

Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval

Fátima Roldán Castro
Universidad de Sevilla

La literatura relacionada con la geografía y el viaje en la cultura árabe islámica es exponente, desde sus orígenes y a lo largo de los siglos, de un proceso creativo de rasgos peculiares paralelo al devenir histórico-político del mundo árabe. Las fuentes escritas que han llegado hasta nosotros, desde la poesía preislámica hasta los diccionarios geográficos y relatos de viaje de época tardía, describen la evolución de una cultura que surgió en el desierto y que en poco tiempo dio forma a una civilización fruto de la aparición de un fenómeno clave, el islam, y de la formación de un imperio de gran extensión que absorbió con avidez todo lo que pudo de los pueblos con los que se relacionó. Estas circunstancias, grosso modo, fueron las que propiciaron el avance del género geográfico en sus variantes y el de las literaturas de viaje, como veremos a continuación (Miquel, 1973, 2000; Nafis; Maqbul; Blachère & Darmaun; Chalmeta; Roldán; Baldussi).

De manera general y a modo de preámbulo recordemos que según R. Blachère y H. Darmaun (250), la aparición y el progreso de la geografía literaria en la cultura islámica podrían distribuirse de la forma siguiente:

1. Aparición de la geografía para uso de funcionarios y población culta interesada en el tema (Ibn Ḥurdābih, Ibn Faḍlān): siglos IX-X;
2. Relatos de viajeros, desarrollo del género *al-masālik wa-l-mamālik* (los caminos y los estados) (al-Ya'qūbī); al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī); redacción de obras divulgativas como las de al-Mas'ūdī y al-Birūnī: siglos X-XI;
3. Obras geográficas de recopilación sin viaje previo, aparición de enciclopedias (Ibn Rusteh, al-Mas'ūdī, al-Maqdisī), cosmografías y geografías universales, diccionarios geográficos (al-Zuhrī, Yāqūt, al-Qazwīnī), y relatos de viajes o *riḥla* (Ibn Ḡubayr, Ibn Baṭṭūta): siglos XII y siguientes.

Aparición y formación de una geografía literaria

Con anterioridad a la llegada del islam, durante la *ḡāhiliyyā*, se describieron viajes de resonancias literarias que dejaron su recuerdo impreso en numerosos versos y fuentes variadas, de manera similar a lo que había ocurrido en el mundo griego. Para el hombre preislámico, cuya vida giraba en el entorno del desierto y en las estepas de la Península Arábiga o en las ciudades de importancia de aquel contexto, eran de interés absoluto tanto el conocimiento físico y toponímico de su territorio y el de la red de caminos que surcaban aquellos paisajes, en especial los terrestres, como las distintas etapas posibles a lo largo de dichos itinerarios y las claves de orientación auxiliadas por la posición de las estrellas. Estos datos quedaron registrados como telón de fondo en las *mu'allaqāt* o composiciones poéticas preislámicas (Corriente, 1974, 2005), así como en las épicas narraciones en prosa que se recogen en los *Āyyām al-'arab* 'Los días de los árabes' (Ibn 'Abd al-Rabbihī; Ramírez 2002).

En aquel tiempo preislámico numerosos poetas acudían a las ferias anuales que se celebraban en las ciudades más significativas del entorno donde importantes certámenes literarios servían de excusa a recitadores que, como portavoces de sus clanes, daban a conocer un tipo de composición tan singular en su conjunto como tónica en su contenido. A pesar de que hay diversidad de opiniones a propósito de la autenticidad de dichas casidas o poemas, lo cierto es que al leerlos nos introducimos en escenarios de abundantes topónimos y en paisajes que incorporan aduares, tiendas y fuegos nocturnos, bóvedas estrelladas, pozos de agua en oasis entre palmeras... Siguiendo la narración de estas

casidas preislámicas, en dichos lugares ocurrían encuentros amorosos que servían de preliminar al poema en una rememoración nostálgica de lo que ya no existía; sólo quedaban restos visibles en las ruinas del campamento y en las huellas dejadas por las caravanas al abandonar el lugar. Estas escenas, que debieron ser muy del gusto del público, se repetían con variantes y servían de prólogo a las mencionadas *mu'allaqāt*. Dicha introducción amorosa llamada *nasīb*, tenía una extensión variable al igual que las otras dos secciones del poema. La segunda parte, el *rahīl*, estaba destinada a relatar el viaje del poeta por el desierto y sus vicisitudes, momento que se aprovechaba también para describir paisajes y animales. La tercera, el *madīh*, servía como autoelogio, panegírico o alabanza dirigida a algún personaje conocido o sátira hacia una tribu enemiga. Aunque todas las secciones de estos poemas tienen interés por sí mismas, es la segunda parte la que aquí nos interesa especialmente porque estaba dedicada, por lo general, a relatar algún viaje y por ello se define con un término que surge de la raíz árabe que ilustra la idea de viajar: /rḥl/ de la que se deriva un amplio campo semántico. En esta sección, como ha quedado dicho, las referencias geográficas se centran prácticamente en la mención de topónimos y en la descripción de paisajes de evocación subjetiva que actúan como escenarios ricos en imágenes.

Recordando los versos del poeta *ḡāhili* Labīd Ibn Rabī' al-Āmirī, en traducción de F. Corriente, leemos:

Desvanecido se han las moradas de Minā, casas o campamentos
 Y asoladas están sus (montañas de) Ġawl y Rigām,
 Y las torrenteras del monte al-Rayyān, cuyos surcos desnudos,
 Pelados, son cual escritura confiada a la piedra [...]
 Me detuve a preguntar, mas ¿cómo hacerlo
 A piedras inmutables, de expresión ininteligible?
 (Las moradas) han quedado desiertas, tras estar allí todos: partieron de mañana,
 quedando abandonados su desagüe y su yedra.
 Las viajeras del aduar me dieron nostalgia al partir,
 Chirriando las jaimas, ocultas bajo (toldos de) algodón,
 En cada cubierto palanquín dando sombra a largueros
 Un brocado, con cendal y cortina,
 Yendo en grupos, cual si transportaran vacas de Tūḏih
 O antílopes de Waḡra, volviéndose las gacelas (a ver las crías)
 Pero siguieron adelante y cesó su espejismo,
 Como en las revueltas sinuosas del (valle) de Bīsha, con sus tamarindos y rocas
 [...] (1974,101-108; 2005).

Imru' l-Qays, quizá el más nombrado de los poetas de la *ḡāhiliyya* expresaba, en versión de F. Corriente:

Al alba a menudo, aún en su nido las aves,
 Voy en un (corcel) ligero, corredor de fieras, recio,
 Que yendo y viniendo, avanzando y volviendo,
 Parece una roca que arrastra el torrente:
 Es bayo: resbala la crin por medio de su lomo,
 Como la lluvia sobre lisa piedra [...]
 Me senté con mis compañeros, entre Dāriḡ
 Y al-ʿUdayb, a buena distancia de mi espectáculo:
 El aguacero parecía extenderse por la diestra hasta Qaṭan,
 Y hasta Sitār y Yabul, por la izquierda:
 El agua comenzó a fluir en torno a Kutayfa,

Volviendo copa abajo grandes troncos de *kanahbal*.¹ [...] (1974, 71-77; 2005).

Antes de la aparición del islam, como se ha dicho, era bien conocido el continuo ir y venir de beduinos y comerciantes por las distintas áreas del interior de la Península Arábiga. Entre los beduinos la hospitalidad y solidaridad se configuraron como virtudes de especial importancia, tanto que se presuponían, de forma que ambas se convirtieron en rasgos fundamentales del carácter de los hombres del desierto: arrojo en la guerra, valor, generosidad y hospitalidad eran algunos de los rasgos que definían al héroe preislámico. La presupuesta hospitalidad en los traslados por largas, cansadas y a veces desconocidas rutas daría al viajero (*rāḥil*) la tranquilidad de entregarse al destino confiando en hombres y tribus que lo ayudarían a sobrellevar el camino, incluso a sobrevivir en más de una ocasión.

Más tarde el *Corán* al reflejar el modo de vida preislámico consolidó esta cuestión afirmando en materia de solidaridad y amparo que: “Las limosnas son para los indigentes, los pobres, quienes por ellos actúan, quienes tienen sus corazones dispuestos a aceptar el islam; deben darse para el rescate de los esclavos e insolventes, para la senda de Dios y el viajero” (*Corán* IX, 60).

La llegada del islam trajo consigo cambios radicales en la organización de un nuevo estado que a partir de ahora establecería sus cimientos sobre una doctrina también nueva. Ésta rompía la tradicional estructura tribal para sustituirla por otra mucho más abierta, la *umma* o comunidad islámica, que aglutinaría a miles de personas a través de los siglos, personas que compartirían la conciencia de pertenecer a un marco unitario presidido ya no sólo por unas creencias religiosas sino por un nuevo modo de vida. En poco más de un siglo tras la muerte de Mahoma, los musulmanes habían extendido su poder hasta la península Ibérica por occidente y hasta la India por oriente.

La galopante expansión llevada a cabo por los omeyas (661-750), exigió el proceso de organización de un nuevo estado que tuvo como eje esencial la religión islámica y como vehículo de comunicación la lengua árabe. Ésta se convertiría desde entonces en lengua de cultura; en árabe habrían de expresarse los autores del mundo árabe durante toda la edad media e incluso después.

Ya en esta etapa al interés por los modelos clásicos se unieron las exigencias de un imperio que precisaba conocer la ubicación exacta de los distintos territorios incorporados al islam así como sus características: relieve, clima, riquezas naturales, peculiaridades culturales, etc. La relación de latitudes y longitudes así como la localización en ellas de los países a lo largo del mundo conocido y en concreto la situación de las tierras del islam, como se ha dicho, tenían relación inmediata con los conocimientos matemáticos con los que también se relacionaba la situación de las constelaciones y estrellas del firmamento. Como consecuencia nacieron la geografía matemática y la cartografía, con obras que respondían por lo general al título *kitāb ṣūrat al-arḍ* ‘libro que versa sobre la imagen de la tierra’, que iniciaron su existencia y recibieron una especial atención con fines eminentemente prácticos. La astronomía y la geodesia nutrieron estas obras de datos técnicos. En ellas se combinaban la tradición griega, hindú, persa y la árabe clásica. De los griegos tomaron, en concreto de Tolomeo, la tradicional división de la tierra en “climas”, interpretados como siete franjas longitudinales. Dentro de estos climas, algunos eran más apropiados para la vida, por su situación y clima y, por lo tanto, en ellos se encontraba la mayor parte de los territorios habitados, fuera de éstos quedaban las tierras poco o nada conocidas y los lugares inhóspitos.

Este tipo de obras se encargó fundamentalmente a funcionarios para uso propio ya que incluían todos los materiales que debían conocer y dar a conocer. Entre los temas más

¹ Nota del traductor: “árbol grande de la familia de la encina y el roble.”

tratados por ellos estaban los relativos a los impuestos, caminos y defensas fronterizas. Pero muy pronto a la compilación de estos datos se unió la tendencia paulatina de sus autores a convertir los datos técnicos en ejemplos de geografía humana con una preocupación cada vez mayor por el hombre y por abandonar la tecnicidad inicial.

A este nuevo perfil de la geografía administrativa se sumaba un nuevo objeto de atención en cartografía: la fe islámica, que llevaba ahora a la representación de las tierras habitadas por los musulmanes así como a la localización del centro del mundo en La Meca adonde habrían de dirigirse aquéllos para cumplir su precepto religioso. Dada la amplitud de los territorios del islam, el viaje hasta La Meca podía exigir años de preparación y ejecución. Para cualquier musulmán que previese su traslado hasta el *Hiǧāz*, el conocimiento de las vías de transporte disponibles, tanto terrestres como marítimas, le permitía organizar el viaje según sus posibilidades y objetivos.

La suplantación de los omeyas por los ‘abbāsīs (750-1258), dinastía que se nutrió de numerosos *mawālī* o clientes de origen persa, trajo consigo un nuevo e ingente programa cultural que respondió a las propias necesidades gubernamentales. El estado fue conformando poco a poco un denso tejido de exigencias múltiples que tendría gran repercusión en el desarrollo de la geografía del mundo árabe islámico. Aunque la intervención de los omeyas fue esencial en el tema que nos ocupa, con la nueva dinastía la geografía se atendió como materia científica (Maqbul, 590-91).

En efecto, el establecimiento del califato ‘abbāsī supuso la apertura de una etapa de esplendor y prosperidad cultural. La actividad científica ya iniciada con los omeyas fue objeto de un desarrollo sin precedentes en el que tuvo especial relevancia la inmensa tarea de traducción organizada y llevada a cabo bajo el auspicio del poder estatal, que deseaba conocer obras importantes escritas en otras lenguas de cultura, algunas muy antiguas, otras contemporáneas. Fue con la llegada al poder del califa Abū Ya‘far al-Manṣūr (753-775) cuando comenzaron a encargarse traducciones al árabe de numerosas obras científicas, aunque el verdadero avance se produjo durante el califato de al-Ma‘mūn (813-833), que fundó el centro de traducción conocido como *Dār al-Ḥikma* ‘Casa de la Sabiduría’ (Castelló, 485-493), en el que además de organizar una gran biblioteca, reunió un amplio número de traductores de distintos orígenes, buenos conocedores todos de la lengua árabe, bajo la dirección de Ḥunayn Ibn Ishāq, que además de científico era lingüista, especialista en griego, siríaco, arameo y árabe, física, minería, botánica, astronomía y geografía. Parece obvio pues que el nacimiento de la actividad científica en el islam tuvo gran repercusión en el desarrollo de los estudios geográficos.

Aunque los conceptos geográficos más antiguos entre los árabes eran de procedencia babilónica –ya el *Corán* se hacía eco de ello así como la tradición profética y la poesía preislámica–, la influencia más relevante fue, sin duda, la obtenida del mundo clásico a partir de las obras de Tolomeo. Los conocimientos helenísticos pasaron a la cultura árabe gracias al proceso de traducción mencionado; la mayoría de los autores de obras geográficas siguieron el *Almagesto*, *Las apariciones de las estrellas fijas* y el *Tetrabiblon* de Claudio Tolomeo, obras con perfiles matemáticos y astronómicos. Aunque también influyeron otras obras y autores como la *Geografía* de Marino de Tiro (ca. 70-130 C.); la *Meteorología*, la *Metafísica* y el *De Caelo* de Aristóteles así como el *Timeo* de Platón (Delgado, 28-29). De hecho el término ‘geografía’ (*ǧuǧrāfiyyā*) fue adoptado y reproducido por los árabes, pero no con el significado global que hoy le reconocemos sino más bien como sinónimo de ‘mapamundi’ o cartografía (González; Pérez).

Pero los árabes no interpretaron la geografía como una disciplina única ni delimitada sino distribuida en obras que trataban aspectos parciales, que surgieron atendiendo a necesidades gubernamentales como materias diversas relacionadas entre sí. De hecho, S. Maqbul (599) divide el género geográfico en ocho categorías: cosmología, geografía

universal, literatura de *ziyārāt*, diccionarios geográficos, relaciones de viajes, literatura marítima, astronómica y geográfica regional. En cualquier caso, todas las obras que trataban aspectos parciales se habían enmarcado en un género literario abierto a todo tipo de obra escrita que recibía el nombre de *adab*, en cuya estela figuraban multitud de obras literarias, didácticas, filológicas e históricas que respondían a cierto humanismo imperante en la época (Goldziher, 122-123).

El utilitarismo de los estudios geográficos no se detuvo sino más bien se incrementó de la misma forma que el interés por redactar las obras en un estilo literario no sólo asequible sino atractivo. El estado precisaba conocer no sólo la localización de los países sino las vías de comunicación y los caminos que cruzaban el mapa físico de los territorios islámicos cada vez con mayor precisión con el fin de establecer buenas y, en lo posible, rápidas redes de transporte para contingentes militares, para agilizar transacciones comerciales, organizar un sistema eficiente de aduanas y cobro de impuestos, así como un eficaz servicio de correos (*barīd*), en definitiva, con el fin de diseñar un plano de comunicaciones útil para la correcta administración y para el dominio de los extensos territorios dependientes de la sede central del gobierno.

Como respuesta a todas estas exigencias, comenzaron a redactarse obras geográficas que recogieron la información viaria acompañada de datos de interés variable, y que fueron en su mayoría tituladas: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* o lo que es lo mismo 'Libro de los caminos y los estados'.

Entre los autores que se dedicaron a redactar obras de este tipo, algunos realizaron viajes de gran envergadura anotando sus experiencias personales a las que sumaban los relatos de otros personajes y/o viajeros que encontraban en sus rutas. Muchos de ellos consultaban también los escritos de geógrafos anteriores o de su tiempo, y siguiendo la información ofrecida por éstos, daban forma definitiva a sus propias obras. El viaje, por lo tanto, fue la fuente de información esencial, aunque con el tiempo la geografía se convertiría en un género sedentario nutrido a partir de la información ofrecida tiempo atrás, por lo que numerosas obras ofrecerían datos anacrónicos con respecto a la época en la que fueron redactadas. Es el caso de numerosas enciclopedias y diccionarios geográficos de época tardía. En lo que se refiere a las fuentes de información de las que partían los geógrafos, ningún texto las describe con mayor claridad que el siguiente expresado por Ibn Ḥawqal:

Lo que me impulsó a escribir este libro y a realizarlo del modo en que está hecho arranca de mi fascinación, desde que era joven, por la historia de los países y de mi interés por la situación de las grandes metrópolis. La mayor parte de la información y de las noticias las sacaba de los que viajaban por esos mundos y de los comerciantes, aparte de la lectura de libros sobre el asunto. Cuando topaba con una persona que me parecía fiable y con conocimiento de lo que yo buscaba, tomaba el relato que creía cierto. Luego me lo aprendía de memoria, estudiando los itinerarios y las descripciones. La mayor parte de las noticias no eran exactas, ya que los que me hablaban lo hacían en ocasiones desde la ignorancia. Por ello volvía a requerir la información a una determinada persona comparando con ella lo que me había contado la otra acerca del mismo asunto. Así reunía sus relatos con el de una tercera fuente juzgándolos con imparcialidad; los diferentes testimonios se contradecían y las noticias variaban en gran medida. Esto no hacía sino invitarme a satisfacer mi inclinación hacia los viajes, y a afrontar lo desconocido, a conocer las ciudades, los emplazamientos de las grandes urbes y la distribución de las provincias y comarcas. Nunca me aparté del libro de Ibn Ḥurrādādhīh, ni de al-Ġayhānī, o del relato de Abū l-Faraġ Qudāma Ibn Ġāfar (Ibn Ḥawqal, 329).

Cuando pasado algún tiempo se fue abandonando el prurito utilitario de la geografía para atender a otros factores, comenzaron a redactarse obras con fines literarios. Así por ejemplo, las obras que trataban a un tiempo de geografía, cosmogonía y astronomía, tenían como principal objetivo proporcionar “bajo una forma sólida y sistemática el conocimiento del mundo al lector medio. Los autores utilizan sin duda fuentes árabes anteriores pero, en su conjunto, los materiales son presentados sin espíritu crítico [...], y en ellas se carece del gusto por la investigación” (Maqbul, 599; Delgado, 31). Se trataba de presentar el globo terrestre y dentro de él los países, las ciudades, ríos, montañas... En este ámbito, los distintos autores solían hacer especial hincapié en las maravillas de la Naturaleza o de lo creado por la inteligencia del hombre, así aparecen en niveles similares tanto los fenómenos naturales, bondades de la tierra, la fauna o la artesanía en un largo catálogo que dio lugar a auténticas enciclopedias de conocimiento variado donde lo esencial, como se ha dicho, no era la veracidad de los hechos sino el efecto que producían y la toma de conciencia de lo ínfimo de la naturaleza humana frente a la creación divina. Como afirman R. Blachère y H. Darmaun (279; Delgado, 32-33), los cosmógrafos eran:

[...] especialistas que se interesaban por todos los fenómenos que se producían en la superficie de nuestro globo y eran, al mismo tiempo, astrónomos, geógrafos, mineralogistas, botánicos, zoólogos y etnógrafos [...], eran místicos que se esforzaban sobre todo, por encontrar en el Universo la mano del Creador: sus escritos fueron en este sentido obras edificantes que mostraban la ínfima pequeñez del Hombre en el gran Todo.

En estas obras tampoco primaba la originalidad de la información sino que era muy frecuente la compilación e incluso la reproducción literal. Sus autores reseñaban en muchos casos las fuentes de información utilizadas, cosa que proporcionó importantes datos sobre obras que permanecen total o parcialmente perdidas hasta el día de hoy. De lo que no hay duda es que este tipo de obras tuvo gran éxito debido a la inclusión frecuente de ‘*ağā’ib*’ o ‘maravillas’, término con el que se designó otro de los géneros literarios relacionados con la geografía, precisamente porque ésta y sus ciencias afines eran las que mejor se adaptaban a su contenido (Delgado, 33; Dubler, 209; Rodinson, 167). En definitiva, se trata de un género literario que es el mejor testimonio de la persistencia de la memoria colectiva de costumbres en la que intervenían el resurgimiento de la cultura antigua y la aportación local. “La perplejidad que causaba la descripción de seres y fenómenos no habituales, extraños a los ojos de cualquier mortal, provocaba también emociones y curiosidades de gran atractivo que en numerosas ocasiones trascendían al ámbito del pensamiento imaginario” (Rodinson, 167-168; González).

De los territorios de conjunto del mundo conocido, fueron precisamente los lugares más alejados y las islas, por su condición de tierra rodeada de mar por todas partes, los más proclives a la incorporación de leyendas y relatos maravillosos. Sirva de ejemplo la descripción que hace al-Qazwīnī a propósito de la isla de *Wāq Wāq* en traducción de M. Delgado:

Se encuentra en el mar de China, contigua al archipiélago de *Zānağ*. El camino que guía hasta esta isla lo indican las estrellas.

Algunos dicen que [se trata de un archipiélago de] mil seiscientas islas. Se le puso este nombre porque en ella hay un árbol cuyos frutos tienen la forma de mujeres colgadas de las ramas por sus cabellos. Cuando alcanzan la madurez, se puede oír como dicen: “¡*Wâq-wâq!*.” Las gentes de esta isla interpretan este sonido como algo de lo que obtener augurios.

Dijo Muḥamad Ibn Zakarīyā’ al-Rāzī: “Es un país que tiene mucho oro, hasta el punto de que sus habitantes fabrican las cadenas de los perros y los collares de los monos con este metal. También confeccionan sus túnicas de hilo de oro.” Dijo

Mūsā Ibn al-Sīrāfī que él estuvo en la isla y que la gobernaba una mujer. La vio en un trono, desnuda, con una corona sobre su cabeza y rodeada por cuatro mil sirvientas desnudas y núbiles” (Al-Qazwīnī trad. Delgado, 120-121).

Al-Andalus por su condición de lugar limítrofe situado en el extremo del mundo conocido, acogió numerosas historias y leyendas que habrían de relacionarse con sus habitantes y con su territorio, algunas habían sido acuñadas en el ámbito del Mediterráneo, incorporadas ahora con leves variantes, otras transportadas desde oriente (Hernández Juberías, 249-254). A menudo los geógrafos y viajeros incorporaron en sus obras referencias que respondían a esa literatura de ‘*aġā’ib*’ (‘maravillas’) que tanto éxito tenía en la época por su atractivo y singularidad. Los viajes marítimos, aunque no tan frecuentes, también protagonizaban historias fantásticas cuya inclusión se justificaba por el tono dramático con el que éstos solían expresarse debido a las dificultades y a los peligros que acechaban a los que viajaban por mar.

Tras al-Andalus, situado en el extremo del mundo conocido, se hallaba el ‘mar de las Tinieblas’, *baḥr al-Zulumāt*, oscuro y misterioso tal como lo describía al-Qazwīnī en el siglo XIII:

Al-Andalus está circundada por el mar Negro, al que también llaman mar de las Tinieblas (océano Atlántico), que baña la península por el norte y el oeste (...) Este mar es del color de la tinta, aunque si coges un poco de agua en un recipiente no ves la negrura (Al-Qazwīnī trad. Roldán, 102-103).

El Mediterráneo, en cambio, se asimiló tradicionalmente con la idea de comunicabilidad, el mar interior a través del cual se conectaba al-Andalus con el resto del mundo islámico; se le definía como ‘mar Blanco’, *baḥr al-Abyaḍ*.

El trasiego por el Mediterráneo y el hecho marítimo en sí se asimilaron preferentemente a este mar, ya que el Atlántico por sus características fue transitado en menor medida. Las fuentes informan al respecto y son algunos los viajeros que relatan la navegación por las costas occidentales de al-Andalus y del norte de África (Vernet, 1989; Lirola, 1990; Picard, 1997, 2000). Entre las referencias al Océano, sirva como testimonio el texto de al-Ḥimyarī (s. XIV):

[Océano] es uno de los nombres del mar de las Tinieblas (*baḥr al-Zulumāt*) y al que se le llama también el mar Verde (*al-baḥr al-aḥḍar*) y el Circundante (*al-Muḥīt*), al que no se le conoce límite ni se sabe su extensión, y en el que no hay animales. Es el mar del que sale el Mediterráneo (*baḥr al-Rūmī*), que es el mar de Siria, Egipto, el Zagreb y al-Andalus. Este último es un golfo que sale de aquél. El andalusí Ḥaṣḥāš, uno de los *fityān* de Córdoba, arriesgó su vida con un grupo de jóvenes de la misma ciudad, pues embarcaron en unas naves que habían preparado y penetraron en este mar, por el que se ausentaron durante algún tiempo. Más tarde volvieron con abundante botín y noticias que fueron renombradas. Pero solamente se navegaba en este mar por la parte contigua a occidente y al norte, es decir, desde los confines del país de los negros (*bilād al-Sudān*) hasta Bretaña, que es la mayor isla que hay en el extremo norte. En él [este mar] hay seis islas, en frente del *bilād al-Sudān*, llamadas “las eternas (*al-Ḥālidāt*). Nadie sabe lo que hay más allá (Al-Ḥimyarī trad. Lirola, 261-262).

Para cualquier viajero, el conjunto de la ecúmene se concebía distribuido en tres grandes grupos: los territorios que pertenecían al islam, el resto de la tierra habitada, y la tierra deshabitada (Paradela, 7).

Desde oriente, al-Andalus era el estado más alejado del conjunto de la *Dār al-Islam*, situado en el extremo occidental, y la costa norteafricana era el espacio territorial más cercano separado de la península Ibérica por el mar Mediterráneo. En líneas generales el

norte de África y el actual Túnez más al-Andalus constituían el espacio que se denominaba *al-Magreb* ‘occidente’; desde Egipto hasta los países islámicos no arabófonos se extendía *al-Mašriq* ‘oriente’. Para los orientales, los países de lo que hoy es Europa occidental eran menos conocidos que los de oriente y más misteriosos. A la hora de narrar historias sobre éstos, los viajeros unían a su experiencia personal los datos de que disponían sobre los territorios que habían conocido e incluso de aquellos que nunca visitaron (Paradela, 7-9).

Un sistema de enseñanza superior

Desde muy pronto en el mundo árabe se impuso un sistema de enseñanza superior con requisitos y características especiales. Los estudiosos de las ciencias islámicas (*ḥāṭib al-‘ilm*) que comenzaban su andadura con los maestros de su país de origen, tenían la necesidad y obligación de continuar la formación con los grandes sabios maestros de su época, que impartían docencia en las mezquitas aljamas de las urbes más importantes del momento. La relación directa entre maestros y discípulos se hizo imprescindible, de manera que la mayoría de los estudiosos iniciaba un largo viaje cuyos propósitos básicamente se centraban en realizar la peregrinación a La Meca y la búsqueda del saber. Estos sabios y estudiosos nutrieron un grupo social de élite, el de los ulemas, que en definitiva eran los mantenedores de las bases ideológicas del islam en cuanto a que ejercían como jueces, jurisconsultos, almotacenes, y docentes especialistas en varias disciplinas relacionadas con la religión islámica y con la sagrada lengua del *Corán*, esto es: gramática, historia, literatura, leyes, tradiciones islámicas, entre otras. Solían presentarse como individuos de comportamiento ejemplar, piadosos, de gran generosidad, entregados a su obligación, musulmanes modélicos cuyas vidas mostraban verdaderos ejemplos dignos de emulación.

Para cualquiera de estos estudiosos viajeros las urbes de mayor importancia en la Edad Media ofrecían atractivos múltiples y todas ellas, desde al-Andalus hasta oriente, disponían de una red nutrida de servicios de albergues urbanos (*funduq*) y alojamientos situados en los caminos o caravasares (*han*) donde se ofrecía la posibilidad de alojamiento para los comerciantes y viajeros así como el almacenamiento de mercancías y atención a los animales de carga y transporte. El derecho islámico muestra una amplia casuística al respecto e informa a propósito de cobros de impuestos, contratos de alquiler de animales y servicios variados (Chalmeta, 97-107).

Los viajes en busca del saber establecieron vías esenciales de transmisión tanto de conocimientos como de obras. Para los andalusíes oriente significaba el centro cultural del mundo de entonces y a la inversa, desde oriente visitar al-Andalus también era objetivo de especial importancia. Todo ello dio lugar a que numerosos personajes más o menos conocidos iniciaran este viaje como exigencia vital, llevándolo a cabo incluso varias veces en la vida.

Estos viajeros tenían intereses, por lo general, similares y, aunque su formación también era semejante, cada uno de ellos destacaba en diferentes ramas de las ciencias islámicas como literatos, especialistas en tradiciones, poetas, lingüistas, jurisconsultos, etc. Afirma M. Marín (1995, 123-130), además que dichos perfiles

subraya[n] los diversos niveles en los que puede situarse el testimonio del viajero. Un viaje es antes que nada un traslado de la mente del personaje que registra novedades y coincidencias con su paisaje mental y físico habitual. Es un catálogo de contrastes que se enjuician y valoran mientras que el viajero se va ajustando lentamente en su comportamiento y en sus apreciaciones a la transformación del entorno (Marín 1992, 1997; Fórneas, 131-147; Urvoy 1978, 1990).

Y como todos estos viajeros no pertenecían a grupos sociales de élite ni poseían fondos suficientes para sufragar los gastos que suponía mantenerse ellos mismos e incluso mantener a quienes a veces los acompañaban, solían recurrir a los sistemas organizados a tal efecto, alojamientos subvencionados con fondos públicos o mediante donaciones piadosas que atendían las necesidades mínimas de alimentación y vestido de los que viajaban y también de los necesitados. La razón de dicha atención se fundamentaba en la conciencia de hermandad entre musulmanes que se remonta a aquella hospitalidad y solidaridad de grupo de la que hacían gala los árabes preislámicos, disposición que, como se ha subrayado, pasó al islam y se mantuvo firme a través de los tiempos. En ocasiones estos estudiosos se alojaban en casa de ulemas que ejercían como maestros, cadíes o personajes del ámbito de la cultura, que ofrecían la posibilidad de convertir su domicilio en lugar de acogida y que con ello tenían la conciencia también de haber actuado de acuerdo a unos principios morales de los que eran ejemplo (Chalmeta).

Fueron muchos los ulemas que compusieron diccionarios biográficos en los que recogieron amplias listas de estudiosos y sabios de interés, unos de mayor renombre que otros, pero todos mercedamente incluidos en dichos elencos. En su conjunto se trata de obras sin la menor pretensión estética ya que su finalidad no era relatar el viaje en sí sino más bien reflejar la progresiva formación intelectual. En esencia se trataba de conservar las biografías y la especialidad de cada uno de los biografiados con el fin de mantener vivo el sistema de transmisión del saber, conservar los nombres y las cadenas de maestros y, de manera especial como ya se dijo, para definir comportamientos intachables que cualquier ulema habría de imitar. En todas las biografías se mencionan viajes tanto por el interior del país de origen y/o de los territorios adyacentes, como hacia el exterior. La relación entre maestros y discípulos establecía el nivel de autoridad del personaje biografiado y le otorgaba un especial reconocimiento en el caso de haberse formado con los sabios de mayor reputación de la época. La relación de las ciudades más importantes, la actividad cultural de unas ciudades frente a otras, discursos de maestros, debates, diálogos y encuentros entre sabios, son algunos de los datos que ofrece esta literatura singular. Cada estudioso que viajaba añoraba conseguir el reconocimiento de su saber y su capacidad para ejercer como docente, para ello alguno de sus maestros debía concederle la *iğāza*, licencia que lo capacitaba para tal actividad y que por lo tanto, justificaba de nuevo el esfuerzo que exigía el viaje en sí.

El viaje como motivo literario

Aparte de esta literatura onomástica también fue consecuencia directa de dichos viajes piadosos y de aprendizaje, la aparición en el occidente musulmán, sobre todo a partir del siglo XII, de un género original, el relato de viaje propiamente dicho o *rihla*. En un principio sólo transmitía información sobre los lugares de destino de los viajeros y los nombres de los maestros, sin embargo el diario de viaje surgió en al-Andalus en una época en que el occidente musulmán se unificaba primero bajo los almorávides y más tarde bajo los almohades. Aunque la producción de diccionarios biográficos había sido prolífica desde el siglo X, nunca hasta entonces se redactaron tantas obras de este tipo. En lo que se refiere a los libros de viaje, la mayoría de sus autores plasmaron en ellos todo lo visto y vivido aunque alternando siempre la objetividad con la apreciación subjetiva, de forma que estos libros van a mostrar un indudable matiz biográfico. Los motivos para emprender el viaje podían ser múltiples: desde el interés por conocer mundo a intercambios comerciales, razones de índole diplomática, asilo político o espionaje entre otros, (Makki, 5-23), pero por lo general la peregrinación y la búsqueda del saber fueron los móviles que actuaron con mayor fuerza al menos según quedó explícito en la mayoría de obras de este tipo.

La *riḥla* es un relato o relación de un viaje a cuyo valor como documento literario se suma, de manera especial, el de documento histórico. Sus autores son casi todos occidentales, andalusíes y magrebíes. El interés de dichos relatos se debía a varios motivos, por una parte al hecho de presentar auténticos documentos de carácter religioso ya que hacer la peregrinación en una sociedad como la musulmana de fuerte dimensión religiosa, convertía la obra en sí en una guía para peregrinos que, además de facilitar abundantes datos de interés variado se presentaba como una obra piadosa, (Ibn Ğubayr, 17-20; Baldussi, 13-86; Beckingham; Donini; Touati). En muchas ocasiones los peregrinos, tras visitar las ciudades santas, continuaban su periplo por tierras del islam e incluso algunos proseguían la aventura en territorios de extremo oriente, Asia central o India (Nafis, 15; Baldusi, 113-141). Pero era esencial el hecho de que volvían a su país de origen con el honor de llevar el título de *ḥāḡḡ* (peregrino), esto los envolvía en un halo de gran honorabilidad y reconocimiento en la sociedad de la época. Algunos de ellos decidieron narrar por escrito sus vicisitudes, dificultades, fatigas y aventuras para aumentar con ello incluso el fervor religioso y suscitar en otros el deseo de llevar a cabo el precepto religioso.

Entre las obras de este tipo destacan las escritas por Ibn Ğubayr (s. XII-XIII) e Ibn Baṭṭūṭa (s. XIV), por sólo citar las más conocidas. Aquél sentó las bases de una nueva forma de literatura y su obra sirvió de modelo a otros autores posteriores. Como es el caso del segundo autor, quien en su *riḥla* siguió de forma significativa lo redactado por Ibn Ğubayr hasta el punto de reproducirlo literalmente, ofreciendo en parte perspectivas ya anacrónicas de algunas ciudades que ambos visitaron (Marín, 1995).

Pero no todas las obras que se consideran *riḥla* tenían que transcribir un viaje religioso a La Meca o de formación académico-religiosa, algunas se compusieron como consecuencia de gestiones diplomáticas y embajadas, otras como peregrinación a algún otro lugar “sagrado” vinculado quizás a algún personaje trascendente desaparecido, por citar algunas razones. Por lo tanto, el viaje podía realizarse a lo largo del territorio islámico o por tierras no musulmanas. Sirven de ejemplo Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (s. XIII) y su obra *Tuḥfat al-albāb*, redactada tras su viaje por el norte de África, Siria, Iraq, Persia, Ḥurasán, Transoxiana y centro y sur de Rusia (Abū Ḥāmid, 53).

En el entorno andalusí, hay que destacar el viaje de reconocimiento que llevó a cabo Ibn al-Ḥaṭīb (s. XIV), siendo alto funcionario de la corte nazarí, por el territorio oriental de la frontera de al-Andalus acompañando al sultán Yūsuf I. El texto que redactó sobre el recorrido y sus apreciaciones fue traducido por J. Bosch Vilá y W. Hoenerbach (Ibn al-Ḥaṭīb, 33-69), quienes decidieron titularlo *riḥla* por su naturaleza.

Otro ejemplo de interés, el texto incluido en el conjunto de una obra dedicada a narrar la crónica de la corte almohade y su intervención andalusí, me refiero a la titulada *Al-Mann bi-l-Imāma* por Ibn Šāḥib al-Šalā, concretamente la narración del solemne viaje que realiza en el año 1162 el califa ‘Abd al-Mu’min a la tumba del fundador de la dinastía para “rendir solemne y piadosa visita” (Viguera 1992, 233) y que he titulado *riḥla*.

Volviendo a Ibn Ğubayr (Valencia 1145-Alejandría 1217), éste realizó tres viajes a oriente aunque sólo dejó por escrito impresiones del primero, el que llevó a cabo hacia 1183. Su recorrido hacia oriente comenzó en Tarifa desde donde cruzó el Estrecho hasta Ceuta y desde allí en un barco genovés continuó hacia Alejandría vía Cerdeña, Sicilia y Creta. En Egipto siguió el camino habitual de los peregrinos, que por vía fluvial iban en barco por el Nilo hasta Qūs y desde allí a la costa del Mar Rojo hasta acceder a Yedda y finalmente a la ciudad santa de La Meca. Según afirma en su obra, este viaje significó no sólo el cumplimiento de un deber religioso sino un importante enriquecimiento interior de continuo y fructífero aprendizaje. Tras la peregrinación, en 1184, el itinerario cultural lo llevó a Bagdad, Mosul, Alepo, Damasco, Acre y Tiro. Desde allí embarcó en una nave

que naufragó en Mesina y en 1185 se encontraba de nuevo en al-Andalus, instalándose en Granada donde ejerció como profesor de tradiciones y sufismo. En 1189 hasta 1191 realizó su segundo viaje y en 1217 el tercero y último que lo llevó a La Meca, Jerusalén y Alejandría, ciudad esta última en la que se consagró a la docencia hasta que murió.

Su libro de viaje ofrece una cuantiosa información sobre las ciudades que iba visitando y, aparte de impresiones subjetivas de interés, entre otros relaciona datos materiales del viaje en sí e información geográfica, se detiene esencialmente en describir lugares de significación religiosa como mezquitas, cementerios, oratorios, porque tal como afirma en más de una ocasión, el suyo era un viaje fundamentalmente religioso. Se sirvió para la redacción de la obra, de un estilo vivo, adaptado al interés que en él suscitaban los hechos que narra. Su *riḥla* es además una de las más fiables de su época en lo que se refiere a datos históricos. Por ejemplo, como señala su traductor, muy interesante es el hecho de que la travesía mediterránea se llevara a cabo por naves pisanas y genovesas sobre todo, hecho que recuerda la decadencia de la navegación musulmana por el Mediterráneo occidental en esta época de primacía europea en lo naval y comercial. De sumo interés son sus opiniones y sus noticias sobre los musulmanes en territorios cristianos como Sicilia donde queda sorprendido por la respetabilidad con que son tratados. No obstante no deja de mostrar su preocupación por el peligro de apostasía, el desorden y la confusión que supone para ellos habitar en territorio de mayoría cristiana:²

La más hermosa de las ciudades de Sicilia es la sede de su rey, los musulmanes la llaman *al-Madīna* (La Ciudad) y los cristianos la conocen por *Balārma* (Palermo). En ella está la residencia de los musulmanes urbanos; tienen allí mezquitas, y los mercados que les están reservados en los arrabales son numerosos. El resto de los musulmanes habitan en las alquerías, en todas las aldeas y en otras ciudades, como *Sarqūsa* (Siracusa), etc. Pero es la gran ciudad, residencia de su rey la que es la más importante y la más considerable y, tras ella, Mesina. En esta ciudad, si Dios quiere, residiremos y desde ella esperamos viajar hacia donde Dios, poderoso y grande, decretará [que vayamos] del país de occidente.

La actitud de este rey es admirable en lo concerniente a la bondad de su conducta y al empleo de musulmanes [...] Él tiene plena confianza en los musulmanes, confía en ellos sus negocios e importantes oficios, hasta el punto que el intendente (*nāẓir*) de su cocina es un hombre musulmán.

[...] Este rey tiene unos alcázares excelsos y hermosos jardines, sobre todo en la capital de su reino, la ciudad susodicha. Tiene en Mesina un alcázar blanco como una paloma, que domina la orilla del mar.

[...] En cuanto a la alta montaña que se halla en la isla, conocida por La Montaña de Fuego (el Etna), su naturaleza es también extraordinaria. En efecto, durante ciertos años sale fuego, a semejanza de la inundación causada por “la rotura del Dique”,³ y no hay nada que no abraza al pasar hasta que llega al mar; entonces el fuego cabalga derramándose copiosamente sobre su superficie hasta que se hunde en él. ¡Alabado sea el Creador de las maravillas de su creación! ¡No hay dios excepto Él! (Ibn Ğubayr, 377-381).

Por otra parte Ibn Ğubayr relata a lo largo de su obra los abusos sufridos por él mismo en ciertas aduanas de países musulmanes, o la hipocresía que advierte en los mequies que, según él, viven aprovechando las bondades que produce el fenómeno de la peregrinación a la ciudad santa:

² Las cursivas son mías.

³ Se refiere al dique de Ma‘rib que ocurrió en el Yemen durante la *ġāhiliyyā*.

En las ciudades del Şa‘īd (Alto Egipto), que se suceden en el camino de los peregrinos y de los viajeros, como Iḥmīn, Qūṣ y Munyat Ibn al-Ḥaṣīb, la interceptación de los barcos de viajeros, el visitarlos, registrarlos y el buscar metiendo las manos en la cintura de los mercaderes, para averiguar lo que pueden llevar bajo la axila o los dirhemes o dinares que disimulan sobre sí, es cosa detestable oír y odiosa relatarla (Ibn Ğubayr, 84).

Es frecuente que ofrezca detalles sobre la gente que encuentra en las ciudades que visita, su situación, costumbres, virtudes y defectos, y muy especial es la parte de su obra dedicada a la descripción de las mezquitas de las grandes ciudades y de sus principales monumentos:

[Ĝudda] (Yedda): En esta ciudad hay viejos vestigios que demuestran que fue antigua ciudad. Los restos de la muralla que la circundaba perduran hasta hoy. En ella hay un lugar en el que hay una elevada y antigua *qubba*. Se dice que fue el lugar donde hizo alto Ḥawwā’ (Eva), madre del género humano –Dios la bendiga cuando se dirigía a La Meca. Ese edificio fue construido para testimoniar la baraca y el mérito del sitio; pero Dios sabe eso mejor.

[...] La mayor parte de los habitantes de esta ciudad, que linda con el desierto y las montañas, son jerifes (*aṣṙāf*) ‘Alīes, Ḥasaníes, Ḥusayníes y Ğa‘faríes- Dios esté satisfecho de su noble antepasado.⁴ Ellos están en la más espantosa miseria, en un estado que haría resquebrajar las piedras de lástima. Se entregan a todos los oficios inferiores: alquilar camellos, si tienen; vender leche o agua [y] muchas otras cosas, como dátiles que allegan o leña que recogen. A veces son sus mismas mujeres, las jerifas, las que se dedican a eso [...] (Ibn Ğubayr, 99).

De todo ello, sin duda, la parte de su obra en la que se advierte mayor sentimiento y devoción es la dedicada a las ciudades santas. Ésta supone el eje central de la *riḥla*, en el que describe las ceremonias y el ritual de peregrinación en un estilo solemne y cuidado de alto valor literario que contrasta con la rapidez de otros párrafos. El escenario se describe con todo detalle y nada se descuida, ni en los aspectos religiosos ni en los detalles ambientales y estéticos que dan lugar al ambiente necesario para entrar en el texto con el espíritu emotivo predispuesto, la información y la emoción se encuentran en niveles paralelos. Así describe su entrada en La Meca:

Entramos en *Makka* (La Meca) –¡Dios la guarde!– en la primera hora del jueves 13 de *rabī‘ II*, o sea, el 4 del mes de agosto, por *bāb al-‘Umra* (puerta de la ‘Umra). Durante nuestro viaje esa noche, la luna llena derramaba sus rayos sobre la llanura; la noche había descornado para nosotros sus velos; las voces zumbaban en los oídos por la *talbiya*⁵ [proferida] desde todas partes; las lenguas entonaban una invocación e imploraban a Dios con [ardientes] súplicas; unas veces se reforzaban con la *talbiya*, otras se humillaban con las plegarias. ¡Ah! La noche tenía una belleza única, [era] la novia de [todas] las noches de la vida, la virgen de las hijas del destino.

Hasta que llegamos, en la citada hora del citado día, al venerable recinto sagrado (*ḥarām*) de Dios, la morada del Amigo [de Dios], Abraham. Encontramos la Ka‘ba, la Casa Sagrada (*Bayt al-Ḥarām*), como una desposada que aparece por primera vez sin velo, conducida al jardín de la felicidad (*riḍwān*) rodeada por los embajadores (los peregrinos) del Clemente. Entonces dimos las vueltas (*tawāf*)⁶

⁴ Son descendientes del Profeta por su hija Fátima.

⁵ Así se define la respuesta a la llamada de Dios mediante una concreta fórmula religiosa.

⁶ Se trata de las siete circunvalaciones que se realizan alrededor de la Ka‘ba y que se repite tres veces durante el rito de la peregrinación, tres a paso rápido y cuatro a un ritmo natural.

de llegada, luego hicimos las oraciones en el noble *Maqam*⁷ y nos agarramos a los velos de la Ka‘ba junto al *Multazam*⁸ que está entre la Piedra Negra y la puerta, pues es lugar [donde] las plegarias son acogidas. [...] (Ibn Ğubayr, 105-106).

En lo que se refiere a obras de *riḥla* cuyo objetivo no era la peregrinación a La Meca ni la búsqueda del saber, merece la pena citar el ejemplo del viaje de Ibn Ḥaṭīb quien como alto funcionario de la corte de Yūsuf I, llevó a cabo junto al sultán un interesante periplo hacia las fronteras orientales del reino de Granada, que dará origen a una *risāla*, obrita titulada *Ḥaṭrat al-ṭayf wa-riḥlat al-ṣiṭā’ wa-l-ṣayf*. La suya es “una descripción de etapas de un viaje en la que se ofrece una visión panorámica de cuanto ha pasado ante los ojos del autor-viajero”, pero es muy importante tener en cuenta que, al igual que en otras de sus obras, “el autor pretende alcanzar el más alto grado de ingeniosidad conceptista y de habilidad retórica, reservando a la pura información un papel secundario” (Ibn al-Ḥaṭīb, 35). Pero su narración resulta una especie de “novela o aventura vivida y contada, rimada y rítmica, con versos intercalados” (Ibn al-Ḥaṭīb, 35). El motivo del viaje queda claro según el deseo de Yūsuf I, y tal como lo expresa el autor: “visitar personalmente el país [...] para darse cuenta de la situación del islam, para defender sus derechos y llevar a cabo algo digno de quien le designó como sucesor suyo en el gobierno de su pueblo” (Ibn al-Ḥaṭīb, 36).

Iniciaron un viaje que tendría una duración de veintidós días. En la obra se relatan asuntos de naturaleza variada, desde la nostalgia del viajero que recuerda su ciudad, a las dificultades del viaje, inclemencias del tiempo y penalidades o impresiones subjetivas, como la de ver agolparse a la muchedumbre a su paso. En resumen, paisajes, clima, carácter de los habitantes de las localidades que atraviesan, caminos y vías de comunicación, escenas de caza y, curiosamente, pocas referencias a monumentos. Queda claro que el objetivo de este viaje responde a motivos de interés esencial: la estrategia militar, la situación económica o riqueza agraria entre otros, todo lo que pudiera asegurar la supervivencia de los habitantes de un territorio fronterizo. En su conjunto describe escenas descritas en un estilo detallado, culto, emotivo y de gran belleza.

Resulta muy hermoso el relato de las lluvias de primavera que añadieron dificultades a las vías y caminos y que a veces producían un efecto sobre el medio natural que quedó descrito con fuerza excepcional en el más auténtico estilo jāṭībiano:

La luz se hundió, la superficie de la tierra hirvió; el cielo se deshizo en agua y los chubascos se sucedieron; las monturas parecían barcas navegando; los peatones se desvanecían en la nada; era imposible detenerse; los guías perdían el camino; el lodo cambió de aspecto los vestidos; el agua y el barro regresó al hombre a sus orígenes.

[...] Las ramas se relajaban; los sembrados se mojaban. Era como si el viento hubiese revocado su promesa y ellos se desvanecieran. [Después] las copas de las nubes regaron ramas y sembrados hasta que, embriagados, el sueño conciliaron (Ibn al-Ḥaṭīb, 45).

A pesar de que, como señalan los traductores del texto, haya cierto convencionalismo en el tratamiento de algunos temas, como el desierto, el oasis o el jardín, entre otros, la

⁷ Como aclara el traductor, se trata del *Maqam Ibrahīm*, templete situado frente a la Ka‘ba por el lado en el que está la Piedra Negra y en cuyo interior se conserva una piedra con la huella de dos pies humanos. La tradición asegura que Abraham habría utilizado dicha piedra para construir la Ka‘ba y que es un hecho milagroso que se conserven las huellas de sus pies. Tal como indica F. Mañllo, el traductor del texto, Ibn Ğubayr utiliza el término tanto para referirse a la piedra como a la edificación. Es suya la decisión de citarla en mayúscula cuando se trata de la edificación.

⁸ Término que define la parte del muro de la Ka‘ba que está entre la Piedra Negra y la puerta; en él se apoyan los fieles para orar (nota del traductor).

fuerza de la expresión describe un paisaje no sólo real sino anímico: “las monturas cruzan el desierto como si de cortes en una piel se tratara” (Ibn al-Ḥaṭīb, 50). Las pinceladas con las que describe un oasis o jardines nos transportan a escenas bucólicas donde “la brisa sopla, el ramaje danza, la vegetación es un manto de seda multicolor y el río, según sea su curso, se convierte en espada o pulsera.” Todo ello, tal como si se tratara de la pluma de un viajero romántico, nos produce un efecto acogedor porque “hace de la naturaleza una obra de arte y de cada uno de sus elementos un ser humano.” Antes de llegar a Serón, Ibn al-Ḥaṭīb describe el paisaje de la forma que sigue:

[...] hasta que nos recibió el bosque de pinos con su olor a ámbar y nos cautivó su belleza, los árboles eran pilares en fila, [...] palmeras altas y crecidas, mozas que arremangaban sus verdes faldas como si recoger quisieran la cola para vadear el río, como hacen las beduinas, mientras bañan sus pies las aguas dulces, claras y, en lo alto, arrullan las palomas con collares ornadas (Ibn al-Ḥaṭīb, 52).

Y, aunque no abunden las descripciones de monumentos y edificios emblemáticos de las ciudades visitadas, es significativo el texto dedicado a la alcazaba de Almería, ciudad que fue sin duda el emplazamiento de más relieve de toda la obra:

Soberbia fortaleza (*qal‘a*), colgada de las riendas del cielo, cuyas gentes utilizan su reluciente relampagueo para encender lumbre [...] Fortaleza que tomamos por asilo contra toda adversidad. Allí visitamos la construcción de Ḥayrān y el palacio de Ibn Ṣumādīḥ, contemplando estos grandiosos vestigios, pues quien da crédito a sus propios ojos puede prescindir de la información (Ibn al-Ḥaṭīb, 60).

La tercera *riḥla* mencionada se halla en la obra del cronista almohade Ibn Ṣāḥib al-Ṣālā. En su obra *Al-Mann bi-l-Imāma* recoge el relato del viaje de peregrinación que lleva a cabo el califa ‘Abd al-Mu‘min desde Marrakech a Tinmal para rendir homenaje al Mahdī Ibn Tūmart durante el invierno de 1162. Se trata de un relato literario en el que la figura del califa se ensalza mediante una serie de virtudes que acompañan a la ya admirable tarea de llevar a la dinastía a su más alta dignidad. El momento de la visita al sepulcro del Mahdī es un gesto de piedad que todo su séquito deberá reconocer como loable sumisión a Dios y reverencia al primero de los almohades. El resto del texto, como veremos, describe las dificultades y fatalidades que el gran califa resolverá de manera ejemplar, sirviendo de impulso y cohesión para sus hombres, texto que además lo define como un héroe absoluto que, debido a las extremas condiciones de aquel invierno y como consecuencia del mencionado viaje, enfermó gravemente y murió.

El texto que se ofrece a continuación es versión propia del original árabe:

Afirma el narrador que el Príncipe de los Creyentes –¡Dios lo tenga en su santa gloria!–, partió para realizar la mencionada peregrinación [a la tumba del Mahdī Ibn Tūmart] en la ardua estación del invierno [del año 1162] cuando arreciaban el frío y la lluvia, habiéndose expandido a lo largo y ancho del territorio una escarcha que cubría montañas y llanos, [de manera que] los que acompañaban [al califa] se sentían abatidos por el frío y el cansancio.

Cuando el califa llegó a[l río Nafīs], uno de los ríos que hay entre la fortaleza (*ḥiṣn*) de Kīk y la ciudad de Tinmal –¡que Dios la proteja!–, se encontró con que su cauce se había desbordado y cubría de agua márgenes y orillas; la corriente era densa y el torrente daba miedo dado que [era abundante] la nieve [que bajaba] de las montañas y las lluvias [eran torrenciales]. El califa observó que cruzar por allí sería muy complicado y arduo, teniendo en cuenta que además podía seguir diluviando, pero se lanzó a vadear el río abriendo camino. El agua le llegó hasta la montura e incluso hasta la ropa, el frío y el hielo lo calaron [hasta los huesos] y [ante su arrojo], detrás de él, pasó su séquito en tropel, atropellándose [sus

hombres] y mojándose [hasta más no poder...] Acto seguido, ‘Abd al-Mu’min – ¡Dios lo tenga en su santa gloria!– instaló su campamento en un llano y se encendieron fogatas para que [todos] entraran en calor y para que se repusiera cada uno según su necesidad.

Más tarde levantó el campamento y llegó al recinto sagrado realizando su visita [piadosa ante la] tumba [del Mahdī Ibn Ṭūmart]; después se retiró y abandonó el lugar habiendo alcanzado con ello una gracia suprema.

Cuando retomó la marcha, en el camino se demostró la vileza de [su hijo] Muḥammad “el destituido.” Fue esta historia precisamente la que causó su destitución, pues daba claras muestras de haber bebido vino prohibido, evidenciando además su borrachera el hecho de que llevaba la ropa, todo a su alrededor y la silla de montar manchados de vómito mientras cabalgaba a la vista de los altos dignatarios almohades, los *ṣayys* y sabios que peregrinaban [junto al califa]. Así se hicieron evidentes ante ‘Abd al-Mu’min, su padre, la iniquidad, depravación e inmoralidad de su hijo, el cual por sí mismo y mediante sus obras se destituyó del poder, eclipsándose la luz de su halo –como contaré más tarde–. Cuando volvió el Príncipe de los Creyentes a su corte decidió emprender la algarúa de la forma en que se había propuesto⁹ (Ibn Ṣāhib al-Ṣalā, 149-150).

Como esta obra, de gran interés histórico, es conocida por su incesante intención propagandística para con la dinastía, no habría de sorprendernos el tono del texto seleccionado. La contextualización del hecho principal, la citada *riḥla*, es fundamental, se trata de la descripción de un paisaje anímico, recurso que parece ser frecuente en este tipo de textos, pero que en esta ocasión se basa en la veracidad histórica; se describen los hechos atmosféricos adversos con gran intensidad emocional pero lo cierto es que debieron presentarse con tal crudeza que hicieron enfermar al califa causándole la muerte. Así, los relatos previo y posterior al momento de la peregrinación preparan al lector y elevan la resplandeciente imagen de este personaje que, envuelto en el halo de piedad y solemnidad religiosas más profundas, fue capaz de salvar dificultades y de actuar con la humanidad necesaria como para ocuparse de sus hombres abatidos y desesperados por el frío y el miedo. El paisaje que sirve de preámbulo al objeto del viaje es más que elocuente: lluvias torrenciales, aguas heladas y desbordadas, riesgos extremos, después la calma entre fogatas nocturnas, escenarios evocadores de sentimientos e imaginarios que preparan la intención final de una *riḥla* que sirve finalmente para dibujar perfiles de gran trascendencia en la plasmación del protagonista.

⁹ Se refiere a la meditada ofensiva contra los reinos cristianos de la península prevista para la primavera de 1163. Como señala M. J. Viguera (1997, 89), el califa preparó “una gran ofensiva contra los cristianos” durante el año 1162 con importantes despliegues militares marítimos y terrestres, y decidió llevar a cabo la piadosa *riḥla* tras la que enfermó y murió en mayo de 1163.

Obras citadas

Fuentes

- Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī. C. E. Dubler trad. esp. *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*. Madrid: Imp. y Editorial Maestre, 1953.
- Corán القرآن. J. Vernet trad. esp. *El Corán*. Barcelona: Planeta, 1973 (3ª ed.)
- Al-Ḥimyarī. Iḥsān ‘Abbās ed. ár. *Kitāb al-Rawḍ al-Mi‘tār fī ḥabar al-aqtār*. Beirut: Mu‘assasat Nāṣir li-l-Ṭaqāfa, 1975.
- . E. Lévi-Provençal ed. parc. ár., trad. fr. *La Péninsule Iberique au Moyen Âge*. Leiden: Brill, 1938.
- . J. Lirola, trad. parc. esp. *El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya*. Granada: Universidad / Instituto de Estudios Almerienses, 1993.
- Ibn ‘Abd al-Rabbihī. J. Ramírez del Río ed. ár., trad. esp. *El libro de las Batallas de los árabes de Ibn ‘Abd al-Rabbihī*. Madrid: Boreal, 2002.
- Ibn Baṭṭūṭa. S. Fanjul & F. Arbós trad. esp. *A través del Islam*. Madrid: Alianza, 1989.
- Ibn Ġubayr. F. Maíllo trad. esp. *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Riḥla*. Madrid: El Serbal, 1988.
- Ibn al-Ḥaṭīb. J. Bosch Vilá & W. Hoenerbach ed. parc. ár., trad. esp. “Un viaje oficial de la corte nazarí (1347).” *Andalucía Islámica. Textos y Estudios II-III* (1981-1982): 33-69.
- Ibn Ḥawqal. *Opus geographicum: secundum textum et imagines codicis constantinopolitani conservati in bibliotheca antiqui palatii no 3346 cui titulus est “Liber imaginis terrae”*. Editit collato textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J. H. Kramers. Lugduni Batavorum/Lipsiae: E. J. Brill/Otto Harrassowitz Verlag (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, n. 2), 1938. 2 vols.
- Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī ed. ár. *Al-Mann bi-l-Imāma*. Beirut: Dār al-Andalus, 1987 (3ª ed.)
- Al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*. Beirut: Dār Sāder, s.f.
- . M. M. Delgado Pérez trad. parc. esp. *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo XIII. Las islas en el Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 2003.
- . F. Roldán Castro trad. parc. esp. *El Occidente de Al-Andalus en el Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 1990.

Bibliografía

- Baldussi, A. *et alii. Le mille e una strada. Viaggiare Pellegrini nel mondo musulmano*. Milán: FrancoAngeli, 2005.
- Beckingham, C. F. “The Riḥla: Fact and Fiction.” En Ian Richard Netton ed. *Golden Roads: Migration, Pilgrimage, and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1994. 86-94.
- Blachère, R. & H. Darmaun. *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge*. París: Librairie C. Klincksieck, 1957 (2ª ed.)
- Castelló Moxó, F. “Un mapa esférico árabe de la escuela de al-Ma‘mūn.” *Al-Qanṭara III* (1982): 485-493.
- Corriente, F. *Las mu‘allaqāt: antología y panorama de Arabia preislámica*. Madrid: IHAC, 1974.
- & J. P. Monferrer. *Las diez mu‘allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del Islam*. Madrid: Hiperión, 2005.
- Chalmeta, P. “El viajero musulmán.” En J. L. Hernando, M. Á. García Guinea & P. L. Huerta coords. *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Congreso de*

- Cultura Medieval, Aguilar de Campoo (Palencia), 20-23 septiembre de 1993.* Aguilar de Campoo/Madrid: Centro de Estudios del Románico/Polifemo, 1997. 97-107.
- Donini P. G. *Arab Travellers and Geographers*. Londres: Immel, 1995.
- Dubler, C. E. “‘Adjā’ib.” *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition*. Leiden: E. J. Brill. Vol. I: 209.
- Fórneas, J. M. “El intercambio del saber.” En R. López Guzmán coord. *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Granada: Legado Andalusi, 1995. 131-147.
- Goldziher, I. “Adab”, *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill. 1987, Vol. I: 122-123.
- González Ponce F. “Sobre la huella árabe en la pervivencia de los modelos cartográficos grecolatinos.” En F. Roldán ed. *El mundo árabe como inspiración*. Sevilla: Universidad, 2012. 37-66.
- Hernández Juberías, J. *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1996.
- Lirola Delgado, J. *El nacimiento del poder naval musulmán en el Mediterráneo (28-60H./649-680 C)*. Granada: Universidad (Grupo de investigación “Ciudades andaluzas bajo el Islam”), 1990.
- Maqbul Ahmad, S. “Djughrāfiyā.” *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition*. Leiden: E. J. Brill. Vol. II: 590-91.
- Marín, M. *Individuo y Sociedad en al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . “Periplos culturales.” En R. López Guzmán coord. *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Granada: El Legado Andalusi, 1995. 123-130.
- . “Ulemas de al-Andalus.” En P. Cano & I. Garijo eds. *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios. I*. Sevilla: Universidad, 1997. 151-162.
- Makki, M.A. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. Madrid: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, 1968.
- Miquel A. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XI siècle*. París/La Haya: Mouton & École Pratique des Hautes Études, 1973-1988. 4 vols.
- . “Geography.” *Encyclopedia of the History of Arabic Science*. Londres/Nueva York: Routledge, 2000. Vol. III: 796-812.
- Nafis, A. *Muslim contribution to Geography*. Lahore: Kashmiri Bazar, 1972 (1ª reimpresión).
- Paradela, N. *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Universidad Autónoma, 2004.
- Pérez Jiménez, A. “Las mansiones lunares, Adaptación árabe de una doctrina astrológica antigua.” En F. Roldán ed. *El cielo en el Islam*. Sevilla: Universidad, 2014. 239-264.
- Picard, C. *L’Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l’époque almohade. Navigation et Mise en Valeur des Côtes d’al-Andalus et du Maghreb Occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*. París: Maisonneuve et Larose/Éditions UNESCO, 1997.
- . *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L’Occident d’al-Andalus sous domination islamique*. París: Maisonneuve et Larose, 2000.
- Ramírez del Río, J. *La orientalización de al-Andalus*. Sevilla: Universidad, 2002.
- Rodinson, M. “La place du merveilleux et l’étrange dans la conscience du monde musulman médiéval.” En *L’étrange et le merveilleux dans l’Islam médiéval*. París: J.A., 1978. 167-187.

- Roldán Castro, F. “El viaje en el mundo araboislámico durante la Edad Media: la peregrinación a La Meca y la búsqueda del saber.” En P. Beneito & F. Roldán eds. *Al-Andalus y el Norte de África. Relaciones e influencias*. Sevilla: Fundación El Monte, 2004. 223-250.
- Tangheroni, M. “Viaggi e viaggiatori nel Mediterraneo medievale.” *Quaderni Mediterranei* 9 (1996): 12-22. Monográfico *Storie di viaggio e di viaggiatori. Incontri nel Mediterraneo. Atti del III Seminario internazionale della Commissione Nazionale Italiana per l’Unesco, Cagliari, 3-5 ottobre 1996*.
- Touati, H. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d’une pratique lettrée*. París: Seuil, 2000.
- Urvoy, D. *Le monde des ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Étude sociologique*. Ginebra: Librairie Droz, 1978.
- . *Pensers d’al-Andalus. La vie intellectuelle a Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIII siècle)*. París: CNRS, 1990.
- Vernet, J. “Textos árabes de viajes por el Atlántico.” En *De ‘Abd Al-Rahmān I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ... Estudios sobre Historia de la Ciencia y Cultura Españolas. Ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario*. Barcelona, 1989. 197-223.
- Viguera, M. J. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid: Mapfre, 1992.
- . coord. *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades, siglos XI al XIII*. En R. Menéndez Pidal *Historia de España*. Madrid: Espasa Calpe, 1997. Tomo VIII-2.