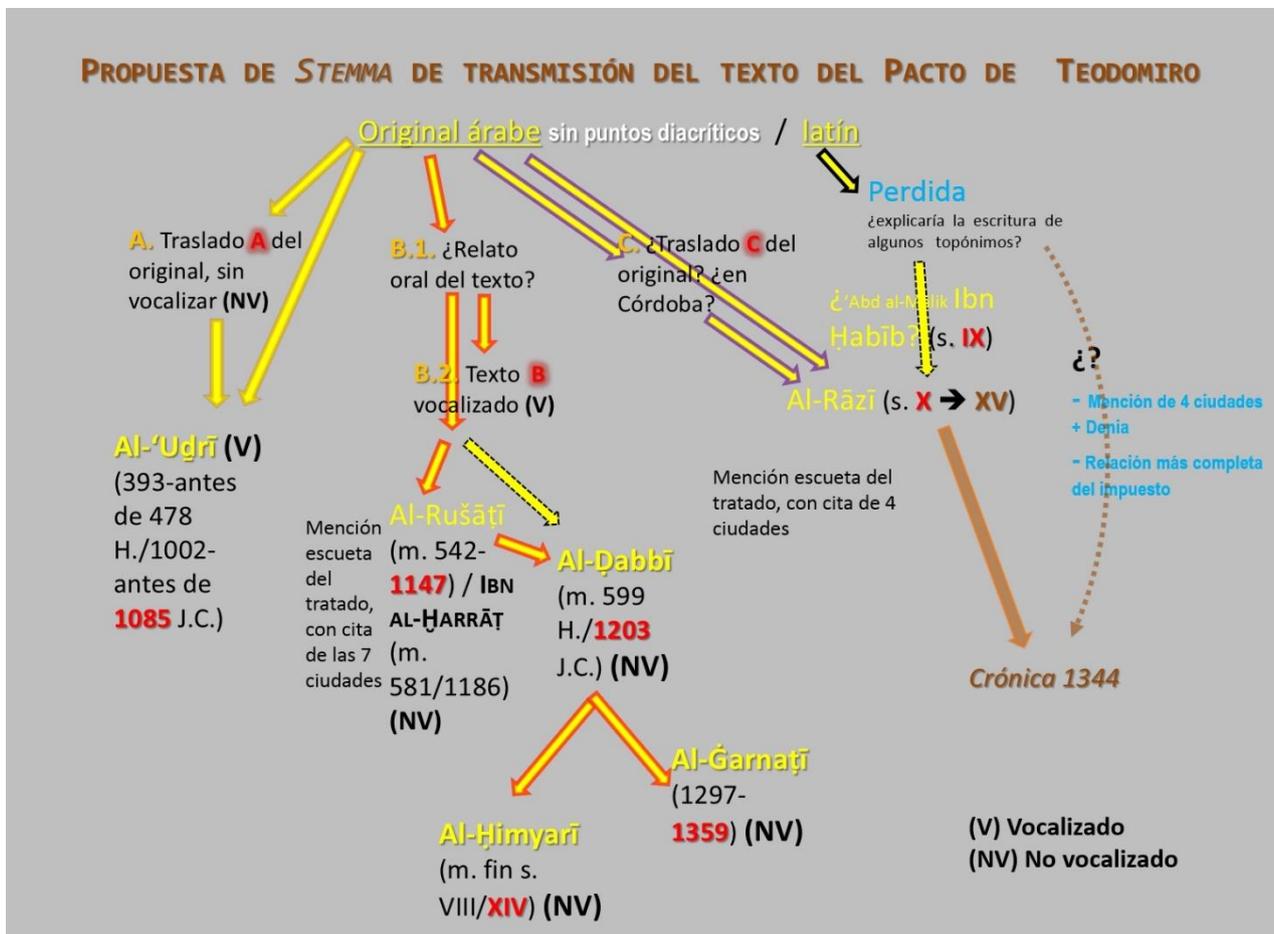


FIG. 8. Propuesta de un *stemma* de transmisión de los textos del tratado de Teodomiro.

## Obras citadas

### Fuentes

- Aḥbār maǧmū'a*. Emilio Lafuente y Alcántara ed. ár., trad. esp. *Ajbar Machmuâ* (Colección de tradiciones). Madrid: Real Academia de la Historia, 1867. Ed. facsímil: Madrid: Ediciones El Bibliófilo, 1984.
- Crónica del 754*. J. E. López Pereira ed. crít. lat., trad. esp. *Crónica mozárabe del 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza: Anubar, 1980.
- Crónica de 1344*. Diego Catalán & M. Soledad de Andrés ed. crít. *Crónica de 1344 que ordenó el Conde de Barcelos don Pedro Alfonso*. Madrid: Gredos, 1970.
- D-C = Al-Ḍabbī. Michaelis Casiri (Al-Gaziri) ed. parcial ár., trad. lat. *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis sive librorum omnium mss. quos Arabiche ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos, Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur, recensio et explanatio*. Madrid: 1760-1770, 2 vols. (976 pp.). Reimpresión: Madrid, 1970.
- D-CR = Al-Ḍabbī. Francisco Codera & Julián Ribera ed. *Bibliotheca Arabico-Hispana. Tomus III. Desiderium Quaerentis Historiam Virorum populi Andalusiae (Dictionarium biographicum) ab Adh-Dhabbi scriptum: ad fidem codicis Escorialensis arabice nunc primum ediderunt, indicibus additis Franciscus Codera in Universitate Matritensi Arabicae linguae professor ordinarius et Regiae Historicae Academiae Sodalis et Julianus Ribera*. Madrid: Imp. José de Rojas, 1885.
- D-A = Al-Ḍabbī. Ibrāhīm al-Abyārī ed. ár. *Buǧyat al multamis fī ta'rīḥ riǧāl ahl al-Andalus li-l-Ḍabbī. 599 H. / 1203 M*. El Cairo-Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī / Dār al-Kitāb al-Lubnānī (Col. Al-Maktabat al-Andalusīya, 14-15), 1410 H. / 1989 e.C. 2 vols.
- Ġ = Al-Šarīf al-Ġarnāṭī, Abū-l-Qāsim Muḥammad. *Kitāb Raf' al-ḥuǧub al-maṣṭūra fī maḥāsin al-Maqsūra*. [El Cairo]: Maṭba'a al-Sa'āda bi-Ġiwār Muḥāfaẓa Miṣr, 1244 H./1828 e.C.
- Al-Ġassānī, Muḥammad 'Abd al-Wahhāb. Alfredo Bustani ed. ár., trad. esp. *El viaje del visir para la liberación de los cautivos*. Tánger: Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, 1940.
- ḤŠ: Ibn Ḥaldūn. 'Abd al-Salām al-Šaddādī ed. ár. *Ibn Ḥaldūn. Muqaddima*, Dār al-Bayḍā' (Casablanca): Ḥizānat Ibn Ḥaldūn / Bayt al-Funūn wa-l-'Ulūm wa-l-Adab, 2005. 3 vols.
- ḤM: Ibn Ḥaldūn. Vincent Monteil trad. fr.): *Ibn Khaldūn. Discours sur l'Histoire Universelle. Al-Muqaddima*. París : Sindbad, 1967-1968 (2ª.ed.). 3 vols.
- Ḥ-LP: Al-Ḥimyarī. Évariste Lévi-Provençal ed. parc. ár., trad. fr. *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge d'après le "Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aqtār" d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Ḥ-A: Al-Ḥimyarī, ed. ár. completa: Iḥsān 'Abbās: *Al-Rawḍ al-mi'tār fī ḥabar al-aqtār. Mu'ǧam ḡuǧrāfī. Ta'līf Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*. Beirut: Librairie du Liban, 1975.
- Ḥu-C: Al-Ḥumaydī. *Ġaḍwat al-muqtabis fī ḍikr wulāt al-Andalus, tā'līf al-Ḥumaydī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Naṣr Futūḥ Ibn 'Abd Allāh al-Azdī, al-mutawaffī sanat 488 ḥiǧrī*. El Cairo: Dār al-Miṣrīya li-l-Ta'līf wa-l-Tarǧama (Col. al-Maktaba al-Andalusīya, 3), 1966.

- IA: Ibn al-Abbār. Francisco Codera Y Zaydín ed. crít. ár. *Bibliotheca Arabico-Hispana. Tomus V et VI. Complementum Libri Assilah (Dictionarium Biographicum) ab Aben Al-Abbar scriptum*. Madrid: Michael Romero, 1887-1889. 2 vols.
- II: Ibn 'Idārī. G. S. Colin & É. Lévi-Provençal ed. ár. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne Musulmane intitulée Kitāb Al-Bayān Al-Mughrib par Ibn 'Idhārī Al-Marrākushī et fragments de la Chronique de 'Arīb. Tome Deuxième. Histoire de l'Espagne musulmane de la conquête au XIème. Siècle*. Leiden: E. J. Brill. 1951. Vol. II. Múltiples reimpresiones: Beirut: Dār al-Ṭaqāfa.
- IK: Ibn Kaṭīr al-Dimašqī. 'Alī Šīrī ed. crít. ár. *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. El Cairo: Dār al-Ihyā' Turāṭ al-'Arabī, 1988. 14 vols.
- IQ: Ibn al-Qūṭīya. James Mansfield Nichols ed. ár., trad. ingl. *The "History of the conquest of Al-Andalus" by Ibn Al-Qūṭīya the Cordovan: Translation and study*. Ann Arbor (Michigan): University Microfilms International, 1991.
- IT: Ibn Tagrībirdī. *Al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1929-1949. 10 vols.
- R: Al-Ruṣāfī. Emilio Molina López & Jacinto Bosch Vilá ed. ár. *Kitāb Iqtibās al-anwār wa-iltimās al-azhār fī ansāb al-ṣahāba wa-ruwāt al-āṭār, de Abū Muḥammad al-Ruṣāfī (m. 542-1147). Ibn al-Jarrāṭ al-Iṣbīlī (m. 581/1186). Al-Andalus en el Kitāb Iqtibās al-anwār y en el Ijtiṣār Iqtibās al-anwār*. Madrid: C.S.I.C. / I.C.M.A., 1990.
- Rasis: *Crónica del Moro Rasis*. Diego Catalán & M<sup>a</sup> Soledad de Andrés et alii ed. crít. *Crónica del Moro Rasis, versión del Ajbār mulūk al-Andalus de Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Mūsā al-Rāzī, 889-955; romanizada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de Don Perianes Porçel*. Madrid: Gredos, 1975.
- Ṭ: Aṭ-Ṭabarī. *Ta'rīj al-umam wa-l-mulūk*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1407 H. 5 vols.
- U-A: Al-'Uḍrī. 'Abd al-'Azīz al-Ahwānī ed. parc. ár. *Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Anas al-'Uḍrī. Nuṣūṣ 'an al-Andalus. Fragmentos geográfico-históricos de Al-Masālik ilā ḡamī' al-Mamālik*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1965.
- U-M: Emilio Molina López trad. parc. esp. "La Cora de Tudmīr según al-'Uḍrī (s. XI). Aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del SE. Peninsular." *Cuadernos de Historia del Islam* 3 (1972): 7-113.

## Bibliografía

- Al Khemir, Sabiha. *Luz نور Nur. La luz en el arte y la ciencia del mundo islámico*. Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2013.
- 'Alī, Ḡawād. *Al-Mufaṣṣal fī tāriḡ al-'arab qabla l-Islām*. Dār al-Sāqī, 2001<sup>4</sup>.
- Álvarez Millán, Cristina. "Al-Ḍabbī y su obra *Bugyat al-multamis*. Estudio de sus fuentes." *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus*. Madrid: CSIC / I.C.M.A, 1980. Vol. IV: 95-111.
- . "Al-Ḍabbī." En J. Lirola Delgado & J. M. Puerta Vilchez dirs. *Enciclopedia de al-Andalus*. Granada: Fundación el Legado Andalusi, 2002. Vol. I: 147-149.
- Ávila, María Luisa. "El género biográfico en al-Andalus." En María Luisa Ávila & Manuela Marín eds. *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus. VIII. Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*. Madrid, ed. C.S.I.C., 1997. Vol. VIII: 35-51.
- Balaña i Abadia, Pere "La fecha exacta de la capitulación de Tudmīr, un error de transmisión." *Awrāq* IV (1981): 73-77.

- Bell, Richard & W. Montgomery Watt. *Introducción al Corán*. Madrid: Encuentro, 2006 (2ª ed.).
- Blachère, Régis. *Introduction au Coran*. París: G.-P. Maisonneuve, 1947.
- . *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des souraites*. París: G.-P. Maisonneuve, 1947-1951. 3 vols.
- Canto García, Alberto J. "Las monedas y la conquista." *Zona Arqueológica* 15/1 (2011a): 135-146. Monográfico 711 *Arqueología e Historia entre dos mundos*.
- . "Fichas Catálogo." 711 *Arqueología e Historia entre dos mundos, Catálogo de la Exposición*, Madrid: Museo Arqueológico Regional de Madrid, 2011b. 159-165.
- Carmona González, Alfonso. "Una cuarta versión de la Capitulación de Tudmir." *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes* 9 (1992): 11-17.
- Castilla, Juan. "Los Banū 'Amīra de Murcia." En Manuela Marín & Jesús Zanón eds. *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus (Familias andalusíes)*. Madrid: CSIC / I.C.M.A., 1992. Vol. V: 57-84.
- Chalmeta, Pedro. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén, 2003.
- Epalza, Mikel de. "'Ahd: Muslim/Mudejar/Morisco Communities and Spanish - Christian Authorities." En Robert I. Burns & Paul E. Chevedden eds. *Negotiating cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain under James the Conqueror*. Leiden: E. J. Brill, 1999. 195-212.
- Fierro, Maribel & Manuela Marín. "Al-Sharīf al-Gharnāṭī." EI2. Encyclopédie de l'islam, nouvelle édition, Leiden: E. J. Brill, 1998. Vol. IX: 350-351.
- Franco-Sánchez, Francisco. "Consideración jurídica y religiosa de los territorios de la Meseta y el Norte peninsular por el poder musulmán de al-Andalus." *Al-Andalus-Magreb* 7 (1999): 101-133.
- . "La conquista musulmana del Magreb y al-Andalus según las crónicas mozárabes." En M'hamed Hassine Fantar & Saloua Khaddar-Zangar coord. *Dirāsāt fī l-aṭār wa-l-naqā'is wa-l-tārīj, takrīman li-Sulaymān Muṣṭafā Zbīs. Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Slimane Mustapha Zbiss*. Túnez: ed. Institut National du Patrimoine, Ministère de la Culture, 2001. 285-307.
- . "La concepción de la soberanía en el Islam del Occidente Musulmán." *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*. Madrid/Murcia: Editum/Universidad de Murcia/Sociedad de Estudios Medievales. 2010. Vol. I: 285-290.
- Ḥamīd Allāh Al-Ḥaydar Ābbādī, Muḥammad. *Mağmū'a l-waṭā'iq al-siyāsīya fī l-'ahd al-Nabawī wa-l-ḥilāfa al-Rāšida*. El Cairo: Maṭba'a Lağnat al-Tālīf wa-l-Tarğama wa-l-Našr, 1941. 6ª ed. muy ampliada: Beirut: Dār al-Nafā'is, 1407 H./1987 e.C.
- Howell, A. M. "Some notes on early Treaties between Muslims and Visigothic rulers of al-Andalus." *Andalucía Medieval. Actas del Congreso de Historia de Andalucía. Diciembre de 1976*. Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba, 1978 (1982). Vol. I: 3-14.
- Gutiérrez Lloret, Sonia. "El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos VII y XI: una propuesta arqueológica sobre la explotación de las zonas húmedas del Bajo Segura." *Arbor* 593 (1995a): 65-94.
- . "La geografía del Bajo Segura según al-'Udrī (siglo XI): una propuesta de identificación de la alquería de Tall al-Jaṭṭāb." *Alquibla. Revista de investigación del Bajo Segura* 1 (1995b): 53-64.
- . *La Cora de Tudmīr. De la antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid/Alicante: Casa de Velázquez (Collection de la Casa de Velázquez, 57), 1996a.

- . “El aprovechamiento agrícola de las zonas húmedas: la introducción del arcaduz en el sureste de al-Andalus (siglos VIII y IX).” *Arqueología y Territorio Medieval* 3 (1996b): 7-19.
- . “De Teodomiro a Tudmīr. Los primeros tiempos desde la arqueología.” En *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos, siglos VII-IX, XXXIX Semana de Estudios Medievales, Estella. 17-20 julio 2012*. Pamplona: Gobierno de Navarra Departamento de Cultura, Turismo y Relaciones Institucionales, 2013. 229-284.
- Ibrahim, Tawfiq. “Nuevos documentos sobre la conquista Omeya de Hispania: los precintos de plomo.” *Zona Arqueológica* 15/1 (2011): 147-164. Monográfico 711 *Arqueología e Historia entre dos mundos*.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Inscriptions Arabes d'Espagne*. Leiden/París : E. J. Brill/ Librairie Orientaliste E. Larose. 1931. 2 vols.
- López Pereira, José Eduardo. *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza: ANUBAR, 1980.
- Manzano Moreno, Eduardo. “La conquista del 711: transformaciones y pervivencias.” En Luis Caballero & Pedro Mateos eds. *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la alta edad media*. Madrid: CSIC Departamento de Historia Antigua y Arqueología (Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXIII), 2000. 401-414.
- . *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Madrid: Crítica (Serie Mayor), 2006.
- . “Los relatos de la conquista de al-Andalus en las fuentes árabes: un estudio sobre su procedencia.” Madrid: Centro de Ciencias Humanas y Sociales CSIC, 2012. 1-185. <http://digital.csic.es/handle/10261/44814> [Consultado: 10/04/2014].
- Molina, Luis. “Los Banū Jattāb y los Banū Abī Ŷamra (Siglos II-VIII/VIII-XIV).” En Manuela Marín & Jesús Zanón eds. *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus (Familias andalusíes)*. Madrid: CSIC / I.C.M.A., 1992. Vol. V: 289-307.
- . “Al-‘Udhri, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. ‘Umar b. Anas, Ibn al-Dalā’ī.” *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden: E. J. Brill, 2002. Vol. X: 837-838.
- Molina López, Emilio. “El *Kitāb Ihtisār iqtibās al-anwār* de Ibn al-Ḥarrāṭ. El autor y la obra. Análisis de las noticias históricas, geográficas y biográficas sobre al-Andalus.” *Quaderni di Studi Arabi* (1987-1988): 540-560. Monográfico: *Atti del XIII Congresso dell'Unione Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Venezia 29 settembre - 4 ottobre 1986)*.
- . & Elena Pezzi. “Últimas aportaciones al estudio de la Cora de Tudmīr (Murcia).” *Cuadernos de Historia del Islam* 7 (1975-6): 82-111.
- Penelas, Mayte. “Textos biográficos andalusíes: sus ediciones.” María Luisa Ávila Navarro, Manuela Marín eds. *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VIII. Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*. Madrid: C.S.I.C., 1997. Vol. VIII: 53-92.
- Pons Boigues, Francisco. *Los historiadores y geógrafos árabe-españoles. 800-1450 A. D. Ensayo de un Diccionario Bio-Bibliográfico acompañado de anotaciones críticas y históricas, descripciones analíticas de las obras*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de San Francisco de Sales, 1898.
- Pocklington, R. “El emplazamiento de Iyi(h).” *Sharq al Andalus* 4 (1987): 175-198.
- . “El Pacto de Teodomiro y las siete ciudades.” *Regnum Murciae. Génesis y configuración del reino de Murcia*. Murcia: Dirección Cultural de Bellas Artes y Bienes Culturales, Comunidad Autónoma de la Región de Murcia, 2008. 72-84.

- Roldán Castro, Fátima & Rafael Valencia. “El género *Al-Masālik wa-l-mamālik*: su realización en los textos de al-‘Uḍrī y al-Qazwīnī sobre el Occidente de al-Andalus.” *Philología Hispalensis* III (1988): 7-25.
- Schacht, Joseph. “Ahd.” *EF<sup>2</sup>. Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition*, Leiden: E. J. Brill. Vol. I: 263.
- Seybold, C. F. “Al-Ḍabbī, Abū Ḍja‘far.” *EF<sup>2</sup>. Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition*, Leiden: E. J. Brill. Vol. II: 73
- Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España deducida de sus mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid: Est. Tip. Viuda e Hijos M. Tello, 1897-1903. Memorias de la Real Academia de la Historia. Tomo XIII. Reimpresiones: Amsterdam: Oriental Press, 1967; Madrid: Turner, 1983.