

El Colegio de México

**LITERATURA ISLÁMICA DE VIAJES:
LA RIḤLA DE IBN BATṬŪṬA Y SU
PERCEPCIÓN DEL OTRO.
UNA LECTURA ENTRE
EL HUMANISMO ISLÁMICO Y
LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL
ISLÁMICA**

Trabajo Final presentado por

LOURDES PATRICIA IÑIGUEZ TORRES

En conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD EN MEDIO ORIENTE.

Centro de Estudios de Asia y África
2004

**LITERATURA ISLÁMICA DE VIAJES: LA RIḤLA DE IBN BATṬŪṬA Y SU
PERCEPCIÓN DEL OTRO.
UNA LECTURA ENTRE EL HUMANISMO ISLÁMICO Y
LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL ISLÁMICA**

ÍNDICE

CONSIDERACIONES PRELIMINARES -----	V
I. COSMOVISIÓN ISLÁMICA TRADICIONAL ¿Y EXCLUYENTE?	
INTRODUCCIÓN -----	1
1. COSMOLOGÍAS EN EL MUNDO ISLÁMICO -----	2
2. LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL Y ‘EXCLUYENTE’ -----	4
CONCLUSIÓN -----	8
II - HUMANISMO ISLÁMICO. CONCEPCIÓN DEL ‘HOMBRE’ Y DEL OIKUMENE/MA‘MŪRA EN AL-FĀRĀBĪ	
INTRODUCCIÓN -----	10
1. ELEMENTOS HELÉNICOS PRESENTES EN EL HUMANISMO ISLÁMICO -	13
2. HUMANISMO EN EL ISLAM -----	14
2.1. Perspectivas Opuestas a un Humanismo Islámico -----	15
2.2. Perspectivas que Afirman El <i>Humanismo Islámico</i> -----	19
2.3. OTROS ESTUDIOS POSITIVOS SOBRE EL HUMANISMO ISLÁMICO	22
3. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL HUMANISMO ISLÁMICO. CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y MA‘MŪRA -----	23
3.1. Características del Humanismo -----	24
3.2. Humanismo de los <i>Falāsifa</i> -----	27
4. EJEMPLO DE HUMANISMO FILOSÓFICO: AL-FĀRĀBĪ -----	29
CONCLUSIÓN. CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y DEL OIKUMENE/MA‘MŪRA	34

III. LITERATURA ISLÁMICA DE VIAJES S. XII - XIV. LA RIḤLA DE IBN BATTŪṬA (IB)

INTRODUCCIÓN	37
1. LITERATURA DE VIAJES	39
2. LA GEOGRAFÍA Y LOS VIAJEROS	42
3. EL VIAJERO EN EL MUNDO ISLÁMICO	43
4. ALGUNOS VIAJEROS Y SUS OBRAS	46
1. <i>Relación de la China y la India</i>	46
2. <i>Suplemento de la Relación</i>	47
3. <i>El Kitāb de Ibn Fadlān</i>	49
4. <i>Otros viajeros (Kutibā'-funcionarios y otros)</i>	50
5. <i>Instrucciones náuticas</i>	51
6. <i>La Riḥla de Ibn Yubair</i>	52
7. <i>Viajeros del s. XIV en adelante</i>	53
5. EL VIAJE Y LA RIḤLA DE IBN BATTŪṬA	54
5.1 Del Viajero	54
5.2 Del Viaje	55
CONCLUSIÓN: LA RIḤLA Y ALGUNOS RASGOS DEL MARCO DE APRECIACIÓN DE IBN BATTŪṬA	58

IV. LA RIḤLA Y LAS CONCEPCIONES DEL NOSOTROS Y EL OTRO

INTRODUCCIÓN	61
<u>PRIMERA PARTE. EL VIAJE, EL VIAJERO. DISCURSOS (narrativas) DE IDENTIFICACIÓN</u>	
1. EL VIAJERO Y SU BAGAJE CULTURAL, POLÍTICO Y CONCEPTUAL	62
2. EL VIAJE Y EL VIAJERO	64
3. PERCEPCIONES ANTERIORES A IBN BATTŪṬA: EL MUNDO ISLÁMICO Y EL EXTERIOR	67
<u>SEGUNDA PARTE.</u>	
<u>LA RIḤLA: IBN BATTŪṬA Y SUS PERCEPCIONES DEL 'OTRO'</u>	

1. IBN BAṬṬŪṬA. EL VIAJERO -----	72
2. LOS ‘OTROS’. ¿DENTRO O FUERA DEL ISLANDOM? -----	74
3. OTROS NIVELES (DE DISCURSO, O) DE IDENTIFICACIÓN -----	81
4. SOBRE TERRITORIOS Y SOCIEDADES FUERA DEL MUNDO ISLÁMICO –	85
5. UNA NOCIÓN MÁS DE ALTERIDAD: EL GÉNERO -----	88
CONCLUSIONES -----	94
CONCLUSIONES GENERALES -----	97
BIBLIOGRAFÍA -----	103

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El tema de este Trabajo Final de Maestría (TFM) se refiere a la conformación de la percepción del *otro* en la literatura islámica¹ de viajes, específicamente en la narración de viajes – o *Rihla* – de Ibn Battūta, tangerino del siglo XIV dc que ha sido reconocido como uno de los mayores viajeros de su tiempo.

El TFM no será una investigación sobre los conceptos del *otro* u *otredad*, sino más bien un estudio – a partir de algunas perspectivas de la antropología² – de cómo una sociedad decide y concibe lo que es externo y cómo un sujeto determinado refleja esa concepción y, a su vez, la modifica y reconstruye.

Como la concepción del *otro* está ligada a la conformación de un *nosotros* o un *yo*, y su lugar en el mundo, se intentará comparar los contenidos de la *Rihla*³ con dos cosmovisiones⁴ amplias (en realidad modelos ideales) que se pueden encontrar en el mundo islámico:

- Una cosmovisión humanista, expresada principalmente por los escritos del filósofo del s. X dc al-Fārābī. Aunque el humanismo islámico no sólo se encontraba en la filosofía (sino que también puede verse en la obra de literatos, sufíes, etcétera) me concentraré en ésta. La característica fundamental que se destacará de esta cosmovisión será su preocupación por el ser humano y su rol en el mundo: como la *insāniyya* o humanidad es concebida por al-Fārābī para referir a la *calidad que los humanos comparten* o el resultado de la autorrealización, la perfección de la persona *qua* ‘humano’, puede considerársele una *cosmovisión incluyente* o abarcadora, en tanto no excluye automáticamente a determinada persona o grupo. De hecho, al-Fārābī afirmaba que la mejor comunidad en la que el

¹ Para la literatura producida en los primeros siglos – del XII al XV dc, en los que se ubica este trabajo – se habla de literatura *árabe* de viajes, porque era este idioma en el que se escribieron la mayoría de obras (Paradela Alonso, 2004; Lewis, 1995).

² Con autores como Clifford (1994; 1995 y 1997), Johannes Fabian (1983 y 1991), los artículos de la compilación de Jean Ferrari y Luc Bureau (1993) y otros autores que se irán viendo a lo largo del trabajo.

³ El método de traducción utilizado en el trabajo será el propuesto en la revista Al-Andalus, adecuada en gran medida a las letras del castellano.

⁴ Término utilizado para referirse especialmente a una visión del mundo material – aún cuando las cosmologías islámicas de la época de este viajero abarcaban tanto el mundo material como el angélico –; al respecto, ver capítulo I.

humano podía realizarse como tal era aquélla que abarcara a todo la *Ma‘mūra (Oikumene)* o mundo habitado (por lo que el *nosotros* abarcaría a toda la humanidad).

La existencia de un *humanismo islámico* es un tema todavía muy discutido – o negado – por lo cual se dedicará el segundo capítulo de este trabajo a exponer las características, alcances y límites de lo que consideraremos *humanismo*, así como la propuesta específica de la obra de al-Fārābī.

- La cosmovisión que muchos orientalistas o islamistas consideran *la cosmovisión tradicional del Islam*. Su característica fundamental es que divide el mundo en *Dār al-Islam* – mundo del Islam, que sería el *nosotros* – y *Dār al-ḥarb* (mundo de la guerra, que sería el mundo del *otro*); también será referida como una cosmovisión *excluyente*. Esta ‘concepción’ es más conocida por los especialistas – aunque no por ello deja de ser ideal, que no forzosamente existe en la práctica – por lo que se expondrá sólo de manera breve en el primer capítulo.

Para derivar una ‘cosmovisión’ de la *Rihla*, se considerará al viaje como forma concreta⁵ de representar el mundo, donde las descripciones y/u opiniones responden a una *narrativa cultural*⁶ más o menos estructurada sobre lo que es el hombre (como humano, el *Yo*), la comunidad (*el nosotros*) y el mundo.

Debo aclarar que por la metodología de este estudio las *Cosmovisiones* incluyente y excluyente constituirán un marco de referencia permanente en el análisis de la *Rihla*, pero que no serán elementos constantes de comparación. Esto es: el análisis de la obra se realizará intentando rescatar los diferentes *niveles discursivos o de identificación* (o diferentes momentos de formación del *nosotros* y los *otros*) en los que se coloca el viajero; durante todo este proceso se mantendrán en mente esas dos *Cosmovisiones*, pero será al

⁵ concreta en cuanto ‘suspende’ el tiempo de la narración y lo narrado... y que describe a la gente y los paisajes desde el interior de patrones poco cambiables en la forma, es decir, con categorías que cambian poco una manera de enunciar las cosas (ver Fabian, 1991; Oto, 1994).

⁶ Es decir, un *Discurso* (o meta-discurso) entendido como *cualquier tipo de representaciones sobre la cultura y las prácticas culturales de todos los actores implicados en una historia* (Homi Bhabha, referido en Oto, 1994: 9. También Zumthor, 1993; Swartz, 1999; Saïd AÑO y 2001a y 2001b).

Utilizaré como sinónimos a lo largo del trabajo los términos *Narrativa*, *Discurso*, metadiscurso e *Imaginario*. Al hablar de la concepción del *nosotros* y los *otros*, también utilizaré como sinónimo de estos términos el de *cosmovisión* (minúscula). Cuando utilice *discurso* (con minúsculas) me referiré específicamente a las concepciones presentes en la *Rihla*.

final, a partir de la deducción de qué es (o son) el *nosotros* y el (los) *otro (s)* en la obra, cuando se vea la correspondencia o no con alguna de estas cosmovisiones.

Antes de llamar la atención sobre algunos límites del trabajo, quiero enfatizar que los dos marcos de comparación (las cosmovisiones excluyente e incluyente) son casos *ideales*, que difícilmente se presentan a cabalidad en ningún individuo – supuestamente – participante de alguno de ellos. Las acciones de una persona están determinadas por innumerables factores, internos y externos – en los que se incluye la casualidad y el azar – y su capacidad de agencia no es utilizada de la misma manera en todas las situaciones, ni al mismo nivel.

La conveniencia de buscar una cosmovisión en la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa y compararla con la ‘Cosmovisión tradicional del Islam’ – además de la cosmovisión humanista – puede parecer cuestionable, pero es adecuada en tanto que este personaje ha sido considerado, tanto por el redactor de la obra como por innumerables estudiosos⁷ de la actualidad, como el *viajero del Islam*. Como tal, sería un representante digno de una *Narrativa* islámica.

Además de lo anterior, puede añadirse que las consideraciones de la *Rihla* sobre lo no-islámico (pretendiendo que correspondieran a la *cosmovisión excluyente*) no reflejarán a la totalidad de la comunidad islámica (o a su *metadiscurso*). Las percepciones e interpretaciones de Ibn Baṭṭūṭa no sólo estaban determinadas – además de su propia capacidad de agente – por su pertenencia a la comunidad islámica, sino a su pertenencia a una clase socio-económica específica, la de los Qadis: funcionarios estatales, jueces religiosos y defensores de una doctrina islámica; el nivel educativo (o más bien el conocimiento del Islam y sus doctrinas) que tenía como Qadi⁸ le hacía parte de una elite religiosa⁹, cuyos intereses (por ejemplo la conservación de un prestigio) y percepciones son diferentes de individuos con otras actividades socio-económicas.

⁷ Como H. F. Janssens (1948) Julio Verne (1991) o Trapier (1937).

⁸ Quien emitía sentencias en los juicios entre musulmanes, por cuestiones incluidas en la *šarī‘a* o doctrina islámica.

⁹ Esto no quiere decir que nuestro autor fuera reconocido como un intelectual; creo que no lo era. Pero sí tenía un conocimiento y una actividad que no poseía cualquier persona. Aún cuando el Islam no cuenta con un sacerdocio, y teóricamente cualquier persona puede conocer las profundidades de la doctrina islámica,

Pero precisamente porque era parte de los Qadis es que se le puede considerar parte de una elite formadora de opinión, sobre lo que es el Islam y sobre la ‘mejor sociedad islámica’.

Debe tomarse en cuenta también que IB escribió para una comunidad del Occidente islámico y – me permito aventurar – eso puede determinar diferencias en su percepción sobre lo islámico y sobre su *formación de identidad*.

Ibn Baṭṭūṭa, por otro lado, era un *viajero*. Fue un personaje inscrito en – y modificado por – las fronteras de las diferentes comunidades por las que pasaba o residía; sus principios de *identificación* (o proceso de conformación de identidad) y diferenciación corresponden en gran medida a un *Discurso Islámico General*¹⁰, pero al mismo tiempo se añadían otros elementos y principios diferentes [cuya combinación puede dar lugar a un sujeto híbrido].

Todas estas características permiten una gran riqueza y complejidad en los análisis. Pero también puede dar lugar a muchos errores o suposiciones precipitadas, por lo que trataremos de hacer un análisis cuidadoso.

Con el estudio de la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa, sobre todo, pretendemos entender dónde y cuándo los diferentes elementos proveedores de identidad toman preeminencia; el cómo también es importante: si al enfrentarse con lo no-islámico este viajero se define fundamentalmente como musulmán ¿lo hace tomando una posición de superioridad siempre, de acuerdo con la ‘cosmovisión excluyente’? ¿su postura depende de elementos no

entre la posibilidad y el hecho hay mucha distancia; para conocer la doctrina había que estudiarla y para ser un mufti (juez del Islam, no forzosamente funcionario del Estado) había que conocer la ley islámica.

¹⁰ La correspondencia del *discurso* de un viajero con el *meta-discurso* de la cultura y sociedad política desde, y para la cual escribe un viajero, ha sido analizado para casos recientes (siglo XIX) por autores como Grewal (1996) u Oto (1994). Hay algunos sobre el ‘imaginario’ sobre América y su relación con la concepción cultural y política de España (o Portugal), por autores como Zumthor (1993); Villorio (1993); Dubois (1993); Durand (1993); Jehlen (1993); Motohashi, (1999); Todorov (1976).

No he encontrado estudios de este tipo sobre los viajeros árabes (ni siquiera sobre Al-Bīrūnī, pues su gran inteligencia y diversidad de intereses le coloca en un lugar especial, difícil de relacionar con un *Metadiscurso* que normalmente se compone de dogmas y conceptos generalizados a través de la *interiorización* colectiva) (Miquel, 1988a y 1988b; Miquel, Guellouz *et al*, 1991). Sin embargo, creo que el principio es válido: el viajero escribe con los conceptos y valores (expresados en un aparato discursivo) de una cultura determinada, para una sociedad también específica y, consciente o inconscientemente.

dependientes de una cosmovisión única y rígida? ¿son diferentes los factores que determinan su identidad?

Como se mencionó anteriormente, en el primer capítulo – que será muy breve – se presentarán las características de la cosmovisión considerada como *tradicional del Islam*.

Éste y el segundo capítulo, donde se expondrá el Humanismo Islámico (los objetivos del capítulo serán defender la existencia del Humanismo (s) Islámico (s) y presentar la propuesta humanista del filósofo Al-Fārābī), pueden considerarse la primera parte del trabajo.

La segunda (compuesta por el tercer y cuarto capítulos) estará dedicada a la literatura islámica de viajes y al análisis de los *discursos o cosmovisión* de la *Rihla*:

El capítulo III expondrá las características de esta literatura de viajes, algunos viajeros y sus obras y una presentación breve de la *Rihla* y recorrido de Ibn Baṭṭūṭa.

El corazón del trabajo lo constituirá el cuarto capítulo. Su objetivo principal será el análisis de la *formación* y concepción del *otro* en esta obra.

Primero se darán algunas concepciones teóricas sobre el *viaje* y el *viajero*.

Después se presentarán algunas descripciones y percepciones de viajeros anteriores a Ibn Baṭṭūṭa sobre territorios no-islámicos; con esto se pretende prever un *discurso* sobre lo no-islámico dados por personajes reales del *Islandom*¹¹, donde las percepciones sobre otras sociedades y civilizaciones permitan prever una *Cosmovisión* real: para ver si la conformación del *otro* corresponde o no con algunas de las *cosmovisiones ideales* de referencia (las preguntas guías serán: ¿se excluye realmente al *otro*? ¿el ‘otro’ es siempre inferior, como sugieren autores como Villorio, 1993; o Motohashi, 1999); y sobre todo para preparar un método de análisis de la *Rihla* y su conformación de la *otredad*.

¹¹ Término más o menos equivalente a *mundo islámico* – ese mundo permeado por la preponderancia hegemónica del Islam –; propuesto por Hodgson en *The ventures of Islam*.

La parte mayor del capítulo será el análisis de el *discurso sobre el otro* de la *Rihla* (en caso de que el *otro* sea uno solo, por ejemplo el no-musulmán, el no-civilizado, etcétera) o los diferentes *niveles discursivos o de identificación* (en caso de que los *otros* sean varios). El análisis de esta obra se hará a través de sus referencias al *otro*; se dejará hablar al autor, por lo que las citas a la obra serán abundantes, tratando de resaltar la posición que parezca adoptar el viajero frente a aquellos que describe.

Concluiremos con un intento de sintetizar estas concepciones del *nosotros* y el *otro* de la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa y su relación o diferencia con las *cosmovisiones humanista o tradicional islámicas* (no comparando ideas abstractas sobre el mundo en general, sino más bien en cuanto a su manera, peyorativa o igualitaria, de enfrentarse y narrar al *otro*). Esperamos entender cómo se coloca Ibn Baṭṭūṭa ante los que encuentra en su viaje, cómo los presenta en la *Rihla* y cómo, finalmente, intervienen los diferentes elementos proveedores de identidad en cada momento del relato.

Es oportuno mencionar antes el contexto histórico en que se ubica el trabajo: Nos ubicamos a partir de la entrada de los turcos a la historia islámica: durante el Califa al-Muttawakil (s. IX dc), podría ubicarse el inicio del declive del califato abasí, con el incremento del poder de las guardas turcas y la descentralización del poder¹². Fue una de las dinastías provinciales, la de los buyyids de Irak, que tomará Bagdad y hará del califato un título más bien simbólico. Después llegaron las invasiones de los turcos selyuquies que, arrebatando el poder a los buyyids, impondrán algunos sultanes célebres¹³ y, además, las invasiones de los mongoles; bajo la dirección de Gengis Khan, devastaron Asia Central y Bagdad¹⁴ (en 1258) (ver Hambly, 2000).

¹² o independencia de facto de muchas provincias: la zona persa se divide en varios emiratos, Egipto es dominado por una dinastía independiente del noreste de África, la de los fatimies

¹³ como Salah ad-din o Saladino que luchará contra otro de los peligras que sufría el mundo musulmán, el los cruzados que se habían apoderado de Jerusalén

¹⁴ El mismo Ibn Baṭṭūṭa menciona en su relato que ha visto, más de 50 años después del paso de Gengis, ciudades como Bagdad o Bukharā aún en ruinas. Los mongoles llegarían después hasta la India donde establecerían un sultanato (llamado Imperio Mogul), establecido unas décadas después de que Ibn Baṭṭūṭa volvió a África y dictó su libro.

I. COSMOVISIÓN ISLÁMICA TRADICIONAL ¿Y EXCLUYENTE?

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se denomina ‘cosmovisión tradicional’ islámica – considerada también ‘excluyente’ – a una manera de ver el mundo físico o material que ha sido adjudicada al mundo islámico por algunos orientalistas o islamistas. Sin embargo, aquí se argumenta que esta cosmovisión no corresponde a la totalidad del mundo islámico, sino que es compartida cuando mucho por musulmanes puristas y, podría añadirse, muchos de ellos la comparten sólo en momentos especiales (momentos, por ejemplo, de enfrentamiento del mundo islámico o de alguna sociedad islámica con otras sociedades).

Antes de explicar las principales características de esta cosmovisión, debe mencionarse que aunque el análisis se refiere a una visión del mundo material, en realidad las cosmovisiones islámicas (tanto ésta como la humanista a explicar en el próximo capítulo, además de otras que no se incluirán en el trabajo) abarcan los elementos inmateriales o mundo inteligible.

Esto quiere decir, como lo explica Seyyed Hossein Nasr (2000), que: Cosmología, en el contexto islámico y en otros no-occidentales, difiere del significado que se le ha dado en la ciencia moderna. Estas cosmologías no-occidentales tratan la realidad cósmica en su totalidad, que incluye lo inteligible (o angélico, imaginable o psíquico) y el dominio físico; no bifurcan la realidad en lo ‘irreal’ y lo cuantificable.

En la cosmología islámica se han producido diferentes esquemas cosmológicos, algunos abarcadores, como se ha dicho en el párrafo anterior, y otros similares al de la ciencia moderna (es decir, que sí separan lo cuantificable o el mundo físico del psíquico, y se concentran en el mundo material, pero tomando también el nombre de cosmovisiones).

Las dos cosmovisiones islámicas que estudiamos – la humanista y la tradicional-excluyente – abarcan tanto el mundo material como el inmaterial; pero como el principal debate de este estudio es con la interpretación de algunos orientalistas sobre la esfera

‘material, mundana o física’ de la cosmovisión tradicional islámica, nuestra exposición también se concentrará en ella. Es decir, mantendremos siempre en cuenta que estas cosmovisiones mantienen una unidad constante del cosmos, tanto su parte visible como invisible, pero la exposición girará principalmente alrededor de sus interpretaciones del mundo físico.

1. COSMOLOGÍAS¹ EN EL MUNDO ISLÁMICO

Entre los esquemas cosmológicos que han emergido en el mundo islámico podemos identificar principalmente cuatro², cada uno de los cuales numerosas variaciones:

- a) El que afirma que decir que Dios es el creador del mundo, significa que Él es su principio ontológico y que el mundo es contingente y deriva su realidad de Dios (Seyyed Hossein Nasr, 2000).

Este esquema corresponde en general a la cosmovisión de los filósofos del mundo islámico, sobre todo a los del auge aristotélico de los siglos IX-XI dc. Al-Fārābī fue uno de estos filósofos; expondremos algunos elementos del dominio físico de su cosmovisión en el próximo capítulo que – argumentamos – constituyen una cosmovisión ‘humanista’.

- b) El que piensa que decir que Dios es el creador del mundo significa que Él creó el mundo con tiempo de la nada (Ibíd.).

¹ En general, trataré de utilizar *cosmología* o esquema cosmológico para las concepciones del cosmos que incluyen los dominios físico y angélico, para así reservar el término *cosmovisión* para las interpretaciones centradas en el mundo material.

² Sobre un quinto esquema cosmológico que considera al tiempo como un ‘principio eterno’, postulado por algunos filósofos islámicos independientes como Ibn Zakariyya ar-Rāzī o su maestro Abū l-Abbās al-Irānshāhī ver Seyyed Hossein Nasr (1987 y 1993). Nasr también destaca que, fuera de estos filósofos, en general el pensamiento cosmogónico del mundo islámico rechazaba al tiempo como un principio eterno. Más bien, las escuelas de pensamiento han hablado de la génesis del cosmos como resultado de un Principio metacósmico, más allá del cosmos y del tiempo (ya sea que hablen de esta génesis como una creación *in time* o como principio). Además menciona (en Nasr, 1993) algunas cosmovisiones referentes sólo a la dimensión física del cosmos, que se desarrollaron en el mundo islámico a partir del siglo XVII – influidas sobre todo por la ciencia moderna occidental – pero no las mencionaremos en este trabajo porque quedan fuera del periodo en que vivió Ibn Baṭṭūṭa (s. XIV), el viajero que estudiaremos.

Ésta es la perspectiva adoptada, en general, por la teología (kallam) ortodoxa sunnita y los doctores de la šār‘īa o ley divina (fuqāhā’, faqīh en singular).

En el próximo apartado expondremos la interpretación que, de su parte referente al mundo físico, han realizado algunos orientalistas, haciendo de ella una cosmovisión excluyente. Ibn Battūta, en tanto pretendía ser un faqīh, tendría, según estos orientalistas, que compartir los rasgos esenciales de esta cosmovisión excluyente.

- c) El que cree que la Creación no fue un acto único – ya sea que la creación se refiere a un otorgamiento de realidad junto con tiempo y espacio, o una creación con tiempo desde ‘la nada’ – sino que más bien hay una creación continua (conocida como *ta’yūd al-jalq fī kulli ānāt*). El universo es destruido y recreado a cada momento por Dios (Seyyed Hossein Nasr, 2000).

Este esquema sería compartido por muchos sufíes; a cada momento, decían, todo vuelve al Divino Principio y entonces es recreado, ‘regresado’ y re-manifestado porque, si fueran abandonados a sí mismos, los seres contingentes colapsarían inmediatamente a.

- d) La perspectiva del movimiento trans-substancial (trans-substantial motion – *al-ḥarakat ul-ḡawhariyya*) según el cual todo en el cosmos es renovado a cada momento por nuevas formas añadidas a los objetos ya existentes, que entonces actúan como materia para las nuevas formas.

Este esquema ha sido postulado por Šadr ad-Dīn Šīrāzī (Mullā Šadrā) y los seguidores de su escuela conocida como *al-ḡikmat ul-muta‘aliya*, o teosofía trascendente (Ibíd.).

El contraste de estos esquemas cosmológicos a muchas posturas contemporáneas es que las principales cosmologías islámicas concuerdan en la doctrina básica de un Principio Metacósmico como el originador del cosmos; éste es la creación o la manifestación de

aquél o, dicho de otro modo, el cosmos es dependiente antológicamente de una Realidad más allá de sí mismo; no es auto-sostenido ni auto-generado.

Estas escuelas de cosmología islámica concuerdan en que la Realidad Última está más allá del cosmos que aquélla genera y sostiene y no aceptan reducir toda la realidad al cosmos ni, específicamente, a sus dimensiones empírica y experimentalmente verificables (Nasr, 1993 y 2000; Boisard, 1976; Badawi, 1979; Joseph van Ess, 1974; Murata y Chittick, 1990).

2. LA COSMOVISIÓN TRADICIONAL Y ‘EXCLUYENTE’

Gran parte del pensamiento islámico temprano fue influido por los debates sobre el significado de la creación del mundo entre los filósofos peripatéticos como al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicena), Ibn Rušd (Averroes) por un lado – además de los teólogos y filósofos mu‘tazilitas – y, por el otro, los *mutakallimūn* (especie de teólogos) como al-Gazzālī o Fajr ad-Dīn ar-Rāzī.

Los *mutakallimūn* argumentaban que Dios creó el mundo con tiempo (*in time*) de la nada, mientras que los filósofos afirmaban que el tiempo es una de las condiciones de la existencia de este mundo y por tanto no podía haber ninguna realidad antes de este mundo, y enfatizaban también la contingencia (*mumkin*) del universo; el único que tenía el carácter *necesario* (*wuḥūb*) de existencia era el Ser Puro (denominado por al-Fārābī la *Inteligencia Suprema* o *Ser Primero*. Ver Alfarabi, 1995).

El final en este debate lo dio la revigorización de los *fuqahā’* sunnitas (doctos de la ley islámica o *ṣār‘ā*) que adoptaron la postura de los *mutakallimūn* (sobre todo la propuesta de los Aṣ‘arīes³) pero, además, argumentaron la futilidad de más debates y cuestionamientos teológicos, haciendo énfasis en lo doctrinal y la vida cotidiana de los musulmanes. Sin embargo, como se dirá en el siguiente capítulo, las propuestas de filósofos como al-Fārābī trascendieron los círculos de sabios incrustándose, a través de valores humanistas, en la cultura islámica en general.

³ Sobre los debates teológicos y filosóficos de la mu‘tazila y sus detractores (tanto de *fuqahā’* sunnitas, de *ṣī‘tes* y de los teólogos *aṣ‘arīes*) ver *La Mu‘tazila, escuela librepensadora del islam. Historia de una controversia teológica y triunfo del ash‘arismo. Siglos IX y X* de Marín Guzmán (2003). También Hourani (1976), Montgomery Watt (1985) y G. Saliva (1999).

En el dominio físico del cosmos visto por la cosmovisión tradicional islámica Dios es la referencia primordial y única, pues Él es origen y fin del destino humano, y del mundo material. En esta representación islámica el universo es simple y lógico; el principio de unicidad divina y la concepción del orden universal implican la unidad existencial del mundo.

Basada en el Corán, esta cosmovisión afirma que Dios, en su omnipotencia, ha decidido romper la unidad de la sociedad humana por el bien de la humanidad: “*Hombres; Les hemos creado de un hombre y una mujer. Los hemos constituido en pueblos y en tribus, para que se conocieran entre ustedes*” (Corán XLIX). El universo constituye entonces una entidad única, aunque al interior parezca pluralista.

No sólo en el dominio físico y cuantificable, sino también en el plano metafísico, explica Boisard (1976), la creencia en el monoteísmo absoluto y en la unicidad divina hace del Islam una ideología universal. Por un lado, el individuo no es un fin en sí – aún si goza de un destino trascendente – sino un elemento del todo. Por otra parte, la humanidad es una. Los hombres son descendientes, no sólo del mismo hombre, sino además de una sola voluntad creadora, la del Dios único. Existe entonces un único orden global, con una ley eterna y universal.

Si existe una colección de comunidades diversas, todas ellas están sometidas a las leyes – de formas variadas – que Dios les ha hecho conocer (como dice el Corán: XIII: *Se ha dado un guía a cada pueblo*). Los hombres formaban inicialmente una sola comunidad, pero Dios decidió separarles en familias tribus y pueblos a fin que llegaran a una comprensión mutua. Ningún hombre está excluido, *a priori*, de un destino trascendente (Boisard, 1976). El aspecto universalista de esta cosmovisión islámica puede verse, al menos, como una concepción según la cual el pluralismo confirma la unidad; la diversidad sería así principio de armonía y no de confusión (Ben Bih, 1974; Turin, 1974 y Boisard, 1976).

La revelación es única, aunque haya podido tomar formas legales o rituales variados; toda religión revelada es entonces verdadera por esencia. Pero incluso en un lenguaje religioso, habría un criterio de superioridad: la completa sumisión o no a Dios. Y,

de manera relacionada, los musulmanes dirían que todo mensaje divino es válido hasta que la revelación siguiente la confirme, la *englobe y profundice* (Chapman, 1998 y Boisard, 1976).

En tanto la expresión última de la voluntad de Dios, el Corán garantiza la autenticidad y veracidad de los mensajes anteriores pero ¿y su validez? Es este aspecto dogmático-religioso, añadido a lo que supuestamente es un exclusivismo político del Islam (supuestamente la seguridad de poseer la verdadera revelación hizo que los musulmanes rechazaran toda alianza política y rechazaran otro elemento de identidad que no fuera el Islam), lo que han utilizado algunos orientalistas (Gibb, 1962; A. Lewis 1990; Rosenthal, 1975; Von Grunebaum, 1953, 1954, 1955, 1961 y 1973; Lammens, 1970) para hablar de una cosmovisión tradicional islámica que se caracterizaría por ser excluyente.

Y no es que muchos musulmanes – incluidos líderes religiosos y políticos – hayan afirmado la superioridad del Islam y actuado en consecuencia frente a otras comunidades; tampoco criticamos específicamente el hecho de que estos islamistas hayan reducido esta cosmovisión islámica al dominio del mundo material. Desde ahora es necesario reconocer que la división del mundo, tal como dichos estudiosos argumentan que hace la cosmovisión islámica, sí ha sido concebida por algunos; pero lo que se les critica es que, al reducir esta cosmovisión al campo meramente físico, exageraron inmensurablemente sus características, y la adjudicaron a todo el mundo islámico sin excepción, considerándola incluso ‘la’ cosmovisión islámica por antonomasia; además, hicieron de ella una cosmovisión estática, válida tanto para el inicio del Islam, el auge de su cultura, para el periodo de las Cruzadas, del periodo otomano, así como para la época de la colonización occidental y para la actualidad.

Para ejemplificar esta cosmovisión se recurre comúnmente a una aleya (verso) del Corán (III: 110) que dice: *Ustedes son la mejor comunidad que haya sido dada como ejemplo a los hombres; exhortan al bien, des-aconsejan el mal y creen en Dios.*

A partir de este sentido de superioridad de la comunidad musulmana (Umma) sobre el resto, según estos autores, para los musulmanes la tierra está dividida entre el *Dār al-Islam* – mundo del Islam – y *Dār al-ḥarb* – mundo de la guerra –. Sin embargo, como explica Boisard, esta noción bipolar no era realmente peligrosa, pues la noción de estados o

entidades políticas soberanas no estaba claramente concebida en la época de la formulación de esta cosmovisión (los primeros siglos de conformación de la cultura islámica).

Aunque estas denominaciones pueden dejar creer – como lo afirman los autores mencionados – en una división completa e ineludible entre la comunidad musulmana y los no-creyentes, así como un enfrentamiento entre ambos, elementos ya mencionados como la igualdad de los humanos como creados por Dios, y la unicidad de los mensajes proféticos menguan esta división.

En el *mundo del Islam*, están bien establecidas y respetadas la ley y tradiciones musulmanas. La gran parte de sus miembros abrazan esta religión, excepto grupos también monoteístas que tienen el estatuto de ‘protegidos’ (*dimmis*). Como la ley divina se aplica, todos los *individuos* – musulmanes o no – del mundo islámico tienen garantizada la seguridad. El mundo del Islam, entonces, es también el *mundo de la paz*, o el *mundo de la justicia*⁴ (Boisard, 1976). El término ‘mundos’ es eminentemente teórico; la definición geográfica del mundo islámico⁵ y sus divisiones internas no tiene un interés verdadero (aún cuando el sueño de la Umma como comunidad política integral haya sido mantenido siempre, como explica M. Cruz Hernández, 1995).

En el *mundo de la guerra* los islamistas que afirman el carácter excluyente de la ‘cosmovisión tradicional islámica’ incluirían a todas las comunidades no musulmanas. Boisard explica que, bajo ciertas condiciones, algunos ‘estados’ o pueblos no-musulmanes pueden gozar de una existencia legítima e independencia completa, para esta cosmovisión. El *mundo de la guerra* se caracteriza por la ausencia de instituciones que establezcan la paz y la justicia, así como de la no-observancia de la regla y el espíritu coránicos. Es el reino de la violencia, la ignorancia y la tiranía; es, de este modo, el mundo de la injusticia (Boisard, 1976). En este mundo las reglas aplicadas autorizan la opresión, violencia,

⁴ De acuerdo con esta concepción, una sociedad sería parte del mundo del Islam si las leyes aplicadas pertenecen a éste y, además, si los musulmanes y los *dimmis* gozan de la seguridad y libertad de practicar su religión, individual y colectivamente. De lo contrario, el país sería hostil; pertenecería al *mundo de la guerra* aún si pretendiera ser musulmán y sin importar la religión de su población.

⁵ Tal vez la excepción serían el Hijaz y especialmente la Meca, considerada por autores musulmanes de diferentes épocas como exclusivas para los musulmanes.

tiranía y la persecución religiosa – así como costumbres ‘inadecuadas’ como la usura, el juego, etc.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, sobre todo en el último apartado de este pequeño capítulo, para la cosmovisión tradicional islámica el *mundo de la guerra* se opone al *mundo del Islam* por sus instituciones, pero esto no implica forzosamente que se deba hacer la guerra para imponer el Islam.

Esta división del mundo no es precisamente geográfica, como lo han sugerido orientalistas como Lammens (1970), sino basada más bien en la calidad de la ley aplicada y la seguridad de los musulmanes. El reconocimiento de un gobernante – cualquiera que sea su adhesión religiosa oficial – del derecho a los habitantes musulmanes de su territorio, de abrazar su fe y practicar sus obligaciones rituales, excluye a su país (balad) del *dār al ḥarb*.

Algunos estudiosos orientalistas han exagerado esta división, caracterizando a esta ‘cosmovisión tradicional islámica’ como eminentemente excluyente; de acuerdo con tales autores, el enfrentamiento del *mundo del Islam* con el resto (mundo de la guerra) es constante e ineludible; en esta cosmovisión se excluye definitivamente a los miembros de las comunidades externas al mundo del Islam e incluso, dicen algunos, combatirles es la misión de los miembros del mundo islámico.

En las actitudes reales de muchos dirigentes musulmanes frente a los territorios vecinos no-islámicos, por supuesto, intervinieron factores ‘egoístas’ como las fluctuaciones de la fuerza política, militar o económica de sus dominios y de sus vecinos; pero esto no hace excluyente a una cosmovisión, sino que los intereses de unos líderes político-militares son preferidos a X cosmovisión. En ocasiones, algunos elementos de una concepción – del mundo, de una religión o alguna ideología político-social – son promovidos y utilizados para buscar fines personales. Esto puede exaltar una parte de una cosmovisión, pero no la reemplaza definitivamente. Hay diversos elementos cosmográficos y proveedores de identidad que surgen y se ocultan en coyunturas específicas, donde intervienen intereses

individuales o colectivos, junto con peligros (o percepciones de amenaza) provenientes de dentro o ‘fuera’ de una comunidad.

Pero aún cuando la *cosmovisión tradicional y excluyente* haya existido tal como la interpretan dichos islamistas, lo que más se pretende rescatar de este capítulo es que no es la única cosmovisión islámica aparecida desde el nacimiento del Islam hasta la época de nuestro viajero, Ibn Baṭṭūṭa; en el primer apartado del capítulo se mencionaron algunas de ellas.

En el siguiente capítulo trataremos una de ellas – que denominaremos humanista –, concebida principalmente por filósofos peripatéticos (como al-Fārābī) y con características totalmente diferentes a la cosmovisión tradicional (que correspondería a la ortodoxia sunnita y, por ello, Ibn Baṭṭūṭa la compartiría). Nos concentraremos en el dominio físico, es decir, en su visión del mundo material – lo que nos llevará sobre todo a ver su interpretación sobre la comunidad ideal y quiénes pueden o no estar incluidas en ella –.

Ambas cosmovisiones – la tradicional y la humanista – nos servirán de marco referencial al estudiar cómo se coloca Ibn Baṭṭūṭa ante lo islámico y lo no-islámico; qué postura asume en cada encuentro a lo largo de su viaje; si dialoga o no con aquéllos que narra o si les niega la palabra – y la conciencia – con una actitud peyorativa y jerárquica, como pensarían los defensores de la cosmovisión excluyente. Ibn Baṭṭūṭa, Mufti (juez musulmán) y viajero ¿se enfrenta al *otro* de acuerdo con la cosmovisión tradicional y excluyente, o más bien acorde a una cosmovisión humanista?

II - HUMANISMO ISLÁMICO.

CONCEPCIÓN DEL ‘HOMBRE’ Y DEL OIKUMENE/MA‘MŪRA EN AL-FĀRĀBĪ

INTRODUCCIÓN

En este capítulo presentaré las características del humanismo en el Islam, sus principales exponentes, la concepción del hombre y del mundo. Presentaré el ejemplo de un humanista en el mundo islámico, al-Fārābī, así como sus concepciones del mundo, del hombre, y de oikumene/ma‘mūra (el mundo habitado) como el espacio apropiado para la realización máxima del hombre completo.

Hay diferentes concepciones de la palabra humanismo, desde la referencia global (y más común) al hombre (*hōmos*), hasta otras más específicas (que se señalarán inmediatamente). De la palabra *hōmos* se ha derivado *hūmanus* – de la que deriva directamente humanismo – que, además de referir a todo lo que es propio del hombre, en el latín clásico tenía dos significados más: ‘benevolente’ y ‘instruido, sabio’ (*learned*)¹. Humano como ‘instruido’ desapareció en Occidente en la Edad Media europea para el lenguaje común, resurgiendo para la corriente renacentista italiana, para quien la instrucción (al estilo ‘helenista’) sí fue importante².

Al añadir los sufijos griegos *-mos* (sufijo nominal) e *-iz* (sufijo verbal) para formar *humanismo*, se le dio el significado de³ *una tendencia o manera de comportarse* (como nepotismo, favoritismo) en un nivel práctico y, en un nivel teórico, *una ideología o filosofía, la esencia de un asunto*, es decir, *una manera de pensar y actuar* (Giustiniani, 1985: 167-171).

Durante el siglo XV un *humanista*⁴ era el profesor de las universidades italianas (o *studi*) que impulsaban la educación en las artes liberales de autores romanos como Cicerón o la cultura clásica helenizada, ahora denominada “*legado clásico*”. Era un programa

¹ Algunos afirman que *hūmanus* en este sentido fue establecido por Cicerón o Aristippus (filósofo de la Cirenaica, hoy parte de Libia, cuyos trabajos refirió Cicerón). En este sentido de *hūmanus*, la marca del hombre que tenía preeminencia era el discurso o lenguaje que, según Aristippus, sería la diferencia real entre el hombre y el animal y, además, lo que aseguraba el progreso de la civilización (Giustiniani, 1985).

² Durante la Edad Media europea *humanus* era visto simplemente como opuesto a lo divino.

³ Dejo a un lado la posibilidad de *-ismo* para formar sustantivos colectivos (como organismo, mecanismo).

⁴ Los sufijos *-iz* y *-ta*, que refieren al ‘actor’ (nomina actoris) como en organista (Giustinianis, 1985)..

educativo que enfatizaba el renacimiento cultural pero sin hacer énfasis en todos los valores del sentido amplio de *hūmanus*⁵.

A principios del s. XIX (dc) fue introducido finalmente '*Humanismo*' por el alemán F. J. Niethammer⁶, para estimular el estudio de la antigüedad clásica (o el 'legado clásico ya mencionado) en la educación secundaria. Oponía este *conocimiento clásico* frente a la tendencia hacia la ciencia y tecnología, también existente en la época (J. L. Kraemer, 1984). Este significado de *humanismo* se difundió desde Alemania a toda Europa, como la continuación y desarrollo del legado gramático y retórico medieval y la literatura clásica.

Pero al mismo tiempo *humanismo* adquiría otro significado en Francia, que incluía el interés por la tradición literaria en general y el estudio de los grandes autores del pasado (sin importar cuál época), intentando vincular la literatura francesa medieval con el legado romano⁷ (Giustinianis, 1985; Arkoun, 1970).

Así, la palabra *humanismo* y la corriente de pensamientos que refiere se han identificado generalmente con la cultura helenística y romano-helenista (a veces olvidando que las concepciones de estas culturas estuvieron siempre ligadas a los dioses). Las características de la misma corriente se han identificado con el renacimiento italiano del siglo XVI. Es a partir de este humanismo que se ha querido investigar (o la mayoría de las veces negar) la posibilidad de un humanismo islámico, por lo que es necesario explicar brevemente sus características esenciales.

Pero antes es necesario anotar que la concepción de humanismo no se ha limitado a lo dicho antes. Algunas de las ampliaciones contemporáneas del término – sobre todo la

⁵ El humanista se concentraba en el Latín y el Griego; sólo ocasionalmente enseñaba filosofía y , cuando lo hacía era filosofía moral; tampoco enseñaba leyes o medicina. De ahí se deriva la concepción de *humanae litterae* (humanidades y, más específicamente literatura) (Ibid).

⁶ En *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit*, publicado en 1808, en Jena.

⁷ Además de esta reaparición del humanismo como una tendencia literaria (en el sentido de *learned*) aparecía otro (probablemente desde el s. XVIII dc) derivado directamente de *hūmanus* (perteneciente al hombre) para denotar una filosofía del hombre. Humanismo, como un término filosófico, hacía énfasis en lo humano y reducía lo divino para éste. Fue denominado humanismo o realismo humanista.

Lo menciono desde ahora para conservar la exposición cronológica de la evolución del término en Europa, pero me gustaría anotar también la gran variedad de significados del humanismo y la época tardía en que apareció en Europa este énfasis en reducir lo divino del término. Esto ha sido utilizado por Louis Gardet (1954) para hablar de varios humanismos: el humanismo sin Dios y el humanismo que considera el destino del hombre en el marco de una vocación superior a esta tierra (con varias sub-categorías cada uno).

eliminación de lo divino como determinante de la concepción del mundo y del hombre – también han sido argumentos utilizados para negar un humanismo islámico⁸.

En el primer apartado de este capítulo, se presentarán algunos elementos del pensamiento helénico presentes en el humanismo islámico – suponiendo ya que existe –.

El segundo apartado contendrá ya el debate sobre si existe o no tal humanismo en el Islam. Primero se verán algunos autores que lo han negado y después otros que han aseverado que existe, a los cuales seguiremos en el trabajo.

En el tercer apartado se explicarán características de lo que se considerará aquí el *humanismo islámico*, con énfasis en las ideas de los *falāsifa* (filósofos).

⁸ Una de estas nuevas concepciones es la filosofía del hombre. Pero esta filosofía no sólo generó el realismo humanista mencionado en la nota anterior, sino que asume muchas expresiones en tanto que el hōmo/hombre puede ser visto desde diferentes perspectivas: como un hombre lleno de limitaciones (ya sea que se conciben éstas como producto de su entorno natural o derivadas de la presencia de una divinidad) o como el ideal de perfección que potencialmente puede alcanzar.

El realismo humanista apareció, además de Francia, en Alemania (mitad del s. XIX) y en Italia. Entre los últimos autores alemanes puede mencionarse a Heidegger que, contrario a los socialistas (que conciben al hombre en sí mismo pero limitado por la sociedad y otros factores), sólo concibe al hombre en tanto función del “Ser”.

Fue tras la ideología marxista que el humanismo parecería como una filosofía consistente, aunque utópica y simplista. En la perspectiva marxista, el humanismo es la satisfacción y perfección humana, que sólo es posible a través de la revolución de la sociedad y del individuo, realizando y persiguiendo al humano verdadero (por lo que puede considerarse el último objetivo del socialismo).

En el siglo XX (paralelo al humanismo filosófico de Heidegger) en el mundo anglosajón (Estados Unidos principalmente) aparecieron otras tendencias; una de ellas expresada en el Humanist Manifesto de 1933 (con figuras como John Dewey) como un esfuerzo para sustituir las creencias religiosas tradicionales por una confianza incondicional en la capacidad del hombre para adquirir la perfección moral y la felicidad dentro de los límites de su naturaleza terrena. Para este Manifesto el universo es autoexistente y no-creado; la religión consiste en acciones, objetivos y experiencias humanamente significativas, por lo que nada humano está fuera de lo religioso. El fin de este humanismo es una sociedad libre y universal en el que la gente coopera inteligente y voluntariamente por el bien común. Pero su énfasis es en el individuo y no en la sociedad (y oponiéndose también al marxismo, cree que es posible lograr una mejor sociedad sin necesidad de una revolución). En los exponentes del Manifesto el humanismo ha devenido simplemente como lo opuesto a lo trascendente.

Otro desarrollo de estas ideas ha sido el humanismo científico que se conserva como una teoría de la evolución. Afirma que hay una regularidad comprensible en los patrones de eventos, por lo que puede esperarse el alcance de una síntesis del conocimiento por medio de la multiplicación y coordinación de los esfuerzos humanos. De la misma manera en que todas las especies han evolucionado material y biológicamente, el hombre evoluciona también espiritualmente hacia una mayor realización de su ser (para lo cual pueda usarse tal vez el término aristotélico de entelequia).

En cuanto al sentido doctrinal, se le encuentra sobre todo bajo la pluma de filósofos existencialistas. Este humanismo no se apoya en una experiencia histórica recibida, sino en un sistema completo cuyo centro de perspectiva es el hombre; ve la existencia humana como la única verdadera, de manera que puede tener por lema: “del hombre para el hombre y por el hombre”, o “todo es por el hombre, nada contra el hombre y nada aparte del hombre”, como se dice en política (En Badawi, 1979 y 1968).

En el cuarto apartado, finalmente, se expondrán algunos elementos de las ideas de al-Fārābī, como ejemplo del humanismo de los filósofos de la cultura islámica, el cual tendremos de referente al analizar la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa (no en una comparación de ideas filosóficas o del universo en general, sino como una postura excluyente o humanista-igualitaria ante los que encontró en el viaje y narró en la obra).

No explicaré las ideas que muestran la cosmología completa de al-Fārābī – que al igual que otras cosmologías islámicas de la época, abarca el mundo angélico o de las inteligencias, y el material⁹ – sino aquéllas sobre el mundo físico que muestran una cosmovisión humanista, concentrada en el hombre y las instituciones sociopolíticas.

1. ELEMENTOS HELÉNICOS PRESENTES EN EL HUMANISMO ISLÁMICO

En su estudio *Humanism in the Renaissance of Islam: A preliminary study* (1984), J. L. Kraemer afirma que el *humanismo* desarrolló su expresión más exuberante durante el *renacimiento del Islam*. Esta rama del humanismo era esencialmente el apogeo del ideal ‘*humanitas*’ que germinó en el periodo del helenismo y la antigüedad greco-romana. Con ‘renacimiento del Islam’ se refiere al periodo de apogeo de la Época Abasí en los siglos III y IV de la Hégira (en adelante H. Corresponden a los siglos IX-X de nuestra era-DC), donde se dio la gran recuperación del legado clásico¹⁰. Este legado jugó un papel muy importante, puesto que los elementos que componían el Islam temprano – ya fuera cristiano, judío, agnóstico o maniqueo – se filtraron a través de canales helenísticos. El centro del área conquistada por el Islam era una gran extensión adyacente a la órbita de los estados sucesores del Helenismo y la civilización greco-romana que surgió tras él. El ‘renacimiento del Islam’ fue una continuación consciente del legado cultural de la época helenística y greco-romana. Las características primarias de este humanismo eran:

⁹ La explicación del universo por al-Fārābī comienza con una cosmogonía en la que, a partir del *Gran Intelecto*, se da una emanación, es decir una Segunda Inteligencia, y a partir de ésta surge una tercera inteligencia y así sucesivamente hasta llegar a un número de 9. En cada emanación la *Inteligencia* aparecida es menos perfecta que la anterior. Este mundo pertenece a la última emanación y está dentro de la esfera de la luna. Según esta perspectiva, una Inteligencia puede mejorar (subir de nivel) con ayuda de la Inteligencia anterior. Por tanto, los humanos pueden aumentar su nivel de perfección (o disminuir el de imperfección, como quiera decirse). Para un mejor entendimiento de esta cosmología, léase al-Farabi (1995, *La ciudad Ideal*); Leal Carretero (1986); Gabrielli (1961); Jeffery (1959); Arnaldez (1957a y 1957b) o Berman (1961).

¹⁰ Helénico y greco-romano (también llamado Helenista o Helénico y Clásico tardío). J. L. Kraemer, 1984; Makdisi, 1999 y 1989.

- una concepción del parentesco común y la unidad de la humanidad;
- la adopción de los antiguos clásicos como un ideal educativo y cultural en la formación de la mente y el carácter (*paideia*) y
- lo humano/tario o el amor por la humanidad (*philanthrōpia*) (*ibidem*)¹¹.

2. HUMANISMO EN EL ISLAM

Pocos son los autores que han hablado de humanismo en sus estudios sobre el mundo islámico, aunque en los últimos años se ha empezado a reconocer la existencia de esta corriente en dicha cultura. Uno de los aspectos a través de los cuales se ha tratado de determinar si ha existido el humanismo islámico es, determinando su relación (o carencia

¹¹ En el caso de la sociedad helénica, por ejemplo, Alejandro el Grande y sus sucesores crearon una esfera cultural única en el este del Mediterráneo y el Medio Oriente. La extensión geográfica del mundo conocido (*oikumene*), habitado o civilizado, también expandió los horizontes humanos. Con un único discurso común, una persona podía hacer su camino desde el Nilo hasta el *Indus*. Tras la muerte de Alejandro, la consolidación del Oikumene no era étnica, y difícilmente política; en tanto éste existía, era una unidad de lenguaje, educación, cultura y estilo de vida general. La antigua distancia y antagonismo entre lo helénico y lo bárbaro estaba desdibujada, si no borrada. El atributo ‘helénico’ empezó a atribuirse sobre la base de la mentalidad y la cultura y ya no a partir de la descendencia. Devino posible para los no-griegos adoptar la cultura helénica superior del *Herrenvolk* (*mundo de caballeros*). Los nativos griegos y helenizados compartían una dedicación al mismo ‘ideal de perfección humana’ fomentado por la misma educación civilizadora (*paideia*).

Sócrates mismo dijo: “Y tan pronto como nuestra ciudad [Atenas] se distanció del resto de la humanidad en pensamiento y discurso, sus pupilos se convirtieron en los maestros del resto del mundo; y así el nombre ‘helénicos’ [Hellenes] ya no sugiere una raza (*genos*) sino una inteligencia (*dianota*), y el título ‘Hellenes’ se aplica a aquéllos que comparten nuestra cultura (*paudeusis*) más que a aquéllos que comparten una naturaleza común (*Phycis*)” (citado en Kraemer, 1990: 137). Otro ejemplo del periodo helénico es el de Menander que decía: “*para mí ningún hombre que sea bueno es extranjero. Todos tenemos la misma naturaleza. Es el carácter el que hace a los hombres hermanos*” (citado en J. L. Kraemer, 1984: 138). Su reconocimiento del valor humano iba acompañado también por una conciencia de que los hombres no son siempre completamente humanos. Consideraba el carácter y la virtud como los criterios para ameritar y poseer el parentesco conformes con la perspectiva helenística, que evaluaban la educación y la cultura más que el linaje y la raza (Ibíd.). Hay que anotar que las ideas de ‘hermandad’ (*kinship*) y solidaridad humanas no implican igualdad humana.

La virtud de ‘Humanity’ (*philanthrōphia*) se extendió en el espíritu del cosmopolitanismo helénico, para abarcar a toda la humanidad. La imagen ideal del Rey helénico es el de un augusto gobernante que confería su cuidado y protección a una humanidad débil y frágil, como salvador y benefactor de la humanidad (Grunebaum, 1955; Kraemer, 1984). El ideal *humanitas* inspiró al círculo filosófico de Scipio Aemilianus durante el Imperio Romano, que fue legado a la civilización occidental a través de Cicerón, cuyos tratados están llenos de este término (Giustiniani, 1985). En el idioma de Cicerón, como ya se ha mencionado antes, *humanitas* no era simplemente la cualidad del ser humano sino el atributo del hombre que alcanzaba ciertos estándares (sobre todo de educación). Cicerón se refería con este término a algo correspondiente a las palabras griegas *antrōphismos*, en el sentido de humanidad culta, y *paideia*, en el sentido de educación y cultura. *Paideia* era el centro del humanismo de Cicerón y significaba primeramente una formación en las artes liberales (como sería también en el renacimiento italiano). *Humanitas* también significaba humano en el sentido de civilizado, opuesto a salvaje e inhumano (*ferus, inhumanus*) (J. L. Kraemer, 1984: 138-40).

de ella) con la cultura helenística, a la que se considera ‘humanista por excelencia’. Aún existe un fuerte debate entre los historiadores de la cultura y los islamistas, con respecto a si la civilización islámica pertenece a la *Kulturkreis* (*órbita cultural*) del Occidente Europeo, teniendo un legado común de la cultura antigua e ideales humanos y educacionales similares, o si pertenece a otro espectro cultural (la Oriental). Especialistas como Ernst Troeltsch, Werner Jaeger y Jörg Kraemer lo niegan.

En este apartado presentaré primero algunos autores que han refutado la existencia de un humanismo en el Islam y, después, las perspectivas optimistas respecto de un *humanismo* en el mundo islámico.

2.1. PERSPECTIVAS OPUESTAS A UN HUMANISMO ISLÁMICO

Werner Jaeger no sólo separa las civilizaciones ‘occidental’ e islámica y niega la existencia de un *humanismo islámico*, sino que al tomar como sinónimos *humanismo*, *paidea* y *cultura*, niega estas cualidades a sociedades no-clásicas y no-occidentales.

Al identificar cultura con *paidea* (cultura como el ideal consciente de perfección humana), afirma que este valor pertenece exclusivamente al fenómeno helenocéntrico de la *Geistesgeschichte*¹² europea. Arguye que *cultura* puede ser utilizada para otros pueblos (chino, indio, babilónico y egipcio), pero sólo en un sentido antropológico. La “*idea de cultura*” es el atributo específico del Helenismo, en contraste al Oriente. Aún más, dice, la cultura se manifiesta en el hombre completo (en el exterior en apariencia y comportamiento e, interiormente, en su ser espiritual) y es la conciencia de sus efectos sobre el hombre completo que el helenismo romano se distingue de Asia (a pesar de que ésta también fue permeada por la civilización griega). El helenismo de estos pueblos es aprendido, pero no experimentado: “*Cuán formal, intelectual e impersonal es el Helenismo de los judíos, árabes, sirios, etc. [...]*”, dice (citado en Kraemer, 1984: 141¹³).

Otros autores como Carl H. Becker y Hans H. Schaeder han afirmado que existe una filiación directa entre la cultura helenizada (occidental) y la islámica.

¹² Historia de la civilización

¹³ W. Jaeger. *Humanistische Reden und Vorträge*.

Carl H. Becker¹⁴ decía que el rompimiento real no es entre Europa y el Islam sino entre ambas de un lado, y Asia en el otro. La civilización islámica surge del mismo bagaje cultural que el Occidente europeo, incluyendo la antigüedad clásica (en la forma del Helenismo).

La cuestión es, dice, de qué manera reaccionaron el Islam y Europa al impacto del legado antiguo. El gran *Erlebnis* (experiencia, aventura) característico del Occidente es el *humanismo*, un concepto completamente diferente de hombre y humanidad del de la civilización islámica. Sobre todo, aunque la *polis* griega fue transplantada al Oriente (en las ciudades de Antioquia y Alejandría, por ejemplo), el Islam nunca experimentó su carácter como colonias de ciudadanos libres sino que las destruyeron o absorbieron en el sistema político o *absolutismo Oriental*. La concepción del libre ciudadano no existía en Oriente, y ni siquiera se contempló; el espíritu de Oriente es a-democrático.

Además, afirma que el legado antiguo que sobrevivió en el Islam era diferente del de Occidente; no era el de Sófocles, Platón o Aristóteles (el verdadero) sino el de los Epígonos o la *antigüedad orientalizada*. El legado antiguo fue cultivado concientemente sólo en las áreas de teología, ciencia y filosofía popular de la vida (1924).

Esta última idea de utilitarismo se encuentra también en autores como Hans Heinrich Schaefer¹⁵. Afirmaba que el punto de partida para la cultura oriental, que alcanza su máximo en el Islam, es el mismo de la cultura occidental. Pero la recepción de la cultura griega produjo resultados diferentes. Los romanos crearon el Humanismo nombrándolo *humanitas* de la cultura griega. Oriente, en cambio, no ha podido crear un Renacimiento o humanismo porque el objetivo e ideal predominante en la cultura oriental no es la *humanitas*¹⁶ sino la salvación y redención del individuo, concebido como esclavo de un Señor. Schaefer calificaba la asimilación del legado griego en el Oriente como una “esterilidad trágica” (p. 141). Lo que se aprendía servía para usos prácticos, por lo que la recepción en el Islam del legado helénico era prácticamente utilitario. Negaba el menor sentimiento humanístico en las traducciones del s. IX DC; decía incluso que Averroes fue importante como un intermediario para transferir el aristotelismo a Occidente, pero en su

¹⁴ C. H. Becker. “*Der Islam als Problem*”. En *Islamstudien*, Leipzig, 1924. p. 16

¹⁵ Schaefer. *Der Mensch in Orient und Okzident*. Pp. 107-160 y 239-306.

¹⁶ Entiéndase también en el sentido de *paideia*, como búsqueda consciente de una erudición/educación ideal.

propio tiempo se encontró aislado y sin influencias; Avicena, aunque fuese un filósofo helenista del tipo islámico, era un compilador que no tenía nada que ver con la ciencia y cultura vitales y reales. Homero y Sócrates, sin los que sería inconcebible la esfera helenocéntrica de Occidente fueron incomprensibles para los ‘orientales’. Éstos no pudieron entender el pensamiento cosmológico griego viendo el mundo como un todo armonioso y bien ordenado, sino que se enfocaron más bien en la salvación personal y la relación del alma individual con Dios¹⁷. De la misma opinión son Von Grunebaum (1961a y 1961b) y Jörg Kramer¹⁸.

Más optimista sobre la capacidad de los autores musulmanes son Rudi Paret¹⁹ y Al-Fārūqī (1968). El primero, como Becker y Schaefer, coloca al ‘*Oriente*’ y ‘*Occidente*’ dentro de la “*órbita helenocéntrica*”, incluso dice que en la parte oriental del mundo cristiano, cuya lengua es el griego, la continuidad de la tradición clásica fue mayor que en Occidente. En el siglo VIII DC, cuando fue desarrollada una teología islámica ‘en el verdadero sentido de la palabra’ por los mu‘tazilitas, las condiciones fueron adecuadas para una infiltración real del legado griego. Pero después de este paso inicial, dice Paret, el interés en las fuentes griegas creció. Sin embargo, la “*minoría creativa*” mu‘tazilita fue

¹⁷ Sin embargo, pueden encontrarse maneras de refutar las aseveraciones de este autor, limitándose a la forma en que formula éstas.

Por un lado, diferencia entre lo que es el helenismo y el humanismo (que fue producido, según él, por los romanos). Esto tiene lógica si consideramos entonces de un bagaje ‘helénico’ las culturas receptoras tendrían que desarrollar su propia inventiva para llegar al humanitas (que además, presenta de manera muy rígida y reducida al sentido de paideia). Pero entonces ¿por qué culpar de incomprensión a los autores del mundo islámico, si el humanismo en sí no estaba desarrollado? Al culparlos por haber desarrollado algo diferente, como si el único resultado correcto debiera haber sido lo hecho por los romanos, es demasiado intransigente. Como lo es también su negación a ver el mínimo interés por el simple conocimiento en las actividades de traducción e interpretación del legado clásico.

Además, podríamos volver de nuevo a la diferencia que realiza entre helenismo ‘ateo’ (como parece comúnmente considerarse hoy al humanismo) y el legado helénico. Como vimos en el apartado anterior, no es el único autor que ha hecho tal diferencia. Pero eso sólo nos lleva a comprobar una vez más las múltiples posibilidades de concebir humanismo. Como muestra Giustiniani (1985) lo que Heidegger denomina humanismo histórico (el ideal griego de la búsqueda de la excelencia humana) era antropocéntrica: el hombre como la medida o valor para todas las cosas; pero en la era griega la concepción del individuo nunca llegó a una metafísica. “*la idea absoluta de la personalidad humana no es griega. Ningún filósofo griego lo desarrolló seriamente. Los estándares y valores absolutos para los griegos se mantuvieron en los dioses y no con los mortales*” (Giustinianus, 1985: 184). Menciono esto sólo para seguir teniendo en cuenta la posibilidad de humanismos religiosos o agnósticos, y no sólo los que niegan lo trascendente, que apareció realmente como corriente sería hace muy poco.

¹⁸ *Die Bildungsideale des Islams und ihre gegenwärtige Problematik in Erziehung zur Menschlichkeit. Die Bildung im Umbruch der Zeit.* Tübingen, 1957, pp. 273-89. Citado por J. L. Kraemer, 1984.

¹⁹ *Der Islam und das griechische Bildungsgut.* Tübingen, 1950

eliminada eventualmente, y denunciada por la ‘nueva ortodoxia’ como racionalistas y herejes (Kraemer, 1984: 142)²⁰.

Sin embargo, como podemos ver, al final ambas perspectivas concuerdan en que la civilización islámica no entendió el legado cultural de la antigüedad y sus ideales educacionales y humanísticos. Ya sea que separen a Occidente y el mundo islámico como totalmente divergentes, o reconozcan la presencia del helenismo, el resultado para ellos es una civilización islámica alejada del *humanismo*.

Franz Rosenthal (1975)²¹ admite el rol del conocimiento (*‘ilm*) como la fuerza directora en la religión y, de ahí que fuera esencial en toda la vida humana. Es imposible considerar resultado de un ‘utilitarismo práctico’ el que las ciencias exactas, la alquimia y la medicina estimularan la especulación filosófica-teológica. La actividad de los traductores revivió el legado clásico en el Islam en un “acto concientemente creativo”, aunque su intención no fuese revivir el espíritu y esencia de la civilización clásica; para Rosenthal, entonces, el proceso desarrollado los siglos VIII y IX DC es mucho más cercano en espíritu y carácter al renacimiento europeo que cualquier otro de los movimientos a los que se ha llamado ‘renacimiento’ en las últimas décadas.

Este autor considera improbable que la civilización islámica pudiera haber sido la potencia que fue en la historia humana, si no hubiera sido por la adopción del legado clásico. La investigación científica y académica – ingredientes de la grandeza de la cultura islámica – dependieron prácticamente de la antigüedad clásica. La tarea de los investigadores, dice, es determinar la forma en que los sabios musulmanes armonizaron este legado clásico con su propia tradición y genio cultural y cuál fue la nueva síntesis que emergió de ello.

²⁰ un autor que no habla directamente de un humanismo islámico pero que fácilmente puede considerarse acorde con la idea, es G. F. Hourani (1976), quien no sólo habla del racionalismo utilizado eficientemente por los autores de la mu‘tazila, sino que además afirma que estos instrumentos derivaban de las mismas dinámicas, necesidades y conceptos de la cultura islámica. Explica que los enfrentamientos que tenía la mu‘tazila (además de la defensa doctrinal del Islam contra los no-musulmanes) con los muta‘allimūn (especie de teólogos o constructores de la doctrina islámica) que después devendrían los ‘ortodoxos’ o sunnitas, le obligó a utilizar conceptos racionales fundamentalmente del mismo bagaje cultural islámico (árabe, iranio, etc.).

²¹ *Introduction to the classical heritage in Islam*

2.2. PERSPECTIVAS QUE AFIRMAN EL *HUMANISMO ISLÁMICO*

Otro punto desde donde se ha querido determinar si hubo o no un humanismo islámico es buscar sus raíces en la propia cultura islámica, y no sólo a partir del legado clásico helénico.

Este método ha sido seguido esencialmente por Badawi (1956; 1979 y 1968), quien ha sido de los pocos autores que han defendido la existencia de un humanismo islámico. Badawi rechaza la suposición de que el Humanismo se reserva sólo a la experiencia europea. El humanismo, tanto en su sentido histórico (producto de una experiencia) como en el doctrinal (derivado de una ideología), no puede proceder más que del espíritu original de la cultura a la que pertenece. Este es un proceso químico, dice, que varía según los elementos que participen en él. Entonces, si el legado griego ha producido un humanismo en Europa del siglo XIV al XVI, eso no quiere decir que deba producir el mismo fenómeno o uno parecido en otra cultura con la que haya tenido contacto. El que no haya producido este fenómeno en Oriente no quiere decir que no haya existido esta tendencia ahí. Pues el *legado griego no es el único en producir el humanismo, sino que cada cultura tiene factores propios que engendran este fenómeno*. El humanismo debe existir en toda alta cultura y, sus rasgos generales, se parecen (Badawi, 1956).

Parte con la suposición de que el hombre se encuentra entre dos abismos: el todo absoluto y la nada absoluta, y que además está compuesto por ambos en proporciones diferentes. Pero la fuente eterna del ser vivo es siempre el Hombre. Aunque olvide este origen y someta uno de sus elementos esenciales a ‘otro’ [y lo convierta en Dios], poco después vuelve a sí mismo para determinar normas de valor. Este retorno axial es lo que se llama *Humanismo*. Cada cultura completa/desarrollada lo hace, y las diferencias entre ellas sólo se deben a los sabores locales y las ecuaciones personales, pero los rasgos generales son iguales (Badawi, 1979).

Para Badawi, la cuna de la cultura árabe²² son la Persia antigua, la Mesopotamia y la Palestina. Sus orígenes espirituales surgen entonces de las religiones reveladas con los

²² equivale al término de cultura islámica que se utiliza en este trabajo. Concibe cultura árabe (siguiendo a Spengler) como una cultura que nace en un vasto dominio limitado al norte por una región dominada por Edesa, al sur por la Siria, Palestina y Egipto dominado por Alejandría, al este por la rivera del ‘Syhoun’, es decir, todo el Irán; al oeste por el Mediterráneo y más al sur la Península Arábiga y al Norte Bizancio.

La denomina árabe porque, para él, la civilización musulmana constituye un periodo de la cultura árabe, donde el lazo de unidad ha(n) sido el Islam y/o la lengua árabe. Por ello es que en la expresión

persas, judíos y caldeos del periodo que va desde el 700 AC hasta el comienzo de la era cristiana. Remarca sobre todo que la influencia generadora del humanismo árabe no era sólo el legado griego, sino el legado oriental en general: iranio, judío, neoplatónico y un poco de los legados indio, babilónico y caldeo.

Este autor fija los límites cronológicos del humanismo árabe entre el inicio del IV y el fin del VII siglos de la Hégira (siglos VIII-IX a XII-XIII DC), con diferentes momentos en los que iba dando una acentuación creciente²³. Afirmar que la tendencia humanista no se confinaba a individuos aislados dentro de la sociedad árabe, sino que estaba extendida, por ejemplo en los medios ismaelitas y shi'itas en general. La 'ilustración' representada por Ibn ar-Rāwandī en el tercer siglo H (IX dc) irradió sobre el pensamiento árabe del siguiente siglo; la única figura aislada, dice, fue Ar-Rāzī (Badawi, 1979).

Aunque otros autores no separan las culturas occidental e islámica como lo hace Badawi, sí comparten su perspectiva de buscar *un humanismo* más allá del legado helénico, haciendo énfasis en las dinámicas intelectuales e históricas internas y afirmando, claro, su existencia en el Islam²⁴.

Louis Gardet²⁵, por ejemplo, rechaza identificar el humanismo con los renacentistas y al abrir las posibilidades de concebir humanismos enfatizando la existencia de Dios o no, le da poca importancia a la relación del *humanismo islámico* con el helenismo. Gardet concibe *humanismo* – siguiendo a Pierre Mesnard, y concepción que por lo pronto adoptaremos – como “*toda concepción teórica, toda actitud práctica, que afirme el valor excepcional del hombre*” (1954: 274). Eso no significa partir de un antropomorfismo reflexivo “...excluyendo al menos en el método al ‘supra-humano’...” (Ibíd.). Es decir,

‘pensamiento árabe’, Badawi no refiere a árabe ningún sentido ético o religioso, sino, primero, un sentido exclusivamente lingüístico y, segundo, un sentido cultural (Badawi 1956, 1968 y 1979).

²³ Aunque trataremos el tema en siguiente apartado, se puede decir que para Badawi la génesis histórica del humanismo en el pensamiento árabe comenzó de forma clara a principios del s. IV de la Hégira después, que Ibn ar-Rāwandī le preparó el terreno en el tercero. Continuó desarrollándose y enriqueciéndose pasando del dominio de la religión al de la ciencia y luego al de la literatura en general, hasta que la mística iluminativa lo tomó con su principal representante, Suhrawardī al-Maqtūl. Fue extendiéndose y devino más diferenciado con Ibn Arabī y su escuela, y más tarde con Ibn Sap'īn. Según Badawi, aunque siguió diferenciándose el humanismo, no siguió enriqueciéndose en sus principales características hasta la llegada de Mulla Şadra (Şadr ad-Dīn aş-Şīrazī) y el Dāmād M. ibn Bāqir al-Istrābādī en el s. IX de la Hégira (s. XIV o XV DC).

²⁴ entendido como el conjunto de la cultura o el mundo islámicos.

²⁵ Gardet, Louis. *La cité musulmane. Vie sociale et politique*. París, Librairie philosophique J. Vrin, 1954.

no imputar al hombre capacidades y cualidades que no posee, sobre todo en el sentido de lo trascendente, sino tomar al hombre en sí, con sus potencialidades y su entorno que lo limita y lo estimula simultáneamente.

El humanismo impulsa al hombre a manifestar su grandeza original, haciéndole participar de lo que le puede enriquecer en la naturaleza y la historia, así como que desarrolle sus virtudes interiores, sus fuerzas creativas y la vida de la razón. Sin embargo, como explica Gardet, tal concepción podría orientarse en sentidos divergentes, dependiendo de la noción que se tenga del hombre:

1. algunos reivindicarán del humanismo '*nada más que el hombre*'. Es decir, se busca dentro del hombre su propia razón de ser y su fin, medida de todas las cosas. Es un humanismo sin Dios, aunque no necesariamente se le niega²⁶.
2. puede haber un *humanismo* que considere nuestro destino terrestre tan grande y exigente que implica una vocación superior a esta tierra.

Así, Gardet hace énfasis en que la negación de valor trascendente del hombre no es condición expresa del humanismo (íbidem). De hecho, presenta una solución para la aparente 'contradicción' entre el *humanismo* y 'un hombre cuyo objeto está en otra vida'. Dicha solución es: estar en el mundo sin ser del mundo, dar testimonio en el mundo de este valor eminente de todo hombre, hecho a imagen de Dios. Dar testimonio que la ciudad terrestre no es más que intermediario, pero que conserva a la razón y que toda injusticia aquí, tendrá justicia ante Dios. Testimoniar que no hay dos morales y dos derechos – del hombre y del cristiano, por ejemplo – sino que moral y derecho natural son el reflejo de la ley de Dios.

Si se toma el humanismo en sentido estricto (afirmación del valor eminente del hombre y de los recursos de la naturaleza humana), dice, se verá que esta formulación se encuentra postulada en el cristianismo. Como religión monoteísta, el Islam también asigna a todo hombre un fin personal que lo lleva a la eternidad. Además se le permite buscar la ciudad terrestre y organizarla al servicio del hombre como creyente. Así

²⁶ Este es el humanismo que se acerca a la concepción de los *falāsifa* (filósofos) árabo-islámicos que trataremos en el capítulo, a través sobre todo de al-Fārābī.

garantiza una posibilidad de humanismo (a pesar de muchas limitaciones que sí le impone la religión, dice Gardet. Op. cit.).

Kraemer (1984) se niega a separar las culturas islámica y occidental, pero comparte en cierta forma la visión de Badawi al afirmar que los imperios – aunque se ejercen y aseguran a través del poder y la violencia – propician frecuentemente la creatividad en las artes, las letras y el pensamiento, así como sentimientos de afinidad. La unidad comercial, cultural y política alimenta sentimientos de parentesco humano. Las lealtades particulares son superadas frecuentemente por alianzas más altas. El uso de un lenguaje universal, pone al alcance de los hombres diversos ‘contextos culturales’ en un mismo dominio de discurso y les sirve para aminorar barreras étnicas y culturales. En fin, puede facilitar la sensación de comunidad y deja de lado aspectos étnicos para considerar a alguien ‘civilizado’.

Reconoce, como Badawi, los diferentes momentos de efervescencia cultural e intelectual de la civilización islámica, pero limita su estudio al apogeo abasí y, sobre todo, al *humanismo de los falāsifa*²⁷, provocado fundamentalmente por la introducción del pensamiento helénico al ya rico bagaje árabe-judeo-cristiano e iranizado del Islam.

La característica del humanismo de los *falāsifa islámicos* (como se verá después) según Kraemer, era la combinación de intereses humanísticos con intereses religiosos, así como de cosmopolitanismo combinado con patriotismo.

2.3. OTROS ESTUDIOS POSITIVOS SOBRE EL HUMANISMO ISLÁMICO

Entre otros autores que se han ocupado del humanismo islámico se encuentra Mohammed Arkoun (1961a; 1961b; 1970 y 1977). Él argumenta que existió un humanismo árabe en el cuarto siglo H (X dc) expresado en los filósofos y algunos espíritus independientes, quienes confiaban sólo en la razón para la tarea de confirmar por la lógica las verdades profundas expuestas por la revelación. Además, el hombre es el principal sujeto de toda investigación filósofo-científica.

En sus diferentes artículos expone ejemplos de autores musulmanes; presenta por ejemplo el racionalismo y la audacia intelectual de at-Tawhīdī y su énfasis en el *Hombre*

²⁷ Igual que se hará en este trabajo

Perfecto, un tema fundamental del humanismo árabe, también expuesto por su maestro, Abū Sulaymān as-Siḡistānī. Otro personaje al que considera un *filósofo humanista* es Miskawayh (historiador y *Kātib* del siglo IV H/X dc, contemporáneo de at-Tawhīdī).

Boisard (en *L'humanisme dans l'islam*, 1979) afirma también la existencia del *humanismo* en la cultura islámica. Parte fundamentalmente de una concepción del humanismo como *anthropōia*, para detectar las fuentes humanistas de las costumbres y leyes del mundo islámico que además, dice, pueden proporcionar elementos para una concepción diferente de la humanidad (en tanto comunidad internacional) y del derecho internacional.

Makdisi parte de la concepción de *humanismo* como *paideia* reflejado en un impulso a la búsqueda del conocimiento y a un programa de educación, para explicar la presencia de éste en el mundo islámico y su transmisión – por medio de la escolástica – a la cultura occidental cristiana y su concepción de la educación basada en la ‘confianza caritativa’ (1989, 1990 y 1999).

3. CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL HUMANISMO ISLÁMICO. CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y MA‘MŪRA

Como ya se ha visto en los apartados anteriores, hay diferentes perspectivas sobre los límites (tanto en características como en temporalidad) del *humanismo islámico*.

Por lo pronto, es bueno recordar que con ‘islámico’ no se hace referencia obligada a la religión, sino a la rica civilización y cultura - concebida ampliamente – generada a partir de la difusión de esta religión, así como la expansión del dominio de sus primeros defensores (los árabes) y la combinación de la cultura árabe con las culturas de los lugares dominados.

En este apartado, presentaré las principales características atribuidas por algunos autores al humanismo islámico en general, enfatizando las del humanismo de los *falāsifa*.

3.1. CARACTERÍSTICAS DEL HUMANISMO

Badawi (1979) presenta cinco características del humanismo en general que, en mayor o menor medida, están presentes en el humanismo islámico²⁸.

- La primera característica del humanismo es la *afirmación de que la norma de valor es el hombre*. Ya desde la sofística griega (sobre todo con Protágoras) había proclamado que el ‘hombre es la medida de todas las cosas’²⁹. Badawi se limita a tratar a los que escriben en árabe o han existido después de la llegada del Islam. Para comprender el humanismo en ellos, dice, deberían notarse sus manifestaciones precedentes en la cultura de esta civilización en general pues, el humanismo – en X cultura – no aparece sólo una vez ni de un solo golpe, sino que existe bajo diversas formas en periodos diferentes³⁰. Badawi identifica esta característica en Ibn ‘Arabi³¹ – y después en ‘Abd al-Karim ibn Ibrahim al-Ŷillī. Sin embargo, Badawi reconoce que las ideas de Ibn Arabi, Suhrawardi o M. ibn Zakaryya ar-Rāzī no hicieron mucho eco. Ciertamente propiciaron movimientos y tuvieron gran influencia en ciertos medios; pero esta influencia era más bien individual y no formaba corrientes generales más o menos concientes de sí mismas.

²⁸ Árabe, como él lo llama (ver nota 21, pág. 10).

²⁹ Protágoras no se refiere al hombre individual, sino al hombre en general.

Él enfrenta aquí al hombre con Dios, por un lado y, por otro, al ser físico, es decir, la naturaleza.

³⁰ Según él, el humanismo aparece más claramente en una época que va de los últimos días de su ‘esplendor’ (que para esta cultura refiere a la llegada del Islam y de los árabes) a los primeros días de su ‘verano’ (los siguientes siglos en los que se incorporan el resto de elementos culturales de las regiones que componen a la civilización).

La primera muestra un poco clara de humanismo en la cultura árabe aparece en el tiempo de Cosroes Anushirwan, donde uno de sus representantes era Burzoes, mencionado en la obra *Kalila wa Dimna*. Ahí se describe como un hombre escéptico que duda de todas las religiones, pues no había encontrado una respuesta que satisficiera sus preguntas ni “[...] nada que pueda convencer a mi razón de su verdad para conformarme con ello” (cita de *Kalilah wa Dimnah*, Beirut, 1923, en Badawi, 1979: 73). Lo que quiere destacar Badawi es que algunas personas, sobre todo pertenecientes a alguna elite, se preocupaban del problema del destino del hombre y su condición, pero admitiendo que “*el hombre es la más noble de todas las criaturas*” (Ibid.). Así, daban a entender que es la razón quien regula todo en el hombre.

Además de Burzoes, en la corte Cosroes había otra persona que trataba los mismos problemas: el conocido como Paul ‘el persa’. En la introducción de su *Lógica Siria* expone de manera pesimista el valor del conocimiento y ciertas contradicciones entre las religiones en las cuestiones más importantes. Termina prefiriendo la ciencia a la fe pues, decía, la primera “*tiene por objeto lo que está próximo, mientras que la fe tiene por objeto lo que es lejano, oculto e in-conocible a través de la razón; la primera es indudable, mientras que la segunda está inundada de duda*” (ibidem: 77).

A esta forma de humanismo correspondería, en la parte sud-occidental de la cultura árabe en general, otra forma más lograda, que tenía más influencia: forma representada por la Gnosis helenista, la literatura hermética y el neoplatonismo. La idea central es la del Hombre Perfecto, Hombre Divino o Primer Hombre; estas ideas y otras que se relacionan al Hombre Perfecto tienen orígenes iraníes (que influirían al helenismo gnóstico, dice, según se ve en Teología, atribuido por algunos a Aristóteles (ibidem)).

³¹ En adelante Ibn Arabi

La doctrina de Ibn Arabi que coloca al hombre en el centro del universo se encuentra en muchas partes de su obra. Los más claros están en *Uqlat al-mustawfiz (entrave du précipité)* y *Fusūs al-hikam (perlas de la sabiduría)*. El aspecto científico de esta teoría está representada, sobre todo, por Yābir ibn Hayyām en el corpus yabiriano (shi'íta). Él habla del Hombre Absoluto y la manera en que éste contiene la inteligencia, el alma, la naturaleza, los astros y otros seres parecidos.

Badawi afirma que el pensamiento árabe ha puesto más énfasis en el hombre que cualquier otra civilización, de manera que parece que el hombre ocupa el lugar de todas las fuerzas posibles, divinas y naturales, y no sólo en abstracto, sino como posibilidad de lograrse en la práctica.

- La segunda característica, *la glorificación de la razón*, ha logrado su apogeo en el pensamiento árabe igual que la primera, según este autor. La glorificación o cuasidivinidad de la razón se ha basado también en tradiciones del profeta, sobre todo en “*la primera cosa creada por Dios es la inteligencia*” que, se supone, aparecía en el libro (ahora desaparecido) de Dawūd Ibnu Muḥabbir al-Baṣrī (Badawi, 1979: 93).

Otros ejemplos de esta característica se encuentran en Ibn ar-Rāwandī y Muḥammad ibn Zakaryya ar-Rāzī en su libro “*La medicina espiritual*”, donde dice: “*Dios nos ha dado la razón para procurarnos beneficios actuales y futuros hasta el punto más alto del que nuestra naturaleza sea capaz [...] si es tan grande y majestuosa, no la debemos subestimar, ni juzgarla, a ella que es juez, ni controlarla, a ella que es controladora, ni volverla seguidora a ella que es guía [...]*” (Ibíd.: 93). En esta segunda característica, según Badawi, la influencia viene de las mismas fuentes: el neoplatonismo y la gnosis, así como de doctrinas indias.

- El tercer elemento, *la glorificación de la naturaleza*, también se nota en los místicos y los filósofos naturalistas, con una intimidad entre ella y el hombre. Entre las obras de los *falāsifa* está una carta con título *Epístola de Abī Bakr Muḥammad ibn Zakaryya ar-Rāzī sobre la metafísica*, en la que la autenticidad del autor es dudosa; sin embargo, muestra que estas opiniones estaban expandidas en el pensamiento árabe del cuarto siglo de la Hégira. También se encuentran estas ideas en el corpus yabiriano, cuyo autor profesa su fe en la doctrina de los físicos (íbidem).

En cuanto a los místicos, el sentimiento de la naturaleza encierra un aspecto estético manifiesto, sobre todo en Suhrawardī. Hay en este autor un sentido de la belleza, sobre todo de la naturaleza (Badawi, 1968 y 1979; Kraemer, 1984; Gardet, 1954).

- Como cuarto elemento Badawi menciona *la fe en el progreso de las ciencias* y, por consecuencia, en el progreso continuo *de la humanidad*; también se encuentra en la cultura árabe, aún cuando en general esta idea parezca contradecir la noción del tiempo del espíritu árabe (que tiene un principio y un fin, compuesto de periodos donde cada uno comienza con un evento sobrenatural, y termina con otro igual).

Sin embargo, los que profesan estas ideas son raros y no profesan esta idea más que de manera tímida. Entre ellos se encuentran Yābir ibn Ḥayyām y, de una manera más clara, Muḥammad ibn Zakariyya ar-Rāzī. Abū Bakr ar-Rāzī, en su libro *Dudas concernientes a Galileo*, compara a los que ‘vienen después’ con aquéllos que ya han adquirido un legado que les facilitará hacer otras adquisiciones. Así, muestra que profesa la idea del progreso de las ciencias, de manera que ninguno lo había hecho antes.

- el humanismo se distingue de una quinta característica, que es la *tendencia estética* inspirándose algunas veces en el sentimiento para percibir el ser en algunas de sus manifestaciones (la obra literaria árabe habla por sí sola).

A través de todos estos pensadores árabes, Badawi concluye que el *humanismo* no era una tendencia de unos cuantos pensadores aislados del medio de la sociedad árabe, sino que estaba presente en círculos enteros de gente. El *corpus* de Yābir ibn Ḥayyām, por ejemplo, son una obra colectiva de medios shi’itas ismaelianos; estos movimientos eran muchos, bien organizados y seguían tradiciones sólidas. Las ideas de Ibn ‘Arabī se expandieron también en todas las escuelas místicas, así que las corrientes posteriores fueron determinadas por este autor. La *Aufklärung* (*ilustración*) representada por Ibn ar-Rāwandī tuvo mucha influencia en el pensamiento árabe del s. IV H (X dc).

La única figura de algún modo aislada, dice Badawi, fue Muḥammad ibn Zakariyya ar-Rāzī; no tanto porque su medio fuera refractario a sus ideas, sino porque era una personalidad sin igual en su tiempo. Incluso siglos después, el pensamiento árabe no alcanzaba a seguirle (1979: 98).

3.2. HUMANISMO DE LOS *FALĀSIFA*

Kraemer (1984), como se dijo anteriormente, trata solamente el humanismo de los filósofos, cuyas características generales son una combinación de elementos – aunque parezcan contrastantes – religiosos y humanísticos (educativos o de refinamiento’, de búsqueda del conocimiento, fraternales-*philanthrōpia* y de unidad de la humanidad). Los estudios de Arkoun sobre el humanismo filosófico en el Islam exponen ideas similares a las de Kraemer (1961a; 1961b; 1970 y 1977).

Según esta perspectiva, algunas expresiones de tendencia humanista eran evidentes en el mundo islámico durante los siglos III y IV H (IX y X dc). Este periodo, que es el cenit de la “*Civilización Intermedia del Islam*”, vio la emergencia de una influyente clase media deseosa de adquirir conocimiento y estatus social y que pudo contribuir a la difusión del legado clásico antiguo. Los califas, emires y visires eran también devotos patronos del conocimiento, y mantuvieron a filósofos, científicos y literatos en sus cortes. El crecimiento del intercambio y del comercio se extendió más allá del *mamlakatu l-Islam* (el reino del Islam) en tanto la urbanización facilitaba la comunicación entre pueblos de diferentes herencias culturales. Bagdad se convirtió en la capital cultural de un tremendo imperio, desde España a la India. Levi della Vida (cit. en Kraemer, 1984: 147) ha afirmado que la sociedad islámica era mucho más cosmopolita que lo que habían sido los romanos o el mundo helénico.

Para la segunda mitad del s. X el imperio islámico se había desintegrado en pequeños estados pero, a pesar de su desmembramiento, la idea del *mamlakatu al-Islam* persistía, como una unidad abarcadora de un imperio desde la India hasta el Atlántico, a través del cual los musulmanes podían viajar bajo una única pancarta de religión, ley, cultura y ‘ciudadanía’ (membresía). Su apogeo se dio entonces con la dinastía buyyid (o de los buwayhid). Este fue el gran parte-aguas del periodo denominado por autores como Adam Mez como el “Renacimiento del Islam”³².

³² *Die Renaissance des Islams*. Hindsheim, 1968, segunda edición de 1992. Concibe ‘renacimiento’ como un resurgimiento del conocimiento clásico antiguo.

Gibb (1962) habla de renacimiento islámico en los siglos IV, V y VI H (X a XII dc) considerándolo un gran desarrollo cultural e intelectual en una atmósfera de relativa tolerancia, y con un carácter individual y personal. Los escritos de at-Tawhidi sobre la actividad cultural de este periodo revelan que en el círculo de Abū Sulaymān as-Siḡistānī, y en el ambiente intelectual en general, los musulmanes, cristianos, judíos y paganos de todas partes del imperio islámico, compartían objetivos culturales, estimulados por el estudio de los antiguos (Kraemer, 1984; Arkoun, 1961a y 1970; Makarem, 1967).

Durante el siglo X dc/IV H un espíritu cosmopolita penetró la escuela de Bagdad de estudios aristotélicos, que unió a sabios de diferentes tendencias religiosas, pero que compartían un lenguaje común y la devoción al saber antiguo³³.

Según Kraemer, los *falāsifa* estaban conscientes del espíritu universal del legado antiguo y de su larga cadena de transmisión. Ya‘qūb b. Iṣāq al-Kindī, el primero de los filósofos tardíos del Islam, en su *Introducción al Estudio de Aristóteles*, distinguía entre las ‘*ciencias humanas*’ y la ‘*ciencia divina*’. Al-Kindī³⁴ presentaba el principio básico de los filósofos del mundo islámico: la receptividad a las ideas antiguas y extranjeras; decía que no había que avergonzarse de apreciar lo verdadero y adquirirlo de donde quiera que viniera, aún cuando fuera de razas y naciones distantes y diversas (1990.).

Los *falāsifa* veían la filosofía como el máximo objetivo de la educación humanizadora. Un autor que muestra las características generales del *humanismo falsafī* mencionadas por Kraemer es Miskawayh (estudiado por Arkoun, 1961b y 1970). Presentaba a la filosofía como la única ‘*educación verdadera*’ (*adab haqīqī*) y como el camino para la salvación. La educación ideal para él es la que va de acuerdo con la ley religiosa. En segundo lugar están los trabajos éticos, que confirman los buenos hábitos (*adab*) y las virtudes adquiridas con la experiencia. Después sigue el estudio de la aritmética y la geometría, acostumbrando al individuo al discurso verídico y las pruebas válidas. El curso opuesto, el de una educación inadecuada, es seguir los falsos valores de la poesía obscena – la mendicidad y la inmoralidad –.

Los términos centrales de la educación eran *Adab* y *Ta’dīb* correspondientes a *paideia* y *paideusis*. Su teoría pedagógica, basada en la ecuación de Adab = paideia, entendida como el fundamento de la Ética y la estructura social, no estaba restringida a sus círculos sino que penetró en la corriente general del pensamiento islámico. El objetivo de la educación era el alcanzar la felicidad, objeto último de la filosofía (Kraemer, 1984). En suma, la gramática, retórica y poesía son necesarias para la lógica, el *organon* de la filosofía, que es la ciencia más noble y que lleva a la última etapa de humanidad. La teoría de la educación de los *falāsifa* alcanzó círculos más allá, incluso, de las cortes. La

³³ Abū Zakariyā’ Yahyā b. ‘Adī, fundador de esta escuela de traductores, comentaristas y filósofos era un cristiano jacobita, discípulo del gran filósofo al-Fārābī – cuyo maestro era, a su vez un nestoriano, Yūḥannā b. Haylān.

³⁴ *Fi l-falsafa al-ūlā*

idea de que la educación (*adab* = *paideia/paidusis*) es el mayor bien y el mayor ideal humano es un tema presente constantemente.

En el periodo abasí, el *Adab*³⁵ transmitió el mensaje social, intelectual y ético del latín *humanitas*, que refería a los valores de la conducta urbana, civil, cortesana, refinada y elegante, resultado de la educación y ‘refinamiento’. Los principales representantes de esta tendencia – que eran en su mayoría funcionarios o Kutiba’-escribas, trabajadores civiles, literatos y gente de la corte –son Ibn al-Muqaffa’, al-Ŷāhiz³⁶, At-Tanūkhī y at-Tawhīdī. La producción literaria de este *adab* humanístico era la columna vertebral de la alta cultura abasí; la elegancia (*ẓarf*) era el epítome de este refinamiento cultural e, incluso, devino su sinónimo; iba siempre acompañada de ingenio, perspicacia y encanto (ver Badawi, 1990; Pellat, 1990; H. N. Kennedy, 1990; Venet, 2002). Von Grunebaum³⁷ ve al *adab* en este ambiente como “*un humanismo más que como una aspiración vocacional al plantear al escriba y literato al nivel de tipos ideales*”(1961: 257).

Por último, hay que notar que *Insāniyya*, el término que refiere a *humanitas*, era usado por los *falāsifa* para referir a la calidad que los hombres comparten, o la naturaleza humana. Pero también significaba ser **completamente humano**, resultado de la auto-realización. *Insāniyya* era así el fin o perfección del hombre *qua* hombre³⁸. Era usado también como sinónimo de ejercicio de la razón (distinguiendo al hombre de los animales).

4. EJEMPLO DE HUMANISMO FILOSÓFICO: AL-FĀRĀBĪ

Al-Fārābī es conocido en el Islam como el ‘*Segundo Maestro*’ (el primero Aristóteles, el filósofo por antonomasia), y como uno de los mayores filósofos

³⁵ En el nivel intelectual, el *adab* era inicialmente el tipo de formación educativa humanística en la cultura profana árabe que volvería a un hombre urbano y refinado. A su debido curso, el contacto con otras culturas expandió el contenido del *adab* para incluir la literatura no-árabe, con lo que se volvió expresión de un humanismo más universal (ver Pellat, 1991; Miquel, 1988b o Bonebakker, 1990).

³⁶ Sobre los trabajos de este autor ver los estudios de Pellat.

³⁷ Quien afirma también que la principal diferencia entre el *adab* y los ideales educativos griegos es la ausencia del elemento político en aquél (referido en p. 156)

³⁸ Según Gardet (1954), no hay un término en árabe que corresponda exactamente al término humanismo; se usa normalmente el de *insaniyya* pero, dice, este término significa en primer lugar humanidad, entendido no en términos de humanismo más que por un público pequeño; pero este sentido ya ha empezado a propagarse como también muestran Badawi (1970) o Makdisi (1990).

peripatéticos. Su obra es muy vasta; por lo pronto, me limitaré a presentar sus ideas principales relacionadas con el humanismo (*Insāniyya*).

Cuando vivió al-Fārābī, la unidad política de la *umma*³⁹ era una utopía, el imperio islámico una entelequia y el gobierno concreto estaba en manos de mayordomos de palacio en unas partes, en las de los gobernadores en otras; además, grandes regiones como al-Andalus, Egipto e Ifrikiya (Túnez hoy) ya eran independientes no sólo de hecho, sino reconocidas formalmente. Se acusaba a la sociedad bagdadí de vivir en el vicio.

El término de *insāniyya* fue discutido por al-Fārābī en *Kitāb al-ḥurūf – Libro de las Letras* – donde utiliza humanidad como la cualidad que los seres humanos tienen en común. Hay niveles de la *insāniyya*⁴⁰; sólo pocas personas logran el máximo nivel de humanidad. El último nivel se logra por el hombre sabio perfecto, que abarca todos los aspectos de la sabiduría, en conocimiento y acción, o por un profeta que alcanza este rango por inspiración (*ilhām*) y el socorro divino (*tawfīq*). Al-Fārābī incluso confina el título de “verdadero filósofo” (el máximo nivel de la humanidad) para el “dirigente supremo”, en su tratado *El logro de la felicidad* (referido por Kraemer, 1984: 158).

La perfección del humano radica en sus acciones voluntarias. Su perfección como ser divino (*malak*) e intelecto radica en la contemplación; aunque estas dos formas son perfectas, la perfección humana es más deficiente que la divina (una emanación posterior es menos perfecta que las anteriores. La emanación del intelecto humano⁴¹ es menor – en tanto necesita de la materia para expresarse – que las emanaciones anteriores, como la de esferas o de seres angelicales, que están más cerca de la Fuente o el Gran Intelecto).

En su texto *La ciudad Ideal*, presenta, entre otras cosas, el espacio ideal en el que la persona puede alcanzar la realización o felicidad máxima⁴². Al-Fārābī estudió también las

³⁹ La comunidad social que abarca a todos los ciudadanos. Muchos creen que la unidad de la *umma* sólo se realizó mientras vivió el profeta Muhammad y otros (como M. Abdu) consideran que también durante los primeros cuatro califas ‘universales y rectos’ (rašīdūn).

⁴⁰ El hombre más deficiente, decía Miskāway (en Arkoun) tiene poca razón: está en el “horizonte” de las bestias, dominado por su alma animal e inclinado a los placeres sensuales, y que merece el título de *insāniyya* sólo en un sentido limitado. La felicidad, común a todos los hombres en tanto hombres, es una función de la razón que confiere grados crecientes o partes de humanidad. A través de la *insāniyya*, el hombre deviene verdaderamente hombre, el individuo logra un rango superior en su especie.

⁴¹ Que sería la parte ‘divina’ o no-material del hombre.

⁴² El resumen de los tipos de sociedades reales que va a criticar al-Fārābī se encuentra en su obra *Sobre el gobierno de las ciudades* (citado en p. XXXII). Distingue seis tipos de ciudades imperfectas y aún viciosas (esquema que será seguido después por Avempace). 1. La sociedad de la pura necesidad- cuyo fin es la pura satisfacción de las necesidades vitales elementales. Por tanto, sus ciudadanos se esforzarán en

razones que conducen a las sociedades poco óptimas. El ser humano, dice, nunca vive solo; sea cual sea su origen, la realidad es que la vida humana sólo es posible en sociedad. Para satisfacer sus necesidades, ha construido diversos tipos de sociedades incompletas: familias, tribus, la ciudad, el pueblo.

Las sociedades completas son la pequeña o ciudad, la mediana o nación y la grande o *comunidad universal*. Pero en la práctica las sociedades han nacido de necesidades concretas y de la tendencia natural a la asociación. Han sufrido en su origen, formación y constitución la influencia de situaciones muy variadas y complejas. En una sociedad de hombres rectos no debe suceder; pero como tal hipótesis no se ha realizado, los humanos utilizan sus facultades naturales para conseguir el dominio arbitrario mediante la guerra y la destrucción, originando que las ciudades vivan en lucha constante, dispuestas a conseguir la destrucción total de sus enemigos. Este tipo de sociedades apoyadas en la potencia y uso de la fuerza no admite relaciones de amistad, ni la estipulación de contratos desinteresados. Cuando se vive en paz con las sociedades limítrofes, se tolera al adversario en potencia o se conciertan alianzas, se debe a que se ven obligadas por una necesidad mayor (en Cruz Hernández, 1995).

La explicación de estas situaciones se ha de buscar en las circunstancias históricas, económicas y geográficas que condicionaron la constitución de dichas sociedades. En unos casos actuó la necesidad material; en otros, la unión impuesta por la fuerza, buscándose la utilización forzosa de los subyugados. Otras comunidades se constituyeron a partir de la descendencia familiar dentro de un mismo grupo o, por el contrario, a través de uniones

adquirir riquezas que permitan saciar estas necesidades; se apreciará, sobre todo, a aquéllos que alcancen más y mejor todo tipo de bienes materiales. Se buscará como jefe a quien sea capaz de guiarles en el desarrollo económico. 2. La sociedad de la riqueza – se deriva de la anterior, pero que busca ya el dinero en sí mismo y no como medio para adquirir bienes de consumo. Sus ciudadanos sólo se esfuerzan en atesorar más, sin importarles los medios empleados, y se buscará como jefe a quien permita o ayude a conseguir mayores riquezas. 3. Sociedad innoble o depravada. Cuyos habitantes sólo buscan los placeres sensibles y el gozo material. Es la consecuencia inevitable de la sociedad de la riqueza. Sus ciudadanos se entregan al placer y buscan como jefe a quien mejor se los facilite. 4. la sociedad tiránica. Es la peor de todas las ciudades, según al-Fārābī. Su finalidad es el poder por el poder, por el dominio sobre las demás. Su método es la opresión para conseguir los medios que pueda emplear en las guerras de conquista; se considerará como mejores ciudadanos a los más crueles y fieros y, como jefe, al más dominador y opresor (un tirano). 5. la sociedad demagógica. Dominada por la masa incivil y destructora del auténtico ‘ciudadano’, cuyo fin es la realización de los intereses personales, aunque alteren la convivencia o se perjudique a los demás. No distingue entre nobles e innobles, honestos e inmorales. Su gobierno surge al azar; la masa se impone a sus propios jefes, pues unos y otros sólo se esfuerzan en la realización de sus caprichos. Es entonces la mejor y la peor de las sociedades, porque puede darse en ella todo el bien y todo el mal. Su jefe es quien pueda ofrecer más a las masas; el terrible riesgo es que puede acabar en la tiranía.

matrimoniales realizadas fuera de su grupo. Algunas sociedades proceden del esfuerzo militar de un caudillo que se impuso a un grupo social, conduciéndolo al triunfo. Y, además, existen sociedades que proceden de la semejanza de caracteres étnicos, por la comunidad de lenguaje, por tener un tipo común de habitación o por alimentarse de un mismo alimento, o por compartir un oficio.

Las sociedades imperfectas fundan sus relaciones sociales en el principio de la lucha por la vida, ya que no se busca el bien común, sino los bienes instrumentales – que deberían estar subordinados al fin último de la sociedad, pero que en la práctica se convierten en fines para satisfacer las necesidades humanas –. El poder, la riqueza, los placeres, la gloria, la libertad, son bienes y, como tales, deben mantener una jerarquización de acuerdo con el fin último de la sociedad. Pero al posponer esto, las sociedades imperfectas se limitan a buscar el poder y la gloria por medio de la seguridad, la riqueza y los placeres. *Este modo social es tan frecuente que se ha llegado a considerar como normal y natural; y la justicia, fidelidad y mansedumbre pierden su consideración de virtudes y son vistas como vicios nacidos de la debilidad y del miedo (Al Farabi, 1995).*

Frente a estas ciudades imperfectas se levanta la ciudad ideal, modelo, la única capaz de realizar plenamente la perfección y destino inherentes a la condición humana⁴³. Las necesidades humanas sólo se realizan plenamente en comunidad social, en la cual cada persona se comporta como los miembros respecto del cuerpo, completándose mediante la mutua prestación de servicios. *Pero no es que el individuo pertenezca a la sociedad de un modo absoluto y esté subordinado a ella.* El hombre no es de la comunidad, sino ésta se constituye por y para cada uno de los ciudadanos. *La sociedad no tiene otro fin propio que la realización plena de las potencialidades naturales de sus miembros y de lo que constituye la finalidad de la vida humana: alcanzar la felicidad en el bien.* La estructura social exige que sus miembros ocupen el lugar que les corresponde en el ordenamiento natural de la vida ciudadana (Ibíd.).

⁴³ En primer lugar, esta ciudad debe estar basada, construida y regida por la ciencia política (tercer grupo de los saberes de la praxis). No arranca de las situaciones sociales fácticas, sino de la *inteligencia práctica del hombre*, que para ser tal tiene que estar apoyada en el saber teórico – fruto del encuentro de la mente humana con el ‘intelecto agente’ (p. XXXVI) –. Este saber se manifiesta de dos formas esenciales: 1) considerado en sí mismo es un mandato que emana originariamente del legislador universal supremo y debe ser realizado, necesaria pero voluntariamente, por todos los hombres. 2) Vista desde cada individuo concreto, la ley es el derecho universal que corresponde a todos y cada uno de los humanos por su propia condición natural, de acuerdo con su estado y sus circunstancias.

Por tanto, la ciudad concebida por al-Fārābī tiene una misión fundamentalmente educativa, mediante el mantenimiento de la armonía y el orden comunes, equilibrando el ejercicio de las potencias naturales de todos los ciudadanos. No existe alegría, bien ni felicidad individuales si no son al mismo tiempo comunes; la sociedad en general goza y es feliz con cada uno de sus miembros. Al-Fārābī lo expresa así: El humano es de tal condición y naturaleza que para subsistir y alcanzar su más alta perfección, tiene necesidad de tantas cosas que le es imposible ocuparse de todas viviendo aisladamente. Necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesitan. Es imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formando sociedades generales y muy variadas donde se ayuden mutuamente. Se asocian pues, para poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan, para que cada uno subsista y obtenga la perfección (al-Farabi, 1995).

De este modo se han formado diversas sociedades humanas, unas perfectas y otras imperfectas. Las perfectas son tres: las mayores, las intermedias y las menores. *La mayor es la reunión universal de todos los hombres que habitan la tierra (ma'mūra)*, y donde se logra la mayor perfección. Las intermedias son la congregación de un pueblo o nación en una parte de la tierra. Las menores están formadas por la gente de una ciudad en una parte de lo ocupado por una nación (íbidem)⁴⁴. El bien más excelente y soberano se obtiene ya en la ciudad, pero no en sociedades menores y más imperfectas (Ibíd.: 83)⁴⁵.

La noción de que el hombre es político por naturaleza tiene dos sentidos: que es un ser sociable y que ansía la amistad humana y, además, que necesita a los otros para existir. Esta asociación y ayuda inusual es la urbanización (*madaniyya*). Ésta puede ser un estado de cultura (*cultivation*) ('imāra) que se cumple por medio de muchos auxiliares y por la extensión de la justicia entre ellos, por medio del poder de la dirección (sultān) que da orden a sus asuntos, mantiene su jerarquía y aleja de ellos los infortunios; cuando esto falta la urbanización es desolada.

⁴⁴ Imperfectas son, entonces, las sociedades formadas por una aldea, por un barrio de la ciudad, por una calle o por una sola casa. Esta última es la menor de todas.

⁴⁵ Según Cruz Hernández, la ciudad de al-Fārābī tiene dos limitaciones: la de la sociedad real en que vivió y la inherente a la comunidad islámica, la umma. Porque, dice, en esta última el papel del filósofo gobernante corresponde a Dios, ordenador y legislador supremo y único modelo perfecto. El gobernante concreto se limitaría a desarrollar y ejecutar las leyes de Dios. Pero en el orden práctico, lo operante es dicha ejecución, por lo que su afirmación es tan utópica como el principio religioso de que todo poder procede de Dios. Por otra parte, la realidad política de su tiempo le aconsejaba atemperar la actitud platónica con el grupo de sabios moderadores del gobernante real (1995).

CONCLUSIÓN. CONCEPCIÓN DEL HOMBRE Y DEL OIKUMENE/MA‘MŪRA

Como vimos a lo largo del capítulo, la noción de que las ciencias antiguas griegas pertenecen a toda la humanidad, diferente de las ciencias árabes nativas, emerge en discusiones de los *falāsifa* del siglo IV H (X dc) concernientes a la lógica (griega) y la gramática (árabe). En su *Clasificación de las ciencias*, al-Fārābī distingue entre la lógica – que establece reglas comunes para todas las expresiones (*alfāz*) de todas las naciones – y la gramática – que establece reglas específicas para todas las expresiones de una nación particular.

Los *falāsifa* estaban conscientes de la escisión entre la elite ‘ilustrada’ y las masas, y el grave peligro que enfrentaba quien buscaba la sabiduría y la perfección. Sin embargo, la mayoría de los filósofos se cuidaron de atacar las doctrinas fundamentales del Islam; de hecho, la defendían prestándole una filosofía racional, pues creían que los mitos y símbolos religiosos eran necesarios para el bienestar de la comunidad y del ser humano. En este modo de *humanismo* expuesto por los *falāsifa* no había un intento de arruinar a los tradicionalistas (transmisores y defensores de la sunna o tradiciones del Profeta)⁴⁶.

Para ellos, la cualidad de ser verdaderamente humano, de vivir la vida de la razón, era inconcebible sin un orden social. Concebían a la sociedad compuesta de una elite educada a partir de la razón y del legado de la antigüedad, y de la masa de la especie humana con una necesidad desesperada de una guía religiosa. Las leyes reveladas eran preconizadas por los *falāsifa* porque transmitían una reflexión de la verdad y persuadían a las masas irreflexivas a actuar virtuosamente.

Al-Fārābī insistía en que un joven que emprendiera el estudio de la filosofía debía ser guiado de acuerdo a las leyes y hábitos que concordaran con su disposición innata. Debería tener una sana convicción acerca de las opiniones de la religión en la que viviera, sostener los actos virtuosos de la religión y no renunciar a todas o la mayoría de ellas.

⁴⁶ La “contra-tradición” en el Islam representado por los *falāsifa* era completamente diferente de la ‘contra-tradición’ de algunos ‘herejes’ como ar-Rāzī, Ibn al-Rāwandī o los ashashin ismaelitas (Kraemer, 1984). Con la conducta de los *falāsifa*, evitaron provocar la aprehensión de la sociedad tradicional.

Incluso debía apoyar las virtudes generalmente aceptadas y no abandonar los actos considerados nobles.

En su comportamiento hacia las masas los falāsifa exhibían la calidad de la *philantrōpia*; el Amor a la Humanidad fue expresada por autores como Yahyā b. ‘Adī en su obra *Tandhīb al-Akhlāq*: “También incumbe a aquél que ama la perfección el educar su alma para albergar amistad (*maḥabba*) hacia todos los hombres y tener [...] afecto y compasión por ellos. Pues los hombres de una tribu (*qabīl*) están relacionados con los de otra, unidos por la humanidad (*insāniyya*). Y el ornamento del poder divino está en todos y cada uno de ellos, siendo éste el alma racional. Es por medio de esta alma que los hombres devienen humanos, y es la parte más noble de los dos componentes del hombre, que son el alma y el cuerpo. El hombre, en realidad, es el alma racional y es una sustancia de todos los hombres. Todos los hombres son realmente una sola entidad (*shay’ waḥid*) en muchos individuos [...] Y puesto que sus almas son una, y el amor ocurre por virtud del alma, les concierne a todos los hombres tener amor y afección y amor por todos los demás [...]” (referido en Kraemer, 1984: 161).

El hombre solo, entre todos los animales, no es autosuficiente para perfeccionar su esencia. Por ello, ninguna persona inteligente preferiría la soledad y los que lo hacen no adquieren ninguna de las virtudes humanas. Como hemos visto, esta opinión también es compartida por al-Fārābī: sería extraño hacer del hombre feliz un solitario; ninguno escogería tener todas las cosas buenas en el mundo en soledad; el hombre es un ser dirigido a la asociación política y cuya naturaleza es vivir con otros.

El tamaño ideal para la asociación humana no fue fijada por los Al-Fārābī en el nivel de la Ciudad-Estado. La *polis* no tenía un estatus especial como parte del legado clásico. La veía como la zona absolutamente mínima donde podía lograrse la perfección humana. Veía como ‘más ideal’ una comunidad humana que comprendiera todo el mundo habitado (*ma‘mūra / oikumenē*) o una gran comunidad de muchas naciones, dirigida por un Rey-Filósofo, en una escala más allá de las sociedades humanas de entonces, que existían en el nivel de la nación (*umma*) y la ciudad-estado (*madīna*).

En su visión de una paz mundial en un estado mundial perfecto, al-Fārābī argüía que “[...] dado que los hombres pertenecen a la misma especie, denominada Hombre, deben cesar de pelear unos con otros, puesto que ellos están unidos por la *insaniyya*, humanidad común. Coincidió con “aquellos que establecen que la cooperación sólo puede lograrse por un lazo permanente, por el afecto mutuo y la concordia [*I’tilāf / homonoia*]” (en *The Attainment of happiness*: 164).

III. LITERATURA ISLÁMICA DE VIAJES S. XII - XIV. LA RIḤLA DE IBN BATṬŪṬA (IB)

INTRODUCCIÓN

El contenido de este capítulo es una breve presentación de algunos viajeros árabes y sus obras (y su aportación general al conocimiento), así como la descripción general de la narración y viaje de Ibn Baṭṭūṭa.

Aunque no sea un encuentro novedoso, es interesante – e importante – rescatar el contenido social de la literatura de viajes, pues éste nos permite no sólo conocer mejor al autor o algunos datos históricos fragmentarios, sino también ver el contexto geo-político y social reflejado en la obra de un hombre real, que muestra sentimientos y percepciones no sólo suyos, sino los que, según él, pueden ser los de sus contemporáneos.

La Geografía y otras ciencias se desarrollaron pronto entre los árabes: según algunos, el geógrafo casi siempre es también el viajero. Evalúa la distancia entre ciudades en días de marcha y, al interrogar a los habitantes de las diferentes regiones y ver los espectáculos ‘exóticos’ (o simplemente nuevos para él), recupera los hechos que reportará después en su lugar de origen.

El estudio de la geografía en el mundo islámico, entonces, ha estado muy ligado a la literatura de viajes, aunque no es lo mismo. La Geografía árabe es muy vasta y se ha compuesto desde el principio de estudios muy técnicos (con intervención de las matemáticas, astronomía, etcétera), abstractos y hasta filosófico-cosmológicos.

El primer apartado de este capítulo tratará de la literatura islámica de viajes; es una escueta reseña de la evolución de este género, entre la literatura (como ‘bella arte’) y la geografía (sobre todo relacionada con el género de *al-masalik wa l-mamalik*).

En el segundo apartado se explicará la relación de la geografía con los viajeros; no se dará una lista exhaustiva de geógrafos sino más bien viajeros que han sido considerados como geógrafos, como predecesores de los geógrafos (entendiendo como tales a aquéllos

que tenían consciente como objeto de estudio la geografía y las sociedades) o como viajeros que han contribuido a la geografía en los primeros siglos del Islam.

En el tercero se presentarán algunas reflexiones sobre el viajero del mundo islámico, sus funciones y perfiles sociales.

El cuarto estará compuesto por una exposición sintética de algunos viajeros y sus obras. En el quinto apartado se presentarán algunos rasgos esenciales del viaje de Ibn Baṭṭūṭa (IB) y de la *Rihla*.

Se concluirá el capítulo, finalmente, con un intento de esquematización del marco cultural del que parte IB (de su marco histórico cultural o ‘cosmovisión’) para observar e interpretar a las sociedades que encuentra durante su viaje. No será un marco definitivo, pues en el próximo capítulo se tratará este punto con más reflexión.

La vida y viajes de IB tienen lugar en un momento importante en el área mediterránea el comercio y expansión económica europea-cristiana (catalanes, venecianos, genoveses, etc.) están adquiriendo la hegemonía en el mar. IB viaja algunas veces en navíos cristianos. Este fenómeno de predominio marítimo influyó en la actitud de algunos gobernantes musulmanes (como el caso de Egipto, que IB relata en la obra, como veremos en el siguiente capítulo).

El Egipto que conoce es el correspondiente a la llamada primera dinastía mameluca, la Bahṛī (1250-1382), cuyo dominio englobaba entonces las tierras de Egipto, Palestina, Líbano, Siria y Jordania, manteniendo la custodia de los lugares santos del Islam, teóricamente autónomos. Con respecto a los territorios del este de Siria y norte de Arabia, es decir, los últimos del Califato abasí hasta su caída en 1258 (toma de Bagdad por Hulagu) su situación no era menos crítica. Los conquistadores – previamente islamizados – intentaban adaptarse a las instituciones y a la sociedad locales, habiendo ya abandonado la pretensión de conquistar Egipto tras la victoria mameluca de ‘Ayn Yālūt (1260).

En los años anteriores al nacimiento de Ibn Baṭṭūṭa las provincias orientales abasíes sufrieron terribles devastaciones. La región del Irak fue cayendo en una grave decadencia, desplazándose el centro del poder político y Bagdad quedó relegado a una ciudad de importancia mediana. La migración de nuevas tribus turcas cambiaron el equilibrio de la población, hubo un aumento del nomadismo y un retroceso de la vida urbana así como de la

base económica agrícola de la región. Sin embargo, estos datos deberían tomarse con cuidado pues IB da referencias de la riqueza y variedad de la agricultura de Mesopotamia después de la conquista de los mongoles. El reinado de Gāzān (1295-1304) significó un intento de someter el elemento tribal turco-mongol a un gobierno establecido. Después, el Fārs y Kirmān logran autonomía y los sultanes turcos de Anatolia se independizan. A la muerte del Sultán Abū Saʿīd (1335) el imperio mongol se disgrega, tal como muestra IB. El Irak conocerá (ya para el siglo XV) su momento de máxima decadencia tras el saqueo de Bagdad por Tamerlán.

La India del norte y centro se halla bajo el dominio de los conquistadores musulmanes que se benefician de la exacción de tributos otorgados como concesiones por el Sultán Muḥammad Ṣāh; allá se requiere de nuevos inmigrantes musulmanes para fortalecer su propia estructura administrativa frente a la masa de población infiel; IB aprovecha esta situación, siendo nombrado – nos cuenta – Qadi de Delhi. “[...] *el conocimiento del árabe – como vehículo jurídico, religioso y cultural, todavía no suplantada del todo por el persa, verdadera lingua franca de la zona – representaba una carta de recomendación muy apreciable ante el poder musulmán de la India*” (Fanjul y Arbós 1997: 32).

Al-Andalus, reducida a las actuales provincias de Málaga y Granada y parte de las de Cádiz, Almería y Jaén, estaba sometida a la presión latente y permanente de los cristianos – como corsarios en el mar o mediante la toma y asedio de plazas importantes como Algeciras – lo que favorecía el intervencionismo del Estado marroquí en ese lado del Mediterráneo. Además, hay que mencionar que a su regreso IB es testigo de uno de los mayores problemas de la Edad Media: la Peste Negra de 1348, que describe con minuciosidad a partir de su paso por Siria.

1. LITERATURA DE VIAJES

Durante el tiempo de literatos como Rūmī o Saʿdi llegó el periodo de la conquista mogola. Es lugar común la afirmación de que la literatura en lengua árabe había empezado ya a decaer; eso no es realmente claro, lo que sí es un hecho es que la caída de Bagdad produjo un cambio en el centro político y cultural de *Dār al Islam* (el centro

cultural se desplazó al occidente, sobre todo el Cairo, según afirman Pellat, 1995: 179; Carreto y Ventura, 1983 y Abdelssalam, 1958).

En el mundo árabe – dicen autores como Pellat, 1995 o Carreto y V. 1983 – se percibió la necesidad de conservar y atesorar (más bien organizar, diría yo) la cultura generada en los últimos siglos¹. Es la época de las grandes compilaciones (como las de literatura/poesía de Maqqari²), los grandes diccionarios o las Historias Universales (ejemplo, la de Ibn Khaldun). Esto muestra que la actividad intelectual seguía siendo intensa, aunque tal vez la percepción y muestra de triunfalismo desaparecía.

En este periodo destaca un género que suele ser ubicado dentro de la geografía, pero también en la literatura: los relatos de viajes³. En general se considera un género del Occidente islámico cuyos rasgos eran ya claros para el siglo XII dc (Pellat, 1995; Miquel, 1973; Carreto y V. 1983; Acosta, 1992). Un aspecto que muchos autores destacan es la facilidad con que muchos musulmanes podían moverse de un lado a otro. La mayoría de ellos atribuye, por un lado, a la identidad general (no regionalista) otorgada por el Islam a todos los creyentes (el mismo texto de Ibn Battūṭa muestra la facilidad con la que un musulmán preparado para X profesión podía trabajar al servicio de cualquier soberano musulmán, como lo hizo nuestro autor en el Sultanato de Delhi o el las Islas Maldivas)⁴; por otro lado, la seguridad que se requería conservar en las rutas comerciales, las de peregrinación y las del baṛīd (correo o red de información para el Califa) (Fanjul y Arbós, 1997; Trapier, 1937; Gibb, 1963; Ana Ramos, 1990). De ahí derivan algunos una función más del ‘viajero’ árabe: la de mantener al tanto de la situación religiosa y política de los diferentes emiratos musulmanes a muchos de los gobernantes de los lugares por donde

¹ Lo que provocó, explica Pellat (1995), que tanto poetas como prosistas se refugiasen en la fiel imitación del pasado. Creo que eso se debe más bien a la organización del saber a través de la definición de una metodología; en el caso de la cultura islámica esa metodología puede haber sido la del taqlid (emulación) a través de las qiyas (analogía) establecida a partir de los trabajos del fāqih aš-šaʿfī (m. En 820 d.c). Pero puede afirmarse que esa metodología no surgió forzosamente del miedo a la ‘inminente decadencia’ de la cultura islámica, sino a procesos internos políticos, jurídicos y culturales del Islam (el aspecto socio-político de este proceso y sus repercusiones en el conocimiento político y filosófico es explica en Ayubi, 1996).

² *Azhar ar-riyad fi ajbar al-qadi ʿIyad y Nafh at-tib*, en Fernando de la Granja, 1997: 203.

³ Pellat (1995) lo diferencia de la literatura porque, dice, los geógrafos se limitaban, aún cuando viajaban, a describir las ciudades y referir las distancias, mientras que en las narraciones de viajes contenían relatos gráficos de las vicisitudes en sus viajes o peregrinaciones, y detalles de las regiones desconocidas

⁴ Sin embargo, algunos estudios más abarcadores sobre los viajes, que incluyan no sólo durante el auge de la cultura islámica, pueden mostrar que las condiciones para el viaje también en otras épocas, lo cual relativiza el poder del Islam como posivilitador del viaje (aunque su importancia sigue siendo innegable). Ver Frances Word (reseñado por Botton, 2004); Chevalier, (1988); Reichler (1990); Friedman et al (2000).

pasaban (Miquel, 1973; Trapier, 1937) (Ibn Baṭṭūṭa testimonia en su riḥla la ocurrencia de este fenómeno).

Pero estos elementos influyeron no sólo en los viajes sino también en la aparición de la literatura de viajes (ya estética o ‘geográfica’, como diría Pellat, 1995). En el siglo IX DC comienza a aparecer un conjunto de estas obras, en las cuales se amalgamaba conocimientos de diversa índole: astronómicos, matemáticos, históricos, elementos retóricos y literarios, descripciones etnográficas (Miquel, 1973; Renaud, 1988; Carreto 1983).

En general es aceptado que las primeras obras (incluso las que se catalogan como meramente geográficas, y no precisamente de viajes) se caracterizan por la erudición y el gusto por la creación estética; en lo que no concuerdan los autores es en cuánto duró esta etapa ‘estética’. Pellat (1995) parece afirmar (no es muy claro) que esta duraría hasta finales del s. XIII o principios del XIV D.C. Fanjul y Arbós (op. cit.) hacen una periodización diferente, afirmando que las obras anteriores al s. XII D.C. tenían cierto equilibrio entre la erudición y la estética y, que después de ello, la erudición fue desplazada por las noticias curiosas o peregrinas (por ‘erudición’ se refieren sobre todo a información geográfica o cartográfica). Miquel (1973), por su parte, dice que en las primeras obras se veía una preocupación por los datos socio-históricos verídicos, después parece predominar el gusto por las anécdotas fabulosas (como los textos de animales fantásticos⁵) y los datos curiosos, y para el s. XIII volverían a aparecer textos parecidos a los primeros y con contenidos que ahora se catalogarían como ‘científicos’, ya geográficos o históricos (las obras conocidas parecen ratificar esta periodización).

Estas obras – creo – permiten auxiliar no sólo a la geografía sino también a la historia sociopolítica islámica y, como ya se ha dicho, a la literatura.

Uno de los primeros relatos propiamente de viajes fue el de Ibn Faḍlān (en el siglo X), originado en una misión encomendada por el Califa Al-Muqtadir hacia el norte, cerca del río Volga. Otro viajero que fue fundamental para la definición del estilo de los relatos de viajeros árabes es Ibn Yubair (540-614 de la Hégira–H/1145-1217 D.C.). De los más

⁵ “El género de libro de maravillas (*kitāb al-‘ayā’ib*) aborda preferentemente prodigios y rarezas que se alejan más y más de la Geografía Científica, entrando en una forma de cosmografía popular, antesala del cuento fantástico [...]” (Fanjul y Arbós, 1997: 24; ver también Miquel, 1973 y Acosta, 1992).

famosos, si no el más, es Ibn Battūta (703-779/1304-1377). La importancia del relato de este viajero norafricano aumenta – tanto para la geografía como para la literatura – por haber viajado no sólo a los lugares santos tradicionales del Islam sino también a la India, China, Constantinopla y África (oriental y luego occidental). Este género siguió siendo popular en siglos posteriores⁶.

2. GEOGRAFÍA Y LOS VIAJEROS

Es oportuno anotar algo sobre la geografía árabe; se podría caracterizar por lo que se llama ahora ‘geografía humana’ que, según explica Miquel, significa “[...] *en oposición al espíritu desencarnado de las matemáticas cruzadas, una geografía hecha por hombres, una ciencia para la cual el hombre no es sólo el objeto, sino el sujeto. Aquí, hombre vivos intervienen, transparentan, con su religión, su filosofía, sus gustos, sus inquietudes*” (1973: VIII. También ver Trapier, 1937)⁷. La geografía era denominada de varias formas por los árabes, que denotan aspectos de las funciones que abarcaba: ‘ciencia de las longitudes y latitudes’, ‘Determinación de la posición de los países’, ‘Ciencia de los itinerarios y estados’, ‘Ciencia de las maravillas del mundo’. Combinaba entonces tanto obras matemáticas como literarias o descriptivas (Fanjul y Arbós, 1997: 26).

Entre las razones que se atribuyen al interés de los árabes por la geografía son están el rol de metrópolis religiosa de la Meca y los peregrinajes que incitaba; el carácter universal del Islam que hace que se sientan los musulmanes en casa dondequiera que encuentran correligionarios, las conquistas, el comercio⁸; la curiosidad, imaginación y gusto por las narraciones maravillosas⁹ (Trapier, 1937; Janssens, 1948; Miquel, 1973; Acosta, 1991; Netton, 1991; Samuel Lee, 1971).

⁶ aunque fue haciéndose costumbre que el relato sólo era un pretexto para mencionar a los religiosos y místicos que el viajero iba encontrando, sin preocuparse tanto por la belleza estilística del relato o por los detalles pintorescos frecuentes en los tiempos anteriores, dice Pellat, 1995; y, como se ha dicho antes, es refutado por Miquel, 1973. Las obras existente dan la razón a Miquel, pues la Rihla de Evliya Tchélebi (s. XVII) es considerada por autores como Hammer, de las mejores narraciones de viajes (en Carreto y V. 1983).

⁷ En otros momentos Miquel parece argüir que incluso el mote de ‘geografía humana’ es estrecho para la geografía árabe (1973; 1985 y 1988b). Janssens (1948) o Acosta (1992) prefieren separar el conocimiento geográfico de otros como el ‘etnográfico’, político, etcétera.

⁸ en el siglo VIII comerciantes árabes llegaban a puertos chinos e islas del sur y sureste de Asia

⁹ Estas razones, por supuesto, pueden generalizar y no reconocer algunos aspectos que inhibían los viajes o desaparecían el gusto por ellos. Hay autores como Acosta (1991) que afirman que todos los monstruos que los relatos adjudicaban al mar, muestran los temores que impedía a muchos árabes viajar (e incluso se dice

Desde el inicio, se ha relacionado al geógrafo con el viajero. Uno de los geógrafos más antiguos decía de sus actividades: dar entre otras cosas los nombres de ciudades y reinos/países, de sus habitantes y sus soberanos, la distancia entre las ciudades, el nombre de los ‘generales’ que las conquistaron para el Islam y la fecha de conquista, el impuesto que pagan, la descripción física de las regiones, si son de valles/planos o montañas, si son marítimas o continentales, de clima húmedo o seco, la indicación de los cursos de agua, de fuentes y de los puntos de donde la gente bebe (en Trapier, 1937)

Sin embargo, la geografía de los árabes no era solamente descriptiva, anecdótica o compilatoria; también hubo algunos teóricos. Los árabes conocieron y admiraron la obra de Ptolomeo y se inspiraron en sus teorías. Creían en la esfericidad de la tierra y dieron pruebas originales a ello¹⁰; según ellos, las tierras emergentes forman una especie de continente rectangular, rodeado por dos océanos que imaginaban como un río inmenso. El globo está dividido en climas determinados, a partir del tamaño del día más largo del año.

3. EL VIAJERO EN EL MUNDO ISLÁMICO.

Habría que hablar un poco sobre los mecanismos sociales y económicos que permitían al viajero sostener sus recorridos por tantos años, mantenerse y mantener a quienes con él iban – numerosos en ocasiones –, sobre todo cuando muchos de esos peregrinos carecían de fortuna, algunos tampoco comerciaban ni poseían algo estable.

Fanjul y Arbós afirman que el antecedente de esta base económica se remontaría al *“sentido de la hospitalidad de los pueblos pastores, cuyo origen está en la solidaridad de grupo ante medios naturales hostiles en que el hallazgo de agua, pasto o comida no fuerza sólo a defender lo que se tiene de posibles depredadores, sino también induce a compartirlo [...] Y no es casualidad que tal constante sea extensiva a toda la Humanidad en sus fases de evolución preindustriales. La famosa generosidad, hospitalidad y*

que tal vez por ello las potencias musulmanas de la época no tenían una fuerza naviera importante). Stefan Leder (1996) presenta también una interesante qasida de Ibn ar-Rūmī, a partir de la cual concluye que este poeta temía los viajes y no les encontraba placer alguno, ni por tierra ni por mar.

¹⁰ Buscaron establecer con precisión una tabla de longitudes, además de intentar la medida de un arco del Meridiano. El califa al-Ma'mūn (s. XVIII) reunió a un grupo de sabios que se dirigieron a una vasta llanura (tal vez por el Éufrates) dividido en dos grupos; uno dirigiéndose al norte y otro al sur hasta elevarse un grado y el otro grupo hizo lo contrario; tras ello calcularon la circunferencia de la tierra en unos 47 325 Km. (ver Trapier, 1937: 25; también Miquel, 1973; Fanjul y Arbós, 1997; sobre la geografía árabe y sus influencias iránias y griegas, ver Kramer, 1954)

desprendimiento de que se vanaglorian los poetas árabes clásicos o preislámicos [...] no son rasgos que surgen del vacío o por generación espontánea [...]” (1997: 33).

La mención que el Corán (III: 215) hace del tema de la acogida al viajero o su profusa presencia en el folclore popular árabe, no son sino la enunciación explícita de elementos culturales muy arraigados. Esa hospitalidad se reflejó en mecanismos que ya estaban institucionalizados como parte de un aparato administrativo cuando IB realizó sus viajes, a través de una red de ‘conventos’, morabitos, zagüiyas, etc., que sustentaban a viajeros, faquires y pobres con fondos públicos o de donaciones religiosas¹¹. Estas zagüiyas constituyeron los alojamientos más frecuentados por el tangerino Ibn Baṭṭūta, al menos en la zona del Medio Oriente (Egipto, Siria, Palestina, Irak); facilitaban a comerciantes y peregrinos (no sólo musulmanes) el recorrido de las rutas del ya inmenso mundo del Islam.

IB Pasa por la ciudad de Constantina donde señala una de las primeras muestras de apoyo oficial al viajero. El gobernante de la ciudad, dice, le regaló ropas nuevas junto con dos dinares de oro. Este fue “*el primer viático que recibí en mi peregrinación*”, dice (en traducción de Fanjul y Arbós, 1997: 112).

La expansión de la conquista islámica conllevó una expansión política y administrativa que colocó a los abasíes en la necesidad de fortalecer la comunicación entre las regiones del imperio, por lo que fijan su atención en el servicio del correo (*Barīd*). El *Sāhib al-barīd*¹² (jefe de correos) adquiere una importancia capital en la dirección y control de los territorios musulmanes por su contacto directo con las informaciones llegadas de los lugares más lejanos tanto por temas como movimientos de población y tributos hasta la organización de transportes y caminos (Fanjul y Arbós, 1997; Kramer, 1954; Miquel, 1988b; Calasso, 2000a).

Un punto de interés al respecto, en la obra de IB, era la organización del poder y control administrativo y burocrático. Menciona el uso de salvoconductos sellados para viajar (zonas siria y egipcia) en el imperio mameluco de Egipto; los puestos de aduana en el

¹¹ No creo, como dicen Arbós y Fanjul (1997: 137), que estas instituciones tuvieran el *fundamento ideológico* de fomentar la hermandad entre los musulmanes, pero sí creo que debió favorecer ese sentimiento de comunidad.

¹² Cuyos objetivos principales eran los relatos postales, las distancias, itinerarios y fiscalidad, aunque principalmente basados en información de segunda mano.

Sinaí, el sistema de espionaje en la India. IB decía que cuando se entraba en Damietta ya no se podía salir de la ciudad sino con un salvoconducto expedido por el gobernador, que lo imprimía en papel (cuando el visitante era considerado) o en el brazo.

Durante estos siglos los navegantes árabes partían de Basra o Sirāf en el Golfo Pérsico, se adentraban en el Índico llegando a Malabar, el estrecho de Malaca y China (ver Miquel, 1973 y 1988b; Friedman et al, 2000).

Ese clima de intercambio sobrevivió a la subversión cultural que significó la conquista turco-mongola en el siglo XIII, tras la desaparición del califato abasí. Fanjul y Arbós (1997) piensan que su supervivencia se debió a la islamización masiva de los conquistadores como por la comunión que ya tenían con estos hábitos¹³.

El móvil de algunos viajeros podía ser un poco diferente de los que venimos viendo hasta el momento (en las obras de los Secretarios de *al-masālik wa l-mamālik*, centrados en la geografía humana, o en las obras de comerciantes; algunos viajeros – o más bien peregrinos - tenían por objeto peregrinar a la Meca o ‘adquirir la ciencia’ en los grandes centros orientales de el Cairo, Bagdad, Damasco, etc. Algunos aventureros pasaron a Persia, Jurasán, India, China, centrando sus relatos en esos países (Ayoub, 1999; Calasso, 2000b; Wolfe, 1997).

Sobre otro aliciente al viaje: la posibilidad de emplearse en los territorios recién conquistados, IB menciona en Egipto, en la población de Al-Nahrariya, que el hijo del Emir de la ciudad estaba en la India, al servicio del Sultán de esta región. Sobre el Sultán de la India y del Sind: “[...] *quien allí sirve al sultán no puede abandonarlo si no es con su*

¹³ Sin embargo, muchas veces IB no acudía a los beneficios del alojamiento público o semipúblico, sino que se acogía a la hospitalidad de funcionarios (qadis sobre todo) jeques o de las cofradías (en Anatolia) de Ajīyya (hermandad) dedicadas a la recepción desinteresada y gratuita de forasteros. Esta práctica, tan corriente entre los turcos no sólo beneficiaba a viajeros musulmanes; Clavijo, a inicios del siglo XV, relató cómo recibía dinero y mantenimientos de los señores y gobernadores de las poblaciones donde pasaba.

IB no sólo recibía ayudas al pernoctar o residir en algún lugar; en su auxilio también acudían personas importantes o ricos. Por ejemplo IB cuenta que un Jefe de Caravana, al-Bahlawān Muhammad al-Ḥawīh, alquiló una mitad de de litera hasta Bagdad, pagando todo el costo y tomándolo bajo su protección; o que el Sultán de Irak le cedió una montura con litera y viáticos para el camino (al salir de Irak). Las ocasiones en que no encuentra hospitalidad son raras. Aún en la actualidad, muchos – musulmanes o no – celebran la hospitalidad de estas culturas.

permiso, ya que gusta mucho de extranjeros y raramente otorga licencia a alguno para marchar” (272).

Los viajeros, en resumen, cumplían varios cometidos simultáneos: eran espías, mercaderes, embajadores y/o marinos.

4. ALGUNOS VIAJEROS Y SUS OBRAS

Ya’koubi, padre de la geografía árabe, escribía por el año 900. Ibn Jordâbī era su contemporáneo jefe de postas (correo) y escribió un libro *de las vías y reinos (al-masālik wa l-mamālik)*, pero lleno de fantasía y gusto por el estilo (Miquel, 1973; Kramers, 1954 y Trapier, 1937).

Al-Bakrī fue un andalusí que en el siglo XI dc intentó redactar una Geografía Universal; no salió de la península ibérica pero utilizó textos de viajeros como el del comerciante judío y andalusí Ibrāhīm Ibn Ya’kūb (dedicado a ‘Abd ar-Raḥmān III, refiriendo un viaje al reino germano de Otón I, así como al ‘país de los eslavos’. Ver Block Friedman y Mossler Figg, 2000; Miquel, 1988a). En el género de las *Vías y Reinos* en el que escribía Al-Bakrī, los autores dividen arbitrariamente el mundo o la parte que estudian en un cierto número de regiones, para luego ir describiendo uno por uno los diferentes caminos que cruzan la región. El elemento histórico existe también, aunque poco desarrollado. Apenas se mencionan los países cristianos directamente; más bien se recuerdan mediante citas ajenas.

1. Relación de la China y la India

Incluso antes que el texto de Ibn Faḍlān mencionado anteriormente, apareció la *Relación de la China y la India (Aḥbār aṣ-Šīn wa l-Hind)*, de autor anónimo, editada aparentemente en el 237 H/851 dc. No es un relato propiamente de un viaje pero contiene historias y tradiciones que parecen derivarse de experiencias de comerciantes. Contiene una serie de narraciones discontinuas (tradiciones orales) cuyo único lazo, según Miquel (1973) es precisamente la referencia geográfica al ‘Extremo Oriente’. No provee referencias de los informadores (por lo que muchos la catalogan dentro de las

compilaciones de Adab¹⁴) pero el estilo y los conocimientos nuevos que aportaba la obra, concentrada totalmente en los temas del mar de China y la India, muestra un orden y un objeto únicos (lo cual lo distinguiría precisamente del Adab, que se distingue por tratar de un tema y de todos sus temas vecinos y no de concentrarse en uno sólo).

El objeto implícito de la obra, además, parece no referirse a las normas sociales (una vez más, como en el Adab) sino a los hechos simples. Contiene pocos relatos ‘fantásticos’, lo que hace pensar a Miquel (Ibid.) que la información es demandada a los comerciantes, no a los marinos¹⁵. El conocimiento aportado a la Geografía por la *Relación*, como dijimos antes, fue muy amplia. Pero además aporta información sobre la organización política, económica, social y cultural de las regiones visitadas (ver Renaud, 1988).

2. Suplemento de la Relación

En el siglo X DC, Abū Saʿīd as-Sīrāfi escribe un *Suplemento a la Relación de China y la India*, a partir del relato de dos viajeros (Suleyman y Abd al-Wahab) además de otros con los que trataba de redondear la información¹⁶. En este texto ya se encuentran muchos relatos fantásticos (a pesar de la intención expresada por Abū Saʿīd de eliminar relatos de marinos para apegarse a la verdad)¹⁷.

El relato de Abū Saʿīd aparece en un contexto muy interesante en la evolución del comercio del Medio Oriente con la India y China, que había tenido su apogeo alrededor de los años 800-900 DC (3er siglo de la Hégira). La obra permite ver el repliegue del destino final de la navegación árabe desde Cantón hasta el Estrecho de Malasia y la sustitución por un sistema de puestos comerciales portuarios en lugar de agentes comerciales en el interior

¹⁴ Para el periodo abasí la palabra Adab devino un referente a la literatura cuyo contenido y propósito buscaba instruir al lector en amplios temas de manera entretenida y humorística. Al respecto ver *Adab and the concept of 'belles-lettres'* de Bonebakker, o *Al-Jāhiz* de C. Pellat, en Ashtiany y Johnstone: *Abbasid belles-lettres* (1990). pero aunque en la época de la *Relación* ya existían muchas obras de Adab, no se conservan relatos de viajes con la influencia multitemática del Adab. Los relatos posteriores, que veremos en los siguientes párrafos, ya mostraban tal influencia.

¹⁵ La opinión que afirma que los marinos eran más dados a los relatos fantásticos – si no falsos – fue expresada también por algunos autores del final del periodo abasí, como Abū Saʿīd (que veremos más adelante) que dice expresamente que su relato proviene de comerciantes, no de marinos.

¹⁶ habla de muchas de las partes visitadas después por Ibn Baṭṭūṭa, como las Islas Maldivas, las costas de la India, China, etcétera

¹⁷ Ver Abū Zayd Ḥasan: *Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine. Redigé en 851. suivi de remarques par Abū Zayd Ḥasan*. Introducción, Traducción glosario por Gabriel Ferrand. París, Bossard, 1922.

de las tierras visitadas¹⁸. Tal vez a ese repliegue se deba que las relaciones de viajes se hayan visto tan imbuidas de lo fantástico (sobre todo relacionado con los mares) y que el conocimiento de las sociedades en sí (cultura, política y geografía interior no-costera) haya disminuido por un largo periodo.

Miquel diferencia entre el estilo de la *Relación de la China y la India* y el de este *Suplemento* en que la primera coloca a los mares en segundo plano, interesándose más por las tierras y los hombres que ahí viven. Según él, los relatos como el *Suplemento* se apegan a los mares y no ven los ‘países’ que los rodean más que como un accesorio, un pretexto para los cuentos de maravillas¹⁹ (esta diferencia deja de lado a los relatos de viajes que Miquel cataloga como ‘Geografía Administrativa’. Éste es un género constituido por estudios, sobre todo, de las rutas comerciales o de regiones importantes para la toma de decisiones de los gobernantes, como las fronteras²⁰. Los relatos de viajes de este tipo serían entonces los que hacían funcionarios para informar al Califa o al Sultán. El de Ibn Fadlān es un ejemplo).

¹⁸ Justo un siglo después de la *Relación* apareció el texto titulado *Maravillas de la India*; el autor no se conoce a ciencia cierta, pero algunos autores como Acosta (1991) o Sauvaget (citado en Miquel, 1973: 12) lo adjudican a Buzurg b. Šahriyār. Trata los mismos temas de la *Relación* y el *Complemento*, ampliando aún más el contenido fabuloso del segundo. No es un relato de viajes real, sino más bien uno imaginario que se construye a partir de lo que entonces se conocía y lo que se pensaba de las maravillas que el autor localiza en las costas de la India y de África. Es de notar que en esta relación aparece mencionada China muy pocas veces, lo que puede mostrar el grado en que habían disminuido los viajes comerciales de barcos musulmanes hasta esa zona.

Algo que Miquel (1973) apenas menciona pero que me parece una nota importante es la alusión de las *Maravillas de la India* a los problemas del trabajo de los marineros en el mar, lo que nos deja entrever la piratería existente ya en la zona.

¹⁹ Sin embargo, podemos obtener también de estos textos contenidos sociopolíticos de los territorios, y no sólo geográficos y fantásticos. Suleymán (a través del texto de Abu Saīd) habla del archipiélago de las Maldivas, plantadas de cocoteros y gobernado por una mujer (en el relato de Ibn Baṭṭūṭa, más de dos siglos después, también se hable del gobierno de una mujer en las Maldivas). En estas islas, decía Suleymán, el comercio se hace a través de ciertas conchas llamadas cauris (igual era cuando las visitó Ibn Baṭṭūṭa). La última de estas islas, Serendib (o Ceilán) menciona la montaña sagrada con el Pie de Adán. Después de Serendib, Suleymán visitó la isla de ar-Ramnī, riquísima, con elefantes, bambú y minas de oro. Menciona también a dos pueblos antropófagos. Después de Serendib o Ceilán, los navíos árabes atravesaban el Golfo de Bengala sin remontarlo hasta el fondo, y llegaban a la Malaca y las islas de ‘la Sonda’.

Parece que Suleymán visitó por lo menos la isla de Sumatra, que llamaba Sabīy. Su Emir gobernaba sobre muchas otras islas. De Sumatra se iba a la China, tal vez por el estrecho de Malasia, llegando hasta el puerto de Khan Fou (tal vez al norte de Cantón en el puerto de Hang-Tchéou-Fou. Según Abū Saīd, Suleyman e Ibn al-Wahab relatarían que ya encontraban (VIII dc) árabes establecidos en Cantón, en una época en que China estaba dominada por la dinastía Chang.

Además, Ibn al-Wahab mencionaba un sincretismo presente en la religiosidad china. Decía que el Emperador chino le mostró una serie de retratos de profetas que parecían inspirarle veneración; reconoció entre ellos a Noé en su barca, Moisés, Jesús, Mahoma y profetas de la India y de China.

²⁰ Ver también los textos relacionados a la Geografía islámica de J. H. Kramers: *Analecta Orientalia. Posthumous Writings and selected minor works*. (pp. 147-223).

No será hasta siglos más tarde cuando los relatos de viajes vuelvan a interesarse más por los pueblos, sus gobernantes, prácticas religiosas, etcétera. Eso lleva a Miquel (Ibid.) y Verne (1991) a considerar que los verdaderos sucesores de la *Relación* fueron los relatos de viajes como los de Ibn Baṭṭūṭa²¹.

3. El Kitāb de Ibn Faḍlān

Además de las tempranas relaciones comerciales con los imperios vecinos, los Califas habían enviado misiones oficiales para conocer más sobre éstos. En el año 840 dc, por ejemplo, se encuentran trazos de una expedición hacia las regiones al norte del califato, a los que se consideró como los ‘países de Gog y Magog’ mencionados en la Biblia, emprendida por *Sallām el intérprete*. Se dice que se inició por un sueño que tuvo el Califa Al-Wātik, en que el muro que había sido levantado por Alejandro (se refiere a Alejandro Magno) entre los países de Gog y Magog y de Asia Central tenía un hueco. Para asegurarse de ello, entonces, envió una misión de cincuenta hombres que se dirigía hacia Armenia (Trapier, 1937: 31-32).

En el año 309 H (921 dc) partió Ibn Faḍlān (en una misión también ordenada por el Califa) hacia el norte del Califato abasí, por las fronteras del Cáucaso y el Jurasán llegando hasta el ‘País de los búlgaros’ en el 310 H/922 dc. Escribió un reporte sobre su viaje denominado *Kitāb* o *Risāla*²². El mismo título puede indicarnos que el objeto del texto es dar una respuesta a una demanda, dar informes sobre un tema específico. La innovación de la *Risāla* sería registrar las cosas vistas según el itinerario seguido, lo que marcará un precedente para las siguientes relaciones de viajes²³. Este texto contiene descripciones breves de lo visto en el camino al Volga, como es su paso por Ḥuwārizm, la mención sobre los turcos, los ptchenegues y los bakīr. Pero son descripciones en los que

²¹ Yo incluiría antes la *Rihla* de Ibn Yubair. Miquel incluye también en este estilo el texto de viajes de Marco Polo, aunque autores como Acosta (1992) tratan de enfatizar el contenido de relatos ‘fantásticos’ de este último por encima de lo geográfico, político, social y económico.

²² Hubo otros textos del mismo estilo, anteriores al de Ibn Faḍlān, pero no se conservaron más que referencias de ellos en otros escritos.

Ya acreditada en las letras árabes, el género oficial de la *Risāla* de viajes aborda un punto esencial, el de las fronteras. El estilo elegante de la *Risāla* le ha permitido permanecer como un género propio de la literatura independientemente de su contenido o del tema principal que haya motivado su escritura (ver Pellat, 1991 y Miquel, 1973).

²³ a grandes rasgos, pues al revisarse los relatos de viajes pueden encontrarse incoherencias en los itinerarios, como ha sido recalado por muchos autores para la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa e incluso en los Viajes de Marco Polo (ver la traducción de éste de María Cardona, 1951 o Verne, 1991).

estos pueblos no son tomados sólo como objetos de observación, sino como actores de una historia vivida, por lo que se registran sus actitudes amigables, indiferentes u hostiles, que suscitan reacciones en el autor mismo, lo que le da un toque de ‘realidad’ o experiencia vivida al relato (Carreto y V. 1983). El relato que se conserva hasta ahora no habla del viaje de regreso aunque parece que existía según Yāqūt (citado en Miquel, 1973: 135).

Aunque uno de los objetos del viaje era descubrir si el Muro de Gog y Magog²⁴ permanecía intacto, Acosta (1991) y Miquel señalan que aún en esa parte Ibn Faḍlān trata de restringirse a lo que vio; cuando mucho puede hablarse de encantamiento del relato y no de concentración en lo fantástico (además, dice Miquel, esa parte del relato ha sido muy alterada. 1973: 137). Con respecto a la geografía, Miquel señala la veracidad de muchos de los datos aportados por Ibn Faḍlān, que aportaría muchos de los conocimientos de la geografía árabe de los próximos tiempos y que serían utilizados en otras obras de literatura o en otros relatos de viajes ‘imaginarios’ como el de Abū Dulāf Mis’ar (que escribió dos relatos de viaje entre el 330 H/940 dc y el 380 H/990 dc. Uno de ellos parece ser imaginario y el otro pudo ser escrito a partir del viajero ibn an-Nādim, a quien habría conocido personalmente Abū Dulāf).

4. Otros viajeros (*Kutibā’-funcionarios y otros*)

Al-Bīrūnī – viajero, geógrafo, filósofo, lingüista, matemático... etc. –, nacido en Hūwārizm en 985, fue muy favorecido por al Sultān Mahmūd al-Gaznavī, quien lo llevó al territorio de Afganistán. Como viajero dejó escritos, sobre todo, de su viaje por la India; se esforzó por conocer las religiones y filosofías indias y, según explica Trapier (1937), por las relaciones de éstas con las doctrinas griegas, cristianas y musulmanas.

Al-Bīrūnī insistía en la necesidad de desarrollar la Geografía mediante los viajes, que era una de las pocas vías experimentales de la época. El Islam, que unificó y aseguró las vías terrestres y marítimas entre China y el Atlántico, facilitó esta labor (como ya se dijo en el segundo apartado). Este autor combinó informes sobre el sur de Asia con aspectos

²⁴ Parece haber una confusión sobre el viaje de Sallām el ‘intérprete’ y el de Ibn Faḍlān, pues la razón parece ser el mismo sueño del Califa. Pero no pude encontrar claridad en la bibliografía. Además de la relación de los ‘Gog y Magog’ con el muro construido por Alejandro, Ibn Battūta pareció confundirlo en China con la Gran Muralla (que, por cierto, no visitó).

políticos o históricos y un intento de sistematizar las longitudes y paralelos de muchos lugares (ver Kraemer, 1984 o Block Friedman y Mossler Fig, 2000).

Sobre los viajeros a otras regiones como Europa, puede mencionarse a Hārūn b. Yāḥiā, quien fue hecho prisionero por algunos piratas cerca de Palestina, y durante su cautividad recorrió Constantinopla, Venecia, los países eslavos del sur, Pavía y Roma.

En la mitad del siglo X, Abu al-Hassan Alī', conocido como *Mas'ūdī*, viajó a España, la India, China, Madagascar, Persia y ciertos puertos bizantinos y nor-africanos. Gran parte de su obra se ha perdido, sólo se conoce una síntesis con el nombre de 'les *Prairies d'or*' (Miquel, 1988b; Trapier, 1937).

Idrīsī, miembro de la dinastía idrisita de Marruecos, nació en Ceuta alrededor del año 1100 dc, estudió en Córdoba y desde ahí realizó sus grandes viajes. Visitó Andalucía, Portugal, Marruecos, la región de Argelia y las costas de Francia e Inglaterra. Fue llamado a Sicilia por el príncipe normando Roger II, quien le pedía construir una cosa que representara el mundo; hizo un círculo representando la esfera celeste y dentro de él un disco o planisferio representando la tierra. También le pidió escribir una explicación de esta obra. En Sicilia Idrīsī pudo interrogar innumerables viajeros. Y su situación en la corte siciliana le permitió conseguir información de lugares poco conocidos por los geógrafos musulmanes (llegando sus informaciones hasta la península escandinava) (FSTC, 2003, Trapier, 1937).

Abū l-Fīda (1273-1333 dc) utilizó obras de sabios anteriores y añadiendo sus conocimientos, sobre todo de la región Siria. Su obra se llamó *Tawqīm al-buldān*, que fue muy conocido en Europa a través de varias traducciones (FSTC, 2003).

Ubaid Allah Ya'kūt fue el autor de un *Diccionario de Países*. Nacido a finales del s. XII, era esclavo (de padres griegos) de un comerciante de Bagdad, quien le permitió hacer sus estudios y lo alió a su comercio; esto le permitió viajar a Persia y Siria. Al morir su amo, se estableció en Marw (ciudad con diez bibliotecas). Fue testigo de la invasión mogola, intentó huir a Mosul y al final murió en Alepo (Trapier, 1937).

5. Instrucciones náuticas

Para la geografía han sido importantes los autores de instrucciones náuticas (escritas en prosa o en verso), por su ayuda al estudio de la Tierra. Las relaciones comerciales con

India y China eran constantes y regulares, como ya hemos mencionado, hasta s. X (Miquel, 1973; Alhabshi, 2003). Según Trapier (1937), los barcos eran conducidos por capitanes que formaban a su alrededor una especie de cofradía, con todas sus reglas y código de honor. Estas instrucciones náuticas fueron una base para los trabajos de los navegadores portugueses.

Existen dos de esas instrucciones, la de los pilotos Ibn Māyīd y Suleimán al-Mahri. Las del primero (hijo de un familia de navegadores, a cuyo padre algunos marinos adjudicaban la invención del compás) reúnen los trabajos de algunos pilotos anteriores; describen las rutas costeras de la Península arábiga, el Hiḡāz, el occidente de la India; las rutas de Java a China.

6. La *Rihla* de Ibn Yubair

Ibn Yubair (nacido en Valencia en 1150). Decidió hacer la Peregrinación del Haḡy (aparentemente por culparse de haber bebido vino obligado por el gobernante almohade de Granada, Abū Sa'īd 'Uzmān b. 'Abd al-Mu'min). Visitó Alejandría, el Cairo, el desierto para ir al Mar Rojo, Yedda y la Meca. Se cree que la descripción que hizo de la Mezquita de la Meca fue copiada casi literalmente en el relato de Ibn Baṭṭūṭa (en general es correcto, pero me parece que la mayoría de las veces que lo hace, el redactor de la *Rihla* da el crédito a Ibn Yubair). También visitó Medina, Kufa, Hillah, Nasibin, Harram, Alepo, Bagdad (mayo junio 1184), a la que describe como muy fresca. Peligrosa belleza de sus mujeres que "... *expone al viajero a las seducciones...*".

La descripción que hace Ibn Yubair se acerca mucho a lo que Miquel (1973) describe como Geografía Humana, o textos que se preocupan por las tierras y los hombres (aunque tal vez se deba al tipo de viaje de que se trató, predominantemente por tierra). Trapier no lo considera ni "sabio ni poeta" (op. cit.) pero reconoce la veracidad general de su *Rihla* pues, dice, no se deja llevar por la imaginación. Según la descripción de Bagdad, su población inspira poca estima a Ibn ḡubair, que le reprocha su humildad hipócrita, insoportable vanidad que se traduce en un desdén de los hechos, gestos y palabras del extranjero. La ciudad estaba dividida por el Tigris. La parte occidental ya estaba en parte en ruinas, seguramente por las invasiones turcas; pero también era la parte donde estaba el 'al-qaṣar' del Califa. De este, por cierto, aunque aún conservaba sus títulos prestigiosos,

dice que su poder estaba bastante disminuido, con el poder real en un personaje al que Ibn Ŷubair llamaba ‘Vice-Visir’ (Trapier, 1937; 62).

En el camino a Acre, Ibn Ŷubair ve con sorpresa que en muchas ciudades que atraviesa los cristianos y musulmanes viven apaciblemente frente a frente, compartiendo los productos de la tierra. Constata que los cristianos no molestan a los musulmanes, incluso sus agentes ‘aduanales’ son corteses y no ejercen violencia ni vejaciones. Muestra miedo de dejarse seducir y adoptar las doctrinas de estos ‘impíos’. En Sicilia, los musulmanes pueden desembarcar sin problemas gracias al cuidado de Guillermo II (lo cual, aunque agradece, dice Miquel, también le hace temer por la tentación cristiana. Op. cit.).

7. Viajeros del s. XIV en adelante

Al-‘Abdarī, cuyas fechas de nacimiento y muerte no se conocen muy bien, comenzó un viaje por la África musulmana en diciembre de 1289. Escribió un libro denominado *Rihla al-Magribīa* (Viaje magrebí). En las descripciones de algunas ciudades, se ve la destrucción que ya desde entonces provocaban las guerras entre las tres dinastías que regían el norte de África tras la caída de los Almohades (Hafsīes en Túnez, Merinidas en Marruecos y los Banu Siwān en Argel y Tlemcen) y que continuarían un siglo más (Ibn Jaldún, 1977; Netton, 1991; Abdessalam, 1958).

Ibn Baṭṭūṭa dejó Tánger el día 2 del mes de rayāb del 725 H (14 junio 1325 dc). En esa época el poder árabe se había aminorado. El califato de Bagdad había desaparecido y aparentemente sólo quedó un descendiente del último Califa que fue a Egipto, y ahí sería ‘protegido’ y mantenido con un nombramiento nominal por los Mamelucos (aunque Ibn Baṭṭūṭa afirma haber visto algún descendiente de los Califas de Bagdad en el Sultanato de Delhi). La *Rihla* de este autor fue utilizada por muchos de los geógrafos musulmanes, a pesar de que se dudó de la veracidad algunos de sus relatos, incluso por contemporáneos como Ibn Khaldún (Abdessalam, 1958).

Otro viajero fue Al-Hassan Ibn Mohammed Al-Wazāz al Fāsī, mejor conocido como León el Africano. Nació en Granada (o en Fez, dicen algunos por el último calificativo del nombre) entre 1491 y 1495. Fue atrapado por piratas de bandera cristiana y finalmente llevado como regalo al Papa Leo X (Giovanni de Médicis) que fue su protector y que lo ‘convirtió al cristianismo’. Tuvo entonces oportunidad de viajar por

Europa y durante su estancia escribió una *Historia y descripción de África* que trataba fundamentalmente de África del Norte (parte de África Central y las costas). Lo importante de esta obra es que fue respetada y tomada como base del conocimiento geográfico europeo, prácticamente hasta el siglo XVII-XVIII (editada por Robert Brown, 1896).

En los siglos posteriores – aunque se dice que la ciencia geográfica árabo-musulmana decayó, y que los viajeros se hicieron cada vez más raros – puede mencionarse al otomano Evliya Tchélébi, que viajó incesantemente durante muchos años. Describe en su relación de viaje innumerables lugares y personajes, concentrando gran espacio del libro a la descripción de monumentos, estructuras de las ciudades, etc. A pesar de la importancia del texto, muchos críticos le han atribuido una ‘exagerada imaginación’ (Carreto y Ventura, 1983).

Otro viajero-geógrafo célebre fue Piri Ra’īs, quien trabajó a las órdenes de Barba Roja y llegó a ser el Comandante de la Flota Otomana en el mar Rojo. Murió decapitado por orden del Sultán en 1552 o 1553. El mérito de Ra’īs fue la producción de varios mapas ‘mundi’ (fundándose en los mapas de Colón, tal vez) y su Kitāb al-Bahrīya (Libro de los mares. 1521-22), que es un itinerario a través de sus viajes por el Mediterráneo (Robert Brown, 1983 y Salah Zaimeche, 2003).

Estos son, entre muchos otros, algunos de los viajeros que pueden ser reconocidos por sus aportaciones a los conocimientos geográficos, políticos, históricos y antropológicos desde el mundo islámico.

5. EL VIAJE Y LA *RIḤLA* DE IBN BAṬṬŪṬA

5.1 DEL VIAJERO

Abū ‘Abd Allah Muḥammad (M.) b. ‘Abd Allah b. M. b. Ibrāhīm b. M. b. Ibrāhīm b. Yūsuf al-Luwātī at-Tanẓī (el tangerino), conocido como Ibn Baṭṭūṭa, nació en Tánger en el año 703 H. (1304 dc) y falleció en Marruecos (emirato de los hafsides) alrededor del 770 H (1368-9 dc²⁵). Salió de Tánger el año 725 H (1325 DC) con la intención de hacer la

²⁵ Fecha dada por Fanjul y Arbós (1997). Trapier (1937) afirma que fue en 1377.

peregrinación (el Haÿÿ, o peregrinación mayor, anual). Su viaje duraría alrededor más de 20 años y, a su regreso, no se estableció en Tánger mucho tiempo; de ahí se iría a Fez donde (después de los últimos viajes que realizó a Granada y al Sudán, hasta el Reino de Mali) se pondría a las órdenes del Merinita Abū ‘Inān. A su orden dictó las memorias de su viaje.

El retrato de IB que se va formando a través de la Rihla se rige por dos ejes principales, según muestran Fanjul y Arbós: la firme voluntad de moverse y un cierto delirio de grandezas (además de fanfarronear como letrado, de haberse recibido en innumerables disciplinas teológica o gramaticales y legitimar sus diplomas remitiéndose a cadenas de transmisores ‘veraces’.

Algunos rasgos de la personalidad del viajero que se muestran a través de sus palabras son: proclama su ardor por combatir ‘en el camino de la religión’, pero en otro pasaje afirma que la vista de la sangre le produce desvanecimientos o que llega a rogar – exitosamente, dice – a un sultán hindú para que no se realice una carnicería frente a él; declara sentimientos místicos que le impulsan a retirarse con un eremita, pero no oculta que su gusto por la buena vida le atrae al mundo social de nuevo (por lo cual pide perdón a Dios); se vanagloria de participar en algunas campañas contra infieles, pero también muestra su pánico ante las consecuencias de caer cautivo o perderse en los *marjales* de la India.

Ante la necesidad de procurarse fondos, alojamientos, víveres o caballerías al viajar, va desarrollando una personalidad pragmática y hasta interesada, que incurre en la visible distorsión de acontecimientos o de personas mencionadas dependiendo del trato más o menos generoso que depararan al autor.

5.2. DEL VIAJE

Al relato del viaje de Ibn Baṭṭūṭa (cuyo título completo en español es *Relato de curiosos sobre cosas peregrinas de ciudades y viajes maravillosos*²⁶ y se conoce comúnmente como *Rihla* o viaje) se le ha dado mucha importancia, no sólo por los conocimientos geográficos que aportó, sino porque sería un precedente fundamental para

²⁶ Traducción de Fanjul y Arbós, 1997.

los relatos de viajes posteriores en el mundo árabe. Fanjul y Arbós afirman que este relato ‘subsume’ en sí “[...] *el sentido profundo que el Islam dio a la vida de una parte importantísima de la población mundial: por ser tanto un modelo cultural, de hábitos, de comportamiento, de normas sociales y de concepción del mundo, con todas sus consecuencias, como un fenómeno religioso*” (1997: 23).

Aunque en el aspecto ‘literario’ (estético), la Rihla de Ibn Baṭṭūṭa no es considerada la mejor (Janssens, 1948; Pellat, 1995) en comparación, por ejemplo, con la de Ibn Ḥubayr (1145-1217 dc), sí se le reconoce frescura y una preocupación por entretener al lector con anécdotas humorísticas o curiosas (además por supuesto de los relatos de ‘maravillas’). Y aún cuando Richard Netton cree que el de Ibn Baṭṭūṭa es en gran medida una copia del relato de Ibn Ḥubayr, le atribuye de todos modos el calificativo de *paradigma del viajero* el cual refleja en sus relatos cuatro búsquedas: 1) la de tumbas o santuarios y la geografía religiosa circundante; 2) conocimiento; 3) reconocimiento y poder y 4) la satisfacción de un *wanderlust* básico (Netton, 1991).

La Rihla de IB ha sido muy apreciada pero también criticada por algunos. Por ejemplo, Dubler le reprochaba que “[...] *I.B. narra ceremonias y costumbres turcas sin darles relieve ni vivacidad. Las descripciones son prolijas pero insustanciales. Destaca sus relaciones con la corte del monarca turco y de ello podemos deducir su vanidad. Las noticias, a veces muy simplistas, parecen delatar a una persona de inteligencia muy mediana [...]* (citado en Fanjul y Arbós 1997: 36). Sin embargo, la tendencia más generalizada ha sido apreciar la información valiosa de la obra.

El objetivo de la obra era proporcionar a Abū ‘Inān informaciónes difíciles de obtener en esa época, por lo que IB enfatiza en sus relaciones y conversaciones con otros reyes; además de, por supuesto, narrar costumbres, sucesos maravillosos y acontecimientos que le prestigien. El viaje puede dividirse más o menos en cuatro etapas (aunque el itinerario no se conoce bien, pues Ibn Baṭṭūṭa le dictó sus memorias a Ibn Ḥuzay sin haber conservado sus notas de viaje²⁷):

- El recorrido por Egipto, la costa este de África (hasta Kwlwa-Quilou), la Península Arábiga (La Meca, Medina, Yemen, Aden, Omán, etc), la región mesopotámica y persa

²⁷Fanjul y Arbós (1997) y Gibb (1963) – y sobre todo éste – se han preocupado por estudiar el orden del recorrido más probable de Ibn Baṭṭūṭa, las incoherencias del texto, y las posibles falsedades del mismo.

(incluyendo la gran Siria), Anatolia y Transoxiana, los dominios de la Horda de Oro, Constantinopla.

- el viaje a la región del Pan̄yāb (Punjab o Sind), hasta el Sultanato de Delhi y las islas de sur de Asia (y costa este de la India). Esta es la parte más amplia del relato, que se estableció en el Sultanato de Delhi (el quinto) de Muhammad Shāh hasta 1341 (o 1342, según Trapier, 1937: 189)

- Viaje hacia China en el que visitó Goa, Kandahar, Malabar, Baccanore, Mangalore y Calicut, las Islas Maldivas (donde permanece alrededor de 18 meses, con la función de Qādi), Bengala (cerca de la desembocadura del Ganges y el Brahmaputra, cuyo sultán se revolvió contra el de Delhi en busca de su independencia), Sumatra, Java, ‘Mar lento o Pacífico’²⁸, el país que llama ‘Thaoluālicy’ (que Trapier identifica con Tonkin o las islas Célibes, 1937) y China (Cantón, Jansa-tal vez Hang-Tcheou-Fou, Kitha o China septentrional, Khanbālik-Beijing, ya entonces capital del Gran Khan gobernante en China²⁹). De ahí reemprenderá el viaje de regreso (pasa por Calicut de nuevo alrededor de 1347).

- Pasa por Fez en 1349. Vuelve por fin a Tánger de donde sale pronto, sin embargo, para Al-Andalus; igual de rápido volverá a África (desde Gibraltar) por Ceuta, Salé y Marrakech, cuyo Sultán lo envía a Sudán. Va por el Níger (que confunde con el Nilo) a Tombuctú, Kaw-Kaw (Gao, 1353), y vuelve a Marruecos por la región de los Bardāma, Takaddā, Cāhor y después atraviesa la región de Haÿÿār yendo hacia Siyilmasa. Se establece por fin en Fez. En 1355 dicta sus recuerdos a Ibn Ŷuzay...

Fanjul y Arbós (1997) analizan en la *Riḥla* los factores económico y el de las manifestaciones religiosas. Ambos aspectos muestran el sentido de la obra, las preocupaciones del Emir merinida y la búsqueda de prestigio social del Ibn Baṭṭūṭa al haber estado en lugares importantes. La preocupación por los precios y su minuciosa relación es continua en toda la obra, ya se trate de China, Egipto, Siria, India, Turkestán o Anatolia. En ello es similar a otros viajeros como Abū Ḥāmid (m. en 565 H/1169 dc)³⁰.

²⁸ El mar de China, piensan Fanjul y Arbós (1997)

²⁹ Los otros tres khanatos (el de la Horda de Oro, el de Juwarizm o Il-Khan y el de la Horda Blanca) mantuvieron un tiempo una sumisión aparente ante el Gran Khan establecido en China.

³⁰ Ver su *Tuhfat al-albāb (el regalo de los espíritus)*, editada en 1990.

El otro elemento es su actividad e interés por los temas religiosos: visitas a sepulcros que habían adquirido prestigio piadoso, así como críticas frecuentes a las sectas que él consideraba heréticas. Menciona algunas veces haber desempeñado el oficio de alfaquí en el Extremo Oriente, además de su identificación plena con la situación religiosa de los musulmanes norafricanos, la mayoría sunnitas. La ausencia de comentarios al respecto, hasta su llegada a la actual región del Líbano, tal vez es una indicación de que no encontraba nada ‘anómalo’ en el comportamiento litúrgico o en las creencias de los musulmanes que había encontrado.

Como Qadī y, según el mismo IB, especialista en derecho islámico (Faqīh), menciona numerosos casos de práctica judicial; en casos como el de Mogadiscio y Huwārizm distingue entre justicia coránica y lo que ‘no entra en el campo de la šarī‘a’, aunque no da ningún ejemplo – lo que habría sido interesante, pues sabríamos qué tipo de delitos o asuntos estaban o no incluidos en la ley islámica –. Además de estos casos, es importante el enfrentamiento entre shi‘īes y sunnitas en el Islam que puede verse en el texto de Ibn Baṭṭūṭa³¹.

CONCLUSIÓN: LA RIḤLA Y ALGUNOS RASGOS DEL MARCO DE APRECIACIÓN DE IBN BAṬṬŪṬA

Hemos visto, ante todo, que la *Riḥla* es un relato de viajes que busca informar minuciosamente sobre lo visto, oído y vivido, al mismo tiempo que se maravilla al lector con la narración de sucesos extraordinarios o la descripción de paisajes, ambientes o costumbres insólitos.

Los temas son muy variados, desde datos históricos e instituciones socio-políticas, un trasfondo etnográfico y folclórico y un entramado económico, Y hasta observaciones geográficas acotadas constantemente por referencias a cultivos, botánica y zoología. El relato está constituido tanto por las observaciones personales de IB como por informaciones

³¹ Ibn Baṭṭūṭa, como sunnita, critica frecuentemente a los shi‘ītas – a los que llama rafidīes, que en realidad era un grupo de ellos, fundándose en el rechazo que mostraban por los primeros tres Califas del Islam, en tanto ‘usurpadores’ de ‘Alī –. Sin embargo, es posible ver las regiones donde había shi‘ītas, así como algunas de sus costumbres, a través de la *Riḥla*.

que recibió en su viaje, además de otros informes que tenía el redactor y citas de otras obras.

Algunos contemporáneos de IB – como Ibn al Khaṭīb, Ibn MARzūq o Ibn Jaldūn – señalaron algunas exageraciones, o incongruencias en el recorrido (dictado de memoria, y reformulado por el redactor), dudando de la veracidad de la obra (Fanjul y Arbós, 1997: 46). Sin embargo, autores que se han preocupado por discutir la credibilidad de la obra – como Fanjul y Arbós³², 1997; Gibb, 1963 y Lammens, 1970 – afirman que ésta constituye un cuadro bastante correcto del siglo XIV.

Aunque en este capítulo no se ha presentado exhaustivamente la obra de Ibn Baṭṭūṭa, los diferentes apartados permiten entrever el marco socio-cultural en el que este autor realizó su obra y su viaje.

En cuanto al marco desde el cual Ibn Baṭṭūṭa observa lo encontrado durante su viaje, podemos seguir, por lo pronto, lo que dicen Fanjul y Arbós (aún cuando en el próximo capítulo veremos la validez relativa de esta formulación): “[...] *se mueve dentro de unas dobles coordenadas culturales islámicas y árabes, lo que hace que la trama de la narración tenga siempre como nudos de referencia los valores y manifestaciones fundamentales de ambas culturas, identificadas en gran medida, por otra parte, durante toda la Edad Media. La solidaridad y hospitalidad – bases sociológicas del mundo musulmán [...] – le hacen alabar y explicar detalladamente los legados piadosos, allí donde los haya, poniendo como paradigma la ciudad de Damasco [...]. Por la misma razón, describe prolijamente la organización de las sagüías, exaltando sobre todo las de Egipto, Asia Menor y la Persia de los atābak [...] es sintomático del valor que a tal conducta se otorgaba entonces*” (Fanjul y Arbós, 1997: 46-47).

Sobre las virtudes árabes, exaltadas varias veces por IB, mencionemos sobre todo el valor, junto al respeto de la palabra dada, la lealtad, sentido del honor y la generosidad.

Estas virtudes, además de la hospitalidad, parece darse cita en una de las instituciones de la Anatolia: las agrupaciones de Futuwwa o de los Ajjiyya, de las que dice IB: “*No hay en todo el mundo hombres que agasajen tanto a los forasteros como ellos, que sean tan prestos en dar de comer, en satisfacer las necesidades de los demás, en castigar a los tiranos y en matar a los policías y malsines que se juntan con éstos. Entre ellos, el ajī*

³² Que analizan el relato comparándolo con otros como el de Ruy de Clavijo, R. Muntaner o Marco Polo.

[o el líder de la ajiyya] es un hombre que la gente del mismo oficio y otros jóvenes solteros e independientes se dan a sí mismos como jefe: esta comunidad se llama también futuwwa”

Estos son algunos de los elementos que se analizarán en el próximo capítulo para entender el punto de acercamiento que tenía IB en sus largas travesías y su encuentro con sociedades distintas de la suya.

IV. LA RIḤLA Y LAS CONCEPCIONES DEL *NOSOTROS* Y EL *OTRO*

INTRODUCCIÓN

En este capítulo pretendo analizar en la obra de Ibn Baṭṭūṭa (IB) las menciones de las sociedades e individuos fuera del mundo islámico para, a partir de ello, buscar comprender el bagaje cultural (el *imaginario*, o el Discurso Cultural¹) a partir del cual este viajero interpretaba sus encuentros con otras maneras de comprender y actuar en el mundo; es decir, cuáles eran los principios fundamentales con los que IB iba adoptando su (s) identidad (es) y cómo iba *construyendo* al ‘otro’, al que veía; cómo hablaba con él, lo interpretaba, y hablaba por él. Esto, espero, puede otorgarnos un poco de comprensión de la manera de ver el mundo de IB: su percepción del hombre y su lugar en el mundo; su concepción de sí mismo, su (s) comunidad (es) y el (los) resto; su mundo... el mundo en general, ese ‘mundo habitado’ reconocido entonces, gran parte del cual visitó (o dijo conocer).

Las preguntas básicas del capítulo entonces son ¿qué lugar tienen las comunidades no-islámicas, en el mundo – en proceso de ser – concebido por IB? ¿Va conformando IB, y cómo, su concepción sobre aquellos territorios y comunidades que encuentra en su largo andar?

Algunas cuestiones adyacentes en el capítulo se relacionan con la manera en que Ibn Baṭṭūṭa habla de y por el ‘observado’ y, si es posible, saber si es posible escuchar la voz de aquellos *otros* en los intersticios del *texto*².

El capítulo estará compuesto por dos partes, la primera de las cuales contendrá, en sus primeros dos apartados, los elementos conceptuales sobre los viajes y los viajeros a partir de los que se analizará la *Riḥla*. Su tercer apartado se constituirá por una revisión breve de las apreciaciones de viajeros anteriores a Ibn Baṭṭūṭa sobre civilizaciones y lugares fuera del mundo islámico.

¹ O también, una *Narración*, entendida como cualquier tipo de representaciones sobre la cultura y las prácticas culturales de todos los actores implicados en una historia (Homi Bhabha, referido en Oto, 1994: 9).

² Discurso, concebido en un sentido amplio, que refleja una concepción general del ‘yo’, ‘nosotros’, y del mundo en general.

En la segunda parte se estudiará al IB como viajero del Islam, tal como es presentado en la *Rihla* (primer apartado). También se realizará el estudio de la posición adoptada por IB ante los *otros* que encontraba a su paso, buscando sus referencias a lo no-islámico, para ver si tienen realmente importancia como elementos de diferenciación en la obra, o si hay otros niveles discursivos más determinantes en la auto-identificación y diferenciación de IB.

A partir de los resultados obtenidos en este capítulo, trataremos de formular una conclusión para el trabajo, que indique si el *Discurso sobre el 'otro'* presente en la obra de Ibn Baṭṭūṭa refleja la cosmovisión considerada 'tradicional del Islam' por muchos estudiosos orientalistas³, o si presenta rasgos de una cosmovisión más incluyente propugnadas por filósofos humanistas como al-Farābī – presentada en el primer capítulo de este trabajo –.

PRIMERA PARTE.

EL VIAJE, EL VIAJERO. DISCURSOS (*narrativas*) DE IDENTIFICACIÓN

1. EL VIAJERO Y SU BAGAJE CULTURAL, POLÍTICO Y CONCEPTUAL

El estudio de las narraciones de viajes y su relación con los principios cosmográficos⁴ de la cultura del escritor han sido abundantes en los últimos años, relacionados sobre todo con viajeros occidentales. Algunos de ellos han restado dichos principios cosmográficos a través de los *prejuicios simbólicos* que usan los viajeros para interpretar el *exterior*, para distinguirlo y rendir cuenta de ello (por ejemplo Paul Zumthor, 1993).

Las referencias subyacentes en los relatos de viajes tienen que ver con la percepción de coherencia del mundo: la narración de viaje proyecta un mundo, le da forma; en este sentido, la escritura de viajes constituiría un tráfico en un solo sentido: el viajero – que

³ Cosmovisión que consideramos excluyente, en tanto (según afirman estos autores) se divide el mundo en el *Dār al-ḥarb* (Mundo de la guerra) y el *Dār al-Islam* (el mundo del Islam), sin contacto posible entre uno y otro, como se vio en el primer capítulo del trabajo.

⁴ Repito: cosmográficos como 'esbozos' del mundo físico, aunque teniendo presente que éste es solo una parte del todo (el universo que incluye el mundo angélico y el material).

carga con todo su contexto cultural – le da forma al mundo, no éste al viajero (como veremos más adelante, esto sólo es cierto en parte).

Vinculados en cierto modo con esta vía unilateral proveedora de *sentido*, otros estudios han enfatizado la relación de estas interpretaciones y calificaciones simbólicas con cuestiones de poder. Los viajeros, simplemente a través de su mayor acceso a la tecnología del transporte, son percibidos como parte de una comunidad más fuerte y – explica Steve Clarck – “*la fuerte conexión histórica de exploración con explotación los hace figuras a ser temidas y rechazadas*⁵ [...]” (1999: 3).

Las narraciones de viaje están dirigidas hacia la cultura local, dominadas por el punto de vista de la cultura móvil; pero es posible exagerar el grado de superioridad implicado. Las narraciones de viajes tienen una forma mixta; no se dan en, ni sobre, un escenario vacío. Los viajes y la interpretación de éstos se ven atravesados por otras narraciones y actores concretos – los narrados –, que presionan en varios niveles (Clarck, 1999 y Oto, 1994).

En un texto como la *Rihla*, donde el viajero ha pasado tanto tiempo fuera de su ambiente cultural originario, donde los ‘narrados’ pueden haberse convertido en los compañeros de vida y viaje, y donde el redactor no es el propio viajero – sino un emigrado a la sociedad meriní del Norte de África –, es más probable que esta narrativa no sea pura, sino que, tal como se dijo en el apartado anterior, esté compuesta por narraciones adyacentes.

Este trabajo estará concentrado en las opiniones expresadas en la *Rihla* por Ibn Baṭṭūṭa y no tanto por las del redactor; en general no es difícil separar las opiniones de uno y otro. Como un joven intelectual que pretendía adquirir un renombre propio con la obra, el redactor tuvo cuidado de mostrar cuándo atribuía algo a la obra, *para mejorar el estilo*, para proporcionar información erudita o inclusive para contradecir algo dicho por el viajero. Sin embargo, habrá momentos en que lo dicho por Ibn Ŷuzay, que a final de cuentas compartía mucho con el viajero – la religión, la pertenencia a la sociedad meriní y

⁵ Este ‘temor o rechazo’ sólo lo he encontrado presente en la *Rihla* en el relato de una conversación con un musulmán de la región del Níger, cuando éste defiende frente a Ibn Baṭṭūṭa las costumbres locales diciéndole: ‘*nosotros no somos como ustedes*’...

su interés por congraciarse con el emir de ésta – servirá para reforzar la *Narrativa* general de la obra.

Aunque en este caso el esfuerzo principal estará en rescatar el contexto discursivo desde donde escribe Ibn Baṭṭūṭa, se tendrá presente la posibilidad de leer en los intersticios del *texto* a los ‘*descritos*’, la influencia de éstos en la narración y la mezcla que muestra el texto final sobre el narrador y el descrito.

Un interés constante será también el poner de relieve los diferentes *subtextos* políticos que hacían a Ibn Baṭṭūṭa afirmar X cosa o negar otra. Es decir, la cuestión de poder estará presente en el análisis. El resultado al final, tal vez, destacará la presencia de diferentes narrativas en lucha por la hegemonía⁶.

2. EL VIAJE Y EL VIAJERO

“*El viaje es una separación del aquí, y necesariamente un encuentro con el otro: otras tierras otros hombres, otras costumbres, otras lenguas*” (Zumthor, 1993: 13). La *alteridad* nos conduce a espacios desconocidos, nuevos, y con relación a ellos es que uno parece constatar el *aquí*.

“*Lo que ve y registra el viajero medieval es la diferencia, no la similitud, lo sorprendente, dimensiones de un espacio inimaginable*”, dice Zumthor (1993). Pero esto no es totalmente cierto. El viaje por lo totalmente ‘otro’ sería insoportable; tanto que – si no muere antes – el sólo encontrar un punto de similitud o de complementación provocaría un grito reflejado en la narración. La exposición al mundo del ‘otro’ dejaría totalmente vulnerable al viajero (lo cual más bien lo convertiría en un naufrago, alguien perdido en lo extraño); tal vez por eso es que se han creado todo tipo de narraciones imaginarias sobre lo que está *fuera* del *nosotros* o lo ‘*nuestro*’⁷.

Pero el viajero es, por definición, alguien que tiene la seguridad y el privilegio de moverse con relativa libertad; en todo caso, eso es lo que se piensa del viaje (J. Clifford,

⁶ Hegemonía en el sentido expresado por Gramsci (1971), en el que no significa dominación total, o eliminación de otras narrativas, sino que una narrativa se vuelve hegemónica en la medida en que va negociando su preeminencia, a través de la inclusión de parte de las otras narrativas. El resultado final no es la instauración de la narrativa inicial, sino de sus principales fundamentos – innegociables – combinado con elementos de algunas otras – secundarios para ella, pero no contradictorios –.

⁷ Para diferentes ejemplos ver Acosta (1992), Miquel (1988) o Verne (1991).

1999)⁸. Aunque el *discurso* cultural del viajero le proporciona cierta seguridad en su tránsito por lo desconocido, aclarándole quién es él y por qué es diferente (como el *discurso imperial* lo haría con el viajero occidental del s. XIX), el simple hecho de convertirse en *viajero* es una separación inicial de su marco cultural inicial.

El viaje así concebido sería “*una variedad de prácticas más o menos voluntaristas de abandonar ‘el lugar’ para ir a ‘otro’*. *El desplazamiento ocurre con un propósito de ganancia: material, espiritual, científica*. *Entraña obtener conocimiento y/o tener una experiencia [...]*” (J. Clifford, 1999: 89).

A pesar de que una narración de viaje es vista como una confirmación cultural, también puede verse como un ‘rompimiento inicial con la cultura local’. “*En cierto grado, incluso el viajero más atípico tiene una preferencia por el exterior por el mero hecho de estar ahí*” (Clarck, 1999: 14; ideas parecidas en Zumthor, 1993).

Un viaje tiene sentido como una ‘toma de conciencia’; su relato se templea en torno a una identidad (o re-identificación). La memoria y la recolección son hechos sociales y de interacción; al narrar un viaje hay una transferencia de información para el testimonio de una experiencia; “[...] *lo que ha sido absorbido [...] durante el viaje...*] *tiene que absorberse en estructura de anécdota, narrativas de auto-comprensión y parábolas de ignorancia rectificadas [...]* Sin embargo, también hay una tendencia anti-empirista. Frente a la acumulación paciente de conocimiento a través de experiencias particulares, existe la figura del escritor [narrador] de viajes que ya sabe, consciente de los predecesores cuyas cuestiones pueden re-promulgarse; y con un continuo recurso a un rango mayor de comparaciones externas” (Clarck, 1999: 14).

La narración de viaje es un proceso de escritura que propone y recompone sin fin una identidad (J. Clifford, 1995). Esto significa, por un lado, que es al interpretar y escribir sobre el trayecto y sus encuentros que el viajero determina qué es él, cuál su comunidad y qué el exterior. El ello, como veremos, no sólo interviene la subjetividad del viajero sino también la cultura para la que escribe, además del interés del viajero por una ‘reintegración’, así como la búsqueda ‘egoísta’ porque esta reintegración sea política, social

⁸ Este mito del viaje sólo toma en cuenta a los principales viajeros, por supuesto. No toma en cuenta a todos aquellos que acompañan a éste a lo largo de su recorrido. Guías, servidores, etcétera, no quedarían contemplados como tales...

y económicamente favorable. Todos estos intereses estarán presentes en la obra de Ibn Baṭṭūṭa.

Pero por otro lado, no sólo es la identidad del viajero la que se recompone con una narración de viaje; el *discurso cultural* general también puede ser modificado. Y es que la posición *marginal*⁹ del viaje y del viajero le abre un espacio para la innovación idiosincrásica, y permite la producción de un *Yo o Nosotros* por medio de un regreso continuo a las expresiones/pronunciaciones comunales y el uso de *códigos públicos* (valores, conceptos, etc.).

En el estudio de la obra de IB, el viaje se concebirá – siguiendo a J. Clifford, 1999) – como un *término de traducción*, donde el lenguaje se expresa en términos de aplicación aparentemente generales (o donde muchas instancias de la superficie textual refieren a ámbitos determinados en el escenario de representaciones de X orden cultural. Oto, 1994), pero en el que existen espacios de lectura que expresen visiones propias de los actores involucrados: el viajero, sus coetáneos y los narrados.

“El ‘viaje’ tiene un tinte inextinguible de localización por clase, género, raza, y cierto carácter literario. Es un buen recordatorio de que todos los términos de traducción utilizados en comparaciones globales, tales como ‘cultura’, ‘arte’, ‘sociedad’, ‘agricultor’, ‘modo de producción’, ‘hombre’, ‘mujer’, ‘modernidad’, nos llevan un trecho y luego se desmoronan” (J. Clifford, 1999: 56).

Entonces, lo que buscaremos a través de la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa será saber si existen diferentes niveles de discurso en las expresiones del viajero respecto de los territorios y sociedades no-islámicas, como: Expresiones que parezcan corresponder al ‘hogar’ del viajero. Otras que respondan más bien a intereses coyunturales del viajero y la comunidad para la que escribe. Y además nos preguntaremos si existen otras que expresen al viajero como *agente híbrido*, resultado de su interacción con lo ‘otro’; de existir, esto último tal vez nos permita también entrever las voces este ‘otro’, quienquiera que sea (exterior o no a la comunidad islámica, como sugeriría la ‘cosmovisión islámica tradicional’, u otro a partir de otros marcos de identificación del viajero).

⁹ e incluso de la literatura de viajes como género. El estar en los márgenes permite el contacto con varios ‘centros’ culturales, políticos, o *narrativos* en general. Para el término de margen y otros relacionados, como frontera, transculturación, hibridación, o diáspora, ver J. Phillips (1999); J. Clifford, 1994 y 1995; Dube (2001); Clarck (1999), entre otros.

3. PERCEPCIONES ANTERIORES A IBN BATŤŪTA: EL MUNDO ISLÁMICO Y EL EXTERIOR

Como vimos en el segundo capítulo, el mundo islámico había tenido muchos viajeros antes de Ibn BaŤŤŭta; su contacto con otras culturas databa de mucho tiempo atrás – como está expresado en las otras narraciones de viajes y en el desarrollo de las obras de geografía –. La propia cultura islámica, en realidad, está compuesta – como en parte se aclaró en el primer capítulo – de muchos pueblos y sociedades, con marcos culturales diversos. Tal vez por ello no sea tan extraño lo que se quiere comprobar con este trabajo: que la identidad del mundo islámico no es única y homogénea, ni forzosamente enfrentada al exterior, como pretenden los defensores de la ‘cosmovisión islámica tradicional’ tantas veces mencionada a lo largo del texto.

Ibn BaŤŤŭta, entonces, no se enfrentó a un mundo exterior completamente desconocido o sólo concebido por la imaginación. El mundo islámico había tenido tiempo de dar forma a un *Discurso* a partir del cual narrar e interpretar su historia. Además de la fusión inicial de varios pueblos y de los viajeros, de geógrafos y de textos externos, había sufrido innumerables encuentros: la llegada de los turcos, las cruzadas, las intrusiones de los mongoles. En este sentido, no se puede considerar a Ibn BaŤŤŭta un descubridor o un formador inicial de la imagen sobre el ‘exterior’.

Sin duda lo extenso de sus viajes significaron un gran aporte al conocimiento del exterior, pero el marco conceptual a partir del cual interpretaba lo que encontraba ya estaba conformándose – y lo siguió haciendo –.

Eso, precisamente, nos permitirá contradecir a los que ven una cosmovisión islámica monolítica y estática – y además, enfrentada continuamente al exterior –. Ibn BaŤŤŭta era un musulmán sunnita, parte del grupo de muftis y qadis que se supone forman y defienden la cosmovisión islámica oficial; era parte de un grupo educado, conocedor de la doctrina islámica y de la historia general de su comunidad; era además, un viajero, que puede ayudarnos a comprender realmente esa cosmovisión.

Como se ha señalado varias veces antes, tendremos en cuenta constantemente que las dos cosmovisiones con las que se compararán las opiniones de Ibn BaŤŤŭta son modelos

ideales, y que este viajero es un individuo capaz de actuar y reflexionar, capaz de actuar como un agente.

Se ha hablado constantemente de ese *Discurso islámico* desde y para el cual Ibn Baṭṭūṭa escribió su obra. El prefacio y el primer capítulo presentaron también los rasgos de dos modelos ideales – sobre el hombre, la comunidad islámica y su lugar en el mundo – a partir de los cuales podría un individuo – también ideal – de esta comunidad interpretarse a sí y al ‘otro’.

Pero si ya había existido otros viajeros que se habían confrontado con esta ‘otredad’... ¿qué es lo que habían dicho de ella?

La India y China eran lugares sobre los que se había escrito en varias narraciones de viajes. Miquel presenta una semblanza de las percepciones de varios viajeros y geógrafos – hasta el siglo XI dc – sobre estos territorios y sus sociedades; aunque Al-Bīrūnī (n. 985 dc) fue a la India y escribió abundantemente sobre ella, no está incluido. Miquel remarca que las impresiones sobre la India de Al-Bīrūnī son especiales porque derivaban de un verdadero sabio, original, pero aislado, y cuya perspectiva difiere fundamentalmente de la masa de geógrafos, que son, dice, ‘*gens moyens*’, prácticos, representantes perfectos de una mentalidad colectiva (1988: 49).

Para el promedio de estos viajeros y geógrafos, China pesaba por sus hombres y la India por sus tierras; India es más vasta que China, pero ésta es más poblada. Para la primera se menciona que las ciudades están presentes por todas partes, con una población vital; está completamente poblada y cultivada. “*Tiene el aire más sano [...] y ahí no se ven ciegos o tuertos como en la India*” (en Abū Ḥāmid, 1990: 74).

El estatus internacional de los dos gigantes de Asia derivaba de que tanto el Emperador Chino o Bagbur (hijo del cielo) y el Ballahara (Rey de Reyes) estaban entre los cinco grandes reyes del mundo. Este poder era poderoso, pero percedero, y como tal se describía (hay narraciones de Ceilán donde el cadáver del Rey va en un simple carruaje mientras una vieja grita mostrando en lo que se ha convertido el Rey con la muerte y pidiendo que su ejemplo les guarde de las seducciones de la vida).

Pero el poder no está totalmente separado del cuerpo social en conjunto: el rey compartía el arroz con 400 fieles que estaban dispuestos a destruirse con el fuego en el momento de la muerte de aquél. Ser Rey, entonces, no es estar precisamente aislado, sino

estar en el lugar que la sociedad le reserva: “no un Rey, escriba o médico, sino un miembro de tal o cual familia” (Miquel, 1988: 52).

En cuanto a las islas, estos viajeros decían que las Andaman y las Mergui estaban habitadas por negros, con los cabellos crespos, de caras temerosas, de grandes pies y un sexo desmesurado. En contraste con ellos, y contrario a lo que se podría esperar de las latitudes meridionales, los Nicobarianos son blancos e imberbes. Más hacia el este, en las islas volcánicas de la Sonde, hay blancos de ‘orejas rajadas y la cara bronceada, con cabellos peinados en bandas perfectamente delineadas (Miquel, 1988: 51).

Esta última y otras características confirman que Naturaleza y Cultura no están determinadas monolíticamente. Es mejor hablar, para esta Asia extranjera, de pueblos que de razas, y de antropología más que de etnografía (aunque en grado balbuceante, dice).

Son los niveles y los tipos de cultura, y no las características físicas, los que hacen las diferencias – y las jerarquías – entre los países. Además, cuando se habla de hombres, lo que ponen de relieve estos textos es el análisis y no la observación primera: no lo que el ojo ve primero (es decir, los rasgos corporales, frecuentemente inciertos, fugaces o móviles), sino lo que descifra una observación cotidiana, repetida y paciente; lo que la inteligencia, medita después del ojo, es decir, los *usos*.

El interés por pueblos como los beréberes se presenta desde los primeros textos de geografía islámica; no es extraño, pues varios de estos pueblos se integraron al mundo islámico en los primeros siglos de su constitución. Autores como Ibn Ḥurdābī o Ya‘kūbī los consideraban descendientes de los romanos; Maqḏīsī (Muqādisī) o Ibrāhīm b. Waṣīf los relacionaban con los amalecitas de Palestina. Se les relacionaba sobre todo con el tráfico trans-sahariano (además de su participación en la conquista del Al-Andalus); tanto sedentarios como nómadas, pero principalmente concebidos de esta última forma; se les adjudicaban frecuentemente costumbres raras – como el comer carne de perro – pero sus principales características eran la rudeza, de voluntad salvaje o noble (Miquel, 1988b).

Las consideraciones sobre los judíos y cristianos, pasaban en gran medida a través de la religión. Desde el inicio de la expansión islámica tuvo que convivir con estos grupos que estaban dentro de su territorio. En esa medida, muchos de los cristianos y judíos formaron parte de la civilización conformada a partir del siglo VII, que llamamos islámica porque las principales características filtraron en medio de esta religión, pero que

no estaba compuesta sólo por musulmanes. Como se vio en el primer capítulo, esta gran *cultura* se fue constituyendo a partir de diferentes elementos, entre los que se incluían concepciones culturales – derivadas de obras literarias, valores, así como de pueblos – judíos y cristianos.

Así, el Islam lidió con la existencia de cristianos y judíos desde el inicio, a los que se denomina *gente del libro* (*Ahl al-Kitab*), gente que también ha recibido parte de la revelación divina. Como tales eran respetados, y el Corán indica que ellos y sus propiedades serán autónomos en los territorios musulmanes, a cambio de cierto tributo y que la defensa del territorio – así como lo que en cierta forma se considerarían sus relaciones exteriores – se realizaría por los musulmanes. Contrario a lo que supondría una cosmovisión excluyente radical, entonces, los cristianos y judíos no son pueblos a los que hay que matar o convertir al Islam sino pueblos que hay que someter bajo la égida de la comunidad islámica. Pero ¿todos estos pueblos deben ser sometidos? El Islam se debería expandir por sobre ese ‘mundo de la guerra’? No forzosamente. Incluso interpretándolo a partir de la religión, debemos notar que el Corán acepta las alianzas con pueblos no-musulmanes, cuando éstos sean capaces de firmar la paz.

Y en la práctica ¿cómo fue? La pregunta es importante en la medida en que para la época de Ibn Baṭṭūṭa se habían vivido ya las Cruzadas.

El principal punto de referencia fue por muchos años el gran Imperio Bizantino – que aunque había perdido terreno, existía todavía e Ibn Baṭṭūṭa lo visitó –. Los primeros geógrafos reconocían que existían en la tierra territorios mayores al del mundo islámico. Al-Maqḍīsī, por ejemplo, mostraba como el mundo islámico sólo contaba con “*mil miserables parasangas [...] de las 24 000 [que suponían eran] el total; 12 000 pertenecen a los países negros, 8 000 al Imperio Bizantino y 3000 al Irán*” (en Miquel, 1975: 62). Mas‘ūdī catalogaba al ‘reino islámico’ de entonces “*a medio camino entre los estados más pequeños y los muy grandes [como] la India o la China*” (Ibíd.: 63).

Ibn Ŷubayr viajó en un tiempo donde los pueblos cristianos de Europa habían crecido en importancia económica; él mismo viajó en barcos cristianos – a pesar de la coexistencia de la Cruzadas –. Este viajero reconoce muchos méritos de las comunidades dominadas por los cristianos en el Levante – como la convivencia pacífica con los musulmanes residentes y el respeto a sus actividades económicas –, así como de sus

gobernantes (reconoce que gracias a Guillermo II de Sicilia, a los viajeros musulmanes se les respeta en las aduanas).

Es cierto que su principal preocupación respecto de estas sociedades pasa a través de la religión. Reconoce las bondades de los pueblos cristianos. Su identidad musulmana sunnita – vivía entre los ortodoxos almohades – despierta sobre todo al ver a los musulmanes viviendo en los territorios de cristianos; teme que la ‘bondad económica excesiva’ los confunda. Pero este filtro del Islam en sus opiniones también lo hacen contrastar

Pero como civilización podríamos decir, como Richard Netton, que “[...] *el barco cristiano, en tanto un símbolo de transporte por excelencia, sería un símbolo o signo de unidad, armonía amistad, atravesando, como hizo, las fronteras del Dār al-ḥarb y el dār al Islam [...]*” (1991: 33). Ibn Ŷubayr admira las habilidades náuticas de los genoveses; sin embargo, cierto resentimiento estuvo constante, como se muestra en su inconformidad porque “[...] *el capitán de barco hereda los bienes de los que mueren en el trayecto, tanto de cristianos como musulmanes*” (Ibn Jubayr, 1907: 287).

Al-Ŷuwaīnī también viajó (aunque es reconocido más bien como historiador) a los territorios dominados por cristianos durante las Cruzadas. Fuera de su comportamiento como representante del emir egipcio, emite opiniones favorables sobre los cristianos, sobre todo porque le permitían, dice, observar sus avances académicos (en medicina sobre todo) y contestan a todo lo que se les pregunte al respecto (Cahen, 1977 y Maalouf, 1993).

A partir de Al-Ŷuwaīnī e Ibn al-Ŷubayr puede constituirse un marco de las relaciones islámico-cristianas, en el que había elementos de confianza, gratitud, aprecio pero también de desaprobación, hostilidad, sospecha y miedo.

La lectura de estos viajeros nos muestra que, en general, creían que si la China y la India, dominaban entonces el Continente Asiático, lo debían no a los caracteres aleatorios de las razas, sino al vigor con los que se imponían sus instituciones.

El relato de las culturas encontradas por los comerciantes se articula alrededor de dos temas mayores: 1) la referencia al Islam, por una parte y.. 2) la diferencia entre las islas salvajes (de las que en realidad se habla poco) y los grandes espacios civilizados de la India y la China. Estas dos sociedades aparecen como grandes pueblos del mundo: tienen una

genealogía y sus habitantes descienden, a través de Japhet, de Noé (Miquel, 1988: 53). Muchas ciencias y artes les son atribuidas también (ejemplo, el texto de Mas'udi).

Si intentamos resumir de una manera muy simple y esquemática, podemos decir que según los textos de estos viajeros, se podía ser civilizado sin ser creyente (es decir, musulmán). Los indios eran civilizados, sin duda (poseían las ciencias, matemáticas, música...) aunque adoraban a ídolos y creían imposturas – que incluían el que estos ídolos hablaban – e ignoraban al Dios Único.

SEGUNDA PARTE

LA RIḤLA: IBN BAṬṬŪṬA Y SUS PERCEPCIONES DEL 'OTRO'

1. IBN BAṬṬŪṬA. EL VIAJERO

Desde el inicio de la obra, Ibn Baṭṭūṭa (IB) es presentado como un “*visitador de los lugares santos [...] que en sus viajes se apoya en el Señor de los mundos [...] y ‘huésped de Dios’* (página 105¹⁰). La preponderancia (si no en número por lo menos sí en prestigio) del viaje religioso en la sociedad islámica nor-africana del siglo XIV es destacada por varios autores por frases como ésta (Richard Netton, 1991; Miquel, 1975; Calaos, 2000b y Wolfe, 1997).

En el exordio que escribe Ibn Ŷuzay, agradece a Dios que “[...] *hizo que su servidores domeñaran la tierra para andar por caminos anchurosos [...] Hizo asomar las estrellas, guía en las tinieblas de la tierra y mar; a la luna alumbrar, y convirtió el sol en una antorcha [...] creó las distintas regiones con plantas variadas*” (105).

Es cierto que estas frases pertenecen más al redactor que a IB en sí, por lo que el carácter reflejado sería más bien el del primero. Sin embargo, estas frases permiten ver el significado del viajero en la sociedad para la que dicta su viaje Ibn Baṭṭūṭa: Coloca las inquietudes musulmanas (de peregrinación) en primer lugar pero, al mencionar

¹⁰ De la traducción al español realizada por Fanjul y Arbós (1997). En adelante sólo aparecerá entre paréntesis el número de la página correspondiente a esta edición.

inmediatamente después la existencia de regiones (y plantas) diversas, muestra que el viajero podía tener otras funciones e intereses¹¹.

Estas otras funciones sociales del viajero pueden verse en lo siguiente: Ibn Baṭṭūṭa dictó su viaje “*En obediencia a la noble indicación de dictar a un amanuense cuantas ciudades viera en el curso de sus andanzas, la narración de los acontecimientos peregrinos, la relación de los reyes del mundo con quienes se entrevistara, de los principales ulemas y de los hombres más devotos de Dios [...]*” (108; sin negritas el original).

Como puede verse a través de la lectura de la *Rihla*, la forma en la que IB presenta sus entrevistas con los sultanes, emires y reyes nos indica su deseo de impresionar a los lectores, e incluso al sultán meriní. Pero el párrafo anterior nos muestra también que mucho del contenido de la obra estuvo determinado por los intereses – políticos, estratégicos – del sultán y su gobierno. Es decir, la determinación de aquello que es relatado y las personas de (y por) las que se habla en la obra, no sólo se hizo a partir del deseo de catarsis o reintegración a la sociedad de Fez, por parte de un viajero que ha retornado, sino también por otras razones que involucran a más actores.

Por un lado, en la obra subyace un marco político en el que destaca la figura del Sultán Abū ‘Inān. Por otro, también emerge un marco religioso de una sociedad islámica, donde un viajero preocupado por destacar lo hace a través de la ‘peregrinación’ y las visitas a lugares destacados por la religión.

Pero esos no son los únicos elementos de referencia (o de identidad) a partir de los cuales escribe Ibn Baṭṭūṭa. Otros elementos se irán viendo a lo largo de este capítulo. Por lo pronto tratemos uno más: estos hombres ‘devotos’ a los que visita. En general se trata de hombres de religión (musulmanes la mayoría), pero también puede haber algunos más ‘intelectuales’ especialistas en temas como la gramática, a la que IB es tan afecto.

“*Salí de Tánger, donde nací, el [...] año 725, con el objeto de peregrinar a la Santa Casa y de visitar el sepulcro del enviado de Dios, solo, sin compañero con cuya amistad solazarme ni caravana a la que adherirme, pero movido por una firme decisión en el alma*

¹¹ La obra destaca el profundo interés que Ibn Baṭṭūṭa mostraba por los productos de las regiones que visitó.

y porque el ansia de encaminarme a aquellos nobles santuarios anidaba en mi pecho” (110).

Estos enunciados muestran la concordancia del viaje de IB, o más bien del relato de su viaje, con la concepción de éste presentada en el tercer apartado del capítulo, que enfatizan el carácter aparentemente voluntario del viaje.

Pero también impulsan un comentario más: la referencia a la soledad de IB. Bien han apuntado autores como J. Clifford (1999) o Clarck (1999), un problema en las narraciones de viajes: sólo es presentado como viajero el narrador. Sus guías – y casi cualquier tipo de acompañante – desaparecen de la narración. El caso de Ibn Baṭṭūṭa no es la excepción. Sus mujeres, la mayoría de sus esclavas y de sus acompañantes apenas se mencionan. IB de hecho, tuvo un compañero en la mayor parte de su viaje, al que menciona menos de diez veces en toda la obra. La primera vez en referirlo es hasta después de su tercera peregrinación, aclarando que le había acompañado – y le habría de acompañar por muchos años más hasta su vuelta de la India – en varios viajes; su nombre Ḥāyî ‘Abdallāh b. Abū Bakr b. al-Farḥān at-Tūzarī. Después de esta peregrinación van juntos hacia Anatolia pero at-Tūzarī desaparece de la narración; cuando menciona algún paseo con X persona dice ‘Fulano y yo’, como si at-Tūzarī no existiera. Hasta Akrīdūr dice “*Quedamos algún tiempo en esta ciudad, temiendo el peligro de los caminos, hasta que una partida estuvo a punto de salir y viajamos con ella un día y parte de la noche [...]*”, donde parece que le incluye a él (383).

2. LOS ‘OTROS’. ¿DENTRO O FUERA DEL ISLANDOM?

Un grupo de los ‘*otros*’ que encontraría IB a su paso – en caso de que su cosmovisión correspondiera con la ‘tradicional islámica’ – serían la de los cristianos. En realidad, IB apenas pisa territorios cristianos, a excepción de Cerdeña y Constantinopla. A esto habría que agregar los contactos que tendría con las comunidades cristianas de los mares Negro y Caspio. Sin embargo, menciono primero a estos grupos por el interés que suele tener para los estudiosos occidentales el contacto islámico-cristiano de la época.

Una de sus primeras referencias, por supuesto, se relaciona con las cruzadas; la realiza casi al inicio de la obra, cuando explica que salió de Tánger durante el reinado de

Abū Sa‘īd, hijo de Abū Yūsuf b. ‘Abd al-Ḥaqq “[...] *que con decisión firme derrotó las armas de los politeístas [...] y aniquilando sus escuadrones a los adoradores de la cruz, al tiempo que su conducta en la guerra santa merecía toda honra*” (111). La referencia en este caso es de enfrentamiento claro; hay cierto tono despectivo cuando dice que ‘sus escuadrones fueron aniquilados’. Además de la historia de las cruzadas, que definitivamente dejó una huella fuerte, se debe a la coyuntura especial por la que pasaba la región nor-africana, y mediterránea en general.

Esta coyuntura nos permite también ver parte de la percepción nor-africana del ‘otro’ cristiano: los comerciantes y navieros cristianos empezaban ya a obtener claras ventajas y, como parece implicar la siguiente anécdota, entablan alianzas con los gobernantes de las ciudades musulmanas (que seguramente buscan los beneficios económicos independientemente de la religión de sus socios): En Alejandría menciona un juicio de una disputa entre musulmanes y comerciantes cristianos que es resuelto a favor de los últimos y los ‘culpables’ expulsados de la ciudad. La gente reacciona entonces contra el gobernador. Ya hay una ‘diferenciación’ entre el nosotros (musulmanes) y el otro (los cristianos)... por qué? Porque sienten que los ‘cristianos’ han sido favorecidos injustamente y los ‘musulmanes culpables’ castigados con demasiada severidad? ¿sería este trato favorecedor el que provocó la distinción del musulmán frente al cristiano? Como quiera que sea, la anécdota denota la existencia de un sentimiento de alteridad, frente a un grupo ‘externo’ que se ha convertido en una clase privilegiada por los gobernantes; la *Rihla* permite oír la voz colectiva de esta sociedad islámica, aunque no la del narrado como ‘otro’.

Otra historia del mismo tono es la siguiente: “[...] *viajé al castillo de Bugrās [...] Por aquí se entra al país de Sīs, que es el de los infieles armenios, sometido a al-Mālik an-Nāṣir, al cual pagan tributo. El comandante de esta fortaleza [...] tiene un hijo distinguido [...] y un sobrino, de nombre Ḥusām ad-Dīn, distinguido y generoso que reside en el lugar denominado ar-Ruṣūṣ para guardar el camino hacia el país de los armenios [...] En cierta ocasión los armenios se quejaron ante al-Mālik an-Nāṣir del emir Ḥusām ad-Dīn calumniándole con acusaciones infundadas. El sultán puso la cosa en manos del jefe de los emires de Alepo, con orden de estrangularle. Cuando la orden estaba ya extendida, un amigo del emir lo supo y siendo hombre importante fue a ver a al- Mālik an-*

Nāṣir y le dijo: ‘Señor, el emir Ḥusām ad-Dīn es uno de los mejores: fiable guardián de la ruta para los musulmanes y valeroso. Los armenios buscan la destrucción del país musulmán y este emir los vence y contiene, por lo que pretenden debilitar el poderío islámico por medio de su muerte’ [...] pudo regresar a su puesto [...]” (170).

En el relato dedicado a Jansā (Hang-Tcheu-Fou), de la que describe sus seis divisiones (también llamadas ciudades) dice que en la primera habitan el gobernador y la guarnición; en la segunda “*residen judíos, cristianos y turcos adoradores del sol, que son muchos*” (731)¹²; en la tercera viven los musulmanes que, aunque dice que son muchos, muestra que su situación es minoritaria en toda China. Para esta época el Gran Khanato no era musulmán, pero IB señala que “*en todas las ciudades y pueblos de China no puede faltar un jeque musulmán que entienda en cuanto se refiere al Islam y un juez que dirima las diferencias*” (735).

Si la mención anterior parece ser neutra, la siguiente es un poco favorecedora, pero la perspectiva de alteridad continúa: “*En Latakia embarcamos en un gran velero [qurqūra] genovés [...] dirigiéndonos a la tierra de Turquía, conocida más bien como bilād ar-Rūm [país de los griegos¹³]: se le da este nombre porque antiguamente fue el país de este pueblo. De aquí procedían los griegos más antiguos y los que viven ahora en Grecia [Yūyāniyya]. Los musulmanes conquistaron después este país y ahora hay en él muchos cristianos bajo estatuto de clientela [ḍimma] de los turcomanos musulmanes. Navegamos durante diez días con buen viento. El cristiano nos trató bien y no quiso cobrarnos pasaje*” (375).

En Qirim, ciudad bajo el sultán de la Horda de Oro, M. Ūzbak Jān, realta: “[...] *había un convento en las afueras donde vivía un monje cristiano dedicado al servicio de Dios y que ayunaba mucho, pues aguantaba hasta cuarenta días seguidos, desayunándose después con una sola haba; y que además, revelaba misterios. Me rogó [el jeque de la zagüiyya donde se alojó] que le acompañara a verle, pero me negué; luego me arrepentí de no haberle visto y saber si esto era verdad o no*” (414).

Otra mención obligada sobre los cristianos se relacionaba con Bizancio. Dice, al viajar hacia allá con una princesa casada con el sultán de la Horda de Oro: “*Los bizantinos*

¹² Fanjul y Arbós comparan la información de IB con la de Marco Polo sobre la misma ciudad, concluyendo que el primero fue más preciso (1997: 63-4).

¹³ que también puede traducirse como romanos, bizantinos o, en algunos casos, como cristianos en general.

se habían enterado de que esta jātūn¹⁴ venía a su país [...y vinieron a recibirla] El emir Baydara se volvió con sus tropas y la jātūn siguió sólo con sus hombres; dejó en la ciudadela la mezquita que traía en los carros y suprimió el precepto de llamada a la oración. Con las provisiones le habían traído vino, que ella bebía, y también carne de cerdo¹⁵: uno de su privanza me explicó que Bayalūn comía de esta carne. Entre los que iban con ella no quedaba ni uno solo que rezara la zalá [oración], excepto un turco que oraba con nosotros: **los sentimientos íntimos variaron al entrar a tierra de infieles.** Pero la jātūn recomendó al emir Kafālī [Nicolás el Rumí] que me diera buen trato y éste azotó en cierta ocasión a uno de los mamelucos que se había reído de nuestros rezos” (437).

Hay algunas menciones bastante positivas, como la siguiente:

“ [...] El rey [bizantino] ordenó que nos dejaran entrar y nos asignó una casa cerca de la residencia de la jātūn. Nos escribió una orden en la que mandaba que no se nos pusiera obstáculo para ir a cualquier parte de la ciudad y, además, esta orden fue pregonada por los zocos” (440).

En esa ciudad, al ser revisado por guardias antes de ver al rey bizantino, IB no se ofende; dice que le explicó un eunuco indio, acompañante de la jātūn que lo hacían con todos, del país o extranjeros; IB lo acepta y dice que igual se hacía en la India. También ve con buenos ojos cuando dice: “Los emires de estos territorios escoltaban con sus tropas a la jātūn hasta el límite de sus dominios, por consideración hacia ella y no por miedo, pues este país es seguro” (436).

Sobre Yîrÿis, un hombre al que confunde con Andrónico II (abuelo del rey bizantino, aunque además IB dice que es su padre. El abuelo murió en 1332, por lo que IB no pudo conocerle), que supone abandonó el poder para dedicarse a la vida monástica, dice: “[...] me cogió la mano y dijo al rumí, que sabía árabe: ‘Di a este sarraceno que estrecho la mano que ha entrado en Jerusalén, y el pie que ha penetrado en la Mezquita de la Roca, en la gran iglesia del Santo Sepulcro y en el pueblo de Belén’ [...] Me extrañó la fe que tienen en los que han estado en esos sitios, aunque sean de otra religión [...] me preguntó por Jerusalén y por los cristianos que hay allí, y siguió preguntándome más cosas” (446).

¹⁴ Título con el que se dirigían a las mujeres nobles en los pueblos turcos.

¹⁵ prohibido para los musulmanes

“También visité Belén [...] Los cristianos estiman mucho este sitio y ofrecen hospitalidad a quien allí acude” (152)

De Jerusalén cuenta entre otras historias, ésta que sigue, con un dejo de comprensión: *“En lo hondo del valle [...] del Ýahannam o infierno...] existe una iglesia que los cristianos aprecian mucho, afirmando que es la tumba de María, y otra muy ensalzada a la que peregrinan y sobre la cual mienten pretendiendo que es el sepulcro de Jesús¹⁶. Todo peregrino debe pechar con un tributo para los musulmanes, así como sufrir ciertas molestias que aguantan, aunque con rabia” (154).*

IB era un musulmán, que se enfrentaba como tal en la mayoría de los asuntos relacionados con la religión. Pero de los apartados anteriores podemos decir que, en la práctica, no hacía una división del mundo tan radical como la llamada ‘tradicón islámica’ que separaba al mundo del Islam del Mundo de la guerra (el resto).

La identidad ‘musulmana’ de IB emergía principalmente frente a otros musulmanes a los que consideraba ‘herejes’ o poco religiosos. Esto lo trataremos más adelante. Aunque es claro que creía que el Islam era la mejor religión, en general sólo fue hostil con otras religiones cuando refería a las recientes pérdidas de territorio musulmán en Al-Andalus, o cuando intereses políticos o económicos de la sociedad islámica estaban en juego. Entonces, utilizaba la defensa de la religión como un instrumento político, como un elemento de poder.

Puede argüirse que esto también es en cierta forma discriminatorio o jerarquizador. De acuerdo, pero lo que debe aclararse es que no utilizó realmente la pertenencia o no al Islam para calificar al ‘otro’ automáticamente como inferior.

El encuentro del ‘otro’ por parte de Ibn Battuta se realiza claramente a partir de su salida de Alejandría (o incluso ya estando en esta ciudad). Sobre Tarūÿa, una población a media jornada de Alejandría, dice: *“sus gentes son corteses y de noble carácter [...] El supervisor Zayn ad-Dīn b. al-Wā’iz me ofreció su hospitalidad y me interrogó acerca de mi ciudad y el monto que alcanzaban los tributos [...] de lo que se maravilló mucho y me respondió [...] Los ingresos del tesoro de Egipto son tan grandes porque la totalidad de las*

¹⁶ Para el Corán Jesús no murió en la cruz, sino que simplemente se elevó al cielo.

propiedades pertenecen al fisco” (125)¹⁷. Nótese que esta ‘gente’ está dentro del mundo islámico en general, sin embargo nuestro autor, en tanto *agente*, iba construyendo su propia identidad. Y, por lo pronto (el primer año de su recorrido), esta ciudad ya era parte de la alteridad.

Las expresiones de este tipo son las que hacen concluir a Fanjul y Arbós que IB se mueve dentro de unas dobles coordenadas culturales islámicas y árabes. “*La solidaridad y hospitalidad – bases sociológicas del mundo musulmán [y árabe, dice también...] – le hacen alabar y explicar detalladamente los legados piadosos, allí donde los haya, poniendo como paradigma la ciudad de Damasco [...]*”. (1997: 46-47). Sin embargo, la hospitalidad y generosidad no son características privativas de los árabes. En un momento dice IB que no conoció pueblo más generoso que el de los turcos. La generosidad se convirtió en un elemento importante de la cultura islámica, pero sus orígenes y reivindicaciones – al menos en la *Rihla*- no sólo eran árabes.

Por ello, creo que aunque lo ‘árabe’ es mencionado varias veces en la *Rihla*, es sólo un elemento subyacente, pero no un elemento de identidad determinante en su viaje. Sí lo es, en cambio, su pertenencia al Occidente del Islam¹⁸ que, aunque era una parte de la cultura árabe, tenía otros elementos más.

Este *Discurso* cultural del Occidente Islámico podía ser parte o no fundamental de la identidad del Ibn Baṭṭūṭa real; tal vez sólo él lo sabía; pero es un referente determinante en la *Rihla*.

En Zabīd, una importante ciudad del Yemen, dice “*Las mujeres [...] Aparte de lo que ya hemos dicho de su belleza, son generosas y tienen buenas cualidades; el hecho de ser forastero es un mérito para ellas, de modo que no se niegan a casarse con los que lo son, como ocurre con las mujeres de nuestro país. Los ulemas y alfaquíes de este país son píos, religiosos, fieles, generosos y de buen natural*” (339).

¹⁷Este párrafo también muestra las actividades del viajero de esta época que, como bien dicen muchos autores (Como Fanjul y Arbós, 1997; Miquel, 1974; entre otros), una de sus funciones eran las de informante... pero además puede verse que a partir de este momento es cuando IB parece cumplir tal función; no sólo es cuando muestra qué información le pidieron otros gobernantes, sino que además muestra a Abū ‘Inān otras maneras de organizar las finanzas y el gobierno de los territorios

¹⁸ O mundo islámico. Concepto propuesto por Hodgson, ya mencionado en el primer capítulo.

Con ‘nuestro país’ parece referirse al Magreb. Lo más claro al respecto lo dijo en Zafār al-Ḥumūd (Zafār de las plantas salobres), la última población del Yemen en el Océano Índico: *“Otra rareza es que los habitantes de la ciudad son la gente que más se parece en sus cosas a la del Magreb. Me alojé en casa del predicador de la mezquita mayor [...] hombre de gran rango y alma generosa; tenía una esclava con nombres como los de las sirvientas del Magreb: una se llamaba Bujayt [pequeña fortuna], otra Zād al-Māl [acreciéntese la riqueza]; en ningún otro sitio había escuchado estos nombres. Casi todos los Zafārīes llevan la cabeza descubierta, sin turbante, y en todas las casas hay colgada una estera de hojas de palma, donde se pone a rezar el cabeza de familia, como se hace en el Magreb. Además también comen mijo. Todos estos parecidos refuerzan el dicho de que los Ṣanhāya y otras cabilas del Magreb proceden de los Ḥimyar yemeníes”* (353).

Otro argumento que presentan Fanjul y Arbós (1997) para aducir la identificación de IB con la situación religiosa de los musulmanes norafricanos, la mayoría sunnitas, es la ausencia de comentarios al respecto, hasta su llegada a la actual región del Líbano; esto tal vez es una indicación de que no encontraba nada ‘anómalo’ en el comportamiento litúrgico o en las creencias de los musulmanes que había encontrado.

Para reforzar el argumento de la presencia constante de la identidad nor-africana en la obra, podemos mencionar una alabanza clara al sultán meriní es su afirmación de que las sagüiyas y madrasas de Persia, Irak, Siria o Egipto eran inferiores a las de Fez¹⁹. De hecho, sus dos últimos viajes (hacia Al-Andalus y Malí) pueden entenderse en el marco de la política de unificación de Abū ‘Inān y de asegurar la frontera marítima del estrecho: parecen auténticas misiones de espionaje, donde Abū ‘Inān buscaría información sobre la situación real de los vecinos del norte y sur, e incluso intentar algunas alianzas favorables.

¹⁹ Dentro del panegírico normal al sultán Abū ‘Inān – junto a alusiones sobre su justicia, benevolencia... etc. – se pueden leer datos sobre la política meriní de intervención en la España musulmana y otras regiones del Magreb, la posesión de una flota considerable, etc.

De hecho, en el s. XII de existía un equilibrio frágil en el cuenca occidental del Mediterráneo entre los estados cristianos y los musulmanes – después de la caída de los almohades –. Éstos dividieron el Magreb en tres reinos; los meriníes del oeste y los ḥafṣīes del este luchaban constantemente por la preponderancia. Ibn Baṭṭūṭa partió bajo el reinado meriní de Abū Sa‘īd ‘Uṭmān (1310-1331). Después, mientras estaba en el Oriente, Abū l-Ḥasan ‘Alī consigue la preponderancia meriní unificando las provincias de Marruecos y ocupando Tlemcen. Su hijo Abū ‘Inān Fāris le arrebató el poder; es precisamente entonces cuando regresa Ibn Baṭṭūṭa, cuando regresa a Túnez en 1349 allí está sitiado Abū l-Ḥasan ‘Alī, que morirá dos años después.

3. OTROS NIVELES (DE DISCURSO, O) DE IDENTIFICACIÓN

Habíamos dicho que el elemento ‘musulmán’ de IB emerge como principal elemento de identificación (o diferenciación) frente a otros musulmanes. Fanjul y Arbós afirman que IB se presenta como un musulmán sunnita y malikita²⁰. En general, sí destacaba su sunnismo²¹, pero creo que en la *Rihla* no era tan enfático respecto de su seguimiento a Mālik. Cuando reforzaba este elemento era, parece, para congraciarse con la sociedad meriní, que era mayoritariamente malikita. Un punto que puede probar esto es su posición frente a la música en los ritos religiosos, que son desaprobados por la escuela malikí rígida²². Pero excepto una vez que relata el entierro de un príncipe de la Horda de Oro²³ (pág. 287), muestra bastante simpatía por el uso de música, e incluso por la recitación *rítmica* del Corán.

Fuera de la mención a los lugares sagrados y los sabios a los que visitó, el elemento que más menciona sobre los asuntos religiosos se refiere a los šī‘īes (o shiítas) de la época. La mayoría de las veces muestra antipatía y desconfianza hacia ellos. Pero no hay que olvidar que su libro lo dicta ya de regreso en África del norte y no sólo a las órdenes del Amir, sino por medio de la pluma de un miembro de su corte. No podía declarar nada a favor de los šī‘īes en esas condiciones, creo; y sin embargo, en algunas ocasiones se mostraría neutro o incluso comprensivo. No digo que no creyera lo que decía – al contrario, su sunnismo es bastante obvio – pero pareciera que su comportamiento no siempre fue tan hostil con los shiítas como declara en algunas ocasiones. Su pragmatismo

²⁰ Una de las cuatro ‘escuelas’ o ‘vías’ consideradas ortodoxas por el Islam sunnita.

²¹ que sigue la sunna o tradición del Profeta; ortodoxia mayoritaria en el Islam.

NOTA: la identidad de IB como sunnita tal vez se vea un poco disminuida en el análisis de la obra por la traducción que se utilizó, que obvió muchas de las alabanzas que se escribieron en el texto original. Sin embargo, creo que es válido el análisis tal como está, sobre todo porque muchas de estas alabanzas fueron realizadas en realidad por el redactor de la obra, y estaban determinadas por un estilo lingüístico de la literatura de la época; es suficiente, entonces, con reconocer el énfasis que la sociedad norafricana daba al peregrino de los lugares santos y personas prestigiosas en la religión.

²² Pueden conocerse con exactitud las normas y costumbres aceptadas por el malikismo de la época a partir del *Abregé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālek* de Khāilil en Ish'āq (editado en 1958). Sobre todo el tomo II : *L'statut personnel*.

²³ Su rechazo en esta ocasión parece haberse causado por la relación de la música con otros vicios: el Sultán, padre del muerto, tenía problemas con el alcohol, contaba Ibn Baṭṭūṭa

tal vez le habrá hecho actuar de otra manera, como lo hizo con los miembros de otros grupos.

En el mismo exordio elogia a los discípulos del profeta. Tal vez esto trata de recalcar el carácter sunnita del viajero, o refleje la preferencia de la corte merinida y del redactor, pues el exordio parece total creación de Ibn Ŷuzay. Invoca también la bendición sobre Abū ‘Inān, al que denomina Califa²⁴ y recalca que éste es “[...] descendiente de nuestros señores los señores imanes, los califas legítimos” deslindándose de una vez de los shi‘itas (a los que llama rafidíes, precisamente por su negativa a aceptar a los califas rašīdūn-bien guiados que habrían ‘desplazado a ‘Alī y a los ‘amā’im²⁵ legítimos’).

Su principal causa de desavenencia con ellos es la herejía que les imputa:

“La mayoría de los habitantes de estas regiones son de la secta an-Nuṣarīyya que creen que ‘Alī b. Abū Tālib es un dios” (174).

“Ma‘arra es una ciudad pequeña y bonita [...] En las afueras, se halla la tumba del Príncipe de los creyentes ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz²⁶ sin que haya morabito ni vigilantes en sus proximidades. La razón de esto es que el sepulcro se encuentra en un territorio de cierta secta de šī‘īes despreciables que odian a los diez primeros apóstoles de Muḥammad [...] Después marchamos a la ciudad de Sarmīn, hermosa y con muchos jardines [...] Los habitantes son maldicientes y odian a los diez discípulos primeros de Muḥammad. Es sorprendente que no mencionan jamás el número diez [...] Existe allí una mezquita aljama que cuenta con nueve cúpulas pues no le construyeron la décima en atención a su execrable creencia” (162).

Pero también presenta historias con más simpatía: “[...] me encaminé a la ciudad de Ṣūr [Tiro, actual Latakia], que está en ruinas. En las afueras hay una aldea poblada, la mayor parte de cuyos habitantes pertenecen a la secta Rāfiḍī. En una ocasión bajé a un sitio en que había agua para hacer las abluciones, y en este momento uno de la aldea vino a cumplir el mismo rito. Comenzó lavándose los pies, luego el rostro, pero sin enjuagarse

²⁴ fue el primer sultán merinida en adoptar tal título; reinó entre 1348 y 1358. Menciona que las actividades del sultán y “[...] el pensamiento, tanto racional como transmitido, determina que éste es el califato más elevado [...] siendo necesario someterse a su obediencia” (106). Esto puede significar que el título de califa era usado entonces como un título más de los gobernantes, buscando añadirle prestigio, pero usándolo como un término más relacionado al poder político que con lo estrictamente religioso.

²⁵ Plural de Imam.

²⁶ El segundo Califa

la boca ni sorber agua por la nariz, después enjugó una parte de la cabeza. Le llamé la atención por su modo de purificarse, a lo cual me respondió: ‘los edificios empiezan por los cimientos’” (156).

Y el tono deja de ser negativo en la zona de Irak, donde dice sobre la ciudad Mašhad ‘Alī (Santuario de ‘Alīen Naʿyaf): “[...] *En la puerta de al-Ḥaḍra se halla una tumba de la cual se asegura ser el sepulcro de ‘Alī [...] Por la puerta [...] se entra a una magnífica escuela donde residen los estudiantes y sufíes de la secta šī‘ī. Todo viajero que allí acude recibe tres días de hospitalidad ofreciéndosele pan, carne y dátiles dos veces por jornada [...]*” (268).

En su narración sobre Bujara y Balj presenta varias anécdotas que reflejan prejuicios y estereotipos difundidos en la región, que el viajero debió de escuchar, sin que fuera testigo presencial de alguna de ellas: “*Me contaron que un desconocido²⁷ llegó al país de esta gente arrogándose el título de Mahdi [elegido de Dios, el profeta que restaurará el reino de Dios]. Se congregaron en su torno y les prometió poseer el mundo y hasta repartió entre ellos toda Siria, asignando a cada uno una región y ordenándoles salir hacia sus posesiones, en tanto les entregaba hojas de olivo, con estas palabras: ‘Confiad en ellas pues son como órdenes firmadas en vuestras manos’ [...] Más adelante les ordenó aprestarse para combatir a los musulmanes, empezando por la ciudad de Ýabala. Para ello les indicó que tomaran en vez de espada ramos de arrayán, prometiéndoles que en sus manos se convertirían en aceros en el instante de la lucha. Así, cayeron sobre la ciudad [...] en el momento [...] de] la oración del viernes, penetrando en las casas y forzando a las mujeres. Los musulmanes se revolviéron en la mezquita, tomaron las armas y en ellos hicieron gran mortandad a placer [...]*” (174-5).

Creo que una de las frases que expresan con más claridad cuál es la posición de Ibn Baṭṭūṭa respecto de los šī‘īes es la siguiente, donde se expresa una mezcla de impresiones: un respeto por sus cualidades en tanto humanos; una aceptación como parte del mundo islámico a pesar de sus ‘desviaciones’; y precisamente por estas equivocaciones en sus ritos y creencias, una diferenciación con rasgos peyorativos. La combinación puede parecer

²⁷ Se refiere al ‘viejo de la montaña’, el jefe de la secta de los ḥašašīn, mejor conocidos como ‘asesinos’ en Occidente

contradictoria; pero lo que pasa es que determinado elemento cobra importancia dependiendo de la situación:

“Los habitantes son mercaderes, viajeros por distintos países, valientes y generosos. Quien se acoge a ellos no lamenta tenerlos por compañeros en los viajes y es de agradecer al cielo tal compañía. No obstante, rebasan todo lo permisible en cuanto concierne a ‘Alī. Así sucede, en Iraq y otras regiones, que alguien al sufrir una enfermedad hace el voto de visitar el mausoleo cuando esté curado [o entrega un presente de oro o plata]” (268-9).

Un elemento más señalado por algunos autores²⁸ a través del cual Ibn Baṭṭūṭa va construyendo al (los) *otro (s)*, es su identificación como parte de una sociedad urbana; en tanto tal, ese ‘otro’ serían los nómadas. Es correcto que el referente ‘urbano’ de Ibn Baṭṭūṭa produce una diferenciación con ese ‘otro nómada’. La pregunta es si esa ‘otredad’ que les imputa puede ser jerarquizada y si, por tanto, es considerada como inferior. Veamos algunos casos:

La primera mención de ellos la realiza ya en el relato de su paso por el norte de África, cuando después de la ciudad de Gabes se dirigen hacia Trípoli acompañándoles, dice, más de un centenar de jinetes y un escuadrón de arqueros “[...] *por lo que los beduinos se atemorizaron y se mantuvieron en su lugar: Dios nos guardó de ellos*” (115).

“El camino [entre el Cairo y Damasco] está encomendado a la vigilancia de los beduinos que, una vez caída la noche, aplanan la arena sin dejar huella ninguna, luego de la mañana viene el emir y observa el suelo, y si encuentra traza de pasos ordena a los beduinos que traiga a quien los hiciera. Se ponen a buscarlo y sin remisión lo atrapan y presentan al emir para que le dé el castigo que le plazca” (149). Me parece que, contrario a lo que piensan Fanjul y Arbós (1997), en el párrafo anterior no hay una consideración peyorativa de los beduinos, a pesar que es cierto que la mayoría de las veces recalca su estilo de vida nómada. En otras ocasiones, en la Meca, menciona una historia sobre un beduino que rescata a un hombre perdido en el desierto para conducirlo a la Meca (215-16 y la segunda en 238-9. Relata otra historia parecida en su paso por la India).

²⁸ Fanjul y Arbós, 1997; Trapier, 1937...

Sin embargo, del camino de la Meca hacia Irak dijo: “*Seguimos ruta hasta Wādī l-Kurūš – valle sin agua – y continuamos la marcha de noche para ir a amanecer en Ḥiṣn Fayd [...] Los habitantes son beduinos que viven de los peregrinos, vendiendo y chalaneando [...] Los viajeros de la caravana acostumbran entrar en esta localidad aprestados y en disposición de batalla para atemorizar a los beduinos allí congregados y hacerles desistir de su codicia habitual. Nos entrevistamos con los dos emires beduinos Fayyād y Ḥiyār, ambos hijos del emir Muḥannā b. ‘Isā [...] Dieron muestras de proteger y cuidar de peregrinos e impedimenta. También vinieron con camellos y ganado para que cada cual comprara según sus posibles*” (265).

“*Salimos de la ciudad de ʿĀrawn para ir al encuentro de un hombre piadoso en la población de Jonʿu Bāl. Una vez hubimos atravesado el brazo del mar, alquilamos unas acémilas a los turcomanos habitantes de estas comarcas, por las que no se puede viajar si no es con ellos, por su valor y conocimiento de los caminos. Hay aquí un desierto cuya extensión es de cuatro jornadas y en el que los beduinos árabes se dedican a robar a los viajeros*” (366).

Las opiniones de Ibn Baṭṭūta sobre los beduinos me parecen más confusas que los de otros pueblos. Se debate entre el reconocimiento de sus habilidades y la generalización por medio de estereotipos; en ese sentido el beduino es diferenciado en la *Riḥla*.

Pero además, creo que aún cuando se les reconozca ciertas virtudes, en la mayoría de las ocasiones tienen ciertos aspectos de utilitarismo. El beduino es un ‘extraño’ con el que se tiene contacto frecuente pero al que no se acaba de conocer. Se califica entonces por medio de sus funciones – sobre todo económicas – y su eficiencia para cumplirlas. Ante la incapacidad del viajero – y su sociedad – para entenderle, termina concibiéndole en términos inferiores, como sólo un sujeto útil y necesario, pero incapaz de enseñarle algo fuera de sus funciones – que paradójicamente, en muchos casos es el protegerle o enseñarle a sobrevivir en lugares agrestes –.

4. SOBRE TERRITORIOS Y SOCIEDADES FUERA DEL MUNDO ISLÁMICO

Entre las historias de estilo fabuloso que pueden ser de utilidad al objeto de este trabajo, llama la atención la del país de los *Barahnakār*²⁹, que dice encontrar en el viaje de Bengala a Sumatra y cuyos habitantes varones, dice, “*tienen jetas perrunas. Los de esta taifa son salvajes que no profesan la religión de los hindúes ni ninguna otra [...] Cuando llegamos a la costa, salieron a recibirnos en barquichuelas hechas de leños y nos trajeron plátanos, arroz, hojas de betel, nueces de areca y pescado*” (708-9).

Me interesa destacar que aquí la palabra salvaje parece significar no-culto, no-religioso, pero no tiene forzosamente carácter despectivo (o realmente jerarquizador). Una prueba de ello es que nunca relaciona a estos habitantes con costumbres –que según la perorata occidental peyorativa serían no-humanas – antropófagas, sino que alaba su generosidad (contrario al relato de Marco Polo, quien dice que son crueles, viven como animales salvajes y se comen a cuantos hombres prenden. Polo, 1954).

En Sumatra describe una boda real y le inquieta la costumbre – pues se trata de musulmanes – de que la novia y damas vayan sin velar y que los desposados se pasen el betel de boca a boca frente a los invitados. Estos hábitos le desazonan pero, como ya mencionamos, sólo si se trata de musulmanes; eso es lógico en un musulmán con pretensiones de Alfaquí o Qadi. Otras situaciones del estilo se encuentran en los turcomanos, sunnitas, afectivos y hospitalarios pero que consumen *ḥašīš* y las mujeres van descubiertas, además de que aceptan con normalidad el proxenetismo más descarado; la costumbre de las maldiveñas que llevan los pechos desnudos – costumbre que intenta, sin éxito, erradicar – o las relaciones amistosas y sexuales abiertas entre los *massūfa* de Mali o los *khāriyītes* de Omán.

Entre las costumbres más extrañas (y véase que son ‘extrañas’ solamente; no forzosamente negativas) en el mundo no-musulmán, presenta el castigo al adulterio entre los *Barahnakār* o la incineración de las viudas hindúes. En este último caso, enfatiza que “*El quemar a las esposa, tras la muerte del marido es, entre los hindúes, bien visto pero no forzoso. Si una viuda se incinera su familia gana fama y se le honra por su lealtad. Aquella que no se somete a llamas se viste con ropas burdas y reside en casa de sus padres como signo de indignidad y bajeza por su incumplimiento, pero en ningún caso es obligada a quemarse*” (503). Durante una cremación “*Las voces subieron y aumentó la barahúnda.*

²⁹ Que posiblemente refiera a las Islas Andamán o las costas de Birmania (Fanjul y Arbós, 1997: 69).

Al verlo, casi caigo del caballo, de no ser por mis compañeros que trajeron agua con la que me rociaron la cara y pude recuperarme” (504).

“los hindúes obran de parecido modo en las aguas. Muchos se echan al Ganges cuando van en peregrinación. En él se arrojan las cenizas de los incinerados. Los indios afirman que este río nace en el Paraíso. Cuando un peregrino llega a él para ahogarse dice a los presentes: ‘No penséis que me ahogo por algún asunto mundano o por escasez de dinero. Mi único propósito es acercarme al Kusāy’ – este es, en su lengua, el nombre de Dios –. Después se sumerge. Una vez muerto, lo sacan del agua y queman su cuerpo arrojando las cenizas al río” (504).

En sus descripciones sobre la India IB muestra que existía ya una mezcla de Islam ‘racional’ con superstición, que en un momento impidió al sultán terminar una mezquita porque su antecesor murió antes de terminarla (508).

En el monte Sarandīb, en la isla de Ceilán *“cuyos habitantes siguen siendo paganos, aunque honran a los faquires musulmanes, les dan albergue en sus casas y les ofrecen comida, estando con ellos en sus hogares, en medio de su familia e hijos, a diferencia de los otros infieles de la India, que no se acercan a los musulmanes, ni les dan de comer o beber en sus vajillas, aunque tampoco les perjudican ni se burlan de ellos. Nos veíamos obligados a que algunos de ellos nos guisaran las carnes: las traían en sus pucheros y se sentaban lejos de nosotros; traían también hojas de plátano, donde ponían el arroz [...] y echaban encima el Kūsān, que es una especie de aliño. Después se marchaban [...] Si algún niño pequeño sin uso de razón comía algo de las sobras, le pegaban y hacían comer cagajones de vaca que, según ellos, es purgante” (304).*

Entonces, si hay algunas concepciones de la *Rihla* que pueden calificarse como peyorativas, se refieren sobre todo a las comunidades que la sociedad meriní desconoce o cuando intereses económicos o de poder intervienen. Es claro que cuando IB *excluye* realmente a alguien, lo hace comúnmente a causa de su desconocimiento real y tal vez a su carencia de deseo por conocerle. El modo en que les refiere es a través de estereotipos usados, seguramente, en su comunidad.

5. UNA NOCIÓN MÁS DE ALTERIDAD: EL GÉNERO

Pero en la *Rihla* podemos encontrar un elemento más de *alteridad*, cuya descripción corresponde en gran medida a ese ‘desconocido’ al que se describe por medio de generalizaciones. Pero el grado de *interiorización* o *jerarquización* de su descripción es una cuestión que todavía hay que resolver.

IB parte generalmente de la mujer concebida en, y del, Magreb. ‘Sus mujeres no son como las nuestras’, ‘no son como en el Magreb’, son frases que aparecen varias veces en la narración. De tal manera, sin duda uno de los narrados en el texto de IB, es la mujer; su voz es difícilmente audible por la parquedad de las descripciones sobre ella.

La *otredad* de la mujer se expresa en que, por lo que deja traslucir en el texto, es un sujeto que IB nunca alcanza a conocer; aunque la carencia del deseo por conocerla no es evidente como en el caso del nómada. Pero ni a sus esposas o esclavas – algunas de las cuales dice haberse enamorado – parece conocerlas. Una razón de este desconocimiento aparente puede deberse a que hablar profundamente de ellas no concordaba con los objetivos del texto y del público que lo leería, además de la costumbre de los escritores árabes de hablar poco de su vida privada.

Estas razones, sin embargo, no aminoran el extrañamiento ante las mujeres; antes bien, parecen convertirlo en un extrañamiento social; esto es, la *Rihla* sería un texto de (o para) una sociedad del norte de África donde los hombres hablan de y por las mujeres, y donde es difícil, fuera de una búsqueda exhaustiva en los intersticios del texto, escuchar la voz de aquéllas.

Pero creo que no hay confundir con esto que se les considere inherentemente inferiores; me parece que es extrañeza, nada más; se puede hablar de una inferioridad en la escala social, pero no inherente; es decir, no frente a Dios y – me atrevo a decir – no como humano. El autor menciona a muchas mujeres³⁰ en las que reconoce la inteligencia y la santidad; es decir, en tanto musulmanas, son iguales a los musulmanes varones (lo que

³⁰ En el Cairo, por ejemplo, dice: “*También hay que recordar el sepulcro de la Señora Nafisa, hija de Zayd b. ‘Alī b. Husayn b. ‘Alī, la cual fue devota en sus plegarias y piadosa en extremo*” (135).

significa que en la religión no habría tantas diferencias entre géneros), aún cuando la sociedad para la que escribe sí sea una sociedad con valores eminentemente masculinos.

En algunos casos como en ‘Ayḏāb, de hecho, le llama la atención el trato – ahora se diría discriminatorio – de que son objeto las mujeres. Los habitantes de esta ciudad, denominados buḃāt “no permiten heredar a sus hijas”, cuenta Ibn Baṭṭūṭa (p. 148).

Otra historia involucra una princesa piadosa que sólo desea casarse con alguien de renuncie al mundo; Pero el énfasis se le da a la personalidad del esposo, que renuncia a tener contacto sexual con ella (aunque parece embarazarla a pesar de ello, según la narración de IB) (173).

También presenta casos alabando la actitud de las mujeres y no sólo porque son ‘castas’, sino también por su cuidado y belleza, como de las mequías:

“Las mujeres de la Meca son hermosísimas [...] virtuosas y castas, pródigas en perfumarse, hasta el punto de ir a la cama algunas de ellas con la comezón del hambre por poder adquirir ungüentos con el dinero de la comida. Estas mujeres dan las vueltas en la mezquita todos los jueves y viernes, pero aderezadas con las mejores galas, de modo que el templo sagrado se llena de fragancia de sus aromas” (p. 241).

¿Cómo interpretar la mención de algunas mequías casadas, como una joven cuyo marido mayor pasaba rezando toda la noche – y al que abandonó después de varios años – (244) o la de una mujer que fue abandonada para cumplir con una promesa (2429)?

Las mujeres hacen la peregrinación (261), mandan construir abrevaderos para los peregrinos (266, caso de Zubayda) o Sagüiyas en Juwārizm (454) y en Balj (472-3)

En el Iraq persa, de la ciudad de Šīrāz³¹, dice: “los habitantes de Šīrāz son virtuosos, religiosos y honestos, sobre todo las mujeres, que calzan babuchas y salen cubiertas de velos y envueltas en mantos, de modo que no muestran nada del cuerpo;

³¹ Abū Ishāq, rey de esta ciudad, era turco, y respetaba en demasía al gran jeque (o Cadi de la ciudad, al que llaman en el Iraq persa Mawlānā – nuestro señor –) y se le mencionaba en los contratos. La importancia política de este Cadi puede verse en que al entrevistarse con IB le preguntó por los reyes y lugares, como comúnmente hacían los sultanes.

Los allegados del sultán eran de Ispahán, dice IB, pues no confiaba en la gente de Šīrāz. No la tomaba a su servicio (sería por la lealtad que le tenían al Cadi? Es muy probable); no le permitía portar armas “[...] porque es gente valerosa, de mucho ánimo e insolente con los reyes [...] Vi una vez que los ḃindār o ḃanādir [los guardias] llevaban al juez a un hombre a rastras, atado por el cuello; pregunté la razón y me dijeron que le habían encontrado de noche con un arco en las manos. Este sultán está convencido de que hay que someter por la fuerza a los de Šīrāz y, como les teme, prefiere a los isfahānīs” (297).

además, dan limosnas y hacen buenas obras. Lo raro en ellas es su costumbre de reunirse los lunes, jueves y viernes en la gran aljama, para oír al predicador. A veces se juntan mil y dos mil, abanicándose todas ellas por el mucho calor; no he visto en ninguna ciudad tan gran número de mujeres juntas” (293).

También refiere la historia de al-Sawī, fundador de la cofradía llamada Qarandārīya, que se afeitó la barba y cejas para evitar los acosos de las mujeres, e igual harían sus seguidores (130).

“Las mujeres de los turcos y los tártaros son muy afortunadas; cuando éstos dictan una orden, dicen siempre: ‘por orden del sultán y de las jātūn [mujeres nobles turcas]’. Cada jātūn tiene varias poblaciones y valiatos y parias [servidores] considerables; cuando viajan con el sultán, disponen de una almahala para alojarse aparte” (p. 320)³².

Hace comentarios parecidos sobre las mujeres de las Islas Maldivas (de las que recalca que son dueñas de sus actos) a las que, por lo demás, lo único que les reprocha es que siempre van semi-desnudas (con un paño desde el ombligo a los pies) y que, por más que intentó durante su estancia (alrededor de 18 meses) no pudo cambiar (666-70). Además de que en las Islas Maldivas menciona la historia de una Sultana que entonces reinaba ahí, muestra costumbres político-sociales – que pueden tomarse como ventajosas para las mujeres – en las Islas Malabar (el país de la pimienta); dice:

“En la costa de Malabar hay doce sultanes infieles [...] Los sultanes del país dejan el reino en herencia al hijo de su hermana, excluyendo a sus propios hijos; no he visto hacer esto más que entre los masūfa, del país de Malí [...]” (p. 648).

O: *“Llegamos a la ciudad de Ṭawālīsī [Fanjul y Arbós creen que puede tratarse de Tonkín], nombre de su rey. Tierras bastas cuyo señor es comparable al de China [...] Sus*

³² Por supuesto, hay que mantener en mente que se trata de mujeres nobles, lo cual no explica si las mujeres de otros niveles sociales tenían todavía cierta igualdad social entre los hombres, como antes de que se formaran los sultanatos turcos y mongoles ‘sedentarizados’ (Hambly, 2000).

En el relato citado Ibn Baṭṭūṭa también menciona, sin embargo, la historia de una jātūn, esposa de Abū Saʿīd, último sultán efectivo de Irán que, acusada de haber matado a su esposo, es asesinada y expuesta públicamente a la humillación. Tal vez esto permita interpretar el grado de participación que las mujeres nobles tenían en la política de estos pueblos, o, por otro lado, el grado en que se desaparecía a la familia de un sultán caído en la desgracia, para evitar futuros problemas a los vencedores (que en este caso, tal vez no existió ninguno, o existieron varios, según se vea: el Il-khanato se dividió en varios emiratos tras la muerte de Abū Saʿīd, y ni siquiera Janibek – entonces Khan o Sultán de la Horda de Oro y que había mantenido guerras continuas con el khanato de Irán – pudo conquistar permanentemente la región).

mujeres montan a caballo y son buenas arqueras, combatiendo por igual que los hombres. Fondeamos unos de sus puertos, la ciudad de Kaylūkarī³³, una de las más hermosas y grandes [...] Estos informaron que su padre le encargara de otra ciudad y había designado a su hija Urduyā para regentar ésta” (717. Y una historia curiosa sobre esta princesa³⁴ en la pág. 718).

El tono a veces no sólo parece sorprendido (y en cierta forma neutral); en el caso de una anécdota sobre Omán, su tono parece un poco reprobatorio:

“Estaba yo un día en casa del sultán Abū M. b. Nabhān, cuando una mujer de edad muy joven, hermosa figura y con el rostro descubierto se presentó ante él, y teniéndose en pie, le dijo: ‘Abū M., el demonio ruge en mi cabeza’. A lo que él le respondió: ‘Vete y aléjalo de ti’. ‘No puedo, Abū M.; me pongo bajo tu protección’, replicó la mujer. Y la respuesta fue: ‘Vete y haz lo que quieras’. Al marcharse supe que esta mujer y todas las que hacen como ella, se acogen a la protección del sultán para dedicarse al vicio, de modo que ni su padre ni sus parientes pueden parecer celosos; y si la matan, son muertos ellos también por ser protegida del Sultán” (363).

Arbós y Fanjul (1997) aventuran que tal vez esta anécdota es falsa, y que el autor se dejó llevar por el desagrado que la sociedad omaní le causó. Sea como sea, esta anécdota debió ser causada por algo... tal vez es el reflejo de una sociedad con mucho contacto entre los géneros por la vida de la costa, o una mezcla de culturas y sociedades.

Uno de los casos más interesantes – desde mi perspectiva – es el de las ciudades africanas que Ibn Baṭṭūṭa pudo conocer en su último viaje, hacia el reino de Malí. Trata del pueblo de los massūfies, pobladores de Īwālātan (los traductores identifican este lugar con Mauritania):

“Asombra la condición de esta etnia por sus raras costumbres. Los hombres nunca tienen celos de sus mujeres, ni toman el nombre de su padre sino el de su tío materno. La herencia recae en los sobrinos [hijos de la hermana] y no en sus hijos

³³ Ciudad que hasta el momento no han podido localizar (Fanjul y Arbós, nota 40. 1997: 717).

³⁴ Se trata de una princesa docta en las artes marciales, a quienes muchos le han pedido matrimonio. Ella se ha negado y dicho que sólo aceptaría a quien le venciese. Ibn Baṭṭūṭa dice que hasta su paso por allí nadie se había atrevido a retarla por miedo a ser vencido. El parecido que tiene esta historia con otras historias ‘fabulosas’ frecuentes en los libros de maravillas ha hecho pensar a Miquel (1973) que esta historia no es verídica por completo. Fanjul y Arbós (1997) parecen pensar igual.

proprios, cosa que jamás vi en el mundo, excepto entre los paganos hindúes del país de Malabar. Sin embargo, los massūfies son musulmanes y cuidadosos de practicar sus oraciones [...] Pero sus mujeres no tienen recato alguno ante los hombres, ni se velan pese a cumplir fielmente con los rezos. Quienquiera puede desposarlas pero ellas no viajan con su esposo y si alguna lo pretendiera sus familiares se lo impedirían. Allí las mujeres tienen amigos y compañeros extraños y del mismo modo los varones mantienen amistades con mujeres ajenas a la familia, así, por ejemplo, un hombre entra en su casa y encuentra a su esposa en compañía de un amigo y no desaprueba su conducta” (771).

En este caso, parece que Ibn Baṭṭūṭa se encuentra en una disyuntiva, entre la aprobación y lo contrario. Tiene que reconocer que la población del reino que ahora visita son buenos musulmanes y, sin embargo, lo sorprenden con esta ‘libertad’ que muestra la actitud de sus mujeres. Pero además se admira del comportamiento de los qādis ante esta situación:

“Cierta día entré a casa del cadí de Īwālātan tras haberme él autorizado³⁵ y le encontré en compañía de una mujer muy joven y de belleza maravillosa. Al verla quedé dudando y quise volver atrás. Ella se rió de mí sin que le afectara rubor alguno. El juez me dijo: ‘¿Por qué te vas a ir? Es amiga mía’. Tal comportamiento me dejó perplejo, porque este hombre es un alfaquí y ha peregrinado a la Meca” (771).

Aún más sorprendido se siente Ibn Baṭṭūṭa, cuando los musulmanes de la región se muestran orgullosos de estas costumbres: *“Cierta día fui a ver a Abū Yandakān al-Massūfī [...] En el medio de la casa había una cama con dosel en la que una mujer descansaba con un hombre sentado a su vera charlando entre sí. Pregunté al dueño de la casa: ‘¿Quién es esta mujer?’. Y me respondió: ‘Es mi esposa’. A esto dije: ‘¿Y qué relación tiene con ella el hombre que la acompaña?’. ‘Es un amigo’, contestó. Y yo: ‘¿Y estás satisfecho con tal cosa, tú que has vivido en nuestros países y que conoces la ley de Dios?’. Y repuso: ‘La amistad de hombres y mujeres entre nosotros está bien vista y no tiene nada de sospechoso³⁶. Además, nuestras mujeres no son como las vuestras’ [...]” (772. Original sin negritas).*

³⁵ ¿Querrá con ello recalcar que no llegó de improviso, con lo que sería él culpable, en cierta forma, de sorprender al qādi?

³⁶ Si éste es el sentido del original del árabe, me gustaría pensar que el origen de la separación entre el hombre y la mujer (la sospecha de que cualquier relación entre hombre y mujer sin parentesco puede llevar a una

Y sobre la posición política de las mujeres nobles en el reino de Malí (aunque siempre bajo la decisión de los sultanes) dice Ibn Baṭṭūṭa:

“Durante mi estancia en Mallī coincidió que el sultán se enojó con la primera de sus esposas, prima paterna suya, a la que llaman Qāsā, lo cual significa en su lengua ‘reina’. Además participaba del poder con su marido, según es habitual entre los negros, hasta el punto de que se mencionaban los nombres de ambos, juntos, en la oración del viernes. El rey la hizo apresar por uno de los jefes y entronizó en su lugar a su otra esposa Banÿu, que no era de estirpe real. El pueblo habló mucho de esto, desaprobando tales actos [...las primas paternas del rey no mostraron el respeto merecido a la nueva reina...] y éste se molestó sobremanera con sus primas, las cuales [...] se refugiaron en la mezquita aljama [...] Qāsā tuvo miedo y se refugió en la residencia del predicador porque, entre ellos, es costumbre buscar seguro en la mezquita y – de no ser posible – en casa del jatib”³⁷ (782).

También relata de las mujeres beréberes que encontró a su paso de Kaw-Kaw (Gao) hacia Takadā³⁸:

“Luego llegamos a tierras de los Bardāma, una cabila beréber sin cuya protección las caravanas no pueden viajar seguras. Entre ellos la mujer goza de una dignidad mayor que el hombre. Son nómadas, nunca se establecen en un lugar [...] Sus mujeres son las más hermosas y de más bello rostro que hay [...] Quien pretenda casar con una de ellas debe residir en el lugar más próximo a sus territorios y no puede rebasar, en su compañía, Kaw-Kaw ni Īwālātan” (789).

relación carnal o amorosa) era clara para Ibn Baṭṭūṭa. La frase siguiente: ‘nuestras mujeres no son como las vuestras’ lleva a preguntarse cómo eran... ¿se refería a que no son dignas de fiar? ¿a que una oportunidad de amistad con un hombre sería aprovechada para otra cosa? Lamento no haber podido manejar el material en árabe... y no haber hecho un estudio sobre la mentalidad de género de la época, o del autor.

³⁷ Cito esta parte también para reforzar el apartado anterior. Aún cuando el Islam podría considerarse diferente en esta región, a partir de lo mencionado por Ibn Baṭṭūṭa, la relación entre los gobernantes político-militares y los líderes religiosos muestra similitudes con otras regiones, donde parecían tener cierto poder a partir de la consideración otorgada por la sociedad. Ayubi (1996) y Hourani (1962) caracterizan a los líderes religiosos (sunníes, para la mayoría de los casos) como mediadores entre la población y los gobernantes (sobre todo a partir del final del periodo abasí cuando los Califas y luego los Sultanes se alejan cada vez más de la sociedad. El caso de que aquí se trata no es igual, puesto que estos autores se refieren a la concepción del Califa-Rey-Sultán influenciada por la cultura persa, donde el Rey era considerado representante o ‘Sombra’ de Dios en la tierra. Sin embargo, aunque tal vez derivada de otras concepciones, y aunque pareciera que aquí los Sultanes estaban más en contacto con la sociedad, los líderes y sabios religiosos tenían un poder similar, con el que podían hacer frente en algunas ocasiones a los gobernantes políticos).

³⁸ Que probablemente es Tiguida o Azelik, dicen Fanjul y Arbós (op. cit.).

CONCLUSIONES

En la primera parte de este capítulo hemos presentado algunos elementos conceptuales para el estudio de la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa.

El viaje, por ejemplo, se concibió como un alejamiento voluntario de la cultura local, y que consecuentemente lleva al encuentro de lo *otro*. El viajero es normalmente alguien favorecido por su utilización de los medios de transporte de la época; esto sin embargo limita el análisis, pues no incluye como viajeros a muchas personas que se han desplazado junto al *Viajero* o narrador, e incluso facilitaron la supervivencia de éste. En la *Rihla*, como vimos, todos esos ‘posibles viajeros’, fuera de Ibn Baṭṭūṭa, desaparecieron.

La segunda parte del capítulo se constituyó por un escueto estudio de la narración de viaje de Ibn Baṭṭūṭa.

Se trataron de inferir los diferentes niveles de *discurso*. Aquí adquirieron relevancia: La narrativa propia del *viajero*, de su comunidad local, de la sociedad islámica general y de otros actores involucrados. Con ‘otros actores’ nos referimos, por ejemplo: Al emir meriní, que destaca como uno de los principales determinantes del contenido de la *Rihla*, es decir, de lo que sería narrado o a quiénes se escucharía a través de la narración. Otros actores son, incluso, algunos de los *narrados*; por desgracia, éste es el aspecto que menos se estudia a lo largo del capítulo.

Un punto que no se enfatizó, pero que es muy importante, es que a lo largo de la *rihla* se observan innumerables dinámicas donde el *poder* es un elemento motor.

Lo que sí se pudo destacar en el capítulo es, no tanto la presencia de otro actor, sino la evasión de la voz de un ‘narrado’: la mujer.

La *Rihla* es un texto escrito en, y para, una sociedad con clara hegemonía de los intereses y voces masculinos. Tanto en este caso, y en otros como los de los shi’itas, puede verse claramente la influencia de la *Narrativa* de la sociedad nor-africana de los meriníes, independientemente de las propias percepciones y opiniones del viajero.

Con ello no quiero decir que IB tuviera opiniones siempre contrarias a lo que aparece en la *Rihla*, ni que hayan sido subyugadas por las opiniones de la sociedad meriní (o de su sultán); pero sí creo que pueden detectarse ciertas diferencias. Entre los intersticios y fisuras del texto se perciben, por ejemplo, opiniones personales de IB sobre los shiítas, que contrastan con la *narrativa general* de la obra.

Esto nos lleva a una conclusión ya varias veces insinuada: la *Rihla* no es un texto homogéneo, ni cerrado. Así como IB parece colocarse en diferentes posiciones frente al *narrado*, dependiendo de las circunstancias coyunturales o de la ‘gravedad’ del tema, también el texto tiene diferentes *discursos* (el del viajero, el de su sociedad, el del Sultán o el de los narrados) y predomina uno u otro dependiendo de los intereses del viajero y/o del redactor, o de la capacidad de los diferentes agentes para hacerse oír.

Entre las menciones a grupos minoritarios o marginales no insertos en la civilización urbana, destaca su postura frente a los nómadas. Siente por ellos desconfianza; su principal calificativo, fuera de los que se refieren a sus actividades económicas y su eficiencia en ellas, es el que son ‘rudos’. Tal definición muestra un total desconocimiento de estos grupos; aunque no parece negarles una ‘comunidad’ en sus características humanas, sí aparecen como inferiores socialmente y culturalmente (en todo el contenido de *adab*).

Por los faquires y derviches de las diversas cofradías sufíes muestra gran simpatía, tanto en el uso que hacen de la música y danza como por la mezcla de ascetismo y uso de prodigios milagrosos, cosa que también resalta entre los yoghis de la India.

Una última nota: en realidad, aunque el estudio de la situación de las mujeres, derivada a partir de esta *Rihla*, no ha sido estudiada (según lo que he encontrado) concienzudamente, sí ha llamado la atención de varios autores, como Fanjul y Arbós (op. cit.), o Janssens (1948). Trapier (1948) lo menciona en unas notas que realiza sobre la perspectiva de la *Rihla* sobre la esclavitud y los matrimonios musulmanes, donde afirma que Ibn Baṭṭūṭa no duda en divorciarse innumerables veces y en aceptar la esclavitud sin

miramientos pues en varias ocasiones, éste menciona que ha comprado esclavas (en las Islas Maldivas, la India, etcétera) a precio muy barato.

Creo que estos casos, además de mostrar la perspectiva personal de Ibn Baṭṭūṭa sobre el matrimonio, también puede ayudarnos a conocer algunas ideas de la época sobre otros temas relacionados, por ejemplo la importancia o no de la educación de la mujer de diferentes niveles sociales. Aún para una esclava, parece era importante; después de todo, puede suponerse (como bien lo dice Ibn Baṭṭūṭa) que una esclava era una mujer con la que el ‘Dueño’ convivía siempre y tenía conversaciones constantes y no era sólo el ‘objeto de placer’ que Trapier supone.

Durante su viaje al reino de Mali, en la región de los Takaddā – cuyo valor, dice Ibn Baṭṭūṭa, está sobre todo en el comercio – “no suelen vender mujeres educadas sino a muy alto precio” (790)³⁹.

³⁹ Una cita más, no de la esclavitud pero sí de la educación femenina. Ibn Baṭṭūṭa relata que en su viaje por Goa (en una ciudad cercana: Hinawr, que los traductores llaman Honavar) vio que las muchachas del lugar se sabían de memoria el Corán. Menciona también 13 madrasas para la educación de las jóvenes (y 23 para los varones. Pág. 645).

CONCLUSIONES GENERALES

El viaje, en muchos sentidos, es un elemento de traducción. En tanto utiliza conceptos utilizados generalmente en una sociedad (que constituyen un *Discurso*), para hablar de algo externo a ella. Porque – en tanto elemento social de los márgenes y fronteras – utiliza estos conceptos para traducir su propia ‘cosmovisión’ que, al haber estado contacto con tantas *Narrativas* diferentes, no corresponde forzosamente a la de su cultura local.

Esto cuestiona (o relativiza) el poder de ese *Discurso* local para conformar a su medida el Mundo y el narrado. Pero en cierta medida este poder sigue existiendo, sobre todo al ser favorecido en la narración del viajero, en un intento que éste realiza por reintegrarse favorablemente a su cultura local.

Podemos concluir a partir de lo dicho a lo largo del trabajo, que existen diferentes *discursos* en la *Rihla*, así como diferentes *narrativas* con las que concibe el viajero el lugar de sí mismo, del hombre, de su comunidad, del exterior y del mundo. Cada discurso o narrativa emerge en momentos diferentes, determinados por los escenarios y actores de que se trate. Al fin y al cabo, Ibn Baṭṭūṭa no es el único agente que participó de la *Rihla*, ni la sociedad islámica constituye la única *estructura*.

Están presentes, también, diferentes grados de alteridad. Podemos detectar en la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa tres niveles de discurso en las expresiones del viajero respecto de los territorios y sociedades no-islámicos:

- 1) Expresiones que parecen corresponder al ‘hogar’ del viajero, donde éste no siempre corresponde a la Comunidad Islámica, como dirían los que defienden la existencia de la cosmovisión islámica excluyente. En determinados momentos se abren marcos de identidad diferentes como el árabe, lo urbano, etcétera.

2. Otras que respondan más bien a intereses coyunturales del viajero y la comunidad para la que escribe (intereses político-estratégicos del emir merinida, o la aversión expresada por comunidades cristianas de Al-Andalus que tal vez no se deben a valores

enraizados en el viajero sino a las recientes derrotas militares que habían inflingido sobre los musulmanes del Mediterráneo y su enfrentamiento político con el emir merini¹).

3. Algunas que expresen al viajero como *agente híbrido*, resultado de su interacción con lo ‘otro’; esto último tal vez nos permita también entrever las voces de este ‘otro’, quienquiera que sea (exterior o no a la comunidad islámica, como sugieren los diferentes marcos de identificación del viajero encontrados en la *Rihla*); estas voces no fueron realmente analizadas en este estudio, por lo que quedan como un tema abierto para futuros trabajos.

Al revisar en la literatura de viajes – y algunas obras geográficas – anterior a Ibn Baṭṭūṭa las nociones sobre la *otredad* (tomando como *Discurso cultural* el de la sociedad islámica en general), pudimos ver que si los autores tenían siempre el Islam presente como sistema de referencia, no era comparándolo como se enfrentaban inicialmente al ‘otro’. De ahí la doble consecuencia – sólo a primera vista paradójica – de que en esa doble comparación de costumbres el Islam esté puesto siempre *en avant* y, al mismo tiempo, jamás puesto en cuestión. Así, como diría Miquel (1988) la confrontación sólo es aparente; ésta no va más allá del simple registro del hecho; por ello los autores no decían jamás que algo se acerca (o se aleja) del Islam, sino que, en una actitud mental totalmente diferente, decían siempre: “Esto es (o no) una costumbre seguida en el *mundo musulmán*”.

Un punto similar de acercamiento al exterior puede encontrarse en IB: dejar el mundo del Islam no era dejar el mundo de los hombres, ni tampoco el mundo civilizado.

Si acaso, habría entonces dos puntos de consideración (si no queremos decir comparación) de las sociedades: Uno referente al grado de civilización – educación, orden organizativo, avance científico y técnico etc – y tal vez meramente terrenal.... Y otro referente al espíritu religioso (en el que el mundo islámico estaría como el máximo, a tal grado que no era comparable)

Así, para refutar la supuesta rigidez de la *cosmovisión tradicional islámica* – en lo que respecta fundamentalmente al lugar que el Islam y el exterior tenían en esta

¹ O merinida, como se ha dicho en párrafos anteriores

cosmovisión – pueden detectarse algunos aspectos en la *Rihla*: Fuera del Islam había grandiosas civilizaciones. Además de reconocer esto, IB admitía la humanidad de muchos ‘otros’. Así, puede inferirse de IB que los no-musulmanes eran inferiores frente a Dios (en comparación con el musulmán), pero eran *humanos*. Hombres que podían ser ‘valiosos’ en la medida en que fueran cultos.

Recuerda esto un poco a los grados de humanismo de Al-Farābī presentados en el primer capítulo, donde la humanidad era algo que se obtenía por la educación.

IB también remarcaba el valor de virtudes como la generosidad, que recuerdan ese ‘amor por los hombres’ de ese mismo Humanismo de los filósofos musulmanes.

Del estudio empírico de la obra de IB, podemos decir que su crítica implacable contra los cristianos sólo se presenta de manera clara cuando se debe a intereses político-económicos (como en las luchas por España y en el norte de África) o por cuestiones de doctrina (que involucran propiedad de territorios o santuarios en el caso del Levante).

Por tanto, su actitud ante cristianos y judíos varía según las circunstancias, aunque en general responde a la tolerancia islámica hacia estas religiones y su reconocimiento a profetas y tradiciones comunes. Sólo es hostil a los cristianos triunfantes de Al-Andalus (y con un médico judío que pretendió sentarse, según contaba IB, por encima de los recitadores del Corán en una corte musulmana).

Menciona otros grupos marginales, no insertos en la civilización urbana, como el de los nómadas, frente a los cuales su postura es ambigua. Muestra ante ellos desconfianza, pero es evidente que esta postura se debe fundamentalmente a su desconocimiento. En este caso puede considerarse que la postura de IB – y la de la sociedad para la que escribe – frente a los nómadas es de total alteridad, incluido en ésta una posición de inferioridad; esta perspectiva se muestra en que los adjetivos con que los califica se refieren fundamentalmente a sus actividades económicas, lo que refleja cierto sentido de ‘utilitarismo’, y un desinterés total por lo que se podría compartir con estos individuos; no se espera de ellos ningún aporte fuera de lo económico, por lo que cultural, intelectual y socialmente serían inferiores. Pero creo que esto no incluiría una inferioridad ‘humana’ –

en tanto esa ‘calidad compartida por todos los humanos’ – total, sino sólo en cuanto a su nivel ‘cultural-educativo’ (en *paideia-adab*).

Las referencias al Occidente musulmán se suceden a lo largo del viaje. Esto tanto puede deberse a la petición del gobernador meriní a escribir la *Rihla* como a que un marco de identificación fundamental (o *Narrativa*) de IB era la sociedad magrebí.

Otro elemento clave de identidad para IB, por supuesto, es su pertenencia al Islam. Como musulmán, y además como qādi, una de sus preocupaciones principales en la *Rihla* fue expresarse a partir de la doctrina islámica. Pero no se crea que Ibn Baṭṭūta construye una imagen romántica o idealizada de las sociedades y gobernantes islámicos, ni siquiera sobre los sunnís. En varias ocasiones, tanto en la zona siria, india como en las Islas Maldivas, relata historias sobre algunas argucias y trampas utilizadas por qadis y emires para desprestigiar o eliminar a sus enemigos. (Ejemplo sobre Latakia en el Levante: 175-6).

Algunas concepciones de la *Rihla* que pueden calificarse como peyorativas, se refieren sobre todo a las comunidades menos conocidas (como las comunidades de nómadas) para él y su sociedad, o cuando hay un elemento de poder entre su sociedad y los narrados; el caso de los shiítas, a los que la sociedad meriní parecía despreciar, es un caso en el que el enfrentamiento hace de la *Rihla* un instrumento de poder y hegemonización, al ser utilizada para *narrar* a esa sociedad – y por tanto producir su historia, una producción que se pretende verdad –, para hablar por ella.

Y lo hace, comúnmente, a través del uso constante de estereotipos o generalizaciones, a causa de su desconocimiento real y tal vez a su carencia de deseo por conocer –.

Existe un contraste entonces en la manera de narrar a estos ‘otros’ tratados peyorativamente, y algunos ‘otros’ sobre los cuales se nota el deseo de conocer – se logre o no –. Para varios territorios shiítas, por ejemplo, se usan explicaciones esencializantes – y tal vez falsas – como: “se pelean constantemente entre ellos”, mientras que en casos como

los sultanatos turco-mongoles de China (la del Gran Khan) o de la Horda de Oro, se presenta una historia con muchos detalles.

La inocencia política de tal historia – que creo no existe – sería un tema a estudiar, pero en este caso lo que se quiere resaltar es la diferencia del estilo narrativo. Mientras que en casos ‘despreciados’ simplemente se dice que ‘la ciudad está en ruinas porque las taifas (partidos, tribus, clanes o familias) se pelean constantemente entre ellas’, para las sociedades que interesaron al viajero se relatan las intrigas políticas o dinásticas con profundidad y, normalmente, sin mostrar las consecuencias económicas o estructurales (declive de ciudades) que sí se hace en el primer caso.

En cierta forma, la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa puede considerarse un texto fundamentalmente masculino, pues IB hablaba prácticamente con ‘desconocidos’ varones (excepto en casos como las Islas Maldivas donde habló con mujeres con cargos políticos importantes) y cuyas opiniones eran las que *traducía* e interpretaba. Parece no conocer muy bien a las mujeres con las que convivía, al menos nunca ‘habla con ellas’, o permite que hablen, en la narración.

Los modelos monolíticos y estáticos, como la *cosmovisión islámica tradicional*, no pueden considerarse más que como modelos ideales, útiles para facilitar la comprensión inicial de una cultura, pero jamás se darán al pie de la letra en la práctica; mucho menos si reconocemos un grado de agencia a todos los miembros de una comunidad.

Pero la *cosmovisión humanista* de Al-Farabi, que aspiraba a alcanzar una igualdad entre todos los individuos, también es una modelo puro, hasta utópico. En la práctica tampoco se presenta como tal; pero es importante remarcar que la propuesta de un humanismo existió en el mundo islámico, como se vio en el primer capítulo; y no sólo la propuesta de Al-Farabi, sino de otros personajes como literatos, sufíes, filósofos, etcétera.

Y no sólo existió la propuesta, sino que muchos de sus elementos fueron llevados a la práctica; el interés por el conocimiento, la educación, el amor por el humano en tanto tal – y del extranjero en tanto humano también – son rasgos que perduraron, en mayor o menor medida, hasta la época de Baṭṭūṭa – y hasta hoy – .

Las culturas, como los hombres, son organismos cambiantes, por lo que esta civilización islámica no es lo que era entonces. Mañana no será lo que hoy. Los viajeros – reales, ficticios, propios o externos – pueden ser testigos de algunos cambios.

Entre algunos estudios diferentes que podría permitir esta obra, están, por supuesto, los estudios de género; otro podría ser la relación simbólica de la vestimenta con nociones de poder y alteridad.

Otro estudio interesante, aunque más relacionado con el Humanismo Islámico, es su propensión a constituirse en elitismo: es decir, en tanto adquirir la *Insaniyya* requería ciertos esfuerzos en el hombre, entre los que había algunos que sólo podían obtener – ya por cuestiones económicas o políticas – unos cuantos ¿no era este Humanismo una forma de negar la humanidad a muchos, que así, serían concebidos como inferiores?

Me pregunto si el humanismo propuesto (y vivido) por muchos sufíes musulmanes, que no requería realmente una posición socioeconómica, sino el tiempo y la predisposición, paliarían este elitismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdessalam**, Ahmed (1958). *Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406). His life and Century.* Secretariat d'État a l'éducation nationale, Túnez.
- Abū Hāmid** al- Garnāfī (1990). *Tuhfat al-albāb (el regalo de los espíritus).* Presentación, traducción y notas de Ana Ramos. CSIC/ICMA, Madrid.
- Abū Zayd** Ḥasan (1922). *Voyage du marchand arabe Sulaymān. Rédigé en 831. suivi de remarques par Abū Zayd Hasan.* Introducción y Traducción de Gabriel Ferrand. Éditions Bossard, París.
- Acosta**, Vladimir (1992). *Viajeros y Maravillas.* Tomos I y II. Monte Avila Editores, Caracas. Tomo III, paginas 165-261.
- Alfarabi**, Abu Nasr (1995). *La ciudad ideal.* Presentación de Miguel Cruz Hernández. Traducción de Manuel Alonso. Tecnos, Madrid.
- (1962). *The philosophy of Aristotle.* Traducción de M. Mahdi en *alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle.* Glencoe III.
- Alhabshi**, Syed Othman (2001). "Mapping the World". FCST, en www.muslimheritage.com/, 30 de noviembre de 2001.
- Arkoun**, M. (1982). *L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Miskawayh. Philosophe et historien.* Librairie Philosophique, París.
- (1977). *Essais sur la pensée islamique.* G. P. Maisonneuve y Larose, París.
- (1961a). "L'Humanisme arabe au Ive/Xe siècle, d'après le kitāb al-Hawāmil wal-Šawāmil", primera parte. En ***Studia Islamica***, XIV. Maisonneuve/Larose, París: 73-108.
- (1961b). "L'Humanisme arabe au Ive/Xe siècle, d'après le kitāb al-Hawāmil wal-Šawāmil", Segunda parte : Miskawayh, ou l'humaniste serein : analyse des Šawāmil. En ***Studia Islamica***, XV, París: 63-87.
- Arnaldez**, R. (1999). "Religion, religious culture and culture" en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge : 93-102.
- (1957a). "La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le Tahāfut" en ***Studia Islamica***, VII. Maisonneuve/Larose, París : 99-114.

- (1957b). “*La pensée religieuse d’Averroès. II. La théorie de Dieu dans le Tahāfut*” en *Studia Islamica*, VIII. Larose, Paris : 15-28.
- Ayoub**, Mahmoud (1999). “*Cult and culture : common saints and shrines in middle eastern popular piety*” en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge : 103-115.
- Ayubi**, Nazih (1996). *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Trad. de Ana Terrera. Ediciones Bellaterra, España.
- Aziz**, Ahmad (1976). “*The shrinking frontiers of Islam*” en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, no. 2, abril: 145-159.
- Badawi**, Abdurrahman (1956). “*L’humanisme dans la pensée arabe*”, en *Studia Islamica*. Maisonneuve/Larose, Paris, 1956, núm. VI. Larose, Paris. Pp. 67-100.
- Badawi**, (1968). *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris.
- (1979). *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. Paris, Ediciones G.P. Maisonneuve et Larose.
- Bailly**, Antoine (1990a). «*L’Humanisme en géographie. Réflexions et principes*” en Bailly, A. y Scariati, R. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, Paris: 9-13.
- (1990b). “*L’Humanisme en géographie : chamanisme ou empathie ?*” en Bailly, A. y Scariati, R. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, Paris: 155-161.
- Becker**, C. H.(1924). “*Der Islam als Problem*”. En *Islamstudien*, Leipzig, 1924.
- Ben Ish’āq**, Khālil (1958). *Abregé de la loi musulmane selon le rite de l’imām Mālek*. Tomo II : *L’statut personnel*. Traducción de G. H. Bousquet. La maison de livres/Maisonneuve, Argelia y Paris.
- Berman**, L. V. (1961). “*The political interpretation of the maximum: The purpose of philosophy in the imitation of God* “, en *Studia Islamica* XV. Maisonneuve/Larose, Paris: 53-62.
- Bleuchot**, Hervé (2000). *Droit musulman. Essai d’approche anthropologique*. Tomo: Historia. Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Francia.
- Boisard**, Marcel A. (1976). *L’humanisme de l’Islam*. Albin Michel, Francia.
- Bonebakker**, S. A. (1990): “*Adab and the concept of ‘belles-lettres*”, en Ashtiany y Johnstone (et al): *Abbasid belles-lettres*. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1990: 16-30.

- Bordreuil**, Jean Samuel (1990). "L'identité à l'épreuve de la ville. Élément pour une géographie de (in) civilités" en Bailly, A. y Scariati, R. *L'Humanisme en géographie*. Anthropos, París: 41-58.
- Botton Beja**, Flora (2004). "Reseña: Frances Wood, *The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*" (del 2002, University of California Press). Manuscrito, en publicación.
- Brown**, Robert (1896). "Introducción" a Leo Africanus: *The history and description of Africa*. Traducción (del año 1600) de John Pory. Burt Franklin, Nueva York: I-CXI.
- Cahen**, Claude (1977). "Une source pour l'histoire ayyubide: les Memoires de Sa'd al-Din Ibn Hamawiya Djuwayni", en Cahen: *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Institut Français de Damas, Beirut.
- Calasso**, Giovanna (2000a). « *Les taches du voyageur : decrir, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Naser-e Khosrow et Ibn Battuta* », en *Rivista degli studi orientali*, 73 (1-4), 2000 : 69-104.
- (2000b). "La dimension religieuse individuelle dans les textes musulmans médiévaux, entre hagiographie et littérature de voyages : les larmes, les émotions, l'expérience" en *Studia Islamica*, no. 91. Maisonneuve/Larose, París: 39-58.
- Carreto**, G. E. y **Ventura**, A. (1983). "Voyage et Commerce". En Gabrielli (dir.) et al. *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et turcs en Occident de VIIIe au XXe siècle*. Ed. Bordas, Verona Italia, pp. 181-191.
- Chapman**, Colin (1998). *Islam and the West: conflict, coexistence or conversion?* Paternoster Press, Carlisle.
- Chevallier**, Raymond (1988). *Voyages et déplacements dans l'Empire Roman*. Armand Colin, París.
- Clark**, Steve (1999). "Introduction" en Clark S. (ed). *Travel writing and Empire: postcolonial theory in transit*. Zed Books, Londres y Nueva York: 1-28.
- Clifford**, James (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa, España.
- (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa, España.
- (1994). «Diasporas», en *Cultural Anthropology*, vol. 9-3: Further Inflections : Toward ethnographies of the future. Agosto: 302-38.

- Costantino**, Vincenza (1990). “*Identité et espace: des exemples littéraires*” en Bailly, A. y Scariati, R. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, París: 111-122.
- Cruz Hernández**, Miguel (1995). “*Presentación*”, en Abu Nasr al-Farabi. *La ciudad ideal*. Traducción de Manuel Alonso. Tecnos, Madrid: I-XXXVIII.
- (1980). “*Prefacio*” en Gómez Nogales. *La política como única ciencia en Al-Fārābī*. Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid: XI-XV.
- Dube**, Saurabh (1998). « *Entangled endeavors: Ethnographic histories and untouchable pasts* » en Comparative studies of South Asia, Africa and Middle East, vol. XVIII, no. 1
- Dubois**, Claude-Gilbert (1993). “*Le sauvage et l’hermaphrodite*” en Wunenburger (dir.), Jean Ferrari y Luc Bureau (comps.). *La rencontre des imaginaires entre Europe et Ameriques*. L’Harmattan, París: 91-99.
- Durand**, Gilbert (1993). “*Lointain atlantique et prochain tellurique: imaginaire lusitanien et imaginaire brésilien*” en Wunenburger (dir.), Jean Ferrari y Luc Bureau (comps.). *La rencontre des imaginaires entre Europe et Ameriques*. L’Harmattan, París: 101-9.
- Fabian**, Johannes (1991). *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971-1991*. Harwood Academic Publishers, Singapur. Tercera parte : 173-264.
- (1983). *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, Nueva York.
- Ferrand**, Gabriel (1922). “*Introduction*”, a Abū Zayd Ḥasan. *Voyage du marchand arabe Sulaymān. Rédigé en 831. suivi de remarques par Abū Zayd Hasan*. Éditions Bossard, París : 11-22.
- Friedman**, J. B. ; **Mossler Figg**, K. et al (edts.) (2000). *Trade, travel and exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia*. Garland Publishing, Inc. Nueva York y Londres.
- Gabrielli**, F. (editor) (1961). “*Al-Fārābī. Compendium Legum Platonics*”, en *Journal of Near Eastern Studies*, XX: 1-24.
- Gardet**, Louis (1954). *La cité musulmane*. Librairie Philosophique, París.
- Gárrulo**, Teresa (1998). *Literatura Árabe de al-Andalus durante el siglo XI*. Hiparión, España.
- Gibb** (1962). *Studies on the civilization of Islam*, Beacon, Boston.
- Giustiniani**, Vito (1985). “*Homo, humanus and the meanings of ‘humanism’*”, en *Journal of the history of ideas*, vol. 46-2 (abril-jun de 1985). Pp 167-195

- Granja**, Fernando de la (1997): *Maqāmas y risālas andaluzas. Traducciones y estudios*. Hiparión, España.
- Grewal**, Inderpal (1996). *Home and Harem. Nation, gender, empire and the cultures of travel*. Dude University Press, Londres. Capítulo 4: 133-178.
- Gómez Nogales**, M. (1980). *La política como única ciencia en Al-Fārābī*. Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid.
- Goytisoló**, Juan (1982). “Prólogo”, en Ali-Bey. Dimango Badia. *Viajes por Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto*. Viajeros y Filósofos, Barcelona. pp. Ix-XXXI.
- Hambly**, Gavin (2000). *Asia Central*. Vol. XVI *Historia Universal siglo XXI*. Siglo XXI, México.
- Hefner**, Robert W. (1987). “Islamizing Java? Religion and politics in rural East Java” en *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, no. 3. Agosto: 533-554.
- Hodara**, Joseph (2004). “Reseña: Johathan I. Israel. Radical Enlightenment”. (del 2002). En *Foro Internacional* 176, XLIV (2), 2004: 301-11.
- Hourani**, Albert (1962). *Arabic Thought in the liberal age. 1798-1939*. Oxford University Press, Londres.
- (1976). “Islamic and non-islamic origins of mu'tazilite ethical rationalism”, en *International Journal of Middle East Studies* vol. 7, no. 1, enero: 59-87.
- Ibn Baṭṭūṭa** (1963). *Travels in Asia and Africa. 1325-1354*. Introducción, notas, traducción y selección de A. R. **Gibb**. Quinta impresión. Routledge/Kegan Paul Ltd., Londres, 1963. introd. pp. 1-39
- Ibn Baṭṭūṭa** (1997). *A través del Islam*. Introducción, traducción y notas de Serafin **Fanjul** y Federico **Arbós**. Alianza Editorial, Madrid. Introducción pp. 23-92.
- Ibn Jubayr** (1973). *The travels of Ibn Jubayr*. Edición original de William Wright, y la segunda ed. Revisada por M. J. de Goeje. AMS Press, Nueva York.
- Jaldún**, Ibn (1977). *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah). Estudio preliminar* (p. 9-88), revisión y apéndices de Elías Trabulse. FCE, México.
- Janssens**, Herman F. (1948). *Ibn Batouta. “Le voyageur de l’Islam” (1304-1369)*. Lebègue, Bruselas.
- Jeffery**, Arthur (1959). “Ibn al-‘Arabī’s shajarat al-kawn”, en *Studia Islamica* X. Maisonneuve/Larose, París: 45-62. y traducción parcial de p. 62-77.

- Jehlen, Myra** (1993). “*L’autre et la différence. La découverte réciproque de L’Amérique*” (traducción de Patrick Joly). En Wunenburger (dir.), Jean Ferrari y Luc Bureau (comps.). La rencontre des imaginaires entre Europe et Ameriques. L’Harmattan, París: 111-127.
- Kennedy, H. N.** (1990). “*The Abbasid Caliphate, a historical introduction*”, en Ashtiany; Johnstone et. al. Abbasid belles-lettres. Cambridge University Press. Pp. 1-15.
- Kerridge, Richard** (1999). “*Ecologies of desire: Travel Writing and Nature Writing as Travelogue*” en Clark S. (ed). Travel writing and Empire: postcolonial theory in transit. Zed Books, Londres y Nueva York: 164-182.
- Khalīl ben Ish’āq** (1958). Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l’Imām Mālek. Traducción de G. H. Bousquet. Bibliotheque de la Faculté de droit d’alger, volumen XXIX. La Maison des livres Argelia/Maisonneuve París.
- Kraemer, Joel L** (1984). “*Humanism in the Renaissance of Islam: A preliminary study*”. En *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 104, no. 1, Studies in Islam and the Ancient Near East dedicated to Franz Rosenthal. Enero-mar 1984: 135-164
- Kramers, J. H.** (1954). Analecta Orientalia. Posthumous Writings and selected minor works. Leiden E. J. Brill, Países Bajos, 1954: 147-223.
- Lammens** (1970). L’Islam. Maisonneuve, París.
- Leal Carretero, Silvia** (1986). La teoría de la inteligencia de Al-Fārābī. Ensayo de reconstrucción racional. Tesis de Maestría en Estudios del Medio Oriente, COLMEX, México. Manuscrito.
- Leder, Stefan** (1996). “*The terrified traveler Ibn ar-Rūmī’s anti-rahīl*” en *Journal of Arabic Literature*, vol. XXVI, No. 1, E.J. Brill, London/Nueva York, febrero 1996: 37-79.
- Lee, Samuel** (1971). The travels of Ibn Batūta. Traducción, prefacio y notas de Lee. Buró Franklin, Estados Unidos. (Publicación original de 1829).
- Lévy, Bertrand** (1990). “*L’apport de la philosophie existentielle à la géographie humaniste*” en Bailly, A. y Scariati, R. L’Humanisme en géographie. Anthropos, París: 77-86.
- Lewis, Archibald R.** (1990). “*The Islamic world and the Latin West 1350-1500*” en *Speculum* vol. 64-5, octubre: 833-44.
- Maalouf, Amín** (1993). Las cruzadas vistas por los árabes. Alianza Editorial, Madrid.

- MacLeod**, Scout (2002). “*Social processes which shape the significance of objects*” en página web de la Universidad de California, Santa Bárbara. (4 de junio de 2002).
- Mahdi**, M. Ibn Khaldun (1964). *Philosophy of history*. Chicago University Press.
- Makdisi**, George (1999). “*Religion and culture in classical Islam and the Christian West*”, en R. G. Hovannisian y Georges Sabagh (edts.). *Religion and Culture in Medieval Islam*. Cambridge University Press, Cambridge: 3-23.
- (1989). “*Scholasticism and humanism in Classical Islam and the Christian West*” en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 109, no. 2. abril-junio: 175-182.
- Mann Taylor**, Jim (2004): “*Ibn Battuta and His Saharan travels*”, en página de internet: www.jim-Mann-Taylor.
- Meillassoux**, Claude (1972). “*L’itinéraire d’Ibn Battuta de Walata a Malli*” en *The Journal of African History*, vol. 13, no. 3: 389-95.
- Mieli**, Aldo (1966). *La science arabe et son rôle dans l’évolution scientifique mondiale*. Reimpresión editada e indexada por A. Mazahéri. E.J. Brill, Leiden.
- Miquel**, André (1973). *La géographie humaine du monde musulman. Jusqu’au milieu du 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines a 1050*. Tomo I (de 4). Mouton, París.
- (1975). *La géographie humaine du monde musulman. Jusqu’au milieu du 11e siècle. Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l’étranger*. Tomo II. Mouton Paris, La Haya.
- (1988a). “*L’Inde chez les géographes arabes avant l’an mil*” en *L’Inde et l’imaginaire. Collection Purusartha*. No. 11. estudios reunidos por Catherine Weinberger-Thomas. EHESS, París: 49-56.
- (1988b). *La géographie humaine du monde musulman. Jusqu’au milieu du 11e siècle. Les travaux et les jours*. Tomo IV. Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Miquel**, A.; **Guellouz**, Azzedine; **Chevallier**, D. y **Bouhdiba**, Abdel Wahab (1991). *Les arabes, l’Islam et l’Europe*. Flammarion, París. Sobre todo “*La floraison de la civilization islamique*”, pp. 93-112.
- Montgomery Watt**, W. (1999). “*The future of Islam*” en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge: 24-35.

- (1985). Islamic philosophy and theology. A extended survey. Edinburgh University Press, Edinburgo.
- Motohashi**, Ted (1999). “*The discourse of Cannibalism in Early Modern Travel Writing*” en Clark S. (ed). Travel writing and Empire: postcolonial theory in transit. Zed Books, Londres y Nueva York: 83-99.
- Murata**, Sachiko y **Chittick**, William C. (1994). The vision of Islam. Paragon House, Nueva York.
- Musgrove**, Brian (1999). “*Travel and unsettlement: Freud on vacation*” en Clark S. (ed). Travel writing and Empire: postcolonial theory in transit. Zed Books, Londres y Nueva York: 31-44.
- Nasr**, Seyyed Hossein (2000). “*Islamic cosmology: basic tenets and implications, yesterday and today*” en John F. Haught (editor). Science and religion: in search of cosmic purpose. Georgetown University Press, Washington: 42-57.
- (1993). An introduction to Islamic cosmological Doctrines. New York University Press.
- (1987). Traditional Islam in the modern world. KPI, Londres y Nueva York.
- Netton**, Jan Richard (1991). “*Basic structures and signs of alienation in the rihla of Ibn Jubair*” en *Journal of Arabic Literature*, no. XXII, marzo 1991.
- Oto**, Alejandro J. (1994). El imperio de (y) las narraciones. Cuando Richard F. Burton describió el este de África. Tesis para la Maestría en Estudios Asia y África, especialidad Medio oriente, manuscrito. Colegio de México, 1994.
- Paradela Alonso**, Nieves (2004). « *Sobre un género mantenido en la literatura árabe: La literatura de viajes*”. En www.hottopos.com/collatio/literatura_arabe.htm
- Pellat**, C. (1991). “*Al-Jāhiz*” en Ashtiany y Johnstone (et. A.): Abbasid belles-lettres. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1991: 78-95
- (1995). “*Los joyeros de la palabra*”, en Lewis, B. (dir): El mundo del Islam. Gente, cultura y fé. Ediciones Destino, Barcelona.
- Phillips**, John (1999). “*Lagging behind: Bhabha, Post-colonial Theory and the future*” en Clark S. (ed). Travel writing and Empire: postcolonial theory in transit. Zed Books, Londres y Nueva York: 63-80.

- Pines, S. y Kraus, O.** “*Al-Rāzī*” en *The Enciclopadeia of Islam*, primera edición, vol. IV: 1135-36.
- Plessner, M.** (1953). “*Hermes trismegistus and arab science*”, en *Studia Islamica* I. Maisonneuve/Larose, París, 1953: 45-59.
- Polo, Marco** (1951). *Viajes*. Traducción de María Cardona y Suzanne Dobelman. Espasa, Buenos Aires.
- Racine, Jean-Bernard** (1990). “*Valeurs et valorisations dans la pratique et l’interprétation humanistes de la géographie*” en Bailly, A. y Scariati, R. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, París: 59-75.
- Ratner, Carl** (2000). “*Agency and culture*” en *Journal for the theory of social behavior*, vol. 30: 413-34.
- Reichler, Claude** (1990). “*Frontières de monde et territorialité du sujet*” en Bailly, A. y Scariati, R. *L’Humanisme en géographie*. Anthropos, París: 123-133.
- Reinaud, M.** (1988). *Relation des voyages faits par les arabes et les persans dans l’Inde et à la Chine, dans le IXe siècle de l’ère chretienne*. Introducción y Traducción, y copia en árabe. Otto Zeller Verlag, Osnabrück.
- Rosenthal, Franz** (1975). *The Clasical Heritage in Islam*. Trad. E. y J. Marmorstein, University of California Press. Berkeley y Los Ángeles.
- Saliva, George** (1999). “*The ash‘arites and the science of the stars*” en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge: 79-92.
- Shahīd, Irfan** (1999). “*Medieval Islam: the literary-cultural dimension*” en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge: 66-78.
- Soucek, Svat** (1994). “*Piri Reis ant ottoman discovery of the great discoveries*” en *Studia Islamica*, LXXIX. Maisonneuve/Larose, París: 121-142.
- (1973). “*A propos du livre d’instructions nautiques de Pīrī Re’īs*” en *Revue des études islamiques*. XLI, Fascicule 2. CNRS, París : 240-255.
- Stern, Hourani y Brown** (editors) (1972). *Islamic philosophy and the classical tradition*. Oxford University Press.

- Swartz, Merlin** (1999). “*Arabic rhetoric and the art of the homily in Medieval Islam*” en Sabagh, G. y Hovannistan, R. G. *Religion and culture in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge: 36-65.
- Trapier, Blanche** (1937). *Les voyageurs arabes au Moyen Age*. Quinta edición. Gallimard, París.
- Triaud, Jean-Louis** (1987). *Tchad 1900-1902, une guerre franco-libyenne oubliée?: une confrérie musulmane. La Sanūsiyya face à la France*. L’Harmattan, París.
- Tsing, Anna Lownhaupt** (1993). *In the realm of the Diamond Queen. Marginality in an out-of-the-way Place*. Princeton University Press, New Jersey.
- Turan, Osman** (1953). “*The ideal of world domination among the medieval Turks*” en *Studia Islamica* IV. Maisonneuve/Larose, París: 77-90.
- Van Ess, Joseph** (1974). “*Naissance de la théologie spéculative en Islam*” en *La pensée islamique. Actes integraux (conferences et débats) du 8er Seminaire Sur*. Tomo III. Editions du Ministère de l’enseignement originel et des affaires religieuses. Bidjaia, Argelia: 5-20.
- Van Gelder, Geert Jan** (1996). “*The terrified traveler. Ibn al-Rūmī’s anti-rahīl*” en *Journal of arabic literature: The era of Abū Tammām and Ibn al-Rūmī*, edición de James E. Montgomery. Vol. XXVII no. 1, E. J. Brill, Leiden y Nueva Cork. Febrero: 37-48.
- Venet, Juan** (2002). *Literatura árabe*. El acantilado, Barcelona. Pp. 117-136
- Verne, Julio** (1991). *Historia de los grandes viajes y los grandes viajeros*. Porrúa, México D. F., 1991: 56-60
- Villorio, Luis** (1993). “*L’altérité inacceptable*” en Wunenburger (dir.), Jean Ferrari y Luc Bureau (comps.). *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*. L’Harmattan, París. 1993: 23-32.
- Von Grunebaum, Gustav. E.** (1973). *L’identité culturelle de l’Islam*. Gallimard, Francia.
- (1954). *Medieval Islam. A study in cultural orientation*. University of Chicago Press, Chicago.
- (1961). *Islam. Essays in the nature and growth of a cultural tradition*, Barnes and Noble Inc., Nueva York.
- (1955). “*Ideologie musulmane et esthétique arabe*” en *Studia Islamica* no. III. Maisonneuve/Larose, París: 5-23.

----- (1953). “*The spirit of Islam as shown in its literature*” en ***Studia Islamica***, no. 1. Maisonneuve/Larose, París: 101-115.

Walzer, R (1963). “*Aspects of Islamic Political Thought*”, en ***Oriens*** 16, 1963.

Wolfe, Michael (editor) (1997). *One thousand roads to Mecca. Ten centuries of travelers writing about the muslim pilgrimage.* Editorial Grove, Nueva York.

Zaimeche, Salah (2003). “*Piri Reis World Maps and Kitab I-Bahriye(The Book of Sea Lore)*” FSTC, en la página de internet de la FSTC.

Zumthor, Paul (1993). “*Un espace autre*”, en Wunenburger (dir.), Jean Ferrari y Luc Bureau (comps.). *La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques.* L’Harmattan, París: 13-21.