

El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV

Hany El Erian El Bassal
Universidad de Alicante

Introducción

A lo largo de la historia, el hombre sintió la necesidad de relacionarse con sus semejantes, así como la curiosidad de conocer al “otro.” El modo más eficaz para satisfacer la ambición del hombre y entrar en contacto con otros individuos radica en emprender viajes. De modo que la simple curiosidad o el espíritu aventurero que el hombre posee, le llevó a trasladarse de un lugar a otro. Más tarde se incrementaron los motivos para viajar: el comercio, la religión, la búsqueda del conocimiento o las relaciones diplomáticas, etc. Han sido los motivos principales que llevaron a un hombre que reside en una parte del mundo viajar a otra parte.

Entre los siglos XII y XIV los andalusíes y magrebíes utilizaron el Mediterráneo o las rutas terrestres atravesando todo el norte de África, para llegar al mismo sitio: los Santos Lugares, es decir, La Meca y Medina. Uno de los preceptos religiosos de obligado cumplimiento en el islam, es la peregrinación a La Meca: al menos una vez en la vida. Para los viajeros andalusíes y magrebíes no era nada fácil realizar este viaje debido a muchos factores entre ellos: el económico y la situación geográfica del Magreb y al-Andalus dentro del imperio islámico, de ahí, que el cumplimiento de este precepto se convertía en muchas ocasiones en una proeza que podía durar años. Si el peregrino era, además, un sabio que unía a su propósito de peregrinación la de realizar una *riḥla fī talab al-‘ilm*, esa etapa solía convertirse en un periodo mucho más largo donde aprendía las ciencias de la lengua, la religión o la geografía a manos de grandes sabios que impartían clases magistrales en ciudades como El Cairo, Bagdad, Damasco o Medina.

Los relatos de los viajeros andalusíes y magrebíes son las obras en que el “yo” y el “otro” quedan reflejados como huellas semánticas a lo largo del texto. Es lo que se ha etiquetado como las marcas de la “alteridad.” Para apreciarlas solo hay que detectar cuándo ese “otro” es marcado, o definido con los adjetivos o epítetos que le califican desde una perspectiva ajena o lejana a la del autor. F. Franco-Sánchez (2012, 274) comenta que la alteridad se encuentra en los diversos elementos de la actividad humana que se han utilizado tradicionalmente como fenómenos de alteridad y producción de imágenes de un “otro.” La alteridad como concepto filosófico, se ve como el descubrimiento que el “yo” hace del “otro,” pues la alteridad es, exacta y simplemente, la identidad de el “otro” (Benito Ruano, 16).

En general, las personas en sus interacciones con los otros preestablecen imágenes de los otros asumiendo una visión única de las cosas. En esta medida se crean imágenes propias sesgadas de otras culturas u otras personas únicamente por juicios propios sin tener en cuenta el desarrollo del “otro.” Por ello, a través de los viajes se tiene mayor acercamiento, diálogo y entendimiento sobre el “otro.” Y esto mismo fue lo que hicieron los viajeros andalusíes y magrebíes durante sus viajes, ya que esto permite conocer con mayor certeza a la otra persona y en esta medida entenderla mejor. Los viajeros a través de la interacción con el “otro” pueden conocer cosas del “otro” que antes no había conocido, de esta forma se crean imágenes e ideas sobre el “otro” que antes no se conocían. En este artículo intentaremos descubrir y resaltar aquellas cosas desconocidas que han sorprendido a los viajeros andalusíes y magrebíes durante sus viajes al oriente musulmán y que han anotado en sus relatos. A través del análisis de los relatos de viajes

podemos conseguir información y datos para la interpretación de las diferentes formas de relación entre las culturas del occidente y el oriente musulmán.

1. El nacimiento de la *rihla* y sus motivaciones en el Magreb y al-Andalus.

El precepto religioso de la peregrinación a La Meca llevó consigo la aparición de un género literario llamado *rihla*, que no es más que un relato de viajes. Podemos apuntar que la *rihla* tomó su forma por el siglo XII y se originó en al-Andalus. Pero eso no quiere decir que hasta ese siglo o fuera de al-Andalus no se realizaron viajes. Todo lo contrario, el relato de viaje tal como lo conocemos, se ceñía sólo a la enumeración de los maestros y las obras estudiadas en oriente. En el siglo X Ibn al-Qallās¹ de Málaga fue uno de los primeros andalusíes en realizar viajes (Marín 1995a, 581-591). Abandonó su tierra natal –al-Andalus– para cumplir con el quinto pilar del islam –la peregrinación a La Meca– y allí en los Santos Lugares recibió clases de grandes maestros de la península Arábiga. Otro andalusí fue Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, que visitó en el siglo XI ciudades como, Damasco, El Cairo, Alejandría o Bagdad. A su regreso a al-Andalus, se convirtió en el gran cadí de Sevilla (Burman, 107-113; al-Ḥanbalī, 70).

Podemos decir que en el occidente islámico –el Magreb y al-Andalus– la *rihla* tuvo un esplendor especial entre los siglos XII y XIV, aparte de tener la peregrinación como único motivo para viajar hacia oriente, se añadieron otros motivos, como la búsqueda de la ciencia y los viajes para conocer países por cultura y curiosidad. Comenta Ibn Ḥaldūn en la *Muqaddima*:

Los magrebíes por norma terminaban sus viajes en al-Ḥiğaz, la ciudad de Medina era en aquel entonces el lugar por excelencia de búsqueda de la ciencia, pero algunos también la buscaban en Irak, y quienes no podía ir a Irak, recibían las ciencias a manos de los sabios de Medina (Ibn Ḥaldūn, 805).

Más tarde aumentaron mucho los viajes desde al-Magreb hacia oriente, comenta al-Kittānī en su *Taqriḏ, kitāb dalīl al-ḥağğ wa-l-siyāḥa* ‘Guía de la peregrinación y turismo’ que la lista de los viajeros que fueron a La Meca es muy larga y citó cuarenta de los más célebres de la época que viajaron hacia los Santos Lugares (Al-Munūnī, 66).

Se observa que los magrebíes y los andalusíes no se conformaban con hacer un solo viaje a oriente, sino que cada vez que volvían a sus tierras, no tardaban en preparar sus equipajes para volver otra vez al *Mašriq*. Tenemos el ejemplo de Ibn Ğubayr² que hizo tres viajes seguidos hacia los países del este islámico, Ibn Baṭṭūṭa³ que pasó muchos años de su vida viajando por el mundo musulmán, Qāsim Ibn Aḥmad Ibn ‘Umrān al-Ḥudramī que viajó de Ceuta hacia los santos lugares y allí permaneció unos catorce años (Ibn al-Ḥaṭīb, 267-268), Ibn Maymūn al-Ġamārī que residió en al-Šām (Gran Siria) hasta que murió (Al-Kittānī, 74), Abū ‘Abd al-Malik Marwān Ibn Samğūn al-Tanğī, que residió en oriente durante diecisiete años (Yāqūt, 43).

Comenta Ibn Baṭṭūṭa: “que a los sabios magrebíes les gustaba viajar a La Meca” (1979, 149-153). Durante su estancia en la ciudad santa conoció a varios de ellos, como el alfaquí Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Rizq Allāh al-Anğārī al-Tanğī que vivió en La Meca varios años y allí murió, Abū al-‘Abbās al-Ġamārī que también murió en la misma ciudad, o el ceutí al-Šāliḥ Abū Ya‘qūb Ibn Yūsuf que acompañaba a los dos anteriores.

¹ Ibn al-Qallās, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Isā Ibn Rifā‘a al-Ḥawalānī al-Rayyī, según Ibn al-Faraḏī (Vélez-Málaga, 270-337 H./883-948 e.C.) protagoniza de una *rihla* –relato de viaje– a Oriente, que es la narración completa más antigua que nos ha llegado de un viaje de este tipo realizado desde al-Andalus (Marín 1995a). La biografía se encuentra en el volumen IV de la *Biblioteca de al-Andalus* (Lirola).

² Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ğubayr al-Kinānī al-Andalusī al-Balansī, (1145-1217).

³ Šams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Luwāfī al-Tanğī conocido como Ibn Baṭṭūṭa (1304-1369).

Se observa que a los magrebíes y a los andalusíes les interesaba buscar todas las ciencias en oriente, esta circunstancia trajo mucho esplendor a al-Andalus y fortaleció las relaciones entre los sabios del oriente y el occidente musulmán. Una de las ciencias más investigadas por los viajeros y eruditos musulmanes andalusíes en *al-Mašriq* era *al-ḥadīṭ* –dichos o hechos del profeta Muḥammad–, algunos destacaron después de su vuelta a al-Andalus, como es el caso de Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ Ibn Šarīfa al-Qurṭubī, que se convirtió en uno de los grandes sabios del género del *ḥadīṭ*, escribió su conocido libro de *ḥadīṭ-al-qiṭ‘ān*– y construyó la escuela andalusí de *al-ḥadīṭ*, murió en el año (287 H./900 J.S.) (Ibn al-Faraḍī, 43). El Corán y las ciencias relacionadas con el mismo como *al-tafsīr* (la ciencia de explicación e interpretación del Corán) era otra de las ciencias más indagadas en oriente por los andalusíes como ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mūsā al-Hawwārī (m. 228 H./842 J.C.) que escribió un libro de *tafsīr* (Ibn al-Faraḍī, 257). Así como Buḡay Ibn Muḥallad que también escribió un libro de *tafsīr* del cual dijo Ibn Ḥazm al-Qurṭubī que era el mejor libro de *tafsīr* jamás escrito (Ibn Ḥazm, 178). No podemos olvidar los viajes de ‘Abd al-Raḥmān al-Laḥmī, así como Yaḥyā Ibn Yaḥyā al-Layṭī a oriente y siendo a su vuelta a al-Andalus quienes hicieron que se extendiera el *fiqh mālikī* y convirtiéndose en escuela jurídica oficial de al-Andalus (Ibn al-Faraḍī, 179; Makkī 1957; 1961-2; 1963-4).

Pero, los andalusíes y los magrebíes en sus viajes al oriente islámico no buscaban solamente ciencias relacionadas con el islam –*‘ulūm al-dīn*– sino que también investigaban sobre otros saberes, como las vinculadas con la lengua árabe y su literatura. Uno de los primeros eruditos que viajaron a Irak en busca de aquella ciencia fue Muḥammad Ibn ‘Abd al-Salām al-Ḥašnī (m. 286 H./ 899 J.C.) que permaneció en aquellas tierras veinticinco años, cuando volvió al-Andalus ejerció como el gran maestro de la lengua árabe en la mezquita de Córdoba (Ibn al-Faraḍī, 14-15). El gran poeta sufí Abū ‘Abd Allāh al-Būšīrī, (607-693 H./1211-1294 J.C.) nacido en una aldea llamada Dals situada actualmente en Argelia, viajó a Egipto en el siglo XIII, allí permaneció donde escribió poemas, el más famoso de ellos es la *Qaṣīdat al-Burda* ‘Poema del Manto’ en alabanza al profeta Muḥammad, hasta la actualidad, sus versos se utilizan como amuletos y se emplea en los lamentos por los muertos. Otros sabios que viajaron a oriente y permanecieron allí como Šaraf al-Dīn Abū ‘Abdullah Ibn ‘Imrān (m. 688 H./1289 J.C.) a pesar de que nació en Fez es conocido por al-Šarīf al-Karkī, por el tiempo que pasó en la zona de al-Karak –actualmente en Jordania– (Al-Fahrī I: 68) o Taqī al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Fāsī (775-832 H./1373-1429 J.C.) que nació en Fez y viajó a La Meca de joven, allí se formó y ejerció como.

Podemos afirmar que los viajes de los andalusíes y los magrebíes a oriente, jugaron un papel muy importante en el traspaso de las ciencias entre *al-Mašriq* y al-Magreb islámico, y ayudó a que se conociera la cultura andalusí y magrebí por todo el mundo musulmán.

Estos viajes fueron un condicionante que contribuye a lograr el fortalecimiento de los vínculos entre el occidente y el oriente musulmán durante la edad media. Gracias a estos viajes, la vida cultural y científica en al-Andalus pasó de una situación irrelevante o relativamente atrasada, a competir con el oriente musulmán y a veces superarlo (Molina Rueda, 137).

2. Los diferentes tipos de viajes escritos por los andalusíes y los magrebíes

Los viajeros andalusíes y magrebíes reunieron en sus memorias escritas, noticias, impresiones y conclusiones sobre sus viajes al *Mašriq*, en diferentes formas:

2.1. Viajes escritos después de finalizar el viaje, como el viaje de Ibn Rašīd, que escribió sus observaciones, memorias, así como textos y poesías durante su viaje, y cuando volvió

a su tierra, reunió todo lo que había escrito y lo organizó en un libro (Al-Šahdī, 35). Quizá este método de escribir los libros de viajes lo siguieron muchos viajeros e hicieron lo mismo. Muchos de estos viajeros empezaron sus libros con consejos para los musulmanes que querían realizar la peregrinación a la Meca, eso nos muestra que el viajero o el autor del libro en el momento de escribir el libro había terminado su viaje pero todavía estaba organizando sus memorias y anotaciones.

2.2. Viajes escritos y organizados durante el trayecto, como es el caso del libro de viaje de al-‘Abdarī, que comentó que enseñó durante su viaje lo que había escrito al sabio Ibn Daqīq al-‘Id recibiendo el permiso para seguir escribiendo. Eso nos indica que al-‘Abdarī escribía su libro y sus impresiones directamente en su libro y no esperaba la vuelta a su patria para organizar o recopilar ideas, hechos u observaciones (Al-‘Abdarī, 139).

2.3. Viajes escritos de memoria –haciendo una descripción parcial o completa de lo que han visto durante sus viajes– porque no habían anotado lo contemplado en el momento o se había extraviado lo que habían apuntado. Un ejemplo de ello, el viaje de Ibn Baṭṭūṭa, que no tenía seguramente sus apuntes a mano en el momento de escribir algunos apartados de su libro. Un hecho que causó contradicciones, errores de fechas y falta de secuencia de algunos acontecimientos en el libro. También Ibn Rašid, que reconoció que había olvidado algunas historias y noticias, y dudaba de lo que dijeron dos hombres procedentes del Šām –Gran Siria– delante de la tumba del profeta Muḥammad (Al-Fahrī, V: 65).

2.4. Libros de viajes que fueron escritos o recopilados por escritores o personas ajenas al propio viajero. Muchos de los libros de viajes nos llegaron gracias a otras personas que se encargaron de recoger, ordenar apuntes y memorias escritas por viajeros, como es el caso del viaje de Ibn Ğubayr, que había escrito sus reflexiones y observaciones y no estaba organizado (Arslān, III: 132). Gracias a otras personas que les gustaron aquellos relatos, hoy podemos leer un libro titulado el viaje de Ibn Ğubayr. También tenemos Ibn Rašīd que elogiaba ‘Abd al-Muḥaymin al-Ḥaḍramī por recopilar sus apuntes y convertirlos en un libro, comenta: “Si no fuera por su insistencia y ayuda, no hubiera salido este libro a la luz por falta de interés y petición.” (Al-Fahrī, VI: 4). Y si no fuera por el cuidado que prestó el sultán Abū ‘Inān a Ibn Baṭṭūṭa, y encargar a Ibn Ğuzayy al-Kalbī escribir todo lo que le dictaba Ibn Baṭṭūṭa, seguramente no podíamos conocer uno de los viajes más apasionantes jamás escrito.

3. El “otro” en el viaje de Ibn Baṭṭūṭa

En el libro de viaje de Ibn Baṭṭūṭa titulado *Tuḥfat al-Nuzzār fī ḡarā’ib al-amṣār wa-‘aḡā’ib al-asfār* conocido como la *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*,⁴ podemos acercarnos al otro a través de sus narraciones y descripciones, el texto está lleno de historias y biografías que interactúan para formar una imagen preliminar de la vida religiosa y cotidiana del “otro,” considerando que el otro es idea, cultura y valores que aparecen en la mente de Ibn Baṭṭūṭa del mismo modo que se mostraban en las mentes de otros viajeros; es una imagen que se centra en lo no familiar, luego esta imagen aparece modificada del otro.

La imagen del “otro” en las narraciones de Ibn Baṭṭūṭa se enriquece a través de las miradas hacia las cosas, el fondo y el origen de las mismas, porque el texto de la *riḥla* por

⁴ Existe una buena traducción de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa por S. Fanjul y F. Arbós (1997), pero los textos que recogemos de la obra de este viajero han sido tomados mayoritariamente de la ed. ár. de Muḥammad al-Ṭanḡī, a la que corresponden las citas sin año (menos en una ocasión, que se ha señalado puntualmente con el año de la ed. de al-Tāzī). A pesar de conocer esta buena traducción citada, todos los textos que se recogen en este trabajo han sido traducidos directamente del árabe por el autor del mismo.

lo general, narra cómo se descubre al otro. La visión del otro se diferencia entre lo que narra Ibn Baṭṭūṭa y el resto de viajeros, porque para Ibn Baṭṭūṭa el conocimiento del “otro” nace de lo religioso, lo social, de los valores islámicos y de la comparación, circunstancias que proporciona a la imagen del otro características y colores diferentes. Empieza Ibn Baṭṭūṭa describiendo y a continuación muestra su asombro y sorpresa por lo que ha visto. Hemos elegido la parte del viaje de Ibn Baṭṭūṭa por Egipto para ver cómo percibe al otro. Podemos dividir esta visión en tres partes, realismo, espiritualidad y lo fabuloso.

3.1 El realismo

Nos referimos con realismo lo que ha visto Ibn Baṭṭūṭa con sus propios ojos, este aspecto es el más importante en su *riḥla*, el propio título del libro habla de mirar u observar lo extraño de las otras naciones, algo que ha hecho nuestro viajero con mucha maestría (Al-Raḥmūnī, 414). Se observa que Ibn Baṭṭūṭa narra los hechos con un modo que nos da la sensación de que lo que está contando es absolutamente cierto sin tener ningún lugar a duda en lo que dice. Cuando una persona manifiesta que ha visto, da mucha veracidad a lo relatado por él, como es el caso, cuando habla de los gobernantes egipcios, los describe como gente de bien, ha visto que muchos de ellos se afanan en construir mezquitas y dar limosnas a los necesitados (Ibn Baṭṭūṭa, 60), como el emir Ibn al-Nu‘mān que gobernaba *Dumyāt* –Damieta– (Ibn Baṭṭūṭa, 50) o el emir Ṭuṣṭu, que gastaba mucho dinero en vestir, dar de comer y enseñar el Corán a los huérfanos. Pero también conoció y vio en Egipto a gobernantes malos, como es el caso del gobernador de Alejandría al-Karakī, que era más cercano a los cristianos que a los musulmanes o el emir Ṭawgān que era déspota y opresor, de su fe religiosa había dudas pues se decía que adoraba al sol (Ibn Baṭṭūṭa, 41).

Es evidente que a Ibn Baṭṭūṭa no le gustaban las noticias dudosas y le gustaba verificar los hechos con sus propios ojos, pero a pesar de contrastar lo que dice la gente con lo que ve, si lo que ha visto o ha escuchado no le convence lo refleja de una forma contundente, como cuando habla de la ciudad de Aḥmīm –Panópolis– dijo:

Es una gran ciudad, con enormes edificaciones y muy extraña; en la que se ven dibujos de animales y otras cosas en sus paredes, las gentes cuentan historias inauditas y mentiras de aquellas pinturas, no hay que creer en lo que dicen (Ibn Baṭṭūṭa, 67).⁵

Aquí Ibn Baṭṭūṭa no comentó exactamente lo que decía la gente. Cuando dudaba de un hecho o un comentario, reflejaba esta duda con alguna expresión como “alegan, comentan,” etc. Es llamativo que Ibn Baṭṭūṭa citaba noticias que había visto o escuchado sin comentar las mismas como es el caso de aquella noticia política que hizo enfadar a un califa abasí de los egipcios- sin comentar que era aquella noticia, ni tampoco el nombre de aquel califa- y como castigo a los egipcios nombró gobernador de este país al más despreciable y bajo de sus esclavos a fin de humillarles. Ḥaṣīb era el menos considerado por ocuparse de calentar los baños. El califa lo encargó del gobierno de Egipto creyendo que se comportaría de modo despótico como es normal entre quienes acceden al poder sin tener costumbre de ejercerlo. Pero cuando se hizo Ḥaṣīb con el gobierno de Egipto, en contra de lo que pensó el califa, impartió justicia entre la gente administrando las cosas de forma notable- era generoso con la gente y con los visitantes- cosa que enfadó mucho al califa, ordenó sacar los ojos a Ḥaṣīb, deportarlo de Egipto a Bagdad y arrojarlo en los mercados. Al llegar la orden del califa, Ḥaṣīb ocultó y cosió un gran zafiro entre sus vestidos. A continuación le sacaron los ojos y le echaron al zoco de Bagdad. Un día pasó por él un poeta que le recitó una poesía alabando su etapa de gobernador de Egipto:

⁵ Todos los textos recogidos están traducidos directamente del árabe por el autor del artículo.

Tú eres Ḥaṣīb y ésta al-Fuṣṭāṭ:

Desbordaos, pues ambos sois un río de generosidad.

Cuando el califa leyó la poesía perdonó a Ḥaṣīb entregándole una ciudad que se conoce con el nombre de la ciudad de Ibn Ḥaṣīb (Ibn Baṭṭūṭa, 64-65). Una de las características que diferencia Ibn Baṭṭūṭa de otros viajeros de su época, es su explicación de forma detallada y ordenada de cosas tan pequeñas, que pueden pasar por alto otros viajeros, como la siguiente descripción de los pesos y medidas, cuando lo lees sientes que estás leyendo un periódico que informa de los precios en los mercados egipcios:

Cuando comparamos los precios en nuestros mercados [del Magreb] con los de Egipto o Siria, te darás cuenta de que no hay nada mejor que los países del Magreb, pues, la carne de cordero en Egipto se vende a razón de dieciocho *uqiyya* [onzas] por *dirham naqra*, y un *dirham naqra* equivale a seis *dirham* magrebíes, y en el Magreb se vende la carne cuando está muy cara, los dieciocho *uqiyya* [onzas] por dos *dirham* magrebíes, esto significa, que solo vale un tercio de lo que vale en Egipto (Ibn Baṭṭūṭa, 785).

Observamos en esta simpática comparación, que Ibn Baṭṭūṭa no solo tenía el don de observar, sino que poseía el sentido de economista y comerciante al mismo tiempo. Quien sigue los viajes de Ibn Baṭṭūṭa observa que a este viajero le emociona la belleza de los paisajes y las cosas extrañas que ve, y describe lo que ve con una musicalidad y ritmo, como cuando describe a El Cairo:

Después, llegamos a la ciudad de Miṣr [El Cairo], y es la madre del mundo, antigua residencia del Faraón, de grandes regiones, de buenas tierras, de muchas edificaciones hermosas, es de donde llegan y salen las mercancías, lugar donde vive rico y pobre, sabio e ignorante, reservado y alegre, paciente e impertinente, sucio y limpio, virtuoso y deshonesto, conocido y desconocido, la gente pasan por las calles como olas del mar, parece que es pequeña, pero es enorme. Goza de juventud eterna y jamás la estrella de la felicidad la abandona. (Ibn Baṭṭūṭa, 48).

A propósito de la ciudad de El Cairo el transcriptor del relato de Ibn Baṭṭūṭa, el poeta Ibn Ğuzayy, añade de su cosecha:

Por tu vida, El Cairo no es ciudad

sino Edén en la tierra para quien lo ve.

Sus hombres son ángeles y huríes sus mujeres.

La isla de Roda, el paraíso, y el Nilo, el río Kawṭar⁶ (Ibn Baṭṭūṭa, 48).

3.2. Lo espiritual

En el viaje de Ibn Baṭṭūṭa encontramos aspectos espirituales cercanos a la metafísica, que utilizó para dar una imagen espiritual a su viaje. Cuando habla de los sabios de Alejandría dijo:

Encontré un día a uno de sus sabios, el imán, el místico, el piadoso y el devoto Burhān al-Dīn al-A‘raġ, uno de los mayores ascetas y siervos del Señor... me dijo: Veo que te gusta viajar y visitar países. Le respondí: Sí, me gusta. No tenía en mente en aquel entonces llegar a China. Añadió: Es preciso que –si Dios quiere– cuando veas a mi hermano Farīd al-Dīn en la India, y a mi hermano Rukn al-Dīn en Sind [Pakistán], y a mi otro hermano Būrhān al-Dīn en China, transmíteles *al-salam* [saludos] de mi parte. Me extrañó mucho lo que me dijo (Ibn Baṭṭūṭa, 40).

Más tarde viajó a aquellos lugares y se encontró con los tres hermanos y les trasmitió los saludos de su hermano Burhān al-Dīn. Así se convierte el viaje que hace Ibn Baṭṭūṭa

⁶ Al-Kawṭar es un río del Paraíso.

a China y a la India en algo místico, que cumple con la visión de un hombre pío y piadoso. También comenta que durante su estancia en la ciudad de Fwā o Fawh en Egipto:⁷

Vi en sueño que me transportaba un enorme pájaro en su ala, que volaba hacia *al-qībla* –La Meca–, se giraba hacia la derecha y hacia la izquierda, se dirigía hacia el sur y después hacia el este, finalmente aterrizó en una tierra verdinegra y me abandonó allí. Me extrañó mucho aquel sueño y decidí contarlo a un *šayḥ* que decían que sabía interpretar los sueños... me dijo aquel hombre: harás la peregrinación a La Meca y visitarás la tumba del profeta, viajaras a Yemen, Irak y el país de los turcos y la India, te quedarás en este último largas temporadas, conocerás allí a mis hermano Dilšād al Hindī, que te librerá de un gran problema. (Ibn Baṭṭūṭa, 45).

Si seguimos el viaje de Ibn Baṭṭūṭa nos damos cuenta de que se cumplió la interpretación de aquel sueño; con ello Ibn Baṭṭūṭa desea dar a entender al lector que su viaje de tenía mucho de espiritualidad y misticismo.

3.3. Lo fabuloso, ‘*ağīb*

Los aspectos más importantes del viaje de Ibn Baṭṭūṭa son los mitos y las leyendas, que conforman en cierto modo las creencias populares (Abū l-‘Azm, 124). Las fábulas que cita son muchas y siempre relacionadas con lugares que ha visitado, narra en todo momento lo que ha escuchado en aquellos lugares de un modo que el lector siente un ritmo vivo y excepcional. Un ejemplo de ello, cuando habla de una de las costumbres de los seguidores de la cofradía llamada *al-ṭarīqat al-qandariyya* –grupo sufí fundado por Ğamāl ad-Dīn al-Sāwī– (Ibn Baṭṭūṭa ár. 1997, 199) se afeitaban las barbas y las cejas, porque un día una mujer pidió al *šayḥ* Ğamāl entrar en su casa para leerle una carta, aquella tentó aquel hombre, pero al *šayḥ* le pidió entrar al cuarto de baño y allí se afeitó la barba y las cejas para no caer en la tentación, por eso, sus seguidores hacen lo mismo afeitándose las barbas y las cejas. Habla otra vez del mismo *šayḥ* y comenta que *al-qādī* Ibn al-‘Amīd juez de Dumyāṭ –Damieta– le acusó de falsedad, el *šayḥ* le mostró su poder gritando: con el primer grito le salió una barba negra, con el segundo se cambió su color a blanca y con el tercer grito volvió como antes sin barba, a partir de entonces, *al-qādī* se convirtió en esclavo del *šayḥ* Ğamāl (Ibn Baṭṭūṭa, 46). Seguramente estas historias son populares, y como sabemos los pueblos creen en todos estos cuentos fantásticos, pero como esas fábulas populares tienen trasfondo religioso, las citó Ibn Baṭṭūṭa del mismo modo que mencionó muchas más historias de este tipo. Cuando citaba Ibn Baṭṭūṭa alguna historia o decía ‘he escuchado’ o ‘se cuenta’ o ‘me han dicho’ o bien utilizaba el sentido de visión diciendo ‘he visto,’ casi siempre hacía un comentario sobre los mismos, o bien aceptándolos o rechazándolos, pero en algunas historias relacionadas con las fábulas no hacía ninguna observación, sino pasaba a otra historia. Como conclusión de la visión del “otro” en los viajes de Ibn Baṭṭūṭa podemos destacar lo siguiente:

1.- La imagen del “otro” en el viaje de Ibn Baṭṭūṭa se presenta de una forma dinámica, no solo a la hora de mostrar y entremezclar la realidad con la imaginación, sino también en la mezcla de la realidad con las fábulas.

2.- Se considera la visión de Ibn Baṭṭūṭa como un espejo donde se puede ver la mentalidad del “otro,” sus fabulas y su cultura.

3.- La personalidad Ibn Baṭṭūṭa como investigador, le llevó a buscar lo extraño, para intentar llegar a la verdadera personalidad de los pueblos, eligiendo el bien y rechazando el mal (Dākīr, 396).

⁷ Ciudad situada en el norte de Egipto actualmente pertenece a la provincia de Kafr al-Šayḥ, conocida como la ‘ciudad de las mezkitas’.

4.- No se puede separar las historias y las fábulas que cuenta Ibn Baṭṭūṭa del entorno del viaje, siendo una materia muy rica para el análisis y el estudio de las creencias, la vida social, la situación económica y política de los pueblos, y de aquellas observaciones se puede conocer el nivel del pensamiento de cada pueblo.

4. Los egipcios y sus costumbres vistos por los viajeros

Uno de los primeros aspectos que podemos observar en los relatos de los viajes de los andalusíes y los magrebíes al oriente musulmán es cómo vivían los musulmanes de aquella parte del mundo, es decir sus costumbres, sus similitudes y diferencias con los musulmanes de al-Andalus y el Magreb (Molina Rueda, 148).

4.1. Las fiestas

En las ciudades egipcias, especialmente en El Cairo se celebraban muchas fiestas: unas de tipo familiar y otras de carácter popular. Las fiestas más conocidas son las de *'Id al-fiṭr*, *'Id al-Aḏḥā* y *Wafā' al-Nil* –la fiesta del fin del ramadán, la del sacrificio y la de la crecida del Nilo–.

Comenta Benjamín de Tudela,⁸ con motivo de su visita a Egipto a finales de la época fatimí, lo siguiente:

La residencia del sultán está en la ciudadela de Ṣū'n [Fustāt].⁹ Actuaba como el califa de Bagdad, no sale de su palacio excepto dos veces al año, una en al-'Id [la fiesta] y la otra el día de la celebración de la crecida del Nilo (Ibn Yūna, 173).

En realidad no describe los detalles de la celebración, pero nos llama la atención sobre una cuestión muy importante, que es la celebración del sultán musulmán de la fiesta de *wafā' al-Nil* o la de la crecida del Nilo. Esta fiesta se celebraba en Egipto desde la época de los faraones, y los fatimíes siendo musulmanes continuaron celebrando una fiesta pagana que no tiene nada que ver con el islam. Nos narra Ibn Yūna que:

Al sultán le interesaba mucho esta celebración, porque los egipcios sufrían una sequía por la poca lluvia y el clima caluroso, con la llegada de la crecida del Nilo en verano, las aguas durante quince días enfundaban las tierras y así se quedaban durante dos meses favoreciendo la agricultura. Cuando llegaba el agua, medían su nivel en el Nilómetro, si su nivel es alto, se celebraba la fiesta. (Ibn Yūna, 173).

De las fiestas religiosas, nos narra Ibn Baṭṭūṭa la ceremonia de la noche anterior al comienzo del mes de Ramadán –cuando atestiguan ver el nacimiento de la luna del mes en un pueblo llamado Abyār situado entre El Cairo y Alejandría. En aquella población era de costumbre que se reuniesen todos los alfaquíes después de la oración del *'aṣr* –de la tarde– del día veintinueve del mes de *ša'bān* en la casa de *al-qāḏī* –juez– de allí se dirigen todos acompañados por hombres, mujeres y niños, es decir todo el pueblo hacia un montículo en las afueras de la ciudad para ver el nacimiento de la luna del mes sagrado, quedándose hasta la oración del *magreb*, después vuelven todos en un desfile con las velas y los candiles encendidos hasta la casa del *qāḏī*. Todos los años se hace la misma ceremonia (Ibn Baṭṭūṭa, 49).

⁸ Binyāmīn Ibn Yūna al-Tuḥlī es un rabino español, nacido en Tudela a principios del siglo XXI, alrededor de 1130, murió en 1173. Este viajero judío medieval visitó Europa, Asia y África en el siglo XII, su libro de viaje –escrito en hebreo, traducido a muchas lenguas entre ellas el árabe en 1947 por 'Azrā Ḥaddād– es un trabajo sobre las comunidades judías de la época, así como la geografía y la etnografía de la Edad Media.

⁹ Al-Fustāt, fue la primera capital de Árabe de Egipto. La ciudad fue fundada por 'Amru Ibn al-'Āṣ a raíz de la conquista de Egipto por los árabes en año 20 H./641 e.C. Los árabes construyeron en ella la primera mezquita de Egipto y de África. (Mu'nis 1987, 133).

También nos habla Ibn Baṭṭūta del desfile del *al-maḥmal* –los camellos que llevan de Egipto la tela que cubre la Ka‘ba en La Meca–, que pasa por las calles de El Cairo dos veces al año, una en la mitad del mes de *rağab* y la otra en la mitad del mes de *ša‘bān*. Encabezan este desfile los cuatro jueces y los notables del país, se dirigen hacia la ciudadela de donde sale el camello –que lleva la tela y los adornos de la Ka‘ba– y el encargado de la caravana de peregrinación del año acompañado por soldados que desfilan todos por las calles de El Cairo (Ibn Baṭṭūta, 65).

4.2. Los aduaneros

A principios del siglo XII denuncia Ibn Ğubayr en su libro *Taḍkira bi-l-aḥbār ‘an ittifāqāt al-asfār* conocido por *Riḥlat Ibn Ğubayr*¹⁰ a los trabajadores de las aduanas de Alejandría. Se queja amargamente de las humillaciones y vergüenzas padecidas por los extranjeros en especial los peregrinos andalusíes y magrebíes, del registro minucioso de sus equipajes y bártulos e, incluso, del robo a que eran sometidos:

Lo primero que vemos cuando llegamos a Alejandría son los oficiales del sultán que subieron al barco para apuntar todo lo que contiene, entrevistaron a todos los musulmanes que venían a bordo, uno por uno, escribieron sus nombres sus descripciones y los países de donde proceden. Preguntaron a cada uno qué es lo que trae y cuánto dinero llevan consigo. Querían saber cuánto dinero lleva cada uno para obligarle a pagar *al-zakat*,¹¹ pero la mayoría iban de peregrinación llevando lo justo para sus viajes. Obligaron a los viajeros a pagar *al-zakat*, sin preguntar si habían pagado antes por este dinero –es decir, si habían tributado por el mismo en sus países este mismo año– empezando a registrar a todos, metiendo las manos entre la ropa buscando si habían escondido algo, y más tarde les hicieron jurar que no llevaban nada más que lo declarado. Durante el registro y por causa de la aglomeración de la gente, se mezclaron los objetos de las personas y se perdieron muchas de ellas. Más tarde les dejaron ir –¡Pido a Dios que les recompensen por todo lo que han aguantado!– (Ibn Ğubayr, 44-45).

Además, muestra Ibn Ğubayr su indignación porque fueran registradas del mismo modo las mujeres. A pesar de sus súplicas y maldiciones, los funcionarios egipcios las sometieron a un trato considerado por Ibn Ğubayr como deshonoroso. Esta información no se recoge en la edición de su *riḥla*, pero que fue citado por al-‘Abdarī en la suya (Marín 2000, 222-223).

Las quejas de los aduaneros egipcios no solo las hemos encontrado en el relato de Ibn Ğubayr, sino que otros viajeros como al-‘Abdarī, Ibn Rašīd y al-Balawī también se quejaron del trato que les dieron los aduaneros egipcios a los andalusíes y a los magrebíes desde el siglo XII hasta el siglo XIV (Al-Munağğid, 71). Hay que recordar que Ibn Ğubayr solo se quejó del trato de los aduaneros y dijo que era lo único malo que padeció en Egipto, elogiando el trato de los egipcios en general, también alabó la justicia del sultán Ṣalaḥ al-Dīn al-Ayyūbī –Saladino– y comentó que seguramente el Sultán no sabe nada de lo que hacen los aduaneros con los viajeros (Ibn Ğubayr, 45). Es sabido que Ibn Ğubayr viajó tres veces hacia oriente tomando Alejandría como residencia muriendo allí en el mes de *ša‘bān* de 614 H./1217 J.C. (Ibn Ğubayr, 29).

¹⁰ Existe una buena traducción de la *riḥla* de Ibn Ğubayr por F. Maíllo (1998), pero todos los textos que aparecen en el presente trabajo los hemos tomado directamente de la edición árabe de Muṣṭafā Ziyādah (s.f.), siendo nuestra la traducción que se presenta.

¹¹ *Al-Zakat*, azaque ‘limosna obligatoria.’ Su significado literal es ‘caridad’ ‘hacer lo puro’ o ‘purificar [el dinero],’ es el tercero de los cinco pilares del islam. Es una proporción fija de las ganancias personales habidas en el año último, que debe tributarse para ayudar a los pobres y necesitados. Acaba siendo el impuesto obligatorio que servirá para sostener el estado musulmán.

También al-‘Abdarī tuvo una mala experiencia con los propios aduaneros egipcios, pero su crítica fue más allá de la que hizo Ibn Ğubayr, criticó con fuerza no solo a los aduaneros sino a todos los egipcios, los insultó y los calificó de mal educados, que no son gente de bien sino mala gente, que engañan a los extranjeros y los tratan mal, que tienen poca fe y no practican el islam como se debe, tratan mal a los peregrinos- registran a los hombres y a las mujeres- les quitan dinero y objetos. Prueba su falta de religión; en ningún otro país islámico puede contemplarse un espectáculo semejante.

En su opinión los egipcios y sobre todo los soldados no tienen ni corazón ni vergüenza (Al-‘Abdarī, 92-93). Se nota que al-‘Abdarī tuvo mala experiencia en Egipto, en especial en Alejandría, pero también habló de los sabios de Alejandría y los calificó de buena gente pero que están en contacto directo y continuo con la mala gente (Al-‘Abdarī, 93).

Los inspectores de aduanas egipcios de Alejandría también han estado en el punto de mira de al-Balawī (murió 767 H./1365 J.C.). Mostró desde el primer instante su enfado por el maltrato que reciben los viajeros. Comenta que llevaron a todos a un lugar para dar cuenta de lo que traen, y sufrieron mucho, había mucha gente, se mezclaron los equipajes de unos con los de los otros, así como a la gente, el bueno con el malo, el pobre con el rico, con mucha injusticia, todos tuvieron que pagar, quien tenía diez *dinār* pagaba dos *dinares* y quien poseía diez *dirham* pagaba dos (Al-Balawī, 197). Después de dar a los aduaneros lo que merecen de crítica, alabó el buen trato que le dieron la gente de la ciudad de Alejandría, así como sus sabios y describió la ciudad con mucho detalle, hablando muy bien de sus habitantes y de sus ulemas.

Las dificultades experimentadas por los magrebíes y los andalusíes en Egipto no eran nuevas, anteriores a los testimonios de Ibn Ğubayr, al-‘Abdarī e Ibn Sa‘īd que pasaron por Egipto entre finales del siglo XII y la mitad del siglo XIII, encontramos comentarios de Ibn al-A‘īr en los que se afirma que los peregrinos magrebíes y andalusíes padecían cuando pasaban por Egipto, por ello, muchos de ellos evitaban el paso por el país del Nilo para no exponerse al maltrato de los fatimíes que gobernaban Egipto por aquel entonces (Ibn Šarīfa 30).

4.3. Las visitas a los mausoleos

El Cairo es una ciudad muy grande, así comentó al-‘Abdarī (131) cuando describió sus habitantes como los granos de arena o Ibn Sa‘īd (1970, 24) cuando dijo: “en sus mercados no se puede andar de tanta gente” (Al-Maqqarī, 104),¹² igualmente todos los viajeros que visitaron El Cairo afirmaron que es una gran ciudad llena de gente, mezquitas y mercados.

Una de las costumbres de los cairotas, es visitar las tumbas de los santos, como es el caso del mausoleo del *imām* al-Ḥusayn Ibn ‘Alī –nieto del profeta Muḥammad–. Describe Ibn Ğubayr esta costumbre con mucho detalle y comenta que esta tradición es heredada de los fatimíes. En cierto modo, la situación del islam en Egipto en aquel momento estaba influida por la emergencia del sufismo y el mantenimiento de prácticas *šī‘ites* como el culto a las tumbas de los santones descendientes de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Estas prácticas que no se veían en al-Andalus, llamaron mucho la atención de Ibn Ğubayr, que las señala y las comenta a lo largo de su relato, porque para él, significaba una diferencia notable entre el islam que se practicaba en al-Andalus y el del oriente.

Vio Ibn Ğubayr como la gente se acercaba a la tumba del Imam, la tocaban, la besaban y frotaban la tela verde que la cubre, daban vueltas alrededor de la tumba llorando y pidiendo a al-Ḥusayn que interfiera ante Dios por ellos (Ibn Ğubayr, 48). A continuación

¹² Al-Maqqarī y al-Maqqarī recurrían frecuentemente a la obra de Ibn Sa‘īd. El texto de Ibn Sa‘īd fue reproducido por al-Maqqarī en *al-Mawā‘iẓ wa-l i‘tibār* y por al-Maqqarī en *Nafḥ al-ḡib*.

cita muchos mausoleos de hombre y mujeres –casi todos descendientes del profeta del islam– que los egipcios visitan habitualmente (Ibn Ğubayr, 48-50). Llama la atención que Ibn Ğubayr cita varios mausoleos de mujeres como el de Ūm Kulzūm hija de al-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Ğa‘far al-Šādiq Ibn Zayn al-‘Ābidīn Ibn al-Ḥusayn y el de al-Sayyida Zaynab hija de Yaḥyā Ibn Zayd Ibn ‘Alī Ibn al-Ḥusayn, y no cita el mausoleo de al-Sayyida Zaynab hija de Alī y hermana de al-Ḥusayn nieta del profeta Muḥammad, que actualmente se encuentra en El Cairo y sigue en importancia al mausoleo de su hermano al-Ḥusayn. No sabemos, si se ha olvidado un mausoleo tan importante como aquel o que este no existía en la época que visitó Ibn Ğubayr a El Cairo, y que aquella Sayyida Zaynab que cita fue confundida más tarde por los egipcios por la otra que lleva el mismo nombre y es la nieta del profeta, teniendo en cuenta que hay otro mausoleo de al-Sayyida Zaynab nieta del profeta en Damasco. Lo curioso, es que Ibn Baṭṭūṭa cita el mausoleo de al-Sayyida Nafisa hija de Zayd, hijo de ‘Alī, hijo de al-Ḥusayn Ibn ‘Alī, y no cita tampoco el mausoleo de al-Sayyida Zaynab (Ibn Baṭṭūṭa, 50). Quizá este tema necesita un estudio en profundidad para conocer si el verdadero mausoleo de al-Sayyida Zaynab nieta del profeta está en El Cairo o Damasco o incluso en Medina.

Detectamos en la descripción de Ibn Ğubayr de los mausoleos y tumbas de las “gentes de la casa” –*ahl al-bayt*, descendientes del profeta Muḥammad– una cierta aceptación de manifestaciones de prácticas del islam *šī‘ī* a pesar de la mala imagen que tenían estas costumbres entre los musulmanes sunníes al que él pertenecía. Esta actitud nos demuestra la apertura y flexibilidad un viajero, cuyas descripciones refleja la aceptación del otro.

4.4. Los entretenimientos

Según Ibn Ğubayr los cairotas tienen por costumbre pasear y frecuentar lugares de entretenimiento cerca del Nilo: “A la orilla del Nilo, una gran aldea conocida por Ğiza, en la cual se celebra cada domingo un gran mercado. Entre aquella aldea y *Miṣr* –El Cairo– hay una isla donde se encuentran casas muy elegantes y lugares para la distracción” (Ibn Ğubayr, 48). Del mismo modo, Ibn Sa‘īd nos habla de zonas de diversión que se encuentran a la orilla del Nilo y que en aquellos lugares hay personas que se dedican a hacer el payaso para hacer reír a la gente. Mostró su asombro y su indignación por el comportamiento de algunas personas que frecuentan aquellos lugares, que bebían alcohol en público acompañados de instrumentistas y de rameras que cantaban, aquellos hombres se emborrachaban y se pegaban entre ellos. Afirma que no está mal considerado el mostrar abiertamente los vasos o jarras empleados para beber vino, ni los instrumentos musicales, ni la exhibición pública de las mujeres de vida libertina. Confiesa Ibn Sa‘īd que no ha visto nada igual en ningún país del Magreb (Ibn Sa‘īd 31; Al-Maqqarī 112).

En el mismo sentido nos habla Ibn Baṭṭūṭa que a los habitantes de El Cairo les gusta la diversión, aprovechan las fiestas para salir de excursiones a las afueras de la ciudad y visitar los jardines e islas que se encuentran alrededor del Nilo. También nos habla de su carácter divertido y alegre, dice: “son gente de alegría, cantos y risas” (Ibn Baṭṭūṭa, 55).

4.5. Otras costumbres

De sus costumbres según Ibn Ğubayr dar cobijo a los andalusíes y a los magrebíes, comenta que la mezquita de Ibn Tūlūn era el lugar donde residían los extranjeros procedentes del Magreb, allí se impartían clases de todo tipo y los magrebíes se sentían valorados (Ibn Ğubayr, 52). Se puede observar que Ibn Ğubayr estuvo muy a gusto en El Cairo y elogiaba mucho a su gente, en cambio al-‘Abdarī no solo tuvo una mala experiencia en Alejandría sino también en El Cairo, censura a los cairotas y muestra su asombro ante el descuido de las mezquitas y el poco cuidado que tienen de ellas, hasta el

punto de que se convierten según sus palabras en un especie de basureros. Las esteras negras de tanta suciedad y las paredes roñosas- cada uno trae de su casa una estera para sí mismo y para el imam ponen una alfombrilla y cuando termina la quitan. Coincide con Ibn Ġubayr en que tratan bien al extranjero, pero, atribuye este comportamiento a los gobernantes y comenta que si no fuera por los turcos- que ayudaban a los extranjeros- no podría residir en aquella ciudad ningún forastero (Al-‘Abdarī, 128). Explica al-‘Abdarī (129) que los cairotas no siguen la *sunna*¹³ a la hora de comer especialmente en los mercados: “Tienen por costumbre comer en los mercados, en las calles y en las ferias.” Ibn Sa‘īd¹⁴ también habló de que las gentes comen en los mercados y en las mezquitas y dejan lo que sobra de comida en las mezquitas y que hay niños que deambulan por las mezquitas llevando agua para dar de beber a los que comen (Al-Maqqarī, 104). También crítica Ibn Sa‘īd a los egipcios porque no se preocupan de las mezquitas; los niños toman los patios de las mezquitas y los convierten en lugar donde juegan, escribiendo con carbón y color rojo sobre las paredes con letras muy feas (Al-Maqqarī, 104).

Visitó Ibn Sa‘īd la ciudad de al Fustāt, y allí sufrió de la aglomeración de la gente en los mercados, denunció la situación de abandono que soportaba la gran mezquita de ‘Amru Ibn al-‘Āṣ, comenta que sus paredes eran muy antiguas y no estaban adornadas, hombres y mujeres utilizaban el patio como un atajo para llegar al mercado, pasaban dentro de la mezquita con sus zapatos, los vendedores la utilizaban como un mercado donde vendían toda clase de frutos secos y dulces, observaba restos de comida por el patio y los rincones, así como los techos poblados de telas de araña (Al-Maqqarī, 104). La falta de limpieza en El Cairo molestaba mucho a Ibn Sa‘īd, por ello comentaba que los andalusíes son los que más cuidan de la limpieza entre todos los musulmanes (Al-Anṣārī, 140). Se puede atribuir en cierto modo al origen aristocrático de Ibn Sa‘īd sus objeciones a algunos aspectos de la vida en la capital egipcia (Blachère).

Pero, a pesar de la crítica de Ibn Sa‘īd al comportamiento de los cairotas, en lo que se refiere a descuidar las mezquitas o comer en las calles, siempre elogiaba a los egipcios y en ningún momento igualó las críticas de al-‘Abdarī que incluyó como indica Manuela Marín, “una de las descripciones más negativas de Egipto que pueden leerse en un texto árabe medieval” (55). Estamos de acuerdo con Marín en esta descripción así como que entre los viajeros magrebíes únicamente al-Balawī da una visión totalmente positiva de El Cairo que describe la capital egipcia con términos sumamente laudatorios (217).

Algunas de las costumbres que vio Ibn Sa‘īd en Egipto le hizo sentir como extraño, afirmando que el Magreb islámico está más cercano a las normas morales implantadas por el islam que el Maṣriq. Pero, si Ibn Sa‘īd encontró en Egipto razones como para sentirse extraño en tierras del islam, al-‘Abdarī elevó esta diferencia a niveles ciertamente notables (Marín 2005a, 222).

La crítica que ofrece al-‘Abdarī al lector de su relato es en cierto modo un rechazo a otras formas de vida y organización social diferente a la que él estaba acostumbrado, incluso le incomodaba la forma de hablar de la gente de la calle o mejor dicho el dialecto árabe egipcio, puesto que la *qāf* y la *kāf* se convertían en *hamzas* (Al-‘Abdarī, 129), pero en ningún momento nos ha hablado que ha sufrido abuso o injusticia por parte de los egipcios. Por ello, podemos resumir las causas que llevó al-‘Abdarī a criticar con fuerza a los habitantes de El Cairo en las siguientes:

¹³ La *sunna* en árabe significa ‘vía, método, modo,’ pero en su definición dentro de la *ṣarī‘a*, designa ‘lo que hizo, dijo o permitió el profeta Muḥammad’ a los musulmanes, lo cual se convierte en fuente de derecho, de moral y de comportamiento personal y colectivo.

¹⁴ El testimonio de Ibn Sa‘īd sobre su estancia en El Cairo ha sido objeto de varios estudios, como el de Manuela Marín (1995b, 123-130).

– Al-‘Abdarī seguía el islam sunní como la mayoría de los andalusíes y magrebíes, que no disimulaban sus antipatías por los musulmanes chiíes. Como se sabe, El Cairo fue fundada por los fatimíes que seguían el islam chií; el propio al-‘Abdarī los consideraba herejes.¹⁵

– Al-‘Abdarī procedía del occidente islámico e imaginaba que El Cairo era una gran ciudad y que su gente se caracteriza por los buenos modales después de acoger a los sabios musulmanes a raíz de la caída de Bagdad (656 =1258) a mano de los mongoles, por eso se molestó mucho al no ver lo que imaginaba.

– Al-‘Abdarī recibió muy buen trato en Túnez y pensaba que obtendría la misma cortesía en El Cairo dónde, sin embargo, solo fue bien atendido por parte de los mamelucos encabezados por el sultán Qalāwūn, por eso, comentaba: si no fuera por los mamelucos en El Cairo no podrían residir los magrebíes (128).

– La visión crítica de al-‘Abdarī radica de su conocimiento de la enseñanza del islam, que da mucha importancia al buen trato al extraño, la ética y la educación de las personas.

– Cabe destacar, asimismo, lo que cita Manuela Marín en “Los recetarios árabes clásicos” refiriéndose a al-‘Abdarī, “que la clara conciencia de pertenecer a un ámbito cultural con caracteres propios donde se reivindica la personalidad del Magreb –en el que se engloba también al-Andalus– frente a un oriente cuyas formas de vida y prácticas sociales resultan a veces incomprensibles para los magrebíes” (Marín 2005b, 55).

– Los viajeros andalusíes y magrebíes se enfrentaron durante sus estancias en el *Mašriq* a situaciones muy diversas relacionadas con la vida cotidiana de los habitantes de los países que visitaron, la mayoría de los viajeros reaccionaron como lo haría cualquier extranjero incapaz de entender las claves culturales del otro debido a que fueron introducidos en estos ambientes sin una preparación adecuada, de modo que el lector siente que hay un conflicto cultural entre el occidente y el oriente islámicos en aquellos tiempos.

5. Las instituciones sociales descritas por los viajeros

Las instituciones sociales caritativas han permanecido en el mundo islámico durante mucho tiempo haciendo su labor social a pesar de la muerte de sus fundadores. La causa de esta ininterrupción radica en que sus creadores donaban en usufructo a perpetuidad legados piadosos conocidos por *awqāf* ‘bienes habices’ –como tierras, inmuebles, etc.– para que se pueda financiar estas instituciones de forma autónoma del rendimiento de dichos bienes (‘Āšūr, 289). Son numerosas las referencias en los relatos de los viajeros a estos legados piadosos.

5.1. Escuelas

Estas instituciones llamaron mucho la atención de los viajeros andalusíes y magrebíes, sobre todo aquellas escuelas islámicas que se dedicaban a cuidar y enseñar a pobres y huérfanos. Seguramente este tipo de escuelas estaban más extendidas en el oriente musulmán que en el Magreb y al-Andalus, por eso, la consideró Ibn Ğubayr como algo insólito cuando dijo: “De lo más extraño y loable que sucede en estos países (se refiere a Alejandría) y gracias al sultán, son las escuelas y huerfanitos” (Ibn Ğubayr, 46), o cuando dice que el sultán Saladino se preocupaba de los pobres y huérfanos en El Cairo:

Ordenó la construcción de escuelas y las dotó de profesores para enseñar a los niños pobres y especialmente a los huérfanos. Suministraban a estas escuelas todo lo necesario para aquellos niños (Ibn Ğubayr, 53).

¹⁵ Cuando llegó al-‘Abdarī a El Cairo, el sunnismo con Saladino había triunfado ampliamente en Egipto sobre el chiísmo y los fatimíes eran sólo un recuerdo histórico.

5.2. Hospitales

También hablaron los viajeros del sistema sanitario que han visto en Egipto y en el resto de los países del oriente islámico. Las instituciones sociales caritativas no solo se preocuparon de la enseñanza de niños, pobres y huérfanos, sino que se hicieron cargo de los enfermos, se construyeron *bimāristānāt*¹⁶ ‘hospitales’ por todo el oriente. Cuenta Ibn Yūna que ha visto en Bagdad un gran hospital, donde acuden los enfermos, allí trabajaban sesenta médicos, trataban a los enfermos y preparaban para ellos los medicamentos necesarios. Los gastos de estos hospitales los sufragaba el califa.

También vio un hospital para los enfermos mentales, donde según sus palabras atan a los enfermos intentando con ello que les vuelva la razón, los médicos del califa inspeccionaban estos hospitales una vez al mes, observaban a los enfermos, a quienes de ellos le vuelve la razón, le reintegran a su familia (Ibn Yūna, 134-135). También describe Ibn Yūna los hospitales que ha visto en Jerusalén -en época de las cruzadas- que trataban a los caballeros cristianos, los árabes los llamaban *al-isbitārya* y para los cristianos eran *hospitaliers*, trataban según él a cuatrocientos caballeros (Ibn Yūna, 135).

Ibn Ğubayr cita un hospital construido por el sultán Nūr al-Dīn Zanqī en Damasco, lo describe como un hospital moderno, a su entrada un hombre con un libro, apunta el nombre de todos los que se ingresan en el mismo, lo que necesitan de medicamentos, así como lo que debe comer cada enfermo (Ibn Ğubayr, 198). Comenta Ibn Baṭṭūṭa que el hospital que construyó el sultán mameluco al-Mansūr Ibn Qalāwūn en El Cairo: “Es una maravilla, está dotado de todo lo que necesitan los enfermos” (Ibn Baṭṭūṭa, 56). Describe el mismo hospital al-Balawī años más tarde y después de reconstruirlo- después de haber sufrido un gran incendio- (Al-Maqrīzī, 1971, II: 220) en la época de al-Nāṣir: “Es un gran palacio, no tiene igual en su belleza, amplitud, como él no se encuentra igual en otro lugar del mundo” (Al-Balawī, 218). Este hospital estaba abierto las veinticuatro horas para atender a los enfermos de todas las clases sociales, tanto pobres como ricos sin distinción (Al-Maqrīzī s.f., II: 406). Sin embargo según el documento de *waqf* ‘habiz, donación’ del sultán Qalawūn (‘Isā, 132) y así asegura al-Balawī, no se podía atender en este hospital ni trabajar en él ni cristianos ni judíos, porque según el documento, es un *waqf* para los musulmanes y no para los que profesan otras religiones (‘Isā, 146).

5.3. Fuentes públicas

De las edificaciones sociales que llenaron el oriente musulmán en la edad media es *al-sabil* –fuente pública de agua en la época islámica–, tantos reyes como sultanes, así como la gente adinerada competían unos con otros para hacer el bien, construyendo este tipo de instalaciones que eran realmente buena acción. Narra Ibn Ğubayr, que Zubayda Bint Ğa‘far esposa del califa Hārūn al-Rašīd, observó durante su peregrinación a La Meca que los peregrinos sufren la falta de agua, por lo que ordenó construir varios *sabīlis* en el camino desde Bagdad hasta La Meca, y comenta: “si no fuera por la gran obra de esta señora ni él ni otros podrían hacer el camino de peregrinación de Bagdad a La Meca” (Ibn Ğubayr, 151). A través de las descripciones de los viajeros sabemos que hay diferencias entre los *sabīlis* construidos en El Cairo y los otros construidos en otras ciudades como la Meca o Jerusalén. En la mayoría de las ciudades las fuentes públicas se construyen sobre pozos de aguas cuyo origen es la lluvia. En cambio, en El Cairo construían pozos y se llenaban con agua del Nilo transportada por camellos; cifraba Ibn Baṭṭūṭa los camellos

¹⁶ El vocablo *bimāristān* tiene origen persa, se compone de dos partes *bimār* es ‘enfermo’ o ‘herido’ y *stān* indica ‘lugar.’ Según al-Maqrīzī el primero que construyó un hospital, fue el califa al-Walīd Ibn ‘Abd al-Malik (1971, I: 716).

que transportaban agua en El Cairo en doce mil (Ibn Baṭṭūṭa, 55); en cambio al-Balawī ampliaba el número a doscientos mil camellos, sin contar las mulas (Al-Balawī, 218).

5.4. Los baños públicos, *ḥammāmāt*

Uno de las edificaciones sociales que se hizo famosa en el oriente musulmán durante la edad media fue el *ḥammām* o los baños públicos. Tanto hombres como mujeres de todas las clases sociales frecuentaban aquellos lugares para lavarse o simplemente para hacer las abluciones. En aquellos tiempos la gente no tenía por costumbre lavarse en casa, solo se encontraban baños privados en los palacios de los emires (‘Āšūr, 1992, 104). Comenta Ibn Ğubayr que Bagdad en tiempos del califa al-Mustanşir tenía más de dos mil baños públicos, la mayoría estaban pintados con alquitrán, esta pintura le daba un aspecto como si fuera mármol negro, y que extraían el alquitrán de unas fuentes situadas entre Basora y Kufa (Ibn Ğubayr, 164). También Ibn Baṭṭūṭa mostró su asombro por los baños de Bagdad y el modo de construirlos, así como los servicios prestados en los mismos, como ofrecer toallas, jabón, etc.

Los baños de Bagdad son muchos y son los más bellos del mundo..., cada baño tiene muchas habitaciones individuales, el suelo y las paredes pintados hasta la mitad con alquitrán, y la otra mitad y el techo pintados con cal blanca, en cada habitación se encuentra una pila de mármol dividida en dos, una parte para el agua caliente y la otra para la fría..., a cada persona que entra le entregan tres toallas, una para entrar, la segunda para secarse y la tercera para salir con ella de la habitación, no he visto nada igual que los baños Bagdad (Ibn Baṭṭūṭa, 233).

5.5. *Al-Ribāt*

Al-Ribāt es un ‘cenobio musulmán,’ más bien pequeñas mezquitas consagradas a la oración primero para la población de la comarca, y luego para los sufíes (Franco & Epalza). Más tarde se convirtieron en lugares para recibir a los extranjeros, con la condición de que no podían permanecer en el mismo más de tres días, en los cuales reciben de parte de la gente de *al-ribāt* la hospitalidad del invitado –comida y bebida. Con el paso del tiempo *al-ribāt* se transformó en lugar para cuidar a los necesitados (‘Āšūr 1999, 307).

Señala Al-‘Abdarī (149-152) que en El Cairo vio muchos *ribāt* muy bellos. Uno de ellos estaba junto al mausoleo del *imām* al-Ḥusayn –nieto del profeta–, otro junto al mausoleo de al-Sayyida Nafīsa –hija de ‘Alī Ibn Abī Ṭālib–, y otro gran *ribāt* en el cementerio de *al-Qarāfa*, muy cerca de la tumba del *imām* al-Şāfi‘ī. También nos habla Ibn Baṭṭūṭa de los *rubuṭ* que vio en El Cairo; incluso permaneció en uno de ellos que fue construido por Tāġ al-Dīn Ibn Ḥanā’ y lo describe de la siguiente manera:

Es un gran *ribāt*, fue construido con los mejores materiales y tenía muchas reliquias pertenecientes al profeta, como un cuenco, el tubo de kohl que había utilizado el profeta y un Corán escrito por el propio ‘Alī Ibn Abī Ṭālib. Se comenta, que el dueño adquirió todas estas reliquias por cien mil *dirhams* (Ibn Baṭṭūṭa, 65).

6. Conclusiones

Uno de los aspectos más destacados que podemos extraer de los viajes de los andalusíes y los magrebíes a oriente es el afán de estos por conocer y aprender del “otro.”

Los viajeros no demostraban superioridad por sus conocimientos ni por sus culturas, ni tampoco por el lugar de donde procedían, sino manifestaron en todo momento que eran capaces de apreciar y alabar los aspectos positivos del “otro.”

A los magrebíes y a los andalusíes les gustaba buscar todas las ciencias en oriente, en especial las relacionadas con el estudio del islam.

Los viajes de los andalusíes y magrebíes a oriente tuvieron jugaron un papel muy importante para el traspaso de las ciencias entre el Mašriq y el Magreb islámico

Los viajeros sobresalieron en sus descripciones de las costumbres y la moralidad de los musulmanes orientales.

Las dificultades que encontraron los viajeros en Alejandría, sobre todo en las aduanas, desaparecen una vez que abandonan aquel lugar, exceptuando el caso de al-‘Abdarī.

Han coincidido la mayoría de ellos en alabar las sociedades orientales, así como a sus sabios y a sus monarcas.

Los viajeros se mezclaban de una forma natural en un oriente con el que les unía lazos de lengua y religión, así como costumbres parecidas a sus lugares de origen en occidente.

La mayoría de los viajeros no rechazaban ni lo nuevo ni lo distinto sino que mostraban su asombro y describían lo que veían con detalle, manifestando gran respeto hacia el “otro.”

En algunos momentos podemos notar que los viajeros magrebíes y andalusíes se reafirman en la identidad colectiva ante la constatación de sus diferencias con los habitantes de los países del oriente islámico, en un proceso de autodefinición propia y descubrimiento del ajeno.

Los viajeros no dejan de alabar las instituciones benéficas construidas por sultanes, emires y gente adinerada que han contemplado en oriente.

Describieron con muchos detalles las instituciones caritativas, para animar a los gobernantes y a la buena gente en el Magreb y al-Andalus a seguir el camino de los musulmanes orientales en hacer el bien con la construcción de instituciones similares en sus tierras.

Los viajeros animaban a sus compatriotas del al-Magreb y al-Andalus a visitar oriente para presenciar personalmente las maravillas que ellos mismos habían contemplado en aquellas tierras llenas de esplendor, conocimiento y hospitalidad.

Obras citadas

- Al-‘Abdarī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥammad. Muḥammad al-Fāsī ed. *Al-Riḥlat al-maġribiyya*. Rabat: Wizārat al-Ṭaqāfa & Ġāmi‘a Muḥammad al-Jāmis, 1968.
- Abū l-‘Azm, ‘Abd al-Ġanī. “Al-Madīna fī riḥlat Ibn Baṭṭūṭa.” En actas del congreso *Ibn Baṭṭūṭa: Nadwat multaḡayāt Ibn Baṭṭūṭa al-dawliyya li-l-tawāṣul bayna al-ṭaqāfāt, Ṭanġa, ayyām 27-28-29 uktūbar 1993*. Tánger: Madrasat al-Malik Fahd al-‘Ulyā li-l-Tarġama, 1996.
- Al-Anṣarī, Muḥammad Ġābir. *Al-Tafā‘ul al-ṭaqāfi bayna l-Maġrib wa-l-Mašriq fī āṭār Ibn Sa‘īd al-Maġribī wa-raḡalāti-hi l-mašriqiya*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1992.
- ‘Āšūr, Sa‘īd ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-Muġtama‘ al-miṣrī fī ‘aṣr salāṭīn al-mamālīk*. El Cairo: Dār al-Naḡdat al-‘Arabiyya, 1992.
- . *Dirāsāt fī tāriḡ al-ḡadārat al-‘arabiyyat al-islāmiyya*. El Cairo: Dār al-Ma‘rifat al-Ġāmi‘iyya, 1999.
- Al-Balawī, Ḥālīd Ibn ‘Isā. *Tāġ al-miṣraq fī taḡliyat ‘ulamā’ al-Mašriq*. Al-Muḥammadiyya, Marruecos: Al-Ḥasan al-Sā‘ih & Maṭba‘a Faḍāla, s.f.
- Arslān, Šakīb. *Al-Ḥulal al-sundusiyya fī l-aḡbār wa-l-aṭār al-andalusiyya*. Beirut: Dār Maktabāt al-Ḥayā li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, s/f.
- Barañano, Ascensión. *Diccionario de las relaciones interculturales: diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 2007.
- Benito Ruano, Eloy. *La alteridad en la historia. Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh University Press, 1980.
- Burman, Thomas. “Islam in Spain and Western Europe.” En Azim A. Nanji ed. *The Muslim Almanac*. Detroit: Gale Research, 1996. 107-113.
- Blachère, Régis. “L’agglomération du Caire vue par quatre voyageurs arabes du Moyen Âge.” *Analecta* (1974): 549-574.
- Dākīr, ‘Abd al-Nabī. “Istirātġiyyat al-ġarā’ibiyya fī riḥlat Ibn Baṭṭūṭa.” En actas del congreso *Ibn Baṭṭūṭa: Nadwat multaḡayāt Ibn Baṭṭūṭa al-dawliyya li-l-tawāṣul bayna al-ṭaqāfāt, Ṭanġa, ayyām 27-28-29 uktūbar 1993*. Tánger: Madrasat al-Malik Fahd al-‘Ulyā li-l-Tarġama, 1996. 395-407.
- Al-Fahrī, Ibn Rašīd. Muḥammad Ḥabīb al-Ḥūġa ed. *Mil’ al-‘ayba bi-mā ġumi‘a bi-ṭul al-ġayba*. Túnez: Al-Dār al-Tunisiyya li-l-Našr, 1982.
- Franco-Sánchez, Francisco. “Los mudéjares, según la *riḡla* de Ibn al-Šabbāḡ (m. después 895/1490).” *Sharq al-Andalus* XII (1995): 375-391.
- . “La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes.” En *La Medicina en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi / Conserjería de Cultura Junta de Andalucía, 1999. 135-171.
- . “Els musulmans i l’islam vistos com a alteritat en el *Llibre dels feits*” en *El Llibre dels feits. Aproximació crítica*. Valencia: Academia Valenciana de la Llengua, 2012. 273-282.
- Franco-Sánchez, Francisco & Mikel de Epalza eds. *La rābita en el islam. Estudios interdisciplinarios*. Sant Carles de La Rāpita: Ajuntament de Sant Carles de la Rāpita / Universitat d’Alacant, 2004.
- Hadj-Sadok, Muhammad. “Le genre *Rihla*.” *Bulletin d’Études Arabes* 8, 40 (1948): 195-206.

- Al-Ḥanbalī, Ibn al-‘Imād. *Šaḍarāt al-ḍahab fī aḥbār min ḍahab*. El Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998. Vol. IV.
- Ibn Al-Faraḍī. *Tārīḥ ‘ulamā’ al-Andalus*. El Cairo: Al-Dār al-Miṣriyya, 1966.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad al-Ṭanḡī. ‘Alī Muntaṣir al-Kittānī ed. *Tuḥfat al-nuzzār fī ḡarā’ib al-amṣār wa-‘aḡā’ib al-asfār*. Beirut: Mu’asasat al-Risāla, 1979.
- . ‘Abd al-Hādī al-Tāzī ed. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlakat al-Maḡribiyya, 1997.
- . Serafín Fanjul & Federico Arbós trad. esp. *A través del Islam*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Ibn Ġubayr. Muḥammad Muṣṭafā Ziyādah ed. *Riḥlat Ibn Ġubayr*. Beirut: Dar al-Kitāb al-Lubnānī / Maktabat al-Madrasa, s/f.
- . Felipe Mañllo Salgado trad. esp. *A través del Oriente*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *Kitāb al-‘ibar*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1961. Vol. II.
- Ibn al-Ḥaṭīb. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān ed. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*. El Cairo: Maktabat al-Ḥanḡī, 1973. Vol. IV.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī Ibn Aḥmad. Iḥsān ‘Abbās, ed. *Rasā’il Ibn Ḥazm al-Andalusī*. El Cairo: Al-Mu’asasat al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Naṣr, 1987. Vol. II.
- Ibn Sa’īd. Ḥusayn Naṣṣār ed. *Al-Nuḡūm al-zāhira fī ḥulāt al-Qāhira*. El Cairo: Dār al-Kutub, 1970.
- Ibn Šarīfa, Muḥammad. *Al-Amīr al-murābiṭīn Maymūn Ibn Yāsīn: Ḥayātu-hu wa-ḥiḡḡatu-hu*. Al-Muḥammadiya, Marruecos: Maṭba‘at Faḍālah, 2002.
- Ibn Yūna. ‘Azrā Ḥaddād ár. *Riḥlat Ibn Yūna al-Tuṭīlī al-Andalusī*. Beirut: Dār Ibn Zaydūn, 1996.
- ‘Isā, Aḥmad. *Tārīḥ al-bimāristānāt fī l-Islām*. Beirut: Dār al-Ra’id al-‘Arabī, 1981.
- Al-Kittānī, Muḥammad Ibn Ġa‘far. *Sulwat al-anfās*. Fez: al-Maṭba‘at al-Ḥaḡariyya, 1898.
- Lirola Delgado, Jorge, dir. *Biblioteca de Al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004. Vol. IV.
- Makkī, Maḥmūd ‘Alī. “Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispano-musulmana.” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* V (1957): 157-248.
- . “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe. Introducción: Viajes por al-Andalus y por el Oriente.” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* IX-X (1961-1962): 65-231.
- . “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe.” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* XI-XII (1963-1964): 8-140.
- Al-Maqqarī, Aḥmad Ibn Muḥammad. Iḥsān ‘Abbās ed. *Nafḥ al-ṭīb fī ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*. Beirut: Dār Šādir, 1968.
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn. *Al-Mawā‘iz wa-l-i’tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l āṭār al-ma’rūfa*. El Cairo: Maṭba‘at Būlāq, s.f.
- . *Al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*. El Cairo: Dār al-Kutub, 1971.
- Marín, Manuela. “*Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948).” En *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada: Universidad, 1995a. Vol. 1: 581-591.
- . “Periplos culturales.” En *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Barcelona: Lunwerg, 1995b, 123-130.

- . *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000.
- . "Viajeros magrebíes en Egipto: una mirada conflictiva." En J. P. Monferrer ed. *Viajes y viajeros entre Oriente y Occidente*, Granada 2005a. 215-230.
- . "Los recetarios árabes clásicos: ¿documentos históricos?." En Manuela Marín & Cristina de La Puente eds. *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*. Madrid: CSIC, 2005b. 27-56.
- Molina Rueda, Beatriz. "La alteridad en la visión de Ibn ʿYubayr sobre Siria-Palestina." En María José Cano Pérez & Tania M^a García Arévalo ed. *Oriente desde Occidente 2*. Granada: Universidad, 2012. 126-179.
- Al-Munağğid, Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Mašriq fī nazār al-Mağāriba wa-l-Andalusīyyin fī l-ʿuṣur al-wuṣṭā*. Beirut: Dār al-Kutub, 1963.
- Muʿnis, Ḥusayn. *Aṭlas tāriḥ al-islam*. El Cairo: Al-Zahrāʾ li-l-ʿIlām al-ʿArabī, 1987.
- Al-Munūnī, Muḥammad. "Al-riḥalāt al-ḥiğāziyya." *Al-Manāḥil* X (1977): 11-19.
- Al-Raḥmūnī, ʿAbd al-Raḥīm. "Al-dātī wa-l-mawḏūʿī fī riḥlat Ibn Baṭṭūṭa." En actas del congreso *Ibn Baṭṭūṭa: Nadwat multaḡayāt Ibn Baṭṭūṭa al-dawliyya li-l-tawāṣul bayna al-taqāfāt, Ṭanğa, ayyām 27-28-29 uktūbar 1993*. Tánger: Madrasat al-Malik Fahd al-ʿUlyā li-l-Tarğama, 1996. 404-417.
- Roldán Castro, Fátima. "Al-Andalus visto desde Oriente: Una aproximación histórico-geográfica." En E. Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1993. III: 161-168.
- Safī, Nadia. "La imagen de la mujer a través de los libros de viajes." En María José Cano Pérez & Tania M^a García Arévalo ed. *Oriente desde Occidente 2*. Granada: Universidad, 2012. 180-209.
- Al-Šahdī, Al-Ḥasan. *Adab al-riḥla bi-l-Mağrib fī l-ʿaṣr al-marīnī*. Rabat: Maṭābiʿ ʿUkāz, 1990.
- Yāqūt Al-Ḥamawī. *Muʿğam al-buldān*. Beirut: Dār Šādir, 1979. 4 vols.