
Viajes del andalusí Ibn ʿYubayr al Oriente

Felipe Maíllo Salgado

Arbor CLXXX, 711-712 (Marzo-Abril 2005), 489-504 pp.

La Rihla o relación de viaje del andalusí Ibn ʿYubayr es la obra maestra de ese género en las letras árabes. Nadie ha transmitido un cuadro tan vivo y acabado de los principales centros del oriente árabe, ni ha dejado descripciones más precisas de los lugares visitados, ni ha evocado de modo tan personal los hechos y los gestos de los hombres. Es también documento esencial para la arqueología islámica, pues tiene especial cuidado en describir y situar los principales monumentos de las ciudades, adobado todo con datos de tipo geográfico, histórico, etnológico, folclórico...; nada importante escapa a su mirada.

I. Notas sobre la vida de Ibn ʿYubayr

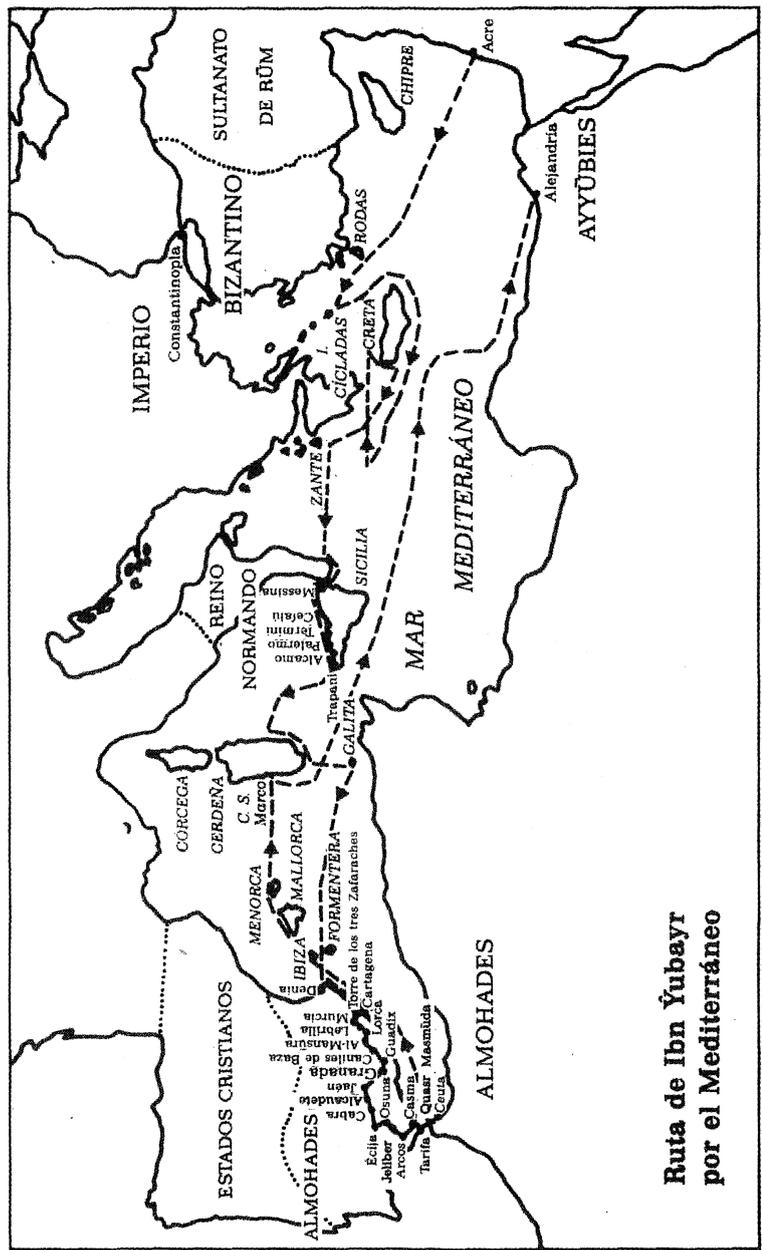
IBN ʿYUBAYR. Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad b. ʿYubayr b. Saʿīd b. ʿYubayr b. Saʿīd b. ʿYubayr b. Muḥammad b. ʿAbd as-Salām al-Kinānī al-Garnāṭī al-Balansī. Viajero, escritor, jurista y tradicionista (experto en tradición del Profeta). Nació en Valencia (según algún autor, en Játiva) el 10 de *rabī I* de 540/1 de septiembre de 1145, en una familia de letrados y funcionarios, justo en la última época musulmana de la ciudad, cronológicamente entre la pasada etapa de dominación cidiana y la conquista definitiva de Jaime I el Conquistador. Ibn ʿYubayr realizó sus estudios en Játiva, donde su padre Abū ʿYāfar Aḥmad era funcionario (*kātib*). Allí recibió la instrucción tradicional de los muchachos de su cla-

se, esto es, se le iniciaría en las ciencias religiosas y en las bellas letras. Conviene tener presente que la juventud –y casi la vida entera– de Ibn Ŷubayr transcurre en la época de esplendor del imperio almohade; por consiguiente, el ambiente espiritual y cultural en el que se desarrollaba la vida de un joven de buena familia, sin grandes problemas materiales, era bastante complejo, dado que las nuevas fórmulas religiosas traídas por los norteafricanos se amalgamarían con el estrecho malikismo de los alfaquíes andalusíes, antes de ceder el terreno totalmente a éste. La elite intelectual se libraría del dogmatismo de los unos y del laxismo de los otros mediante la filosofía (Averroes [520/1136 – 595/1198] fue contemporáneo) o el sufismo. Pronto el mozo se impondría en jurisprudencia y tradiciones, en *adab* (prosa de asunto misceláneo) e incluso en poesía.

Sus aptitudes le valieron el puesto de secretario (*kātib*) del magnate almohade Abū Saʿīd ʿUṭmān b. ʿAbd al-Muʿmin, hijo del primer califa almohade y gobernador de Granada. Todo parecía prometer una brillante carrera pública, cuando un incidente acaecido hacia 578/1183 cambió el rumbo de su vida. En efecto, invitado a beber vino por el gobernador de entonces, Abū Zayd, cuando éste le dictaba una carta, y habiendo rehusado hacerlo en un primer momento, fue obligado a beber no una copa, sino siete, recibiendo a cambio siete copas repletas de dinares. Entonces Ibn Ŷubayr juró hacer la peregrinación a la Meca ese mismo año con los dinares recibidos, a fin de expiar su pecado (Seguramente esta decisión encubriría motivos más profundos que los retenidos en la anécdota, recogida por al-Maqqarī).

Ibn Ŷubayr dejó Granada el 19 de *šawwāl* de 578/15 de febrero de 1183, a la edad de 38 años y, acompañado de su amigo Abū Ŷāʿfar Aḥmad b. Ḥassān al-Qadaī natural de Onda, se dirigió a Tarifa, donde embarcó para Ceuta. Allí tomó una embarcación genovesa que lo llevaría a Alejandría, tras un mes de navegación y pasar por Cerdeña, Sicilia y Creta. Después de sufrir una serie de vejaciones en la aduana egipcia de Alejandría, se encamina a El Cairo, remonta el Nilo hasta Qūs, y, llegando con una caravana a ʿAydāb, en Nubia, a riesgo de su vida atraviesa el mar Rojo hasta Yedda, desde donde se traslada a la Meca. Reside en la Ciudad Santa más de ocho meses y efectúa la *ʿumra* (peregrinación menor) y el *ḥaḡḡ* (peregrinación mayor) del año 580/1184.

Partió de la Meca el 20 de *dū-l-ḥiḡḡa*/3 de abril de 1184, uniéndose a la caravana de peregrinos del Irak y, tras la visita de cinco días a Medina, siguió el camino del desierto hasta Kūfa; desde allí se dirigió a Bagdad donde pasó cinco días, después a Mosul y, atravesando la Ŷazīra (Mesopotamia septentrional), llega a Siria. Visitó Alepo bajando a Damasco,



Ruta de Ibn ʿYubayr por el Mediterráneo

donde pasaría dos meses (julio-septiembre de 1184). Seguidamente se encaminó a San Juan de Acre, luego de haber visitado Tiro, y se embarcó a bordo de una nave genovesa el 10 de *raḡab* de 580/17 de octubre de 1184; dos meses más tarde llega a Mesina, después de una penosa travesía que terminaría en naufragio y del que pudo escapar sano y salvo. Gracias a la oportuna intervención del rey normando Guillermo II que se hallaba en ese momento en la ciudad, salvándolo de la esclavitud a él y a los demás supervivientes –tal era la suerte que esperaba a quienes escapaban con vida de un barco hundido o encallado en tierra extraña– Residiría entonces tres meses y medio en Sicilia, a la espera de vientos favorables; embarcándose por fin en Trápani, llegaría a Cartagena el 15 de *ḏū-l-ḥiḡḡa* de 580/19 de marzo de 1185, entrando en Granada el 22 de *muharram* de 581/25 de abril de 1185. El viaje al que debe su celebridad había durado dos años largos.

Una vez en Granada llevaría una existencia apacible y discreta, apartado de la vida pública; pues según las noticias recogidas por al-Maqqarī, gozaba de una situación desahogada y también del prestigio de ser *ḥāḡḡ* (musulmán que ha efectuado la peregrinación). La difusión de la relación de su viaje, la famosa *Riḡla*, acrecentaría su renombre. Así, entre unas cosas y otras, haciendo honor a las *iḡāza*-s (diploma concedido por un jeque, facultando al alumno para ejercer el profesorado de sus enseñanzas o textos) que había ganado en Oriente, dedicóse a enseñar la tradición profética (*ḡadīḡ*) y a formar un círculo de tendencias sufíes.

Cuatro años más tarde, cuando supo que el kurdo Saladino había conquistado Jerusalén, emprendió entusiasmado un segundo viaje a Oriente, que duró desde 585/1189 hasta el año 587/1191; pero no hay noticia de que dejara de tal viaje nada escrito. De vuelta a Granada, donde moraría por algún tiempo, se dedicó a la enseñanza de ciencias islámicas; enseñanza que proseguirá cuando posteriormente resida en Málaga, Ceuta y Fez. Ibn ḡubayr llegaría a gozar de gran autoridad moral, tanto en Granada como en Ceuta, ciudades en las que además de residir, desempeñó la función de *ḡakam* (magistrado). Era, según al-Maqqarī, «hombre de virtudes cívicas, abnegado en arreglar los asuntos de la gente, ardiente en defender los derechos de los musulmanes, diligente en acoger y aposentar a los extranjeros».

Ibn ḡubayr, tras la muerte de su esposa ḡatika Umm al-Maḡd, hija del visir Abū ḡaḡfar al-Waḡḡaḡī, emprendió un tercer viaje en el año 614/1217, cuando todavía no se sentían los efectos que llegaría a tener la derrota musulmana de las Navas de Tolosa, acaecida en 1212. Permanecería durante algún tiempo en la Meca, pasando luego a Jerusalén y des-

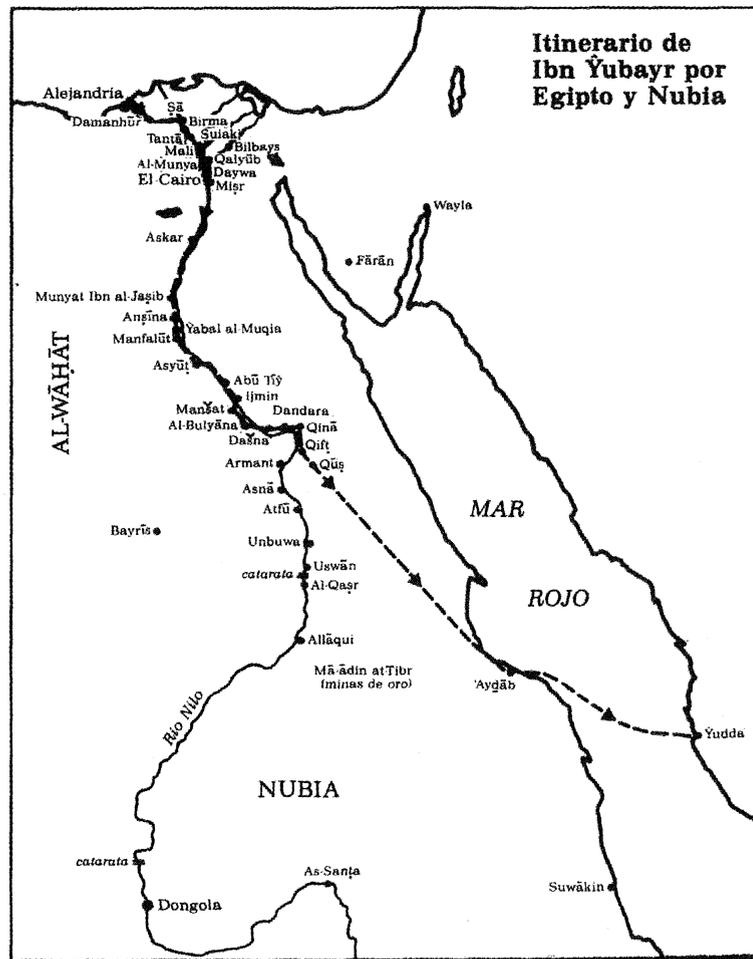
pués a Egipto, donde terminaría por radicarse en Alejandría, ciudad mayoritariamente mālikí –escuela jurídica en la que era experto y a la que, salvo contadas excepciones, pertenecían todos los andalusíes– no tardando en reunir un círculo de discípulos para estudiar la tradición profética (*ḥadīṭ*).

Ibn ʿUbayr había de morir en esa ciudad costera el miércoles 27 de *šaʿbān* de 614/29 de noviembre de 1217, cuando contaba 72 años y había adquirido la celebridad y los méritos de un jeque; habida cuenta que, según Ibn al-Raḳīq, «los ruegos hechos sobre su tumba eran concedidos»¹.

II. Acerca del género *riḥla*

Aunque sabemos por las fuentes que Ibn ʿUbayr compuso una serie de sentencias en prosa rimada y cierto número de poesías que –salvadas algunas en escritos de autores posteriores– fueron recogidas en una obra perdida titulada *Naẓm al-yumān fī l-tašakkī min ijwāni l-zamān* (Cordón de perlas sobre la queja de los hermanos del tiempo), su fama se debe a su *Riḥla*, al relato hecho acerca de su primer viaje a Oriente.

El término arábigo *riḥla* significa «viaje, partida, periplo, itinerario, relato de viaje...», fue justamente esta última acepción la que se empleó para dar nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura árabe. Hasta finales del siglo XI y principios del XII, el interés del género radicaba más en su naturaleza de documento histórico que en la de ser manifestación específica de un género literario. Antes, algunos relatos orales de viajes alcanzaron forma escrita en el género narrativo del *jabar*, «información, noticia», esto es, se trataba de una relación de tipo oral y fragmentaria, en la que el autor-transmisor de la narración no se confunde con el narrador. El *jabar* pertenece a un mundo socio-cultural en el que los viajeros que hablan de sus viajes no sienten la necesidad de consignarlos por escrito. Cuando se pongan por escrito en el siglo IX, se hará entre los materiales recogidos en los diccionarios bio-biográficos, para luego, ya en el siglo X, desarrollarse en el cuadro de la epístola, de la *risāla* (e incluso del diario) en época abasí². Sólo en el siglo XII, es cuando el relato de viaje abandona esas formas discursivas ajenas para actualizarse en un género propio: la *riḥla*. Un género creado y llevado al más alto grado de concreción y maestría por andalusíes, sobre todo en sus aspectos literarios. Ibn ʿUbayr, el primer autor en redactar un auténtico relato de viajero, y no una relación erudita, es quien enlaza literatura y viaje; en una palabra, la narración del viaje emigra de la esfera del saber



al dominio de la literatura. En sus manos el género *riḥla*, se halla a medio camino entre la geografía descriptiva y la novela de aventuras. Su *Riḥla* se convertiría así en la obra maestra del género, no sólo por sus cualidades literarias, sino también por el interés que encierra para el historiador y el etnólogo.

Obviamente, una obra de tal calibre, sirvió de modelo a numerosos sucesores sin ser jamás igualada. Ninguno de sus seguidores nos ha transmitido un cuadro tan acabado y tan vivo de los principales centros del oriente árabe; ninguno nos ha dejado descripciones más precisas de los lugares visitados ni ha evocado de forma tan personal los hechos y los gestos de los hombres. Después de él, lo pintoresco tiende de más en más a difuminarse ante la utilidad «científica» del viaje³, y a los autores les preocupará en especial consignar los nombres de los maestros con quienes estudiaron y los diplomas que adquirieron, sintiendo predilección por las anécdotas de tipo maravilloso, más o menos apócrifas, así como por el discurso jurídico-religioso; disponiendo el conjunto, sin orden ni concierto, yendo de digresión en digresión. En suma, aunque la relación modélica de Ibn ʿĪbāyir fue copiada, plagiada y saqueada durante siglos por autores posteriores, ninguno, ni de cerca, se aproximó a su modelo en maestría, belleza e interés.

III. Importancia histórica y arqueológica de la *Riḥla* de Ibn ʿĪbāyir

Efectivamente la *Riḥla* de Ibn ʿĪbāyir, de suyo uno de los textos narrativos más fiables y documentados de fines de la duodécima centuria, es una de las fuentes principales con que cuenta el historiador para conocer de primera mano el estado en que se encontraba el Próximo Oriente, la Sicilia normanda y las condiciones de navegación por el Mediterráneo en el siglo XII. Ibn ʿĪbāyir visitó el Oriente en una época en que la posición religiosa del Islam estaba experimentando una transformación general, mientras el mapa geopolítico sufría grandes cambios. Merced a su relato se puede ver que el shī'ismo estaba en franco retroceso. Con la restauración de la ortodoxia sunnī, desaparecidos los fatimíes de la escena política, un nuevo orden es impuesto desde El Cairo por Ṣalāḥ al-Dīn (Saladino). Esto se observa palmariamente en el hecho de pronunciar la *juḥba*, el sermón ritual, en nombre del califa abasí al-Mustaḍī, el primer viernes de *muḥarram* de 567 (10 de septiembre de 1171). En el orden político, Saladino –de quien Ibn ʿĪbāyir no omite hacernos con ferviente

admiración su semblanza, revelándonos así el lugar que ocupaba este campeón del Islam en el corazón de los musulmanes en su tiempo. Ciementa por entonces el sultanato sobre los antiguos territorios fatimíes, contribuyendo así a la fortuna de los miembros de su familia, los ayubíes. El sultán, asegura Ibn Ŷubayr, se ha ganado el favor de los musulmanes al eximirlos de los impuestos no canónicos, y ha visto aumentado su prestigio merced a la construcción de la imponente ciudadela de El Cairo, valiéndose únicamente de esclavos cristianos.

Por Ibn Ŷubayr sabemos que todavía el zaydismo, secta shī'í moderada, ocupaba sólidas posiciones en la península arábiga. Escandalizado cuenta que el emir de la Meca pertenece a esa secta. Las masas, no obstante, se abandonan al sunnismo restaurado por Nūr al-Dīn y Saladino, así como por los alfaquíes salidos de las madrazas, cuyo estrecho dogmatismo ha de favorecer, por lógica reacción, la expansión del sufismo. Ibn Ŷubayr nos habla de la enseñanza que se da en las famosas mezquitas, en rincones o anexos (*zāwiya*) consagrados a ese efecto, o en corros (*ḥalqa*) alrededor de un maestro. Preciosas son las noticias de Damasco, donde constata nuevas formas institucionalizadas de ascetismo: las cuevas del monte Qasiyūn que han sido símbolo de la vida eremítica pasan a ser en su tiempo cenobios. Asiste por decirlo así al nacimiento de la institución de la cofradía religiosa (*ṭarīqa*), que ha de extenderse por toda la geografía del Islam⁴. Se da cuenta del contraste entre las madrazas concebidas como centros de formación de funcionarios, donde los estudios jurídicos alcanzan su más elaborada expresión, y los cenobios sufíes en los que se incita a la exaltación de las prácticas religiosas. La concurrencia de estas dos instituciones empujaría al shī'ismo a un segundo plano de la vida musulmana.

Aun así, ciertas prácticas shī'íes serán mantenidas por la ortodoxia sunní. La ruina política de los fatimíes no disminuyó en nada el culto dado a las tumbas de los santos descendientes de 'Alī y Fátima, hija del Profeta. Así, a despecho del anatema que algunos doctores emitirán contra el culto de las tumbas de santos y santones de toda laya, se irá imponiendo cuasi por doquier esta práctica; práctica con la que Ibn Ŷubayr se muestra de acuerdo, en vista de que no elude visitar los cementerios, a fin de rezar ante los sepulcros de los santos y alcanzar para sí el don carismático de su baraca.

También la *Rihla* ofrece datos valiosos sobre el reino normando de Sicilia, haciendo hincapié sobre todo acerca de la situación de los musulmanes, observando a los hombres y las cosas sin excesivas mediatizaciones ideológicas, con criterio independiente y sincero. Habla de las

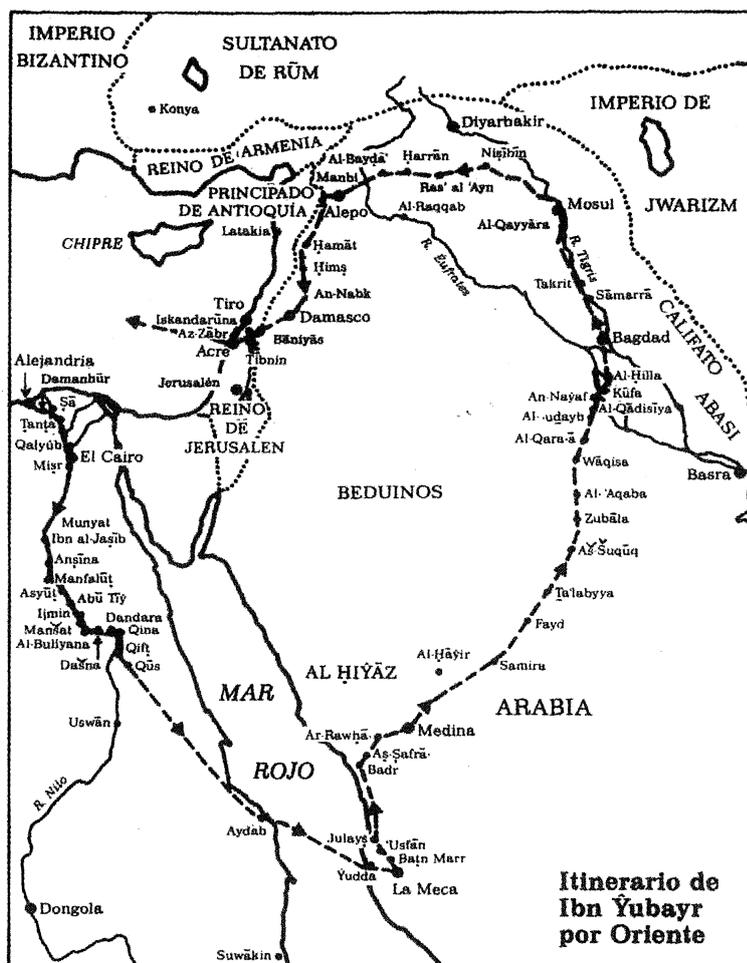
funciones que ejercen los musulmanes en la corte del rey Guillemos II, a éstos se les exige tan sólo una conversión de circunstancias, pues continúan practicando los deberes rituales islámicos casi a la vista del rey. Mucho peor pinta la posición de los notables provinciales, que llevan mal su situación de tributarios. Ibn ʿUbayr se da cuenta de que la vida material en la isla es fácil y desahogada, que los musulmanes tienen mezquitas, poseen sus propios mercados y son administrados por los dirigentes de su credo; pero como creyente no puede aprobar el envilecimiento de la condición tributaria de los musulmanes sometidos a los cristianos. Con igual talante habla del rey Cerdo (Balduino IV) y de la reina Cerda (Agnes, madre del rey), en los territorios de los cruzados en Palestina; mas no por ello deja de reconocer que los campesinos musulmanes viven más prósperamente bajo la dominación de los occidentales, que bajo la férula de los príncipes turcos y kurdos de las ciudades y regiones limítrofes. Admite que los francos establecen con los musulmanes acuerdos razonables, lo cual les permite vivir en paz y seguros; por más que se sienta molesto por la convivencia y la tolerancia que supone la existencia de edificios para el culto compartido por miembros de las dos religiones. Todo ello, según Ibn ʿUbayr, entraña el desorden (*fitna*) y la confusión, en otras palabras: tales cosas no pueden llevar si no a la seducción y a la apostasía. Con todo, sinceramente reconoce y relata las injusticias y los abusos cometidos por sus correligionarios, dándonos así una relación de la inmoralidad vigente en ciertos usos y en diversos lugares. Pasaje sin desperdicio es ese donde cuenta las vejaciones a las que son sometidos los viajeros en la aduana del puerto de Alejandría (cosa que sucede sin que lo sepa Saladino, puesto que de saberlo, según Ibn ʿUbayr, no sucedería); tropelía esta tan censurable como las exacciones sufridas en ʿAydāb, en Nubia, o en el propio Ḥiḡāz o en Siria, tanto más cuanto a los que se hacía víctima de ellas eran también musulmanes. Ibn ʿUbayr comprueba la falta de sensibilidad de las autoridades musulmanas ante tales desmanes. No se llama engaño, se da cuenta muy bien de la hipocresía de las gentes de la Meca que viven del sagrado santuario y de la explotación y del comercio de las cosas santas. Ello no impide, sin embargo, que sienta una gran emoción al participar en los ritos de la peregrinación.

Las informaciones, en fin, que procura Ibn ʿUbayr son muchas y de todo tipo: militares, políticas, religiosas, económicas, arqueológicas etnológicas, folclóricas, culturales, etc. Capítulos valiosos son los relativos a la navegación en el Mediterráneo. El primer hecho que resalta es que las grandes travesías marítimas (Ceuta-Alejandría, San Juan de

Acre-Mesina y Trápani-Cartagena) las efectúa a bordo de naves genovesas y que los otros barcos encontrados en ruta, cargados de peregrinos, sean también genoveses. Los cristianos en posesión de Córcega, Cerdeña, Sicilia, Malta, Creta y Chipre disponen de las escalas adecuadas para efectuar viajes de largo recorrido. Estaban ya lejos los tiempos aquellos en que, al decir de Ibn Jaldūn, los cristianos no «osaban hacer flotar una tabla» en el Mediterráneo. Los párrafos referidos a la *ʿumra* de *raʿyab* son el documento único de una ceremonia pagana bien individualizada, que sigue estando viva en la Ciudad Santa cinco siglos más tarde del advenimiento del Islam, pese a todos los esfuerzos del Profeta por englutirla en el *ḥaḡy*, en la peregrinación. Así mismo describe las características y los pormenores de los principales monumentos que visita, en los capítulos dedicados al santuario de la Meca, a las mezquitas de Medina y Damasco, a los edificios de la ciudad de Palermo y a los de otros muchos lugares; son en sí mismos documentos esenciales para la arqueología musulmana. (Se puede decir que casi la mitad del libro va dedicada a esta rúbrica). Por donde quiera que pasa sitúa los monumentos interesantes en el contexto de la ciudad.

IV. Elementos literarios de la *Riḥla* de Ibn ʿYubayr

Ibn ʿYubayr, desde el punto de vista literario emplea dos formas estilísticas: frente a la enumeración rauda y precisa del dato cronológico y de las jornadas de viaje, se contraponen el pausado movimiento o la parada del curso del relato. Así, por ejemplo, relata de forma simple y clara las etapas de la caravana escrupulosamente enumeradas —nota ésta que por sí sola caracteriza el género *riḥla*— Indica las aguadas, los ríos, los montes, describiéndolos y consignándolos con sus nombres; se fija en el aspecto del terreno por donde pasa, en su fertilidad o esterilidad; la manera de vivir de sus habitantes..., sin olvidar los incidentes más relevantes que sobrevienen «en esa sociedad en marcha que es la caravana». Por otro lado, el relato se ralentiza cuando, por ejemplo, el viajero llega a una ciudad, entonces nos habla de su emplazamiento, y del agua de que dispone el lugar; nos ofrece toda la información que ha podido recoger sobre el sitio en cuestión y su población: el número de habitantes, su mentalidad, sus costumbres, la actividad comercial; para lo cual nos conduce a los mercados y nos muestra los productos agrícolas o manufacturados del país, y de paso nos habla de las regiones circundantes. Nos hace visitar y contemplar las mezquitas de la ciudad, los cementerios, detenién-



dose ante las tumbas de los personajes notables. En definitiva, nos provee de innumerables datos sobre las costumbres de las gentes de los lugares por los que transita, y, por supuesto, hace asistir al lector repetidas veces a sermones y reuniones piadosas, haciéndolo participar en esas sesiones de fervor y en las formas del sentir religioso de su tiempo.

En la *Rihla* existe, por otra parte, una gran preocupación por el tiempo, y este rasgo cobra valor estilístico a lo largo del relato. Todo hecho, todo suceso, todo accidente se presenta incluido en la dimensión temporal, pero ésta es de suyo más cualitativa que cuantitativa. Ibn Yubayr para señalar cualquier momento del día lo hace recurriendo a los hitos temporales marcados por los momentos de la oración ritual, de esa manera la simple percepción del tiempo se llena siempre de contenido religioso. Cuando se trata de fechas, el autor se preocupa de dar con gran cuidado la equivalencia o concordancia de las datas musulmanas con las del calendario cristiano. La cronología se presenta así como elemento diferenciador, siempre presente, de las creencias de dos mundos, aunque complementarios, profundamente diferentes entre sí.

La parte central de la *Rihla*, en fin, la constituye el relato de las ceremonias y los pormenores de la peregrinación en la Meca y en Medina. El autor nos dibuja un cuadro completo de todas las manifestaciones rituales del *ḥaḡḡ*, con la descripción minuciosa de los Santos Lugares. Con él vemos lo que se hace y lo que él hace; ningún detalle, ninguna anécdota relacionada con el lugar se olvida.

El estilo de la *Rihla* de Ibn Yubayr es, pues, a la vez narrativo y expositivo. Intercala comentarios y reflexiones de índole variada, llegando en ocasiones a una amplitud minuciosa y prolija; con ello consigue, al tiempo que narra una serie de sucesos, explicar el entorno geográfico y las gentes que lo pueblan, sus costumbres, sus vicios y virtudes, sus recursos, etc. Puede, en consecuencia, mostrarse preciso en la relación de los acontecimientos, en los pasajes narrativos, o bien recargar de florituras su discurso, echando mano de los recursos de la prosa rimada y de los juegos de palabra, cuando, por ejemplo, trata de hacer un bosquejo acerca de una región o de dar una serie de generalidades sobre un determinado país, al describir una ciudad, o al expresar los sentimientos que las tempestades suscitan en él.

A veces, especialmente cuando quiere resultar solemne o sentencioso, inserta en su discurso aleyas coránicas o *ḥadīts* (dichos o hechos del Profeta), o versos de reputados poetas, o bien simples dichos proverbiales, sirviéndose conscientemente de estos materiales diversos para conseguir el efecto deseado. Su expresión, sin embargo, puede volverse viva, aun-

que sin exageración, mostrándose como un artista consciente de sus medios y muy hábil en la elección de los detalles característicos y pintorescos; no es extraño entonces que utilice palabras populares en tono vivo, tan rico en colorido y observaciones que hicieron de su relato una obra maestra, tanto desde el punto de vista histórico como literario.

V. Influencia de la *Rihla* de Ibn Ŷubayr

De ahí que la relación del viaje de Ibn Ŷubayr fuera tratada casi como un bien mostrenco del que no pocos se aprovecharon, especialmente el tangerino Ibn Baṭṭūṭa –por citar sólo al más conocido– cuando mandó escribir sus andanzas (725/1325 – 754/1353) al andalusí Ibn Ŷuzayy.

Desde el siglo XIX, en efecto, muchos estudiosos observaron la profusión de párrafos que en su *riḥla* coincidían con el texto de Ibn Ŷubayr. Uniendo sus observaciones⁵ a las realizadas por nosotros, se puede asegurar que unas 250 páginas de la *riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa están copiadas más o menos directamente de la de Ibn Ŷubayr. Sin ser exhaustivo, sirvan de ejemplo los siguientes datos: en su descripción de la ciudad de Alepo, Ibn Baṭṭūṭa copia lo dicho por el andalusí, y tan sólo muestra independencia cuando añade al final los nombres de los jeques o sabios encontrados en dicha ciudad. En su relato acerca de Damasco sucede prácticamente lo mismo, aunque readapte los materiales a su modo, terminando con los jeques de quienes escuchó sus lecciones. Pero es en la descripción de Medina y de la Meca, y en la relación de su viaje a través de Arabia hasta Kūfa, donde, pese a ciertos arreglos y adaptaciones, se observa de manera concluyente el plagio. En cuanto a lo que dice en el itinerario de Kūfa-Bagdad-Nisibín-Maridín, casi enteramente proviene de Ibn Ŷubayr. Terminemos diciendo que no es creíble que la mezquita de Alepo, descrita por Ibn Baṭṭūṭa, fuese la misma que vio Ibn Ŷubayr; habida cuenta que fue quemada por los armenios en 1260; ni tampoco la de Medina, parcialmente destruida en 1265. Por más que fuesen reconstruidas de inmediato, debieron existir diferencias con respecto a los edificios anteriores. Es imposible que la descripción de Bagdad de Ibn Ŷubayr fuese aplicable a la misma ciudad en 1330, cuando sabemos que la mezquita aljama y los palacios califales fueron destruidos por las hordas de Hūlāgū y la ciudad terriblemente saqueada. En resumen, muchas de las informaciones que procura Ibn Battuta tienen que ser manejadas con precaución, él no pudo ver en el siglo XIV lo que vio Ibn Ŷubayr en los

mismos sitios dos siglos antes. Consecuentemente, la mayoría de las noticias que el tangerino da sobre Irak o sobre Siria no pueden subscribirse como ciertas, máxime si consideramos el paso de los mongoles por la región en ese medio tiempo. Tales pasajes copiados por Ibn Baṭṭūṭa (o quizá por Ibn Ŷuzayy), ofrecen información válida para los años 1183-1184 y no para el siglo XIV⁶. No es extraño, pues, que la *Rihla* de Ibn Ŷuzayr sea cada vez más valorada.

VI. Itinerario de Ibn Ŷubayr

Día 8 del mes de *shawwāl* - 29 de *dū-l-qa'da* de 578 (3 de febrero - 26 marzo de 1183).

Granada, Jaén, Alcaudete, Cabra, Écija, Osuna, Jeliver, Arcos, Casma, Tarifa, Qaṣr Maṣmūda (Qaṣr aṣ-Ṣagīr), Ceuta, costas del sur de la península ibérica, frente a Denia, Ibiza, Mallorca y Menorca, frente al cabo San Marco en Cerdeña, frente a Sicilia, frente a Creta, Alejandría.

Mes de *dū-l-ḥiyya* de 578 (27 de marzo - 25 de abril de 1183).

Alejandría, Damanhūr, Ṣā (Sais), Birma, Ṭanṭā, Subk, Malīy, Qalyūb, al-Munya, Daḥwa, El Cario, Miṣr (Viejo Cairo).

Mes de *muḥarram* de 579 (26 de abril - 24 de mayo de 1183).

Askar, Munyat b. al-Jaṣīb, Anṣīna, Ŷabal al-Muqla, Manfalūt, Asyūt, Abū Tiy, Ijmīm, Manshāt as-Sūdān, al-Bulyana, Dashna, Dandara, Qinā, Qift (Coptos), Qūṣ.

Mes de *ṣafar* de 579 (25 de mayo - 23 de junio de 1183).

Al-Mabraz, al-Ḥāyir, Qila' aḍ-Ḍiya', Maḥaṭṭ al-Laḳīṭa, al-'Abdayn, Dunqāsh, Shāgib, Amtān, al-Maḥāy.

Mes de *rabī' I* de 579 (24 de junio - 22 de julio de 1183).

Al-'Usharā', al-Jabīb, 'Aydāb, Mar Rojo, Isla 'Ā'iqāt as-Sufun.

Mes de *rabī' II* de 579 (23 de julio - 21 de agosto de 1183).

Abḥar, Ŷudda (Yedda), al-Qarīn, La Meca.

Meses de *ḡumādā I*, *ḡumādā II*, *raḡab*, *sha'bān*, *ramaḍān*, *shawwāl*, *dū-l-qa'da* de 579 (22 de agosto de 1183 - 14 marzo de 1184).

La Meca

Mes de *dū-l-ḥiyya* de 579 (15 de marzo - 13 de abril de 1184).

La Meca, az-Zāhir, Baṭn Marr, 'Uṣfān, Julayṣ, Wādī as-Samk, Badr.

Mes de *muḥarram* de 580 (14 de abril - 13 de mayo de 1184).

Aṣ-Ṣafrā', Bi'r Dāt al-'Alam (ar-Rawḥā'), Shi'b 'Alī, Turbān, al-Bayḍā', Wādī l-'Aqīq, Dū-l-Ḥulayfa, Medina, Wādī l-'Arūs, Ma' al 'Usayla, an-Nuqra, al-Qārūra, al-Hāyir, Samīra, Ŷabal al-Majrūq, Wādī l-Kurūsh, Fayd,

al-Aʿyfur, Zarūd, Taʿlabiyya, Birkat al-Marʿyūm, ash-Shuqūq, at-Tanānīr, Zubāla, al-Haytamayn, ʿAqabat ash-Shaytān, Wāqisa, Lawra, al-Qaraʿā, Manārat al-Qurūn, al-ʿUdayb, ar-Ruḥba, al-Qādisiyya, an-Naʿyaf, Kūfa, paso del Éufrates, al-Ḥilla.

Mes de *ṣafar* de 580 (14 de mayo – 11 de junio de 1184).

Al-Qanṭara (Ḥiṣn Bashīr), al-Farāsh, Zarīrān, Īwān de Cosroes, al-Madāʿin, Ṣarṣar, Bagdad, al-Ḥarba, al-Maʿshuq, Sāmarrā, Takrīt, al-ʿYadīda, al-ʿAqr, al-Qayyāra, al-ʿUqayba, Mosul, ʿAyn ar-Raṣad, al-Muwayliḥa, ʿYudāl, al-Kilāy.

Mes de *rabīʿ I* de 580 (12 de junio – 10 de julio de 1184).

Niṣībīn, cercanías de Dārā y de Mārdīn, Dunayṣir, Tall al-ʿUqāb, al-ʿYisr, Raʿs al-ʿAyn, Burʿy Ḥawwa, Ḥarrān, Tall ʿAbdā, al-Bayḍa, paso del Éufrates, Qalʿat an-Naʿm, Manbiʿy, Buzāʿā, Alepo, Qinnasrīn, Tall Tāyīr, Bāqidīn, Tammā, Ḥamāt, Ḥims (Emesa), al-Mashʿar, al-Qāra, an-Nabk, Jān as-Sulṭān, Ṭaniyyat al-ʿUqāb, al-Quṣayr, Damasco.

Meses de *rabīʿ II* y de *ḡumādā I* de 580 (11 de julio – 8 de septiembre de 1184).

Damasco.

Mes de *ḡumādā II* de 580 (9 de septiembre – 8 de octubre de 1184).

Damasco, Dārāyya, Bayt ʿYann, Bāniyās, al-Masya, Iṣṭīl, Tibnīn, San Juan de Acre, az-Zāb, Iskandarūna, Tiro, San Juan de Acre.

Mes de *raʿyab* de 580 (9 de octubre – 7 de noviembre de 1184)

San Juan de Acre, mar Mediterráneo.

Mes de *shaʿbān* de 580 (8 de noviembre – 6 diciembre de 1184).

En el Mediterráneo, entre las islas griegas, frente a Creta, islas jónicas, ante Sicilia.

Mes de *ramadān* de 580 (7 de diciembre de 1184 – 4 de enero de 1185).

Frente a Calabria, estrecho de Mesina, Mesina, Cefalú, Términi, Qaṣr Saʿd (Alcázar Solanto), Palermo, Alcamo, Ḥiṣn al-Ḥamma, Trápani.

Meses de *shawwāl* y de *dū-l-qaʿda* de 580 (5 de enero – 5 de marzo de 1185).

Trápani.

Mes de *dū-l-ḥiyya* de 580 (6 de marzo – 3 de abril de 1185).

Trápani, Isla del Monje, frente a Cerdeña, Isla de Galita.

Mes de *muḥarram* de 581 (4 de abril – 3 de mayo de 1185).

Frente a Ibiza, frente a Denia, Cartagena, Torre de los Tres Zafareches, Murcia, Lebrilla, Lorca, al-Manṣūra, Caniles de Baza, Guadix, Granada.

Referencias biográficas por orden alfabético de autores

- BLACHÈRE, R. y DARMAUN, H. (1957): *Extrait des Principaux Géographes Arabes du Moyen Âge*, C. Klincksieck, París.
- DUBLER, C. E. (1953): *Abu Hamid el Granadino y su Relacion de Viaje por tierras euroasiáticas*, Imprenta y Editorial Maestre, Madrid.
- IBN YUBAYR (1973): *Rihla*, ed. W. Wright revisada por M. J. de Goeje (2ª ed. Leide-Londres, 1907), Ams Press, New York; trad. Felipe Maíllo Salgado (1988), *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos, Rihla*. El Serbal, Barcelona.
- MAÍLLO SALGADO, F. (2003): «De la *Rihla* de Ibn Yubayr y de los lugares santos de Damasco», IV Jornadas Internacionales de Mudejarismo Arabo-Ibero-Americano. *Repensar Aláandalus a través del tiempo y del espacio. Ponencias y disertaciones*, Damasco, 2002, ed. H. Noufour, Ediciones Cálamo, Buenos Aires, pp. 77-83.
- MATTOCK, J. N. (1981): «Ibn Battuta's use of Ibn Jubayr's *Rihla*». *Proceeding of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (Amsterdam 1-7 sept. 1978)*, Brill, Leiden, pp. 209-218.
- TOUATI, H. (2000): *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et Anthropologie d'une pratique lettrée*, Seuil, París.

Notas

¹ Todos los datos que conforman la biografía de Ibn Yubayr, así como el grueso del texto, salen en gran medida del estudio que precede la traducción de su relato de viajes efectuada por mí hace más de tres lustros, y que se editó bajo el título de *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla*, pp. 15-35.

² TOUATI, H. *Islam et voyage au Moyen Âge*, pp. 263-265.

³ BLACHÈRE, R. y DARMAUN, H. *Extrait des principaux Géographes Arabes du Moyen Âge*, p. 316.

⁴ MAÍLLO SALGADO, F. «De la *Rihla* de Ibn Yubayr y de los lugares santos de Damasco», p. 83.

⁵ MATTOCK, J. N. «Ibn Battuta's use of Ibn Jubayr's *Rihla*», pp. 214-215 especialmente.

⁶ DUBLER, C. E., Buen conocedor de *rihlas* se pregunta refiriéndose a Ibn Baṭṭūṭ, por qué es tan apreciado su relato como fuente, ya que narra costumbres y ceremonias sin vivacidad ni color, y las descripciones son prolijas pero insuficientes. «Las noticias, a veces muy simplistas, parecen delatar a una persona de una inteligencia muy mediana». *Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*, p. 183, nota 3.