



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Lingue e Civiltà dell'Asia e
dell'Africa Mediterranea

(Doppio Diploma in Estudios Lingüísticos, Literarios y
Culturales con l'Università di Siviglia)

Tesi di Laurea

**Geografías del yo y del otro: patrimonio, emociones y alteridad en la
Rihla de Ibn Ŷubayr. Del puerto de Alejandría a la sacralidad de La
Meca y la memoria de Damasco**

Relatrice

Ch.ma. Prof.ssa Antonella Ghersetti

Correlatrice

Ch.ma. Prof.ssa Fátima Roldán Castro

Supervisore Tesi

Antonella Ghersetti, Università Ca' Foscari

Supervisore dell'attività svolta all'estero

Fátima Roldán Castro, Università di Siviglia

Laureanda/Laureando

Leila Camurati

892599

Anno Accademico

2024 / 2025

أطلب العلم ولو في الصين

Busca el conocimiento, aunque esté en China

أطلب العلم من المهد إلى اللحد

Busca la ciencia [y el conocimiento] desde la cuna hasta la tumba

(Dichos del Profeta Muḥammad)

Índice

1. Introducción	9
1.1 Contextualización de la obra y de su autor	11
1.2..... Estado de la cuestión	12
1.2.1 Más allá del viaje: nuevos horizontes en la lectura de la <i>Rihla</i> de Ibn Yubayr	13
1.2.2 Metodología	18
1.2.3 Sistema de transcripción	20
1.4 مقدمة	23
2. Geografía, viaje y peregrinación: una aproximación al contexto árabe medieval	25
2.1 La clasificación de la literatura geográfica árabe: un género híbrido entre ciencia, relato y maravilla.....	27
2.2 Historia de viajes: entre los orígenes del islam y la evolución de una nueva cultura.....	30
2.3 El sistema de enseñanza superior: Los ulemas de al-Ándalus	34
2.4 La <i>rihla</i> en su escritura geográfica y literaria en el eje de la orientalización y de la globalización Islámica	37
2.4.1 Ibn Yubayr: el <i>paradigma</i> de un peregrino.....	43
2.4.1.1 La <i>Rihla</i> de Ibn Yubayr: Culminación y legado de la literatura del viaje árabe medieval	46
2.4.1.2 El mundo recorrido: el trayecto de Ibn Yubayr	50
3. Alejandría: la puerta entre Oriente y Occidente.....	53
3.1 La escala alejandrina en la arquitectura narrativa de la <i>Rihla</i>	54
3.2 Observaciones sobre la configuración urbana de Alejandría	55
3.2.1 Describir como exaltación: la función simbólica del espacio	62
3.2.2 Sacralidad urbana: la ciudad de las mil mezquitas	64
3.3 La presencia del otro en el tejido narrativo de la estancia alejandrina	66
3.4 El encuentro con los funcionarios egipcios	67
3.4.1 Percepción comparada del gobierno musulmán y franco en Ibn Yubayr	69
3.4.2 El sultán observado: tensiones entre admiración y condena	70
3.4.3 Emociones en tránsito: la aduana egipcia	72
3.5 La alteridad cristiana: espectáculo, ritual y percepción de la frontera	73
3.5.1 La teatralización pública y su dimensión simbólica	75
3.5.2 Comentario analítico: la emoción como herramienta de percepción del otro	75
Reflexiones finales sobre la experiencia Alejandrina	78
4. Meca La Venerada en la <i>Rihla</i> de Ibn Yubayr: espacio sagrado, ritual y emoción ..	81
4.1 La llegada a La Meca y la sacralización del espacio.....	82

4.1.1 La Ciudad Santa: paisaje urbano, materialidad y poética de la descripción	83
4.1.2 El paisaje urbano de La Meca: la organización del espacio	85
4.1.2.1 Materiales constructivos, decoraciones y estética del espacio urbano	88
4.1.2.2 Fuentes, pozos y gestión del agua	92
4.1.2.3 Baños, espacios de higiene y legados píos	95
4.1.2.4 La esposa desvelada	96
4.2 Experiencia de lo sagrado y fenomenología del sentimiento religioso en la <i>Rihla</i> de Ibn Yûbayr	99
4.2.1 Emociones individuales	101
4.2.1.1 Asombro, humildad y temor reverencial	102
4.2.2 Emociones colectivas	104
4.2.2.1 Llanto ritual, voz y expresión corporal	106
4.3 Alteridad en La Meca: unidad y tensiones	109
4.3.1 Alteridad intramusulmana positiva: el ejemplo de los Sarw y de los devotos orientales ...	109
4.3.1.1 Diversidad regional de los peregrinos	111
4.3.1.2 La umma como comunidad universal	112
4.3.2 Alteridad negativa: el emir zaydita y los guardianes de La Meca	113
4.3.2.1 El emir zaydí: el rostro político de la alteridad herética	114
4.3.2.2 Los guardianes de la Casa: el mercantilismo de la fe	115
4.3.2.3 Prácticas abusivas y desviación del ideal islámico	117
La axialidad mequí: cierre experiencial y apertura simbólica	119
5. Damasco: ideal urbano, eco de al-Ándalus y milagro del arte	123
5.1 Paisaje islámico: del desierto al Paraíso	124
5.1.1 Descripción de su Venerada Aljama: La Mezquita de los Omeyas	128
5.1.1.1 Las macsuras, la <i>jutba</i> y el mimbar	131
5.1.1.2 El patio y las fuentes: espacio ideal de la oración	133
5.1.1.3 La ornamentación de la Venerada Aljama: una naturaleza encendida	135
5.3.1.4 La cúpula del Águila: símbolo de belleza y del jardín	136
5.2.2 La estructura urbana: del <i>gridiron</i> romano a la medina orgánica	138
5.2.2.1 Los baños (<i>hammām</i>) de Damasco	139
5.2.2.2 Edificios de Damasco: las Zawiya-s y los ribats, un modelo de enseñanza superior ...	140
5.2. Emociones del autor: apreciación estética, búsqueda de identidad y nostalgia	144
5.2.1 Asombro y fascinación estética: Damasco como relicario del esplendor Omeya	144
5.2.2 Los lugares de la memoria: melancolía histórica entre la grandeza pasada y el presente político	146
5.2.3 Vulnerabilidad y conciencia de frontera	148
5.2.4 Damasco y la civilización musulmana ideal	149

5.3 La alteridad en el espacio de frontera: reflejo del “Sí” y del “Otro”.....	149
5.3.1 La presencia cristiana urbana: espacios sagrados y memoria profética compartida	154
5.3.2 Los musulmanes de Oriente: entre heterodoxia confesional e ideales almohades	155
Síntesis interpretativa sobre el horizonte de Damasco.....	158
Epílogo: de la partida a la llegada. Transformaciones de la mirada del testigo al custodio de la memoria	161
Síntesis de los resultados principales	162
Contribución teórica.....	163
Implicaciones prácticas	165
Límites de la investigación.....	166
Perspectivas futuras	167
Cierre.....	168
Fuentes bibliográficas.....	171
Agradecimientos.....	185

1. Introducción

La aportación del siguiente trabajo pretende poner de relieve los paradigmas perceptivos del viaje entre Oriente y Occidente del Mediterráneo, partiendo de la mirada del peregrino valenciano Ibn ʿYubayr (Valencia, 539 H./ 1145 C. – Alejandría, 613 H./ 1217 C.) - e ilustrada en su detallado y evocador relato de viaje, la célebre *Rihla*.

Sobre esta base, la investigación se articula en torno al análisis directo de la *Rihla* del autor, examinada en su dimensión histórica, literaria y simbólica. Este núcleo inicial de indagación se verá enriquecido con el examen de la bibliografía crítica moderna y contemporánea, elaborada por reconocidos especialistas que, desde distintas disciplinas, han contribuido al desarrollo de los estudios árabe-islámicos en su conjunto. El propósito fundamental no consiste únicamente en ofrecer un panorama de los estudios existentes, sino, sobre todo, en delinear y desarrollar las líneas interpretativas que este trabajo se propone articular con el fin de aportar una mirada original tanto sobre el texto de Ibn ʿYubayr como sobre su recepción en el ámbito de la herencia cultural de la tradición árabe e islámica.

Se subraya así desde el principio la importancia del tema del viaje, siempre muy recurrente en el mundo árabe e islámico, caracterizado desde sus inicios por una gran movilidad, empezando por el ámbito religioso y la peregrinación a La Meca, luego reflejado también en la literatura.

En primer lugar, resulta imprescindible señalar que el germen y la concepción del presente trabajo nacen del profundo y constante interés suscitado por los contenidos abordados en el curso de *Interculturalidad, Migraciones y Discurso de la Alteridad*, impartido durante el año académico 2022-2023 en el marco del Máster en *Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales* de la Universidad de Sevilla, bajo la guía de las profesoras Fátima Roldán Castro y Gracia López Anguita. Una parte sustancial de dicho seminario se consagró al estudio de la literatura árabe medieval y a la indagación en torno a la búsqueda del saber y la confrontación con la alteridad, tanto dentro como fuera de los límites geográficos y culturales de la *Dār al-Islām*—temática de honda raigambre y amplio desarrollo dentro del campo de los estudios árabe-islámicos¹.

¹ El *Dār al-Islām* designa el territorio regido por la ley islámica, en oposición al *Dār al-Ḥarb*, espacio donde sería lícito emprender el *yihād* con fines de expansión religiosa, aunque la doctrina islámica contemporánea tiende a considerar superada esta contraposición. Cfr.: Campanini, M. *Dizionario dell' Islam. Religione, legge, storia, pensiero*. Milano: Bur, 2005. Sobre la exploración de esta categorización binaria en las fuentes medievales, véase Calasso, G. y Lancioni, G. eds. *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities*. Studies in Islamic Law and Society, 40. Leiden/Boston: Brill, 2017.

Al término de mi trayectoria académica, en el marco del programa de Doble Máster entre la Universidad Ca' Foscari de Venecia y la Universidad de Sevilla, tuve el privilegio de recibir, por parte de mi estimada profesora y mentora Fátima Roldán Castro, la sugerencia de emprender una investigación tomando como texto de referencia principal la versión original de la *Rihla*, editada y publicada por William Wright en Leiden, bajo los auspicios de la Biblioteca Universitaria de Leiden en 1852.

La propuesta despertó de inmediato un vivo interés, motivado por la creciente fascinación que la figura de Ibn ʿYubayr ejercía sobre mí, así como por el sentimiento de afinidad que, a lo largo de mis lecturas, iba forjándose con el autor y su universo narrativo. A través de su *Rihla*, emprendí un viaje no sólo geográfico, sino profundamente introspectivo y espiritual, descubriendo, mediante su mirada, un mundo árabe e islámico que no ha cesado de cautivarme, y cuyos vestigios perviven aún hoy, como ecos de una época rescatada a través de la sensibilidad y el verbo del viajero.

La obra en cuestión se configura, por tanto, como un testimonio íntimo y una construcción identitaria, en la que el autor ofrece una imagen deliberada de sí mismo y de la realidad que contempla, interpelando tanto a sus contemporáneos como a la posteridad. En su relato, se perfila un intelectual profundamente sensible, empático y elocuente, cuyas emociones atraviesan el texto, dotándolo de un marcado carácter autobiográfico. Esta impronta personal se ve enriquecida, además, por la fusión de múltiples géneros literarios—la crónica de viajes, la epístola, el panegírico, la historiografía e incluso, en ciertos pasajes, la poesía — que confieren a la *Rihla* una riqueza estilística y conceptual singular².

Ibn ʿYubayr proyecta hacia Oriente no sólo su saber acumulado, sino también su experiencia vital, su entorno sociocultural y su profunda religiosidad, acompañados de una lúcida conciencia política. En su escritura, estas dimensiones se transfiguran al entrar en contacto con el mundo "otro" que observa y describe, revelando en el acto mismo de narrar la presencia constante del yo que contempla, interpreta y se expresa.

Así pues, Ibn ʿYubayr ha devenido, para mí, no sólo objeto de estudio, sino auténtica fuente de inspiración para futuras investigaciones. Representa el umbral de un itinerario intelectual que

² Una originalidad singular que constituye uno de los rasgos excepcionales que han distinguido su obra dentro de la historia de la literatura árabe a lo largo de los siglos. Para Charles-Dominique, fue Ibn ʿYubayr quien consagró el género de la *rihla* y quien constituyó “*un modèle jamais égalé*”; con su talento, Ibn ʿYubayr logró armonizar su relato entre la documentación religiosa y su propia visión de las cosas. Cfr. Charles-Dominique, P. *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*. París: Bibliothèque de la Pléiade/Gallimard, 1995, p. XXII.

aspiro a recorrer, en búsqueda de nuevos horizontes dentro de los estudios de literatura árabe, de la experiencia del viajero, de las emociones y de la eterna búsqueda del saber.

1.1 Contextualización de la obra y de su autor

Entre los más eminentes representantes de la tradición de la *riḥla* sobresale la figura de Ibn Ŷubayr. Jurista, escritor y tradicionista andalusí nacido en Valencia en 1145 en el seno de una familia de letrados y funcionarios, lo que le permitió recibir una formación sólida en jurisprudencia, literatura y ciencias religiosas³. Antes de emprender su célebre viaje a Oriente, Ibn Ŷubayr desempeñó funciones como *kātib* (secretario) al servicio del gobernador almohade de Granada, Abū Saʿīd ʿUthmān b. ʿAbd al-Muʿmin (486 H./1094 C. – 558 H./1163 C.), experiencia que lo situó en contacto directo con la administración política del Occidente islámico⁴.

Ibn Ŷubayr se erige como paradigma insigne del viajero erudito, animado por la doble exigencia de la búsqueda del saber - *ʿilm* - y de las ciencias religiosas - *ʿulūm al-dīn* -, así como por el cumplimiento del precepto canónico de la peregrinación⁵. Su célebre *Riḥla*, compuesta tras el primer viaje realizado entre 578 H./1183 C. y 580 H./1185 C., ha sido celebrada como obra cimera del género, al aunar magistralmente la expresión literaria con la vivencia concreta del desplazamiento y el encuentro con la alteridad.

No se limita, en efecto, a un mero documento histórico o arqueológico de fiabilidad incuestionable: constituye al mismo tiempo un memorial autobiográfico impregnado de observaciones culturales, políticas, religiosas y emocionales, así como un instrumento de formación para los discípulos. En una época marcada por hondas transformaciones — desde las Cruzadas hasta las tensiones entre los distintos poderes islámicos —, la narración de Ibn Ŷubayr ofrece una perspectiva única del Mediterráneo medieval, articulando un diálogo entre lugares,

³ Levi Della Vita, G. (1971). “Ibn Ŷubayr”. En *Encyclopaedia of Islam* (2ª ed.). Leyden: Brill, pp. 753-754.

⁴ Gabrieli, F. *Viaggiatori arabi*. Milano: Mondadori, 1957, pp. 119-124; Fierro, M. *Al-Andalus en la época de los almohades*. Madrid: CSIC, 1992.

⁵ El *Ḥaġġ*, es decir, la peregrinación mayor a La Meca, constituye uno de los cinco pilares fundamentales del islam y se erige en un precepto religioso obligatorio para todos los musulmanes que gocen de buena salud y dispongan de los recursos económicos necesarios para emprender el viaje. Este rito, que debe cumplirse al menos una vez en la vida, tiene lugar durante el duodécimo mes del calendario islámico, el *Ḍū l-Ḥiġġa*, y supone la participación colectiva de los fieles que, procedentes de los más diversos horizontes geográficos de la *umma*, confluyen en los lugares sagrados de La Meca. Cfr. Peters, F. E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton University Press, 1994.

hombres y símbolos⁶. Pocos años después de su regreso, el relato se difundió ampliamente y se erigió en un testimonio de primera mano sobre los desplazamientos en el Mediterráneo⁷ y el Próximo Oriente del siglo XII, en un contexto de conflictos, pero también de *convivencia*⁸ entre culturas diversas, situándose como testimonio privilegiado de su tiempo y como artífice de una identidad cultural y religiosa⁹.

El texto refleja tanto el asombro del viajero ante lo desconocido como la reafirmación de ciertos prejuicios, pero, sobre todo, la continua adquisición de saber y madurez espiritual a lo largo del trayecto. A diferencia de muchos peregrinos anteriores, Ibn ʿUbayr no solo vivió la experiencia, sino que la registró y la transmitió, preservando para la posteridad una memoria cultural y religiosa. En este marco, su *Rihla* permite analizar cómo los intercambios entre pueblos y regiones influyeron en la transformación de identidades individuales y colectivas, revelando la evolución de las nociones de comunidad, diversidad e identidad en contacto con nuevas realidades culturales.

1.2 Estado de la cuestión

La *Rihla* de Ibn ʿUbayr ha sido objeto de una atención considerable en el ámbito de los estudios árabe-islámicos y medievalistas. Numerosos trabajos la han abordado, ante todo, como una fuente histórica y geográfica de primer orden, fundamental para reconstruir las dinámicas del Mediterráneo medieval, las rutas marítimas y la interacción entre Oriente y Occidente. En este sentido, los estudios dedicados a la descripción de la Sicilia normanda, a la navegación mediterránea y a las relaciones de poder en tiempos de las Cruzadas han alcanzado un grado notable de consolidación crítica. A ello se suman las investigaciones centradas en la figura de

⁶ El itinerario de Ibn ʿUbayr refleja también el horizonte político y cultural del Occidente islámico en época almohade, marcado por tensiones religiosas y políticas, así como por una intensa movilidad de personas, saberes y prácticas espirituales. Cfr. Fierro, M. *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*. Aldershot: Ashgate, 2012; Bennison, A. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edimburgh University Press, 2016.

⁷ Los viajes de Ibn ʿUbayr se desarrollaron principalmente en regiones consideradas “mediterráneas”, con la excepción del Ḥiṣyāz, la zona de la península arábiga que comprende La Meca y Medina. Para abarcar asimismo al-Ándalus, los territorios cristianos de la Sicilia normanda y el Oriente Próximo, el Magreb y el ámbito islámico del Levante, se hace referencia primordialmente al Mediterráneo. Para un estudio sobre cómo los musulmanes elaboraron una concepción del Mediterráneo como mar y como región, véase: Kahlaoui, T. (2008). *The depiction of the Mediterranean in Islamic cartography (11th–16th centuries): The suras (images) of the Mediterranean from the bureaucrats to the sea captains* [Tesis doctoral]. University of Pennsylvania. ProQuest Dissertations Publishing.

⁸ En relación con la historiografía de la “convivencia”, puede consultarse Hamilton, M. *Representing Others in Medieval Iberian Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

⁹ Ibn ʿUbayr. *Rihla*, transcripción y edición de W. Wright, *The Travels of Ibn Jubayr*. Leyden: E. J. Brill, 1852, p. 13.

Saladino y en el peso ideológico de su gobierno, así como los análisis de carácter religioso que interpretan la obra principalmente como testimonio devocional del *ḥaḡḡ*. Igualmente, la clasificación de la *riḥla* como género literario, los estudios filológicos y traductológicos sobre los manuscritos y las ediciones críticas, junto con las aproximaciones comparatistas que ponen Ibn ʿYubayr en relación con viajeros posteriores como Ibn Baṭṭūṭa (703 H./1304 C. – 778 H./1377 C.), representan campos ya ampliamente desarrollados en la bibliografía especializada.

No obstante, persisten áreas de investigación que han recibido menor atención y que ofrecen un margen significativo para nuevas aproximaciones. En particular, la dimensión cultural y emocional de la *Riḥla* — es decir, la manera en que Ibn ʿYubayr construye el paisaje urbano y natural, contempla el patrimonio artístico y arquitectónico, narra las emociones del peregrino y afronta el encuentro con la alteridad religiosa y política — no ha sido explorada con la misma profundidad que los aspectos históricos, políticos o geográficos. Estas facetas, que articulan una verdadera geografía identitaria del islam medieval, abren la posibilidad de relecturas innovadoras que integren la experiencia estética, espiritual y emocional del viaje con los procesos de autodefinition cultural e intelectual del autor.

1.2.1 Más allá del viaje: nuevos horizontes en la lectura de la *Riḥla* de Ibn ʿYubayr

El presente estudio emprende un recorrido centrado en la significación del desplazamiento dentro del mundo árabe e islámico, un ámbito cultural históricamente marcado por la movilidad, donde la experiencia del viajero adquiere múltiples dimensiones y repercusiones. Con el fin de establecer un marco analítico sólido, se iniciará con un examen detallado de la literatura geográfica árabe medieval, procurando delinear sus rasgos fundamentales y proporcionar un contexto adecuado para la interpretación de la *Riḥla* de Ibn ʿYubayr.

En una primera etapa, por tanto, se procederá a examinar la definición, los rasgos y la difícil clasificación de dicha literatura, con el fin de establecer los parámetros conceptuales y epistemológicos que permitan comprender su naturaleza híbrida, a medio camino entre el saber científico, la descripción cultural y la narración literaria. Este análisis preliminar permitirá, en consecuencia, insertar el género de la *riḥla* en el contexto de la producción literaria árabe, destacando su singularidad como testimonio de viaje y su relevancia en la conformación de una tradición literaria y cultural específica.

El itinerario propuesto seguirá articulado en torno a tres dimensiones complementarias y estrechamente interrelacionadas. La primera, el viaje material y tangible, se manifiesta en la contemplación y descripción del patrimonio arquitectónico y del paisaje que atraviesa el autor; la segunda, la dimensión emocional y espiritual, refleja la experiencia íntima, sensorial y reflexiva del viajero; y la tercera, el encuentro con la alteridad religiosa y política, pone de relieve las interacciones del autor con mundos y culturas distintos al suyo. En este contexto analítico, la investigación se focaliza en el recorrido de Ibn ʿUbayr a través de tres hitos esenciales —Alejandría, La Meca y Damasco—, examinados de manera integrada a la luz de estos tres ejes interpretativos, con el propósito de ofrecer una lectura profunda y matizada de su experiencia viajera, que combine la observación del mundo material con la comprensión de los ámbitos simbólicos y socioculturales que lo atraviesan.

De este modo, se pretende esclarecer cómo la experiencia y la percepción del viajero contribuyeron no solo a dar forma al género de la *rihla*, sino también a reflejar la complejidad del mundo islámico medieval. No se trata, por tanto, de entender el viaje únicamente como desplazamiento físico en el espacio, sino como itinerario interior y simbólico, en el cual el patrimonio árabe-islámico es celebrado, la fe vivida con intensidad y la alteridad observada, juzgada o, en ocasiones, comprendida.

En esta segunda sección de la investigación, se centra la atención en la manera en que Ibn ʿUbayr articula la representación del patrimonio cultural y del paisaje urbano en las ciudades previamente señaladas, atendiendo tanto a la precisión y minuciosidad de las descripciones arquitectónicas y topográficas como a los significados simbólicos, sociales y culturales que estos espacios adquieren en su narrativa. Lejos de limitarse a una mera descripción geográfica, la obra del autor otorga a las ciudades recorridas una densidad emocional e ideológica que transforma los espacios urbanos en escenarios identitarios y cargados de sentido. Mezquitas, bibliotecas, palacios y conjuntos monumentales reciben especial atención y, como subraya Gabrieli, figuran como un “*genuino riflesso di cose viste [...] non offuscato e deformato dalla retorica*”, confiriendo al patrimonio cultural islámico narrado una autenticidad tangible y contribuyendo simultáneamente a la construcción de una profunda y perdurable memoria cultural en el texto¹⁰.

En el presente trabajo, el análisis del patrimonio cultural y arquitectónico se focaliza en las descripciones más relevantes que Ibn ʿUbayr ofrece de las tres ciudades citadas, que son

¹⁰ Gabrieli, F. (1996). “Ibn Jubayr”. En *Enciclopedia dell'Arte Medievale*. Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani https://www.treccani.it/enciclopedia/ibn-jubayr_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/.

fundamentales en su recorrido: en primer lugar, Alejandría, donde se destacan las maravillas urbanísticas y monumentales que suscitaron el interés del autor, incluyendo sus espacios públicos, construcciones emblemáticas y la organización de la ciudad que reflejan la riqueza de su historia y legado cultural; a continuación, La Meca, con especial atención a los principales lugares y santuarios del peregrinaje, cuya configuración arquitectónica y disposición espacial adquieren un valor central para la comprensión de la experiencia religiosa y social del viajero; y finalmente, Damasco, con la Gran Mezquita de los Omeyas y otros conjuntos monumentales, cuya descripción permite apreciar tanto la dimensión estética como la funcionalidad urbana y el simbolismo religioso de estos espacios. Estos aspectos constituyen los ejes principales para examinar cómo Ibn ʿYubayr percibe, interpreta y transmite el significado cultural y simbólico de los lugares que atraviesa, ofreciendo una lectura que combina observación detallada, valoración histórica y reflexión sobre la identidad de los espacios urbanos y patrimoniales.

En esta tercera sección de la investigación, se presta especial consideración a la dimensión emocional de la escritura. La *Rihla* de Ibn ʿYubayr se distingue no solo por su minuciosa atención de los lugares y acontecimientos, sino también por el papel central que las emociones desempeñan en la construcción narrativa. Estas no deben entenderse meramente como estados afectivos individuales, sino como instrumentos literarios y retóricos que permiten al autor transmitir mensajes de carácter moral, político y religioso. Este uso estratégico de las emociones se inscribe plenamente en el marco de las crónicas árabes medievales, tal como subraya el reciente volumen *Emociones Nazaríes. La crónica de una transición*, en el que se señala que las emociones constituyeron “una herramienta para la construcción de memoria colectiva y la legitimación de discursos políticos y religiosos”¹¹.

Las emociones se convierten así en un componente integral de la experiencia viajera: orientan la mirada del autor, matizan las descripciones y guían los juicios morales y políticos. Ahora bien, esta dimensión afectiva —que confiere a la *Rihla* una notable densidad expresiva y una riqueza interpretativa singular— ha permanecido en gran medida al margen de la crítica especializada, de modo que su consideración viene a cubrir un espacio poco transitado en los estudios árabes e islámicos en general, y andalusíes en particular, al introducir la perspectiva emocional aplicada a los vestigios del pasado. En última instancia, se busca subrayar la

¹¹ Publicada en 2025, esta monografía constituye una contribución significativa a los estudios sobre el período nazarí, ofreciendo un análisis profundo de las emociones y percepciones sociales durante la fase de transición. La obra examina cómo los sentimientos individuales y colectivos influyeron en la vida política, cultural y cotidiana, proporcionando claves interpretativas originales para comprender la complejidad de las dinámicas sociales de la época. Las páginas indicadas profundizan, en particular, en las reacciones emocionales y su papel en la construcción de identidades colectivas y narrativas históricas de la sociedad de al-Ándalus. Cfr. Jreis Navarro L. M. (ed.) *Emociones nazaríes. La crónica de una transición*. Madrid: CSIC, 2025, pp. 17-18.

importancia de la fuerza afectiva como factor determinante del viaje, de nuestra comprensión del mundo y del impulso mismo de la acción humana.

El análisis de las emociones se centrará en las etapas principales del viaje, considerando cómo estas se manifiestan en contextos específicos y diferenciados. En primer lugar, en Alejandría, la narrativa refleja indignación y turbamiento, especialmente en los pasajes que describen a los prisioneros musulmanes detenidos por los cristianos.

A continuación, en La Meca, la escritura se impregna de emoción mística y conmoción: Ibn Ŷubayr no solo registra los ritos del peregrinaje, sino que los experimenta intensamente, transmitiendo mediante un lenguaje cargado de trepidación, llanto, temor y esperanza la vivencia espiritual de cada acto ritual. Finalmente, en Damasco, se percibe un vínculo afectivo con al-Ándalus, manifestado a través de la nostalgia, el sentimiento de continuidad y la aspiración, evidenciando cómo la memoria y la identidad se entrelazan con la experiencia del viaje.

El examen del papel de las emociones en cada una de estas etapas permite captar la profundidad interior del peregrino-viajero, así como comprender cómo las emociones condicionan su percepción, orientan la construcción narrativa de los espacios y encuentros, y guían la interpretación de la geografía emocional y cultural de la *Rihla*.

Finalmente, se examina la manera en que Ibn Ŷubayr percibe y narra la alteridad, tanto en el interior como en los márgenes del mundo islámico. Viajar, para un intelectual del siglo XII, no significaba únicamente atravesar espacios geográficos, sino, sobre todo, confrontarse con pueblos, religiones, poderes políticos y costumbres distintos, frecuentemente percibidos como lejanos u hostiles. Para un jurista y cadí como Ibn Ŷubayr, versado en concebir el islam como horizonte normativo e identitario, la alteridad se presenta como un desafío múltiple: una herida que debía ser sanada, un peligro que denunciar y, en ocasiones, un estímulo para reforzar la propia esencia personal y renovar la conciencia de los fines y propósitos de su viaje.

El análisis del encuentro con el otro se organiza a lo largo de las tres grandes etapas de su itinerario, ofreciendo modelos diversos de experiencia y representación. En Alejandría, Ibn Ŷubayr confronta la alteridad a través de la interacción con funcionarios egipcios, comunidades cristianas y distintas perspectivas políticas, lo que le permite observar tensiones y negociaciones en un entorno multicultural. En La Meca, la alteridad se manifiesta mediante el contacto con el emir zaydita, la observancia de prácticas religiosas heterogéneas y las tensiones sociales del ámbito sagrado del peregrinaje. Finalmente, en Damasco, la experiencia del otro se traduce en

la confrontación con el ascetismo, la diversidad cultural y los ideales políticos almohades, generando una reflexión sobre la pluralidad y los límites del mundo islámico.

Desde este enfoque, el estudio del encuentro con el otro resulta especialmente fructífero. Ibn ʿYubayr trasciende la mera emisión de juicios religiosos o políticos sobre las poblaciones que encuentra; su mirada sobre las comunidades que habitan las regiones recorridas revela actitudes complejas y a menudo contradictorias, oscilando entre desconfianza y curiosidad, crítica y admiración. En este juego de espejos, el otro no solo es objeto de descripción, sino un medio para reflexionar sobre su visión del propio entorno y sus valores¹². Así, la *Rihla* se configura como un texto en el que se despliega el diálogo con la alteridad, a veces conflictivo, a veces fascinante, que da forma a su visión del mundo¹³.

En las conclusiones, se busca sintetizar y poner de relieve cómo el discurso narrativo de la *Rihla* de Ibn ʿYubayr, el objetivo del viaje y el tono adoptado por el autor varían significativamente a lo largo de su itinerario, en función de las ciudades recorridas, los contextos culturales y los encuentros con diferentes formas de alteridad. La indagación emprendida aspira a poner de manifiesto que la narrativa del viaje no constituye un relato homogéneo, sino un entramado dinámico en el que se entrelazan descripción de espacios urbanos y patrimoniales, experiencias emocionales y reflexiones normativas y espirituales.

El viaje de Ibn ʿYubayr puede leerse en este contexto como un proceso de transformación narrativa e interior, en el que la interacción con el mundo físico y social modifica tanto la forma de relatar como la interpretación de los espacios, las emociones y los sujetos encontrados. La originalidad de este estudio radica precisamente en haber examinado la *Rihla* no solo desde la perspectiva histórica o literaria, sino integrando la dimensión emocional, el patrimonio cultural y arquitectónico, y los encuentros con la alteridad, extrayendo así significados más profundos y matizados que hasta ahora habían permanecido en gran medida inexplorados. De este modo, se propone un enfoque novedoso para comprender la *Rihla* como un texto que articula movimiento geográfico, construcción identitaria y reflexión cultural, ofreciendo una lectura

¹² Richard Netton subraya que la *Rihla* de Ibn ʿYubayr está plagada de constantes signos de alienación: el autor se percibe a sí mismo como “extranjero” incluso dentro del mundo islámico, ya que viaja desde al-Ándalus hacia Oriente y se encuentra a menudo con culturas y prácticas que, aunque islámicas, le parecen diferentes. El autor distingue dos niveles de alteridad: *externa* —el enfrentamiento con cristianos, bizantinos, francos— e *interna* —la distancia con los usos, costumbres o prácticas de otros musulmanes. Esta elaboración nos resulta especialmente útil para mostrar cómo Ibn ʿYubayr no solo observa al otro religioso, sino también al otro “interno” al *Dār al-Islām*. Cfr. Netton, I. R. “Basic structures and signs of alienation in the *Rihla* of Ibn Jubayr”. En *Journal of Arabic Literature*, 22/1, (1991), pp. 21-37, en concreto p. 36.

¹³ La experiencia del viaje se convierte en una herramienta de autoformación y definición cultural. La *Rihla* ejerce como un espejo: mientras registra paisajes y encuentros, Ibn ʿYubayr define implícitamente lo que significa ser un musulmán de al-Ándalus en el siglo XII.

crítica que ilumina tanto la riqueza de la experiencia del viajero como la complejidad del mundo árabe e islámico del siglo XII.

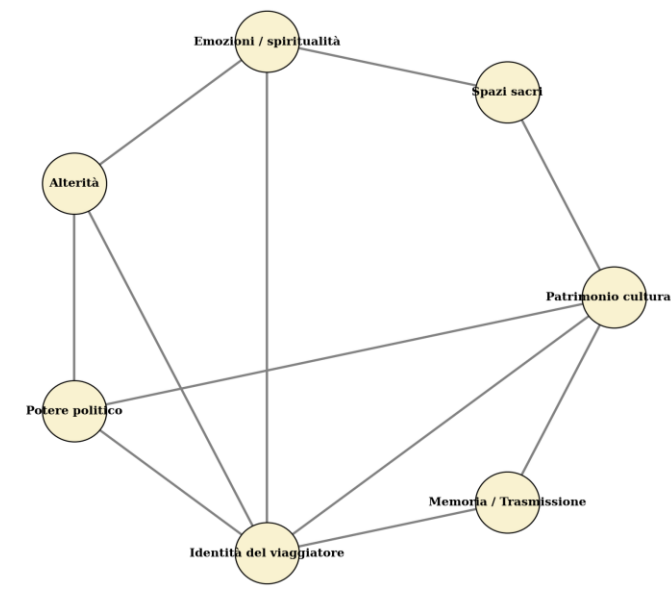


Figura 1. Mapa conceptual de los ejes temáticos de la investigación (elaboración propia).

1.2.2 Metodología

La perspectiva metodológica adoptada en la presente tesis es de naturaleza descriptiva e interpretativa. En primer lugar, se ha procedido a la recopilación y lectura minuciosa de materiales primarios y secundarios relativos a la *Rihla* de Ibn ʿYubayr.

La fuente primaria de referencia está constituida por el texto árabe original en la edición de William Wright de 1852¹⁴, basada en un manuscrito conservado en Leiden (Ms. 1516) y copiado en La Meca en 1470¹⁵. Dicha edición ha sido consultada junto con la traducción al

¹⁴ Antes de la labor emprendida por Wright, el relato de viaje de Ibn ʿYubayr apenas había recibido atención por parte de los orientalistas. El propio Wright señalaba en su prefacio que, en el momento de la publicación, únicamente dos eruditos —Reinhart Pieter Anne Dozy y Michele Amari— habían comentado el itinerario realizado por Ibn ʿYubayr. En el siglo y medio transcurrido desde aquella primera edición, los estudios sobre las culturas del Próximo Oriente y del islam han experimentado avances notables, lo que ha permitido a un número significativamente mayor de investigadores acceder a los manuscritos del relato e interpretarlos desde perspectivas diversas. Cfr. Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 20.

¹⁵ En aquel momento se pensó que era única, pero desde entonces se han descubierto otros tres manuscritos en Marruecos. Además, poco después de ser escrita por Ibn ʿYubayr, la obra fue leída, por lo que uno de sus discípulos, al-Sharīshī (m. 618 H./1222 C.), la utilizó en su comentario sobre las Sesiones de al-Ḥarīrī. A partir del siglo XIV, este relato fue plagiado; por ejemplo, el andalusí al-Balawī (m. 765 H./1364 C.), que viajó a Oriente, tomó prestadas de él sus descripciones de Alejandría, El Cairo, Medina y La Meca. E incluso Ibn Juzay' (m. 726 H./1326

castellano de Felipe Maíllo Salgado, *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos – Riḥla*, quien realizó el estudio introductorio, la traducción, las notas y los índices de la obra, publicada por Ediciones del Serbal en 1988¹⁶. La versión de Maíllo Salgado ha sido empleada como apoyo contextual para la interpretación del texto.

Para la realización del presente estudio se han tenido en cuenta, de manera complementaria, diversas traducciones de la *Riḥla* de Ibn ʿUbayr en lenguas europeas modernas. Entre ellas destacan la versión francesa Ibn Jubayr, *Voyages*. Traduit et annotés par Maurice Gaudefroy-Demombynes en 1949, la traducción italiana de Celestino Schiaparelli, *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII* de 1906 y la traducción inglesa de Ronald J. C. Broadhurst, *The Travels of Ibn Jubayr, being the Chronicles of a Medieval Spanish Moor Concerning His Journey to the Egypt of Saladin, the Holy Cities of Arabia* de 1952. No obstante, dichas versiones no serán utilizadas como fuentes principales, sino únicamente como apoyo comparativo en algunos pasajes concretos.

Asimismo, se ha partido también de la recopilación de diversos estudios escritos de distinto carácter y enfoque, pertenecientes a ámbitos multidisciplinares, con el propósito de ofrecer una visión introductoria de la literatura geográfica y de viaje en el mundo árabe medieval, desde los orígenes preislámicos – *yāhiliyya* – hasta los siglos XII-XIII. Este marco comparativo ha permitido situar la *Riḥla* de Ibn ʿUbayr dentro de una tradición más amplia, a la vez que se han identificado los rasgos que la distinguen en cuanto a estilo, contenido y objetivos.

En esta misma línea, se ha considerado esencial incluir una presentación de los antecedentes culturales, históricos, políticos y, sobre todo, religiosos del autor-viajero, a fin de proporcionar al lector el punto de partida desde el cual Ibn ʿUbayr proyecta su mirada sobre el mundo. El contexto andalusí, su condición de cadí y su formación religiosa e intelectual han sido analizados para comprender cómo influyen en la visión del paisaje, en la descripción de las ciudades y en el modo de percibir la alteridad.

Esta primera fase metodológica ha tenido un carácter fundamentalmente inductivo y descriptivo: se trató de identificar los núcleos temáticos y conceptuales más recurrentes en la obra —la representación del patrimonio cultural y del paisaje, la construcción de las emociones

C.) - el editor a quien Ibn Baṭṭūṭa (m. 778 H./1377 C.) dicta su viaje - le toma prestada la descripción de La Meca y Medina entre otras. En el Magreb, el viajero al-'Abdarī (m. 699 H./1300 C.) lo cita más de una docena de veces. En Egipto, al-Maqrīzī (m. 845 H./1442 C.), recurre a él en su descripción de El Cairo. Más tarde, al-Maqqarī (m. 1041 H./1632 C.) le dedicó una nota biográfica.

¹⁶ Maíllo Salgado, F. trad. esp. *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos – Riḥla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.

y el enfrentamiento con la alteridad— para después seleccionar los pasajes textuales más significativos, aquellos que condensan la riqueza simbólica y expresiva de la *Rihla*.

En este sentido, el enfoque histórico-literario ha sido decisivo. La obra se ha contextualizado en el marco de la cultura árabe-islámica del siglo XII, una época marcada por las Cruzadas, por la centralidad de las grandes capitales islámicas, por la fragmentación política y la aparición de nuevos poderes, así como por una notable efervescencia intelectual que abarcaba todo el Mediterráneo.

La segunda fase del método ha tenido un carácter más interpretativo y crítico. El análisis temático se ha centrado en tres ejes principales —patrimonio, emociones y alteridad—, observando las técnicas narrativas y retóricas mediante las cuales Ibn ʿYubayr construye tanto su identidad de viajero y creyente como la del propio mundo islámico que describe.

Un aspecto esencial de este proceso ha sido el diálogo con la literatura crítica ya existente: los estudios de orientistas y arabistas modernos —desde Charles Pellat, Ian Richard Netton, junto con otros investigadores como Yann Dejugnat, Francisco Franco Sánchez y el mismo traductor Felipe Maíllo Salgado— han sido evaluados a la luz del itinerario analítico propuesto en esta tesis. En ocasiones, sus interpretaciones han servido como base de apoyo; en otras, han sido objeto de debate crítico, con el fin de elaborar una lectura más matizada y atenta a las implicaciones culturales y emocionales del texto.

En conclusión, la metodología de esta investigación se apoya en tres niveles complementarios: un nivel descriptivo y filológico, que parte del texto y lo somete a una lectura minuciosa; un nivel interpretativo, que inserta dichas observaciones en un marco histórico-literario más amplio; y un nivel crítico-comparativo, que dialoga con la tradición académica para proponer una interpretación personal y original. De esta manera, la *Rihla* de Ibn ʿYubayr se presenta no sólo como un documento histórico-geográfico, sino también como una obra literaria compleja, capaz de fundir paisaje, emoción e identidad en un único espacio narrativo.

1.2.3 Sistema de transcripción

Siendo este trabajo de vocación académica, y lo que se pretende es, sin duda, una mejor difusión y comprensión para el lector, se incluirán las transcripciones correspondientes a las palabras árabe para favorecer la comprensión del contexto.

A lo largo del texto, la transliteración de las palabras árabes conservará la ortografía usual de los términos ya incorporados al castellano, tales como cadí, muecín, muftí, visir, zoco, etc. Todos los demás términos seguirán el sistema de la Escuela de Arabistas Españoles, de la antigua revista *Al-Andalus* y de su continuadora, la actual *Al-Qanṭara*.

TRANSCRIPCIÓN	LETRA ÁRABE	TRANSCRIPCIÓN	LETRA ÁRABE						
ʾ / ʿ (salvo inicial)	ء	đ	ض						
b	ب	ṭ	ط						
t	ت	ẓ	ظ						
ṭ	ث	ʿ / ʾ	ع						
ẓ	ج	g	غ						
h	ح	f	ف						
j	خ	q	ق						
d	د	k	ك / ك						
ḡ	ذ	l	ل						
r	ر	m	م						
z	ز	n	ن						
s	س	h	ه						
ṣ	ش	w	و						
ṣ̣	ص	y	ي						
Vocales largas		Vocales cortas		Tanwīn		Geminación			
ā / ā	أ / آ	a	ا	an	ان	ww	و و	yy	ي ي
ī	ي	i	ي	in	ين	Diptongos			
ū	و	u	و	un	ون	aw	أ و	ay	أ ي

El artículo *al-* únicamente lleva mayúscula al inicio de una frase. Cuando se trate de un nombre propio o del primer término de un título, se pondrá en mayúscula exclusivamente la palabra determinada por el artículo (al-Ándalus); No se tendrá en cuenta al ordenar alfabéticamente la bibliografía o el índice (al-Ġazālī, por ejemplo, se indicará por la letra G). El plural se formará añadiendo al singular árabe una *-s* en redonda y precedida de un guion (*sayyid-s*; *ḥāfiẓ-s*; *muḥtasib-s*), salvo para ciertas palabras como *ʿulamāʿ*, *muʿallaqāt*, *awqāf*, cuyo uso del plural árabe es más frecuente. La *tāʾ marbūṭa* se transcribe con *-a* (estado absoluto) y *-at* (estado constructo), mientras la *alīf maqṣūra* ع es transcrita *-ā*. Por último, todas las palabras extranjeras se pondrán en cursiva – a excepción de los topónimos y nombres de poblaciones –, así como las citas y los títulos de obras. Se intentará mantener la transcripción lo más fiel posible al origen árabe de los términos, mientras cuando se ha considerado oportuno, a pie de página se han ofrecido las aclaraciones pertinentes. En lo que respecta al texto en árabe, se ha optado por mantenerlo en *scriptio defectiva*, es decir, en su forma consonántica original, conforme a la práctica de las fuentes manuscritas y a la tradición filológica en los estudios árabes. Esta elección responde al criterio de preservar la mayor fidelidad posible al uso originario, evitando intervenciones normalizadoras que podrían alterar matices significativos.

En cuanto al sistema de datación, a lo largo del texto se proporciona la correspondencia entre las fechas de la Hégira y de la era cristiana. La doble datación se indicará de la siguiente manera: Hégira/era cristiana – abreviado H./C.–, con la excepción de los siglos, que se consignarán en cifras romanas.

Para la conversión de las fechas entre los calendarios islámico e cristiano se recurrirá a herramientas de acceso abierto disponibles en línea, en particular el convertidor proporcionado por *arab.it* (https://www.arab.it/calendario/conv_home.htm) y el recurso desarrollado por la *Middle East Librarians Association* (<https://www.mela.us/hegira.html>). Asimismo, el desarrollo de esta investigación se ajustará al sistema de citación APA tanto para la elaboración de la bibliografía como para las referencias incluidas en el texto, garantizando de este modo coherencia, rigor metodológico y claridad en la documentación de las fuentes consultadas.

تسعى هذه الدراسة إلى تقديم قراءة موسّعة لرحلة ابن جبیر الأندلسي (539-613هـ / 1145-1217م)، من خلال تحليل نصّه في أبعاده الجغرافية والتاريخية والوجدانية، وربطه بالسياق الفكري والسياسي الذي نشأ فيه. فالرحلة التي قام بها بين سنتي 578-580هـ / 1183-1185م لا تُختزل في كونها انتقالاً مكانياً من الأندلس إلى الحجاز، وإنما تمثل تجربة فكرية وروحية تكشف عن صورة العالم الإسلامي في مرحلة دقيقة من تاريخه، حيث كانت مراكز القوة تتشكل من جديد في ظل الحروب الصليبية وصعود صلاح الدين، بينما كان المغرب يعيش تحت راية الدولة الموحدية التي تبنت مشروعاً إصلاحياً ذا طابع عقدي واضح.

يعتمد هذا البحث أساساً على النص العربي في طبعته الأولى التي أعدها William Wright ونُشرت في Leiden سنة 1852م، وهي طبعة تمثل مرجعاً نصياً رئيساً في دراسة الرحلة. كما يُستفاد من الترجمة القشتالية التي أنجزها Felipe Maíllo Salgado سنة 1988م، لما تتضمنه من دراسة تمهيدية وتعليقات تاريخية تسهم في إضاءة عدد من المواضيع الدقيقة. ويستند العمل كذلك إلى دراسات حديثة في مجالات التاريخ الوسيط والجغرافيا الثقافية ونظرية السرد، بما يسمح بإدراج نص ابن جبیر ضمن أفق بحثي أوسع يتجاوز القراءة الوصفية التقليدية.

ينقسم البحث إلى خمسة فصول مترابطة تشكل في مجموعها مساراً تحليلياً متدرجاً.

يتناول الفصل الأول الإطار العام للرحلة، من خلال تقديم صورة عن ابن جبیر وسياقه الأندلسي، مع عرض لحالة الدراسات السابقة وتحديد الإشكالية المركزية للبحث. كما يوضح المنهج المعتمد، القائم على ثلاثة مستويات متكاملة: مستوى فلولوجي يدرس البنية اللغوية والاصطلاحية للنص، ومستوى تفسيري يربط السرد بسياقه السياسي والفكري، ومستوى تحليلي يتناول تشكّل الفضاء والعاطفة وصور الاختلاف وبناء الهوية داخل الخطاب الرحلين.

أما الفصل الثاني فيعالج أدب الرحلة في أفقه العربي الوسيط، من خلال تتبع نشأته في سياق حركة الحج وطلب العلم، ثم تطوره إلى جنس سردي يحمل أبعاداً معرفية وثقافية واسعة. ويُدرج هذا التطور ضمن ما يمكن تسميته بأفق العولمة الإسلامية في العصور الوسطى، حيث تشكّلت شبكة حضارية ربطت الأندلس بالشرق عبر طرق التجارة والعلم والزيارة، وأنتجت وعياً جغرافياً مشتركاً تجاوز الحدود السياسية. في هذا السياق تندرج رحلة ابن جبیر بوصفها تعبيراً عن حركة عبور كبرى داخل فضاء إسلامي مترابط.

يخصص الفصل الثالث لتحليل الإسكندرية بوصفها محطة أولى كبرى في مسار الرحلة، وفضاءً حدودياً تتقاطع فيه العوالم المتوسطية. يصف ابن جبیر أسوار المدينة ومرافئها، ويتوقف عند الفاروس الذي يهيمن على الأفق البحري باعتباره علامة هداية وعبور. كما يرسم صورة لشوارعها ومساجدها وحلقات العلم فيها، بما يعكس حيوية عمرانية واضحة. غير أن السرد لا يقتصر على الوصف المعماري، بل يتضمن موقفاً أخلاقياً صريحاً حين يتحدث عن

نظام الجمارك والإجراءات التي تعرّض لها الداخلون إلى المدينة، وهو ما أثار في نفسه شعورًا بالغضب والاستياء. ويتجه هذا الانفعال نحو بعض أبناء ملّته الذين رأى في تصرفاتهم خروجًا عن مقتضى العدالة، فتنشكّل في النص صورة للأخر الداخلي، إلى جانب حضور الآخر المسيحي المرتبط بالمجال المتوسطي. وهكذا تظهر الإسكندرية بوصفها بوابة بين الشرق والغرب، ومختبرًا مبكرًا لرؤية الرحالة الأخلاقية.

أما الفصل الرابع فيتناول مكة المكرمة، التي تحتل في النص موقع القلب الرمزي للعالم الإسلامي. يتكثف الوصف حول الحرم، والطواف، والسعي، والتلبية التي ترتفع بها الأصوات في مشهد جماعي موحد. تظهر مكة في السرد كعروس متجلية في نورها، تتجه إليها القلوب كما تتجه إليها الأجساد. وتتوزع العاطفة هنا بين تواضع فردي عميق، يتمثل في خشية الحاج وشعوره بصغره أمام قداسة المكان، وبين انفعال جماعي يتجسد في البكاء الطقوسي وارتفاع الأصوات وتكثف الحركة الجسدية. ويتوقف النص كذلك عند ذكر الأمير الزيدي وبعض الممارسات الإدارية في الحجاز، كما يشير إلى فئات محلية مثل السروات، في سياق يعكس توترًا بين المثال الديني والواقع الاجتماعي. ويكشف هذا العرض عن تعددية داخل الجماعة المؤمنة، تتجاوز فيها الرؤى والمذاهب والمصالح.

ويأتي الفصل الخامس ليدرس دمشق، التي تظهر في النص بوصفها مدينة الماء والبساتين، حيث تجري الجداول بين الأحياء كأنها أنهار الجنة. ويحتل الجامع الأموي موقعًا مركزيًا في السرد، بما يحمله من رمزية تاريخية تعود إلى زمن الخلافة الأموية. هنا تتشكل عاطفة الحنين، إذ ترتبط دمشق في وعي الرحالة بجزور الأندلس الأولى. كما يناقش النص واقع التعدد المذهبي في المشرق، ويشير إلى موقع المدينة على تخوم العالم الفرنجي والبيزنطي في ظل أجواء الحروب الصليبية، حيث يتداخل التوتر العسكري مع إمكانات التعايش والتبادل في فضاء حدودي معقد.

وعلى امتداد هذه المحطات، يحضر الأفق الموحدين بوصفه خلفية فكرية تظل رؤية ابن جبير للعدل وصيانة الدين، وتنعكس هذه القيم في الصورة التي يقدمها لصالح الدين، الذي يظهر في النص مثالًا للحاكم الذي يجمع بين القوة والإصلاح.

تنتهي الدراسة إلى أن رحلة ابن جبير تمثل نصًا متعدد الطبقات، تتراكم فيه المشاهدة والتأمل والحكم والانفعال، وتتحوّل فيه الجغرافيا إلى تجربة داخلية. فالسرد الرحلين هنا يكشف عن مسار معرفي وروحي يتجاوز الحركة المكانية، ويجعل من الكتابة فضاءً تتشكل فيه الذات كما يتشكل فيه العالم.

2. Geografía, viaje y peregrinación: una aproximación al contexto árabe medieval

Viajar es una práctica auténticamente geográfica, fruto del desplazamiento por un determinado territorio. Se distingue del acto de moverse, implica el ir más allá de lo cotidiano: se trata del tránsito de un espacio conocido a lo desconocido, en que la incursión siempre ha causado respecto, al implicar retos y riesgos. En su praxis se genera conocimiento geográfico y se configuran identidades culturales, se hace apropiación del mundo y se observa el encuentro con el Otro. De hecho, tal y como apunta Patricia Almarcegui, “*el viaje es una forma de la cultura con una lógica interna que ha permitido que a lo largo de los siglos se haya utilizado como modelo de representación y se le hayan atribuido diferentes razones, objetivos y destinos para su realización*”¹⁷. El geógrafo italiano Eugenio Turri, en su clásica disertación *Del viaggiare: tra spazi rituali e spazi turistici*¹⁸, sitúa el origen del viaje en el contexto del desarrollo de las ciudades y con el auge de la figura del comerciante, que por su naturaleza es viajante. Según el autor, el viaje es un acto cultural, producto de la civilización urbana: con el intercambio comercial se realizan los primeros contactos con otros lugares y otras sociedades y, por lo tanto, empiezan a dibujarse en el mapa las primeras zonas de contacto que permiten la aculturación y espacios de relación que amplían las zonas de influencia de las ciudades. Cada viaje, sin embargo, permanece íntimamente ligado a la cultura y a la sociedad de quien lo realiza. Desde esta perspectiva, Carlos García-Romeral considera que tradicionalmente “*el hombre occidental y mediterráneo en particular, organiza su vida social, el pensar, el discurrir vital y sus actos a través del libro de los libros, ya sea, la Torá, la Biblia y el Corán*”¹⁹. El autor en cuestión, al mismo tiempo, distingue entre la aproximación religiosa del viaje – que confiere al viajero una transmutación interior – y la que el viaje “*tiene que ver con el conocimiento intelectual y la exploración del medio geográfico, y por ende de la transformación interior del individuo mediante la búsqueda de realidades diferentes a la ya conocida*”²⁰.

El viaje que se realiza como una *alteración* de la cotidianidad, como un reto al mundo, siempre es un acto singular y como tal, se narra. La narración del viaje se convierte en el tributo final: “*si viaggia per narrare, per tenere alimentata la cultura*”²¹.

¹⁷ Almarcegui, P. *Alí Bey y los viajeros europeos a Oriente*. Barcelona: Bellaterra, 2007, p. 201.

¹⁸ Turri, E. “Del viaggiare: tra spazi rituali e spazi turistici”. En *Erodoto. Problemi di geografia*, 7/8, (1984), pp. 50-75.

¹⁹ García-Romeral Pérez, C. *Diccionario de viajeros españoles. Desde la Edad Media a 1970*. Madrid: Ollero y Ramos Editores, 2004, p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Turri, E. “Del viaggiare: tra spazi rituali e spazi turistici”, p. 60.

Como manifiesta Rosa Cerarols Ramírez, viajar supone, entre otras dimensiones, una transformación tanto del individuo como de la percepción de los espacios recorridos y del propio lugar de origen. Dicha transformación se articula en el encuentro con la alteridad y en la construcción de identidades a partir de la diferencia. En esencia, viajar es también hacer geografía, y narrar el viaje significa configurar y difundir representaciones que cristalizan en imaginarios sobre territorios ajenos. Desde una perspectiva histórica, el viaje se halla estrechamente vinculado a fenómenos como la guerra, el comercio, la conquista, las cruzadas, la exploración o la diplomacia, u otras actividades que originan el desplazamiento²².

Antes de empezar a comentar los lugares y ciudades de la ruta que sigue Ibn ʿYubayr, conviene abordar algunas cuestiones introductorias que permitan contextualizar el análisis del género la *rihla*. En primer lugar, se impone una reflexión epistemológica sobre la disciplina geográfica y su inserción en el legado cultural árabe, lo cual exige considerar la literatura geográfica como parte integrante de la cultura escrita en árabe²³. Desde esta perspectiva, una visión general de los viajeros medievales que recorrieron los territorios entre Occidente y Oriente resulta indispensable, pues sus experiencias, plasmadas en relatos de viaje, dieron lugar a geografías *sui generis* en las que las vivencias personales de los sabios viajeros y las motivaciones que impulsaban sus desplazamientos adquirieron un papel determinante.

Lo que se intenta explorar aquí pretende aportar un marco conceptual diferente y ofrecer una perspectiva particular para el análisis del género de la literatura de viaje, aplicada no solo al relato, sino sobre todo al viajero. De hecho, el viaje es lo que da sentido a este trabajo y a su itinerario, y constituye su justificación principal. Como experiencia, el viaje difunde la poética de la búsqueda de lo desconocido, dota de afectividad los lugares y, con mayor o menor carácter literario, deja constancia de lo biográfico y lo geográfico. Si tomamos en consideración el viaje,

²² Cerarols Ramírez, R. *Geografías de lo exótico: El imaginario de Marruecos en la literatura de viajes (1859-1936)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2015, p. 27. Véase también: Franco-Sánchez, F. “El viaje como hábito en el mundo islámico medieval: Religión, comercio, geografía y embajadas en el origen de la literatura de viajes árabe”. En J. C. Mesa Sanz y C. Goñi Buil (eds.) *Mare Nostrum. En las orillas del tiempo y del espacio*. Juan Alicante: Universitat d'Alacant, 2023, p. 193.

²³ Incluso cuando el dominio árabe se limitaba a la supremacía religiosa y cultural, la lengua árabe seguía siendo la herramienta expresiva de las experiencias vividas. La arabización cultural de los andalusíes pasó igualmente por la adopción de la lengua árabe como instrumento de comunicación. Según señala Manuela Marín, el árabe presenta dos registros fundamentales de uso: el denominado *árabe clásico*, en el que se encuentran redactados tanto el Corán como la producción literaria árabe, y un segundo nivel correspondiente a la comunicación oral, caracterizado por la existencia de numerosas variantes regionales. Dominar el primer registro era, naturalmente, un signo de pertenencia a las élites dominantes, puesto que daba acceso al mundo de la alta cultura el de los textos normativos religiosos y jurídicos o la poesía clásica y de la administración del Estado. En el plano del árabe vernáculo, se produjo un proceso de asimilación léxica de términos procedentes del latín vulgar o de las lenguas romances peninsulares. Este fenómeno, resultado de un prolongado contacto lingüístico y cultural, se manifestó no solo en la incorporación de vocablos, sino también en la aparición de rasgos fonéticos y morfológicos específicos, entre ellos determinadas modalidades de acentuación. Todo ello contribuyó a la configuración de una variedad árabe diferenciada, propia de las comunidades andalusíes. Cfr. Marín, M. *Al-Ándalus y los andalusíes*. Madrid: Editorial Icaria, 2000, p. 31.

la geografía y su literatura, estos elementos en conjunto se transforman en un acto de representación cultural, un motivo literario. Efectivamente, desde la antigüedad, el viaje ha sido uno de los mecanismos de representación del mundo, así como una práctica de creación de geografías²⁴.

Además de saciar el puro placer de la lectura, los relatos de viaje invitan a conocer otros mundos y otras realidades. Rosa Cerarols Ramírez plantea la necesidad de tener en cuenta la triangulación espaciotemporal del viaje, que puede resumirse en estas preguntas: “¿Quién? ¿Desde qué lugar ha ido a dónde? ¿Cuándo y cuánto tiempo? Sin olvidar, ¿por y para qué?”²⁵.

La literatura de viaje, en su conjunto y con sus particularidades, debe concebirse ante todo como una fuente documental de conocimiento²⁶. La distancia temporal que nos separa del periodo tratado se convierte, en este sentido, en un privilegio que permite emprender un viaje retrospectivo y realizar una interpretación contextualizada²⁷. Sobre esta base, el análisis desarrollado se entiende como el resultado de un ejercicio interpretativo y necesariamente subjetivo: una auténtica geografía imaginativa. En ella, la representación del viaje, de los lugares, de las emociones y de la alteridad requiere no solo de una adecuada contextualización temporal y una precisa descripción espacial, sino también de un marco teórico que permita valorar plenamente su significación.

2.1 La clasificación de la literatura geográfica árabe: un género híbrido entre ciencia, relato y maravilla

La cuestión de la definición y los límites de la geografía árabe medieval ha suscitado un amplio debate historiográfico. En este contexto, Francisco Franco Sánchez ofrece una síntesis

²⁴ Unas distintas publicaciones están subiendo a la luz en la Colección Monografías de GAHIA, que abordan, desde una perspectiva interdisciplinar, las relaciones entre geografía e historiografía, las raíces culturales de Europa y las dinámicas del espacio urbano, con especial atención a los procesos de percepción colectiva, territorialidad y construcción de la memoria histórica. Véase, por ejemplo: Chávez Reina, A. L. y Nicolai Mastrofrancesco, R. (eds.) *Tra geografía e storiografía*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 5), 2020; Espelosín, Gómes, J. y De Caso Zuriaga, J. G. (eds.) *Historia sin fronteras. En torno a las raíces de Europa*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 7), 2021; Angelucci, M. (ed.) *Urban Space in Historical Geography: Collective Perception and Territoriality*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 8), 2022.

²⁵ Cerarols Ramírez, R. *Geografías de lo exótico*, p. 19.

²⁶ Patricia Almarcegui destaca que el análisis de las narraciones revela cómo el viaje y su relato deben considerarse plenamente una fuente documental esencial para comprender los procesos de producción del conocimiento geográfico. Desde esta perspectiva, la lectura intertextual de los textos, situada en su contexto histórico, no solo enriquece nuestra comprensión, sino que se configura como el terreno más fértil en el que se desarrolla la propia disciplina geográfica. Cfr: Almarcegui, P. *Viajes de Ali Bey por África y Asia*, p. 28.

²⁷ Cerarols Ramírez, R. *Geografías de lo exótico*, p. 21.

esclarecedora al subrayar la complejidad epistemológica de la geografía árabe medieval, una disciplina que los propios autores islámicos nunca definieron de manera autónoma y que la investigación moderna ha tendido a situar de forma ambigua entre la literatura y la ciencia²⁸.

A menudo fue integrada en el vasto contenedor de la *literatura árabe* entendida como *Schrifttum*, es decir, corpus escrito en árabe. En esta perspectiva, las obras de carácter geográfico coexistieron con textos literarios, jurídicos y científicos²⁹.

Las producciones compuestas entre los siglos IX y XVI describían espacios, pueblos, recursos y vías de comunicación, desarrollándose a partir de dos tradiciones helenísticas: “*la geografía está en su mayor parte orientada hacia las necesidades políticas y las acciones propias del gobierno*”³⁰, y la geodesia ptolemaica³¹, basada en cálculos y mapas, enriquecida por influencias persas e indias³².

El léxico árabe refleja dicha ambigüedad: *ṣūrat al-arḍ* ‘imagen de la tierra’, empleado por al-Khwārizmī e Ibn Ḥawqal; *qaṭ’ al-arḍ* ‘división de la tierra’, según al-Mas’ūdī; y el préstamo *ýugrāfiyā*, que en las *Rasā’il* de los *Ijwān al-Ṣafā*’ (siglos IX-X) designaba la ‘carta del mundo y de los climas’, hasta llegar a identificarse con la cartografía nel *Kitāb al-Ýa’rāfiya* de al-Zuhri³³. No obstante, en los catálogos de las ciencias, la geografía ocupó un lugar marginal: en los *Ijwān al-Ṣafā*³⁴, suele ser relegada a un plano secundario, considerada una *ancilla*

²⁸ Parecería que la traducción natural del griego al árabe de *geōgraphia* (ἡγεωγραφία) sería el término equivalente de *ýugrāfiyā* (con su multitud de variantes gráficas: *ýigrāfiyā*, *ýa’rāfiya*, *ýu’rāfiya*, etc.), pero hay que considerar que este término fue entendido de modo diverso por los autores que lo emplearon. Cfr. Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación de la geografía árabe medieval entre la literatura geográfica”. En D. López Bernal, T. Paraskeva, y B. Boloix Gallardo (coords.) *Un collar de palabras: saberes, discursos y reflexiones actuales desde los Estudios Semíticos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021, p. 115.

²⁹ *Ibidem*, p. 105.

³⁰ El cometido primario de la geografía es, por tanto, proporcionar la información que requieran o necesiten los dirigentes políticos, para conquistar nuevos territorios, o para mantener el poder en las tierras que regían. Véase: Estrabón, *Geografía. Libros I-II*. trad. J. García Blanco y J.L. García Ramón. Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, 159), 1991, libro I, I.16, pp. 230, 231, 235, cit. en Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, p. 104.

³¹ *Ibidem*, p. 114. *Geōdaisia* (γεωδαισία), del griego *gē* (γῆ) ‘tierra’, y *daiō* (δαίω) ‘dividir’, es la ‘división de la tierra’. Geodesia fue utilizada inicialmente por Aristóteles (384 - 322 a.C.), significando tanto ‘divisiones geográficas realizadas en la tierra’ (en un espacio muy amplio de territorio) como también el acto de ‘dividir la tierra’ (a pequeña escala).

³² Sobre este tema, remetimos a las síntesis de Kramers, J.H. (1913–1936). “Djughrāfiyā”. En M. T. Houtsma *et al.* (eds.) *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden/París: E.J. Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 61-73; En la segunda edición de la *Encyclopaedia of Islam*, el artículo “Djughrāfiyā”, redactado en su primera versión por Kramers, fue revisado por Maqbul Ahmad, S. (1963) “Djughrāfiyā”. En *Encyclopaedia of Islam* (2ª ed.). Leyden: E. J. Brill, pp. 590-602.

³³ Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, pp. 113-114.

³⁴ Las *Rasā’il Ijwān al-Ṣafā*’, ‘Epístolas de los Hermanos de la Pureza’, constituyen una célebre enciclopedia de carácter filosófico-científico, compuesta probablemente en Baṣora (Iraq) entre los siglos X y XI, atribuida a una cofradía secreta de intelectuales musulmanes conocida como *Ihwān al-Ṣafā’ wa-jullān al-wafā’*, ‘Hermanos de la Pureza y Amigos de la Lealtad’. Cfr. Netton, I. R. *Muslim neoplatonists: an introduction to the thought of the Brethren of Purity: Ikhwān al-Ṣafā’*. Edinburgh University Press, 1991.

astronomiae, es decir, una “sirvienta de la astronomía”, subordinada a disciplinas mayores como la astronomía o la teología, y utilizada como instrumento al servicio de una visión más amplia del mundo³⁵, mientras que Ibn Ḥazm e Ibn Jaldūn la omitieron por completo³⁶.

Con el siglo XIX, la noción se restringió a las *belles lettres*, excluyendo la ciencia. Sin embargo, ciertos géneros geográficos fueron acogidos como obras literarias: la *riḥla* y las compilaciones de *‘ayā’ib* fueron consideradas *belles lettres* por Francesco Gabrieli y María Jesús Rubiera, lo que revela la naturaleza híbrida de estos textos³⁷.

Como observó André Miquel, por *literatura geográfica árabe* debe entenderse la producción que “describe la tierra en su totalidad o en parte”, aunque sin coincidir plenamente con la geografía científica³⁸.

Así pues, la geografía árabe medieval se sostiene sobre dos pilares fundamentales: la tradición descriptiva de los itinerarios *al-masālik wa-l-mamālik*, a menudo ilustrada con mapas, y la geodesia ptolemaica, que sirvió como base de la cartografía.

El propio Franco Sánchez advierte de la ambigüedad del término, al señalar que se trata de una etiqueta equívoca, porque ni son literatura, ni son geografía, *stricto sensu*³⁹. En efecto, los textos árabes medievales presentan un marcado carácter híbrido, en el que conviven descripciones de paisajes, anécdotas históricas, piezas poéticas y relatos maravillosos⁴⁰.

Aunque contienen información de indudable valor geográfico, otros textos —relatos de viajes, enciclopedias o diccionarios— enriquecen nuestro conocimiento y aportan detalles valiosos, pero su función es complementaria: constituyen apoyo, pero “no son, en esencia, geografía”⁴¹.

³⁵ Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, p. 119.

³⁶ Ibídem, p. 121.

³⁷ Gabrieli, F. *La letteratura araba*. Firenze/Milano: Sansoni/Accademia, 1967; Rubiera Mata, M. J. *La literatura árabe clásica: desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*. Universidad de Alicante, 1996.

³⁸ André Miquel marca las pautas de los principales tipos de la literatura geográfica, desarrollándolas ampliamente en el volumen primero de su tetralogía dedicada a la literatura geográfica árabe, dedicándole uno o varios capítulos a cada corriente literaria o género. Cfr. Miquel, A. *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, 1. París/La Haya: Mouton/École Pratique des Hautes Études, 1967.

³⁹ Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, p. 113.

⁴⁰ La *Rihla* se inscribe plenamente en la lógica de hibridez propia de la literatura de viaje islámica medieval: aunque proporciona informaciones valiosas sobre ciudades, paisajes y costumbres, no responde a un proyecto geográfico sistemático, sino que concibe el espacio como escenario narrativo en el que se proyectan las emociones, los juicios y la identidad del viajero. La originalidad de Ibn Ḥayyān radica precisamente en esta tensión entre información objetiva y construcción subjetiva, pues mientras ofrece datos concretos sobre rutas, monumentos o instituciones, simultáneamente narra la experiencia íntima del peregrino-viajero. De este modo, la *Rihla* trasciende el carácter meramente descriptivo para convertirse en testimonio cultural y espiritual, configurándose como un espacio intermedio entre la geografía y la literatura, entre el documento histórico y la confesión personal, y ejemplificando de manera paradigmática la naturaleza híbrida y fronteriza de este género en el islam medieval.

⁴¹ Parecería que la traducción natural del griego al árabe de *geōgraphia* (ἡγεωγραφία) sería el término equivalente de *yūgrāfiyā* (con su multitud de variantes gráficas: *yīgrāfiyā*, *yā’rāfiya*, *yū’rāfiya*, etc.), pero hay que considerar

De este modo se configura un panorama coherente de la manera en que los árabes medievales concebían y representaban el mundo que les rodeaba, cuyos testimonios conviene considerar ante todo como “*fuentes de datos*” susceptibles de fundamentar una geografía descriptiva, humana y económica⁴².

2.2 Historia de viajes: entre los orígenes del islam y la evolución de una nueva cultura

Conviene recordar, en este orden de consideraciones, que la literatura vinculada a la geografía y al viaje en la cultura árabe-islámica experimentó una evolución singular, estrechamente ligada al devenir histórico y político del mundo árabe⁴³.

La civilización árabe se origina como una civilización nómada, caracterizada por una movilidad constante, aunque posteriormente evoluciona hacia formas culturales urbanas y predominantemente sedentarias. Esta inclinación hacia el desplazamiento frecuente condujo a que la conceptualización de la frontera territorial no se percibiera jamás como una barrera, ni como un impedimento para la libre circulación de ideas e individuos⁴⁴.

Mucho antes del surgimiento del islam, en la época denominada *ŷāhiliyyā*⁴⁵, los relatos de viaje poseían ya un papel relevante. La vida del hombre preislámico, fuertemente condicionada por el desierto y las estepas de la Península Arábiga, exigía un profundo conocimiento del territorio, de las rutas y de los métodos de orientación a través de los astros. Esta experiencia quedaba

que este término fue entendido de modo diverso por los autores que lo emplearon. Cfr. Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, p. 115.

⁴² *Ibidem*, p.81.

⁴³ La profesora Fátima Roldán Castro, a partir de la investigación de R. Blachère y H. Darmaun, *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge*, presenta una cronología detallada en la que la geografía literaria islámica se articula en tres fases principales. En los siglos IX y X surge como instrumento destinado a funcionarios y hombres cultivados, con autores como Ibn Ḥurdābih e Ibn Faḍlān. Durante los siglos X y XI se difunden los relatos de viaje y el género *al-masālik wa-l-mamālik*, con obras de carácter divulgativo que ofrecen informaciones prácticas sobre rutas, intercambios y vías de comunicación (al-Ya‘qūbī, al-Iṣṭajrī, Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī, al-Mas‘ūdī, al-Birūnī). A partir del siglo XII, en cambio, predominan las compilaciones, enciclopedias, cosmografías y diccionarios geográficos, junto con relatos de viaje como los de Ibn Yubayr e Ibn Baṭṭūta, que combinan la experiencia directa con los saberes recogidos. Cfr: Roldán Castro, F. “Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval”. En *eHumanista/IVITRA* 6, 2014, p. 200.

⁴⁴ Scarcia Amoretti, B. *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*. Roma: Carocci, 2001, p. 98.

⁴⁵ La *ŷāhiliyya*, término derivado de la raíz árabe *ġ-h-l* (ignorancia, paganismo, pero también ‘barbarie’, designa en la tradición islámica la época previa a la revelación coránica y se refiere, en particular, al desconocimiento de la verdadera religión y de la guía divina. En contraste con esa condición de ignorancia —propia tanto de los antiguos árabes como de los pueblos extranjeros—, el islam se concibió desde sus orígenes como un acto de sometimiento (*islām*) a Allāh ﷻ, señor del mundo y de la vida. Para situar esta perspectiva en un marco más amplio, resulta de interés la obra clásica de Miquel, A. *L’islam et sa civilisation*. París: Armand Colin, 2023, que propone una lectura sintética y a la vez matizada del islam como civilización plural y dinámica, desde sus orígenes hasta la época contemporánea, atendiendo a su complejidad histórica, cultural, religiosa y material.

fijada en las *mu'allaqāt*⁴⁶, composiciones poéticas de gran prestigio, así como en narraciones épicas en prosa, entre ellas los *Āyyām al-‘arab* ‘Los días de los árabes’.

Dentro de la poesía preislámica, las *qaṣīda-s* ofrecían descripciones en las que abundaban topónimos, paisajes de campamentos, fuegos nocturnos, cielos estrellados y oasis. Su segunda sección, el *raḥīl*, estaba dedicada al itinerario del poeta a través del desierto, en el que se detallaban tanto los paisajes como los animales encontrados. Este término, derivado de la raíz árabe *r-ḥ-l*, no solo expresa la idea de desplazamiento, sino que dio origen a un amplio campo semántico en torno al viaje⁴⁷.

Dentro de esta configuración sociocultural, la hospitalidad y la solidaridad entre beduinos y mercaderes —constantes en movimiento— constituían virtudes esenciales (*muruwwa*), que aseguraban al viajero la posibilidad de afrontar trayectos largos y, con frecuencia, inciertos. El propio Corán⁴⁸, reflejando este modo de vida preislámico, consolidó la relevancia del deber de asistencia hacia el viajero como valor central. Con la irrupción del islam, sin embargo, se produjeron transformaciones profundas en la organización de un nuevo orden político, sustentado en una doctrina que trascendía la estructura tribal para fundar la *umma*, la comunidad islámica, como eje de cohesión social, espiritual y política⁴⁹.

La expansión del poder omeya con sede en Damasco (40 H./661 C. – 132 H./750 C.), que en poco más de un siglo alcanzó la Península Ibérica por occidente y la India por oriente, impuso la necesidad de articular un Estado fundamentado en el islam y en la lengua árabe como vehículo común de comunicación. En este vasto entramado político, el mantenimiento de vínculos estables entre la administración califal y las provincias periféricas exigió la organización de redes de mensajeros y funcionarios, cuyo cometido era transmitir órdenes, recaudar información sobre poblaciones, tributos y transportes, así como reforzar la cohesión de un territorio en constante expansión⁵⁰. Como ha señalado Yann Dejugnat, dichas dinámicas pusieron de relieve el papel decisivo de las redes comerciales, como motor de los desplazamientos, hasta el punto de que, desde los siglos IX y X, se multiplicaron misiones

⁴⁶ Para un estudio más detallado sobre las *mu'allaqāt*, véase: Corriente, F. *Las mu'allaqāt: antología y panorama de Arabia preislámica*. Madrid: IHAC, 1974; Capezio, O. *La metrica araba Studio della tradizione antica*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013; Corriente, F. y Monferrer, J. P. *Las diez Mu'allaqāt: poesía y panorama de Arabia en vísperas del islam*. Madrid: Hiperión, 2005; Larcher, P. trad. fra. *Les Mu'allaqat: les sept poèmes préislamiques*. París, Fata Morgana, 2000.

⁴⁷ Poetas *yāhili*, entre ellos Labīd Ibn Rabī‘ al-‘Āmirī e Imru’ l-Qays, transmitieron en sus versos imágenes que evocan desplazamientos, itinerarios y detalladas descripciones del entorno natural, reflejando tanto la experiencia del viaje como la percepción del paisaje en la poesía árabe preislámica.

⁴⁸ “Las limosnas son para los indigentes, los pobres, quienes por ellos actúan, quienes tienen sus corazones dispuestos a aceptar el islam; deben darse para el rescate de los esclavos e insolventes, para la senda de Dios y el viajero” (Corán 9:60). Cfr. *Corán* القرآن . J. Vernet trad. esp. *El Corán*. Barcelona: Planeta, 3ª ed., 1973.

⁴⁹ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, p. 201.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 204.

oficiales que originaron informes geográficos elaborados por viajeros-embajadores, auténticos mediadores entre la práctica diplomática y la producción del saber⁵¹.

La administración de un imperio de semejante magnitud requería, además, un conocimiento preciso de los territorios anexados: relieve, clima, recursos naturales y características culturales. De esta necesidad surgió la geografía matemática y la cartografía, plasmadas en obras como el *Kitāb ṣūrat al-arḍ* ‘Libro de la imagen de la Tierra’, nutridas de astronomía y geodesia. Estos textos integraban tradiciones diversas —la griega, con la herencia ptolemaica y la división en climas; la persa; la india y la árabe— y fueron concebidos en un principio con fines estrictamente prácticos: gestionar los impuestos, controlar las rutas y garantizar las defensas fronterizas, a lo que se sumaba el impulso derivado de la práctica religiosa, como la determinación de los tiempos de oración, la orientación de la quibla y la fijación del inicio y final del mes de Ramadán. Sin embargo, a esta finalidad técnica se sumó progresivamente un interés por la geografía humana, lo que permitió desplazar el énfasis inicial hacia una comprensión más amplia de los espacios y sus habitantes. La centralidad de la fe islámica en este proceso se tradujo en representaciones en las que la *umma* aparecía como sujeto histórico, la Meca como eje simbólico y el *ḥāyḥ* como articulador de rutas y territorios⁵².

La dinastía abasí (132 H./750 C. – 655 H./1258 C.), con capital en Bagdad, consolidó este horizonte con un ambicioso programa cultural y científico. Bajo el califato de Abū Ya‘far al-Manṣūr (r. 135 H./753 C. – 158 H./775 C.), se fundó la Dār al-Ḥikma ‘Casa de la Sabiduría’, centro de traducción y estudio en el que se integraron saberes de origen diverso, desempeñando un papel decisivo en la recepción de la herencia helenística y, en particular, de obras como el *Almagesto* y la *Geografía* de Marino de Tiro. Fue en este contexto cuando los árabes adoptaron el término *ḡugrāfiyyā*, utilizado a menudo como sinónimo de ‘mapamundi’ o ‘cartografía’⁵³. No obstante, la geografía no se constituyó como una disciplina unitaria, sino que se desarrolló en géneros diferenciados —cosmología, geografía universal, literatura de *ziyārāt*⁵⁴ (descripción y guía de lugares sagrados), diccionarios geográficos, relaciones de viajes, entre otros—que,

⁵¹ Este “internacionalismo sunní”, explica Dejgnat, habría desempeñado un papel decisivo en el mantenimiento de una cohesión interna y el liderazgo espiritual en una época en la que el islam había perdido su coherencia política. En los años setenta, los especialistas en historia económica, líderes de la escuela de pensamiento de los *Annales*, ya habían sugerido que el islam había sido la cuna de una “economía mundial” y habían destacado la importancia de las redes, sobre todo comerciales, en la estructuración del espacio islámico. Cfr. Dejgnat, Y. “La *riḥla*, une pratique lettrée au coeur de la mondialisation islamique”. En *Histoire monde, jeux d’échelles et espaces connectés*, 47e congrès de la SHMESP, May 2016, Arras, France. pp.179-192.

⁵² Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, p. 202.

⁵³ *Ibidem*, p. 203.

⁵⁴ Sobre este tema, véase: Roldán Castro, F. “El *Kitāb al-Iṣārāt ilā Ma‘rifat al-Ziyārāt* de Abū Bakr al-Harawī (m. 1215): entre el viaje espiritual, la autobiografía y la literatura de ‘aḡā’ib”. En *eHumanista*, N. 8, 2015, pp. 302-319.

según Ahmad Maqbul, pueden clasificarse en ocho tipologías, todas ellas inscritas en el marco del *adab*, categoría literaria abierta que abarcaba producción didáctica, filológica e histórica⁵⁵.

La pérdida de centralidad de los usos administrativos dio paso a obras concebidas con un propósito eminentemente literario y divulgativo. Cosmografías, tratados de geografía y de cosmogonía buscaban ofrecer al lector medio una visión del mundo marcada por la exaltación de las maravillas de la Creación divina y la pequeñez del ser humano, más que por el rigor crítico o la investigación empírica. Sus autores solían ser eruditos polifacéticos — astrónomos, mineralogistas, botánicos, zoólogos, etnógrafos — capaces de articular un discurso enciclopédico⁵⁶. Dentro de este marco proliferó el género de las *‘ayā’ib* ‘maravillas’, que combinaba descripciones de carácter geográfico con elementos legendarios y fantásticos, especialmente vinculados a islas y territorios lejanos, que tanto éxito tenía en la época por su atractivo y singularidad⁵⁷. Un ejemplo paradigmático de esta tradición lo constituye la referencia de al-Qazwīnī a la isla de Wāq Wāq en el *Ātār al-bilād*. En la misma línea, uno de los autores más representativos de la literatura de maravillas fue Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (472 H./1080 C. – 565 H./1170 C.), autor del *Kitāb al-Mu‘rib ‘an ba‘d ‘ayā’ib al-Maġrib*, ‘Elogio de las maravillas de Occidente’⁵⁸. Como subraya Roldán Castro, del mismo modo al-Ándalus, por su condición de territorio fronterizo situado en el extremo del mundo conocido, acogió numerosas historias y leyendas vinculadas tanto a sus habitantes como a su espacio geográfico. Los viajes marítimos, aunque menos frecuentes, igualmente dieron lugar a relatos fantásticos cuya inclusión se explicaba por el tono dramático con que solían narrarse, debido a las dificultades y peligros que acechaban a quienes se aventuraban por mar⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. Maqbul Ahmad, S. “Djuġhrāfiyā”. En *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition. Leyden: E. J. Brill. II, p. 590-91.

⁵⁶ Cfr. Blachère, R. & H. Darmaun. *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge*. París: Librairie C. Klincksieck, 1957, 2ª ed., p. 279.

⁵⁷ El tema de *‘ayā’ib* ha sido objeto de un notable número de investigaciones; pueden consultarse, entre otras, la siguiente obra: Bramon Planas, D. “Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales”. En *Cuadernos del CEMYR*, 14; diciembre 2006, pp. 37-53.

⁵⁸ Para la obra de al-Qazwīnī, véase la traducción de Delgado Pérez, M. *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo XIII. Las islas en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 2003; Sobre la visión geográfica y cultural de al-Qazwīnī y su obra *Ātār al-bilād*, resulta especialmente relevante el estudio de Fátima Roldán Castro, “El occidente andalusí en la Enciclopedia de al-Qazwini (siglo XIII): los lugares del litoral”. En *Al-Andalus Magreb*, N. 29, 2022, pp. 1-17; Sobre al-Ġarnāṭī, se puede consultar la siguiente traducción: Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, I. Bejarano trad. es. *Al-Mu‘rib ‘an ba‘d ‘ajā’ib al-Maġrib*. Madrid: CSIC, 1991.

⁵⁹ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, p. 206.

2.3 El sistema de enseñanza superior: Los ulemas de al-Ándalus

Desde los orígenes de al-Ándalus, su estrecha relación con el Magreb y con el conjunto del mundo islámico desempeñó un papel central en su desarrollo político, social y económico. La independencia omeya de los siglos VIII y IX no implicó una ruptura con el califato ‘abasí, sino que, junto a la preservación de tradiciones propias, se adoptaron modelos orientales y se mantuvo un flujo constante de emisarios y viajeros que garantizaba la circulación de saberes, así como de textos científicos y literarios. En este contexto, como han señalado Maribel Fierro y Manuela Marín, la consolidación de una clase de ulemas resultó fundamental para supervisar el proceso de *islamización* de la península, llevado a cabo por musulmanes que adquirirían una suerte de “*pedigree*” religioso y cultural que legitimaba su autoridad⁶⁰.

De hecho, hasta la segunda mitad del siglo X, los ulemas andalusíes⁶¹ consideraban fundamental completar su formación en los grandes centros orientales — Ifrīqiya (Kairuán), Egipto (Fustāt, El Cairo) y el Ḥiḡāz (La Meca y Medina) —, lo que favoreció una movilidad que combinaba intereses académicos, comerciales y religiosos. Estos desplazamientos se realizaban principalmente por rutas marítimas a través del puerto de Almería, que conectaba con el norte de África y, desde allí, con Egipto y Siria. A partir de los siglos XII-XIII, con el predominio cristiano en el Mediterráneo, los viajes hacia Oriente cambiaron de carácter y se efectuaban en barcos genoveses que partían de Ceuta, siguiendo rutas septentrionales hacia Alejandría.

Los eruditos iniciaban su formación bajo la tutela de maestros locales para, posteriormente, proseguirla con los más insignes sabios de su época, quienes impartían enseñanzas en las mezquitas aljamas de las ciudades de mayor relevancia. Este contacto directo⁶² entre maestros y discípulos impulsaba largos desplazamientos, constituyendo a los ulemas en una élite cultural

⁶⁰ Fierro, M. y Marín, M. “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos IV/X)”. En *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: CSIC, 1998, p. 70.

⁶¹ Al responder a la cuestión *¿Qué es y cómo se define a un ulema?*, Manuela Marín permite ahondar en un tema importante para la comprensión de la sociedad andalusí: la transmisión de los conocimientos y su papel dentro de los diferentes sectores sociales. La palabra ulema, incorporada al castellano, procede del árabe *‘ulama*, plural de *‘alim*. Conocedor, sabio, erudito, doctor: éstas son sus posibles traducciones. *‘Alim* es aquel que posee *‘ilm*, es decir, “ciencia”. Ahora bien, este concepto tiene unas connotaciones muy específicas en árabe, ya que se aplica sobre todo a los conocimientos relacionados con la religión. Por otra parte, éstos cubren un campo muy amplio: desde el estudio del Corán y su exégesis y lecturas, hasta la lexicografía y la gramática - necesarias para la exacta comprensión de los textos -, pasando por las Tradiciones Proféticas, el derecho en todas sus ramas, la teología dogmática, etc. También se consideran ciencia los conocimientos médicos, botánicos o técnicos; si bien algunos los sitúan en una posición inferior a las ciencias propiamente islámicas, muchos ulemas fueron expertos en ambos campos, destacando al mismo tiempo en la medicina y en las Tradiciones Proféticas. Cfr. el capítulo dedicado a “Los ulemas de al-Ándalus” en Marín, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 147-154.

⁶² El “viaje a Oriente” (*riḡla ilā-l-Mašriq*) en el Occidente musulmán, constituía una pieza necesaria en el engranaje de un sistema de transmisión de conocimientos basado en el contacto directo y la escucha (*samā’*) de los maestros.

y religiosa encargada de preservar los fundamentos ideológicos del islam, ejerciendo funciones de jueces, jurisconsultos, docentes y especialistas en gramática, historia, literatura, leyes y tradiciones islámicas. La vida de los ulemas se erigía como modelo de conducta, reconocida por su piedad, generosidad y firme compromiso con la comunidad.

Las urbes medievales más destacadas ofrecían una infraestructura bien organizada, con albergues urbanos (*funduq*) y caravasares (*han*) destinados a comerciantes y viajeros, que proporcionaban alojamiento, almacenamiento de mercancías y cuidado de animales de carga, todo ello regulado por la normativa del derecho islámico⁶³. Estos viajes de aprendizaje configuraron rutas esenciales para la transmisión de conocimientos y obras⁶⁴; Oriente constituía el centro cultural de referencia para los andalusíes, y a la inversa, los desplazamientos hacia al-Ándalus resultaban de gran relevancia, promoviendo que numerosos estudiosos emprendieran estas travesías en múltiples ocasiones a lo largo de su vida⁶⁵.

Cada viajero compartía intereses y formación semejantes, aunque cada uno se distinguía por su especialización en diversas ramas de las ciencias islámicas, desde la literatura hasta la jurisprudencia. Como observa Manuela Marín, estos perfiles permiten situar el testimonio del viajero en múltiples niveles: el viaje representa un traslado tanto físico como mental, en el que lo familiar se confronta con lo desconocido, generando un ajuste gradual en percepciones y comportamientos⁶⁶. Ante la dificultad económica de muchos estudiosos, se recurría a alojamientos subvencionados o a la hospitalidad de ulemas, cadíes y otros eruditos, expresión de la solidaridad musulmana heredada de la tradición árabe preislámica que hemos mencionado anteriormente.

Asimismo, Dolors Bramon Planas señala como en la cultura árabe medieval, numerosos ulemas elaboraron un género literario que resulta especialmente útil cuando se intenta evaluar el número de musulmanes que consiguieron viajar a los lugares más emblemáticos de su fe. Se

⁶³ Cfr. Chalmeta, P. “El viajero musulmán.” En J. L. Hernando, M. Á. García Guinea y P. L. Huerta coords. *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Congreso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo (Palencia), 20-23 septiembre de 1993*. Aguilar de Campo/Madrid: Centro de Estudios del Románico/Polifemo, 1997. 97-107.

⁶⁴ De Oriente llegaron a al-Ándalus, a través del Mediterráneo, textos poéticos, filosóficos o científicos, traídos por orientales o por andalusíes, en un proceso que se registra también por escrito en la literatura biográfica, verdadero repertorio de la cultura andalusí y sus raíces orientales. Cfr. M. Marín, *Al-Ándalus y los andalusíes*. Madrid: Editorial Icaria, 2000, p. 52. Sobre este tema, véase el volumen de la colección *Enciclopedia del Mediterráneo* de Fierro, M. *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2001.

⁶⁵ Cfr. Marín, M. “Ulemas de al-Andalus.” En P. Cano & I. Garijo eds. *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios*. I. Sevilla: EUS, 1997, pp. 151-162; Urvoy, D. *Le monde des ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Étude sociologique*. Ginebra: Librairie Droz, 1978; Ávila, M. L. “El género biográfico en al-Andalus”, en M. L. Ávila y M. Marín eds., *EOBA. VIII. Biografías y género biográfico en el occidente islámico*. Madrid: CSIC, 1997, pp. 35-51.

⁶⁶ Marín, M. “Periplos culturales.” En R. López Guzmán coord. *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Granada: El Legado Andalusí, 1995. 123-130.

trata de los *Diccionarios Biográficos*, obras que se pueden considerar como un “*Who’s Who avant la lettre* que adoptaron principalmente la modalidad del inventario (*fahrasa*) de maestros y obras estudiadas, estructurado según el itinerario del viaje. Los que figuran en ellos — la mayoría hombres — pertenecían sobre todo a los ámbitos de la política y de la cultura y en sus biografías se consigna su ida a La Meca o más allá de esta ciudad⁶⁷.

Según destaca Roldán Castro, los diccionarios biográficos no se limitaban a recoger datos individuales, sino que perseguían el propósito fundamental de salvaguardar la memoria colectiva de la comunidad intelectual. En ellos se registraban las trayectorias vitales y las áreas de especialización de los eruditos, con el objetivo de mantener vivo el sistema de transmisión del saber (*isnād*) mediante la conservación de los nombres y de las cadenas de maestros. Al mismo tiempo, se consignaban la formación recibida, las especializaciones cultivadas, los viajes emprendidos y, de manera significativa, los comportamientos ejemplares que debían ser emulados, lo que confería a estos repertorios una dimensión no solo académica, sino también normativa y moral, al erigirse en auténticos modelos de conducta⁶⁸. Estos repertorios documentan la relación entre maestros y discípulos, la actividad cultural de las ciudades, los debates, encuentros y la obtención de la *iyāza*, licencia que legitimaba la enseñanza y justificaba el esfuerzo del viaje, reflejando de manera integral tanto la dimensión intelectual como la social de la movilidad de los estudiosos medievales. En efecto, al regresar al Occidente musulmán, el viajero «*était investi [...] d’une autorité nouvelle et pouvait incorporer le milieu des oulémas*»⁶⁹.

Este panorama establece el marco indispensable para comprender la dimensión intelectual del viaje y del aprendizaje en al-Ándalus, donde la formación de los ulemas configuró un sistema de educación superior singular, basado en la movilidad de los eruditos entre centros de saber y en su integración en redes de maestros y discípulos. La figura del viajero erudito conecta así de manera natural la literatura geográfica con el estudio de la *rihla*, género en el que la experiencia del desplazamiento y la transmisión del conocimiento alcanzan su expresión más elaborada y representativa. En efecto, la literatura de viaje en el mundo árabe-islámico medieval no puede entenderse como un fenómeno aislado, sino como el resultado de un proceso evolutivo que, partiendo de las tradiciones poéticas y narrativas preislámicas, fue integrando progresivamente funciones prácticas, científicas, religiosas y literarias. Este desarrollo culminó en la consolidación de un género complejo, capaz de registrar y transmitir conocimientos

⁶⁷ Bramon Planas, D. “Viajeros musulmanes”, p. 41.

⁶⁸ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, p. 208.

⁶⁹ Dejugnat, Y. “La *rihla*: une pratique lettrée”, p. 4.

geográficos, históricos y culturales, al tiempo que ofrecía un espacio privilegiado para la reflexión moral y espiritual del viajero. La *rihla* representa, dentro de esta tradición, la forma culminante de expresión narrativa: un género versátil y multifacético que combina la descripción detallada de los espacios recorridos con la experiencia personal, el encuentro con la alteridad y la interpretación de los fenómenos sociales, culturales y naturales. Su estudio permite no solo reconstruir los itinerarios físicos y culturales de los viajeros medievales, sino también analizar cómo la escritura de viajes articulaba la memoria, la identidad y la percepción del mundo en el horizonte islámico, consolidándose como un puente esencial entre la literatura geográfica árabe y la práctica intelectual del viaje.

2.4 La *rihla* en su escritura geográfica y literaria en el eje de la orientalización y de la globalización Islámica

El objetivo de este apartado es situar de nuevo estos relatos de viajes en el contexto de una práctica literaria que desempeñó un papel crucial en la estructuración del mundo islámico mucho antes del siglo XIII⁷⁰.

El término arábigo *rihla* – رحلة⁷¹ – se refiere en árabe tanto al concepto genérico de viaje, partida, periplo, itinerario, cuanto al relato escrito de un viaje realizado por cualquier país del mundo. Fue justamente esta última acepción la que se empleó para dar nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura árabe: la literatura de viajes⁷².

Aunque ya en los siglos X y XI se encuentran testimonios de esta índole, es en el siglo XII cuando la *rihla* alcanza plena madurez y se afirma como género literario autónomo, trascendiendo la desnuda función informativa para erigirse en expresión artística de notable

⁷⁰ Véase la obra pionera de Touati H. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*. París: Le Seuil, 2000.

⁷¹ De los diccionarios se desprende que la raíz *r-h-l* (رحل) de la que deriva la palabra está asociada a la cría de camellos. Un *rahl* es una silla de montar para camellos, y encontramos expresiones como *raḥala l-ba ʿīr*, aludiendo al acto de “ensillar un camello” y, por extensión, «viaje» o «travesía». La persona experta en ensillar un camello, o un gran viajero, se llamaba en árabe *raḥḥāl*, o mejor aún *raḥḥāla*, que corresponde aproximadamente a la noción de “trotamundos”. En la literatura de hadiz, un célebre ejemplo de peregrinación es el del profeta Muḥammad y transmitido por ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ que decía: “*Id a buscar el conocimiento, aunque fuere necesario ir hasta China para ello*”. El contenido de este hadiz complementa el de otros en el que se nos anima a buscar la Ciencia y el Conocimiento. Entre estos destaca lo de Anas ibn Mālik, que el Mensajero de Allāh dijo: “*La búsqueda de conocimiento es obligatoria para todo musulmán. Y todas las cosas piden a Allah el perdón del buscador del conocimiento, incluso las ballenas en el mar*”. Cfr. Netton, I. R. “Riḥla”. En *Encyclopédie de l’Islam* (2ª ed.). Leyden: Brill. Consultado en línea el 3 de enero de 2024 http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6298.

⁷² Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn Yubayr al Oriente”. En *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 711-712, 2005, pp. 493.

aliento. Como informa Felipe Maíllo en la introducción a su traducción de la obra de Ibn ʿYubayr, la acepción de “relato de viaje” es la que dio nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura árabe. Y añade “*Dicho género, si de ello se trata, tiene como nota característica el que casi todos sus autores sean occidentales: andalusíes y magrebíes*”⁷³. Ámbitos en los que prevalecía la escuela jurídico-religiosa malikí y donde el género halló terreno fértil para su florecimiento⁷⁴.

Se trata de una época en la cual el Mediterráneo se hallaba plenamente interconectado, comunicando tanto los dominios del imperio islámico como el imperio bizantino y los reinos cristianos occidentales⁷⁵, mientras el occidente musulmán se unificaba primero bajo los almorávides y más tarde bajo los almohades⁷⁶.

Hasta finales del siglo XI y principios del XII, el interés del género radicaba más en su naturaleza de documento histórico que en la de ser manifestación específica de un género literario. En este mismo contexto, algunos relatos orales de viajes alcanzaron forma escrita en el género narrativo del *jabar* ‘información, noticia’, tratándose de una relación de tipo oral y fragmentaria. Un paréntesis en el que los viajeros que hablan de sus viajes no sienten la necesidad de consignarlos por escrito⁷⁷.

En el siglo IX, cuando se empezará poner por escrito⁷⁸, se hará entre los materiales recogidos en los diccionarios bio-biográficos, para luego, ya en el siglo X, desarrollarse en el cuadro de la epístola, de la *risāla* – e incluso del diario – en época abasí⁷⁹.

Tal y como lo manifiesta Paradela Alonso, una primera división propone separar los escritos de tono puramente científico-matemático: ‘Geografía matemática’ y ‘Ciencia de las Longitudes y las Latitudes’ que forman parte del *ʿIlm al-atwal wa-l-ʿurud* y la ‘Ciencia de las determinaciones de los países’, que se refiere al *ʿIlm tawqīd al-buldan* de las que introducen la

⁷³ Maíllo Salgado, F. *A través del Oriente*, pp. 25 y ss. En líneas generales el norte de África y el actual Túnez más al-Ándalus constituían el espacio que se denominaba *al-Magreb* ‘occidente’; desde Egipto hasta los países islámicos no arabófonos se extendía *al-Mašriq* ‘oriente’. Para los orientales, los países de lo que hoy es Europa occidental eran menos conocidos que los de oriente y más misteriosos. A la hora de narrar historias sobre éstos, los viajeros unían a su experiencia personal los datos de que disponían sobre los territorios que habían conocido e incluso de aquellos que nunca visitaron.

⁷⁴ Anas ibn Mālik (96 H./715 C. - 179 H./796 C.), *imām* de la escuela jurídica mālikí.

⁷⁵ Entre los siglos XI y XV, tres grandes civilizaciones estuvieron en contacto en torno al mar Mediterráneo: al Noreste, el Imperio bizantino; al Este y al Sur, la civilización islámica, y al Noroeste, los reinos cristianos occidentales.

⁷⁶ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, p. 208.

⁷⁷ Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn ʿYubayr al Oriente”, p. 493.

⁷⁸ Desde la Antigüedad clásica literatura fue, inicialmente, lo escrito, en oposición a la expresión oral, que poseía otras cualidades (oratoria, sapiencial, religiosa, mágica, etc.) pero que solo adquiría difusión o pasaba a ser considerada como culta una vez fijada por escrito. La escritura, como ya hemos visto, estuvo ligada al grupo sociopolítico dominante, siendo instrumento de ejercicio del poder, así como la religión y a la historia – en función de transmisión del legado cultural fundamental. Cfr. Franco Sánchez, F. “La difícil clasificación”, p. 105.

⁷⁹ Sobre estos aspectos véase Touati, H. *Islam et voyage au Moyen Age*, pp. 263-265.

descripción de los países y sus gentes, también conocidas como ‘Geografías descriptivas o literarias’. Este segundo grupo estaría compuesto por una serie de géneros más específicos, como el de los ‘Camino de Reinos’ – *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* –, el de ‘Maravillas y Rarezas’ – *al-ʿayāʾib wa-l-garāʾib* – y el género que será el objeto de este trabajo, el de ‘viajes’ – *al-Rihla*⁸⁰.

Lo que podemos apreciar de la *rihla* es que se va configurando como una amalgama de géneros, cuyas fronteras son difíciles de precisar. Generalmente, se puede afirmar que cualquier producción de *rihla* que se haga atendiendo a sus peculiaridades temáticas abrirá la puerta a multitud de nuevas clasificaciones: por eso, al reflexionar sobre una obra de *rihla*, se puede percibir una cierta resistencia a considerarla una obra cerrada. Una *rihla* de peregrinación nunca será solo eso, ni una *rihla* histórica es sólo histórica⁸¹.

Estos textos se presentan como testimonios en los que el viajero no solo registra lo visto y lo vivido, sino que combina descripciones objetivas con percepciones subjetivas que confieren al relato un marcado carácter biográfico. Esta práctica escritural se sustentaba en el *ʿiyān*, es decir, la observación directa, de la cual derivó la denominada *literatura de observación*, que a su vez favoreció la elaboración de numerosas relaciones y descripciones de viajes⁸².

Si bien las motivaciones que podían impulsar el desplazamiento eran variadas —comerciales, diplomáticas, políticas o incluso estratégicas⁸³— la narración del itinerario de la peregrinación, *hāyāʾ*⁸⁴, a La Meca, complementada por la aspiración intelectual de recorrer los principales centros de saber de la época en búsqueda del conocimiento, (*rihla fī ṭalab al-ʿilm*), se erigieron como ejes fundamentales de esta práctica⁸⁵.

⁸⁰ Paradela Alonso, N. *El Otro laberinto Español. Viajeros Árabes a España entre el S. XVII y 1936*. Madrid: EUAM, 1993, p. 29.

⁸¹ *Ibidem*, p. 30.

⁸² Baldussi, A., Patrizia Manduchi, P. y Melis, N. *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*. Milano: FrancoAngeli, 2005, p. 17-18.

⁸³ Entre los ejemplos más representativos se encuentran Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, cuya obra *Tuḥfat al-Albāb* fue redactada tras su recorrido por el norte de África, Siria, Iraq, Persia, Jurasán, Transoxiana y el centro y sur de Rusia; Ibn al-Ḥaṭīb, con *Ḥaṭrat al-ṭayf wa-riḥlat al-šīṭāʾ wa-l-ṣayf*, que combina de manera articulada la exploración militar y económica; y la *rihla* de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *Al-Mann bi-l-Imāma*, en la que se narra el viaje del califa ʿAbd al-Muʾmin a la tumba del Mahdī Ibn Tūmart, constituyendo un paradigma de narrativa literaria diseñada para exaltar la figura del califa con fines propagandísticos, integrando hechos históricos con una carga emotiva notable y cuidadosamente estructurada. Cfr. Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, pp. 209-214.

⁸⁴ Cabe mencionar el término *sīra*, que designa el ‘recorrido vital del Profeta Muḥammad’, así como el vocablo derivado *sayyār* (Corán 5:96), que se refiere específicamente al viajero. Otra raíz de gran frecuencia, especialmente en el Corán, es *s-y-h*, de la que deriva *syāḥa*, vinculada al sentido de “mezclarse” o “dispersarse perdiendo la propia identidad”, y que también alude a la peregrinación en un sentido místico. En la actualidad, el término *syāḥa* ha adoptado predominantemente el significado de “turismo”. Cfr. Baldussi, A., Patrizia Manduchi, P. y Melis, N. *Le mille e una strada*, p. 21.

⁸⁵ Dejugnat, Y. “La *rihla*: une pratique lettrée au cœur de la mondialisation islamique”. *XLVIIe Congrès de la SHMESP*. París: Éditions de la Sorbonne: *Histoire ancienne et médiévale*, 2017, p. 181.

El peregrinaje a La Meca otorgaba a la *riḥla* un marcado carácter religioso, convirtiéndola en una expresión de piedad y devoción que trascendía la mera experiencia de viaje. Quienes regresaban con el título de *ḥāyḥ* adquirían prestigio y reconocimiento en sus comunidades, y a menudo relataban sus vivencias con el propósito de inspirar a otros a emprender la misma ruta. En este marco, los autores no concebían el desplazamiento únicamente como fruto de la curiosidad o de un espíritu indagador, sino como un itinerario de aproximación a Dios, en el que los descubrimientos y las descripciones se integraban en la experiencia de encuentro con los lugares sagrados del islam, a través de las extensas rutas que articulaban Oriente y Occidente⁸⁶. Este viaje, largo y costoso, poseía además una dimensión polivalente: junto al estudio y al peregrinaje, muchos viajeros recurrían a la actividad comercial como medio indispensable de financiación⁸⁷.

El trabajo doctoral de Yann Dejugnat analiza la génesis y el desarrollo de una auténtica cultura del viaje entre los letrados andalusíes entre los siglos XI y XIII, superando la concepción tradicional de la *riḥla* como práctica exclusivamente asociada a la transmisión del saber religioso. La investigación demuestra cómo el viaje integraba dimensiones diversas — peregrinación, búsqueda del conocimiento, pero también actividad comercial y aspiraciones políticas— y cómo, a partir de esta experiencia, se configuraron nuevas élites transregionales cuyo prestigio no se basaba en el linaje, sino en complejas redes internacionales de parentesco, amistad y colaboración.

Los itinerarios de estos intelectuales constituyeron un factor clave en el proceso de homogeneización del sunismo en un contexto político fragmentado, al tiempo que impulsaron la aparición de nuevas formas de escritura que transformaron la *riḥla* en un género literario autónomo, enriquecido por el *adab* y abierto a innovaciones estilísticas como la *maqāma* (sesión). Asimismo, el estudio subraya la tensión constante entre saber y poder: desde el proyecto de unidad islámica legitimado por los abasíes en Bagdad hasta la proyección universal reivindicada por los almohades. En este horizonte, figuras como Ibn Ḥubayr y el Muḥyī al-Dīn ‘Vivificador de la religión’, Ibn al-‘Arabī⁸⁸ encarnan los múltiples resultados de la práctica de

⁸⁶ Cfr. Baldussi, A., Patrizia Manduchi, P. y Melis, N. *Le mille e una strada*, p. 28.

⁸⁷ Dejugnat, Y. “La *riḥla*: une pratique lettrée”, p. 179.

⁸⁸ La primera obra de este género, hoy perdida, parece ser debida al cálamo del jurista sevillano Abū Bakr Muḥammad b. al-‘Arabī (Sevilla, 468 H./1076 C. – Damasco, 542 H./1147 o 543 H./1148 C.). Su relato *Tartīb ar-riḥla* ‘Ordenación del viaje’ conocido por un resumen, se conserva en una copia datada en 1340. En él cuenta su recorrido de estudios por Oriente, adobando el relato con los itinerarios seguidos y con el detalle autobiográfico. Mientras que el relato de Abū Bakr ibn al-‘Arabī tenía como objetivo restaurar la unidad del mundo musulmán desde Bagdad y bajo la autoridad del califato abasí, el de Ibn Ḥubayr se centra íntegramente en los proyectos de conquista del Oriente que los califas almohades pretendían asumir en nombre de la memoria de los Omeyas de Córdoba. Cfr. Maíllo Salgado, F. “De la *riḥla* de Ibn Ḥubayr y de los lugares santos de Damasco”. En *Bulletin*

la *riḥla*, concebida simultáneamente como itinerario de formación y como experiencia espiritual y política⁸⁹.

Desde los trabajos fundacionales de Marshall Hodgson⁹⁰, Yann Dejugnat ha ampliado su investigación en torno a la *riḥla* en su artículo titulado “*La riḥla: une pratique lettrée au cœur de la mondialisation islamique*”. El autor analiza la práctica del “*voyage en quête de savoir*” como un instrumento esencial para comprender los procesos de cohesión y transformación en el mundo islámico, subrayando que un enfoque global de esta experiencia permite observar la civilización islámica desde dentro y distinguir en ella tres dinámicas fundamentales: la orientalización, la globalización y la internacionalización, con especial atención a los letrados de al-Ándalus⁹¹.

Para Dejugnat, desde la obra cumbre del hispanista y arabista egipcio Maḥmūd 'Alī Makkī, se ha sostenido con fundamento que la *riḥla* constituyó en un primer momento el instrumento central de la “orientalización” de al-Ándalus: un proceso dinámico de reproducción de normas, instituciones y estilos de vida originarios de los centros hegemónicos del mundo islámico — especialmente Bagdad— en territorios periféricos como al-Ándalus⁹². La obra *La Orientalización de al-Andalus* de José Ramírez del Río ofrece un análisis detallado del proceso que el autor denomina “orientalización”, entendido como la adopción progresiva por parte de la sociedad andalusí de un modelo idealizado de “arabidad”, elaborado por los eruditos iraquíes durante los siglos VIII y IX. Según Ramírez del Río, este proceso no se limita a la simple conquista árabe, sino que representa una transformación cultural profunda: la transición de una cultura árabe tribal y fragmentaria, traída por los primeros conquistadores en los siglos VIII y IX, hacia un modelo homogéneo y cultivado, sistematizado en Oriente por filólogos y lexicógrafos para comprender el léxico coránico y la Sunna. Esta construcción intelectual recopiló poesía, genealogías y tradiciones, ofreciendo un paradigma idealizado de lo que significaba ser “árabe”, despojado de contradicciones tribales y convertido en patrimonio común del mundo islámico. La orientalización, por tanto, describe el esfuerzo de los andalusíes, especialmente a partir de los siglos X y XI, por asimilar y adoptar este modelo cultural

d'études orientales, 57, (2008), pp. 107-110. Consultado el 27 de septiembre de 2023 <http://journals.openedition.org/beo/126>.

⁸⁹ Dejugnat, Y. (2010). *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus. Genèse et affirmation d'une culture du voyage (Ve-VIIIe/XIe-XIIIe siècle)*. [Tesis doctoral, Université Paris I-Panthéon Sorbonne].

⁹⁰ Se hace referencia a la obra pionera del concepto de “histoire-monde” de Hodgson, M. G. S. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

⁹¹ Cfr. Dejugnat, Y. “*La riḥla: une pratique lettrée*”, p. 179-192.

⁹² *Ibidem*, p. 181.

codificado en Irak, consolidando así una cultura arabo islámica culta con un centro de referencia oriental⁹³.

Esta práctica desempeñó un papel decisivo en la islamización de estas regiones, funcionando como un auténtico “pasaporte social” que facilitaba la movilidad ascendente de diversos grupos, entre ellos árabes, convertidos (*muwalladūn*), bereberes e incluso mujeres. Sus efectos se reflejaron asimismo en el registro arqueológico, que testimonia la adopción de nuevos gustos y valores por parte de las élites locales⁹⁴.

Paradójicamente, la consolidación de la *rihla* como género literario de relato de viaje en el siglo XII coincidió con el progresivo declive de la práctica. Entre las causas de este retroceso se cuentan la evolución de las condiciones para obtener la *iğāza* —que ya no exigía necesariamente el encuentro directo con el maestro—, la inseguridad de las rutas derivada del colapso del Imperio islámico, la convicción de muchos sabios andalusíes de haber importado ya el saber esencial de Oriente, así como el surgimiento de nuevos centros culturales de alcance local y regional que favorecieron dinámicas de diferenciación más que de integración⁹⁵.

A partir del siglo XII, la *rihla* experimentó una transformación decisiva que dio lugar a un nuevo proceso, definido como “globalización”. Bajo la presión de la *Reconquista* y de los desórdenes internos (*fitna*), las élites andalusíes comenzaron a concebir el viaje no solo como una vía de acceso al conocimiento, sino como una estrategia para conservar su estatus social y encontrar oportunidades profesionales fuera de la península ibérica. En esta fase, a diferencia de la orientalización, el flujo se invirtió: de la periferia hacia un centro islámico ya políticamente fragmentado. La globalización islámica se caracterizó por la codificación y estandarización del saber: los sabios andalusíes se especializaron en la redacción de compendios y manuales jurídicos y teológicos que consolidaron la ortodoxia suní —en particular el malikismo—; reforzaron el carácter referencial de la lengua árabe, también en el estudio del persa o del turco; y elaboraron antologías destinadas a preservar el patrimonio literario árabe según los cánones clásicos⁹⁶.

De esta movilidad surgió una nueva élite de *raḥḥāl* o “*globe-trotteurs*” cuya identidad se definía precisamente por el viaje. Estos intelectuales desarrollaron una auténtica “conciencia-mundo”, concibiendo el islam como un espacio global único, pese a su fragmentación política. Su

⁹³ Cfr. Ramírez del Río, J. *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla: EUS, 2002.

⁹⁴ Dejugnat, Y. “La *rihla*: une pratique lettrée”, p. 184.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 184-185.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 187-188.

flexibilidad les permitió integrarse en instituciones y cortes desde el Magreb hasta Oriente, desempeñando funciones que combinaban saber, prestigio y servicio. Lejos de ser viajes apolíticos —como han sostenido algunos historiadores, entre ellos Marshall Hodgson—, estas experiencias se hallaban a menudo animadas por un profundo proyecto político-místico: la búsqueda de la unidad perdida de la *umma* a través de la identificación del “centro del mundo” en la figura del califa legítimo, como polo espiritual (*qutb*), el único capaz de poner fin a la *fitna* y de restablecer la armonía (*nizām*) del mundo. La *riḥla* se constituyó así en un espacio privilegiado de legitimación del saber y, al mismo tiempo, en un instrumento para la reconstrucción simbólica de la unidad del islam⁹⁷.

2.4.1 Ibn ʿĪubayr: el paradigma de un peregrino

Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. Aḥmad b. ʿĪubayr b. Saʿīd b. ʿĪubayr b. Saʿīd b. ʿĪubayr b. Muḥammad b. ‘Abd al-Salām, al-Kinānī al-Garnāṭī al-Balansī⁹⁸, notamente conocido como Ibn ʿĪubayr⁹⁹, fue viajero, escritor, jurista y tradicionista – experto en tradición del Profeta. Natural de Balansiya (Valencia), nació el 10 de *rabī* de 540/1 de septiembre de 1145. Procedía de una familia árabe de la tribu de Kināna, cuyo antepasado, ‘Abd al-Salām Ibn ʿĪubayr al-Kinānī, debió de haberse establecido en al-Ándalus con el ejército de Balj b. Bišr en 123 H./741 C., tras la conquista de la Península Ibérica¹⁰⁰, justo en la última época musulmana de la ciudad, cronológicamente entre la pasada etapa de dominación cidiana y la conquista definitiva de

⁹⁷ Ibídem, p. 190-191.

⁹⁸ El sistema onomástico árabe, introducido en al-Ándalus, preservaba fielmente las señas de identidad genealógica. El nombre propio es, en ese sistema, el último eslabón de una cadena que menciona a todos los antepasados conocidos y a la que se une un broche final en forma de apellido (*nisba*). Estos apellidos pueden indicar el lugar de procedencia de una persona; por ejemplo, al-Saraqusṭī (el zaragozano) o al-Balansī (el valenciano). De igual modo, hay apellidos indicativos del origen étnico y, en el caso de los árabes, de la tribu a la que pertenecen. En muchos casos, la simple lectura del nombre de una persona puede comunicar toda una serie de datos sobre sus orígenes familiares y tribales. En el siglo XI, el famoso polígrafo cordobés Ibn Hazm escribió una obra monumental titulada *Yamharat ansāb al-‘arab* ‘Suma genealógica de los árabes’, en la cual recompone la intrincada y frondosa arboleda de las tribus originarias de la península Arábiga, añadiendo en cada caso informaciones acerca de los miembros de aquellas tribus que se instalaron en al-Ándalus y en qué regiones lo hicieron. Cfr. Marín, M. *Al-Ándalus y los andalusíes*, p. 29; Marín, M. *Individuo y sociedad*, pp. 15-46. La información onomástica andalusí proviene, en una mayor cantidad, de los diccionarios biográficos, cuya definición del individuo empieza, lógicamente, por la reproducción de su nombre. Para profundizar sobre el tema de la onomástica andalusí véase Marín, M. “Onomástica árabe en al-Andalus: Ism ‘alam y kunya”. En *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, 4, (1983), p. 138. Un estudio general sobre los nombres en el islam es el recientemente publicado por Schimmel, A. *Islamic Names*. Edimburgo: EUP, 1989, donde se examina la riquísima variedad de nombres propios en todo el ámbito islámico.

⁹⁹ Según los países y las épocas, el nombre del autor se escribe de distintas formas, y puede encontrarse de las siguientes maneras: Ibn Djubayr, Ibn Djobair, Ibn Jubair, Ibn Jubair, Ibn Djubayr, Ibn Djobair, Ibn Jubair, Ibn Jubair, o Ibn Gubayr. A lo largo de este trabajo se optará por escribirlo Ibn ʿĪubayr, en primer lugar, para mantenerme fiel a la mayoría de los comentaristas y traductores españoles y, en segundo lugar, porque es la grafía utilizada en el Sistema de arabistas españoles.

¹⁰⁰ Charles-Dominique, p. *Voyageurs árabes*, p. 1090.

Jaime I el Conquistador. Ibn ʿYubayr realizó sus estudios en Játiva¹⁰¹, adquiriendo prestigio como escritor y orador, y donde su padre, Abū ʿYāʿfar Aḥmad, ocupaba el cargo de funcionario (*jaṭīb*). Allí recibió una instrucción tradicional, iniciándose en las ciencias religiosas y en las bellas letras¹⁰². Ibn ʿYubayr profundizó en sus conocimientos religiosos gracias a sus viajes a ciudades andalusíes. Siguió las enseñanzas de Ibn Abi al-Aysh, Ibn Al-Asīl e Ibn ʿArūs¹⁰³; El contacto con los eruditos y juristas andalusíes, la mayoría de los cuales habían ido a Oriente para formarse, despertó en Ibn ʿYubayr el deseo de descubrir y viajar a Oriente, peregrinar a Tierra Santa y conocer a otros ulemas¹⁰⁴. Para cumplir sus sueños, sabía que necesitaba dinero, así que se instaló en Granada y decidió poner su talento de erudito – convirtiéndose en secretario¹⁰⁵ – al servicio del magnate almohade Abū Saʿīd ʿUṭmān b. ʿAbd al-Muʿmin, hijo del primer califa almohade y gobernador (*wālī*) de Granada¹⁰⁶.

Maíllo Salgado señala que la juventud —y en gran medida la vida entera— de Ibn ʿYubayr transcurrió durante la etapa de mayor esplendor del Imperio almohade¹⁰⁷. Por consiguiente, el ambiente espiritual y cultural en el que se desenvolvía un joven de familia acomodada y sin dificultades materiales resultaba particularmente complejo, pues las nuevas fórmulas religiosas introducidas por los norteafricanos tendieron a fusionarse con el rígido malikismo de los alfaquíes andalusíes¹⁰⁸, antes de que este último terminara por imponerse de manera definitiva.

¹⁰¹ Su obra se difundió ampliamente gracias al abundante papel fabricado en los molinos de Játiva.

¹⁰² Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn ʿYubayr al Oriente”, p. 489.

¹⁰³ Cfr. Abbās, I. *Ibn Jubayr de Valence, le voyageur, sa vie et ses œuvres*. Líbano: Dār al-ġarb al-islāmī, 2001, p. 13.

¹⁰⁴ Pl. de *ʿālim*, participio activo de *ʿalima*, ‘saber, ser consciente de’, denota eruditos de casi todas las disciplinas (*luġha*, *bayān*, *ḥisāb*, etc. [q.vv.]). Sin embargo, el término se refiere más específicamente a los eruditos de las ciencias religiosas (*ḥakīm*, *mufasssīr*, *muftī*, *muḥaddīth*, *mutakallim*, *kāri* etc. [q.vv.]), considerados aquí exclusivamente en el contexto del sunismo, donde se les estima como los guardianes, transmisores e intérpretes del conocimiento religioso, de la doctrina y de la ley islámicas; La práctica de “viajar en busca del saber” facilitó los contactos entre estudiantes y maestros de las diversas regiones del mundo musulmán y dio un carácter “internacional” a la comunidad de eruditos que contribuyó notablemente a la conciencia de identidad entre los eruditos y a la armonización del saber y de su transmisión. Cfr: Gilliot, Cl., Repp, R.C., Nizami, K.A., Hooker, M.B., Lin, Chang-Kuan y Hunwick, J.O. “Ulamā”. En P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, (2ª ed.). Leyden: Brill. Consultado el 14 de octubre de 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1278.

¹⁰⁵ Como funcionario empleado en la Corte, con el prestigio que ello otorgaba, pero también con los riesgos que el cargo conllevaba.

¹⁰⁶ Abbās, I. *Ibn Jubayr de Valence*, p. 13-14.

¹⁰⁷ Una vez que al-Ándalus se incorporó a los imperios bereberes de los almorávides y los almohades, se convirtió, de hecho, en parte integrante del Magreb. Entre finales del siglo VI / XII y el siglo VII / XIII, autores de relatos de viajes y geógrafos del Magreb como Ibn ʿYubayr, al-ʿAbdarī (fl. ca. 688 H./1289 C.) e Ibn Saʿīd (m. 685 H./1286-7 C.) compararon Oriente y Occidente en el mundo islámico, subrayando las diferencias y criticando al Mashriq, admirado por sus conocimientos, pero acusado de deficiencias en el ámbito político-religioso. Esto representa la aparición de una nueva jerarquía inversa, que tenía sus precedentes entre los Ibāḍīs norteafricanos (una rama moderada de la secta Khārījī), que habían sido pioneros en alabar los méritos de los bereberes y, en consecuencia, de la tierra que habitaban. Cfr: Fierro, M. y Penelas, M. eds. *The Maghrib in the Mashriq Knowledge, Travel and Identity*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2021.

¹⁰⁸ Muchos ulemas son también calificados de alfaquíes; este término proviene también del árabe (de *faqih*, plural *fuqaha*) y se aplica a las personas que han especializado sus conocimientos en el campo del *fiqh* o derecho islámico. Al ser este uno de los fundamentos de todo el entramado intelectual de la cultura islámica, no es de

La élite intelectual, por su parte, halló una vía de escape tanto al dogmatismo como al laxismo a través de la filosofía —baste recordar que Ibn Rušd (conocido en occidente como Averroes, 520 H./1136 C. – 595 H./1198 C.) fue contemporáneo de Ibn Ŷubayr— o del sufismo. En este marco, el joven pronto destacó en jurisprudencia y tradiciones, en *adab* (prosa de carácter misceláneo) e incluso en poesía¹⁰⁹. Con la consolidación del poder de los bereberes —almorávides primeros y posteriormente almohades— en al-Ándalus, la *rihla* pasó a convertirse en una muestra de pertenencia a la élite, destinada a garantizar el mantenimiento de los altos cargos religiosos o de los puestos en la administración.

Según la tradición transmitida al-Maqqarī, mientras servía al gobernador Zayd Abū Zayd¹¹⁰ (591 H./1195 C. – 667 H./1269 C.), éste le ofreció vino durante el dictado de una carta. Tras rechazarlo en un primer momento, Ibn Ŷubayr se vio obligado a beber no una, sino siete copas, recibiendo en compensación otras tantas copas llenas de dinares¹¹¹. Este hecho, interpretado por el propio autor como una falta grave, lo llevó a jurar que emplearía la suma obtenida en realizar la peregrinación a La Meca ese mismo año, con el propósito de expiar aquel primer pecado (*kaffârah*)¹¹².

Iḥsân Abbās señala que Ibn Ŷubayr también sentía un profundo amor por los santos lugares y por el Profeta del Islam, Muḥammad: se trataba de un hombre de carácter muy piadoso y servicial¹¹³.

La entrada que Yann Dejugnat dedica a Ibn Ŷubayr en la *Encyclopaedia of Islam* presenta una biografía en líneas generales similar a la transmitida por otras fuentes, aunque introduce una interpretación innovadora en lo relativo a las motivaciones que impulsaron al valenciano a emprender su célebre viaje. Tras reconstruir la trayectoria vital de Ibn Ŷubayr y el desarrollo de su periplo, Dejugnat sostiene que “*the rihla was conceived as a response to the political turmoil (fitna) that was then rending the Muslim community (umma), following the collapse of*

extrañar que la inmensa mayoría de los sabios sean también concededores del derecho, lo que a su vez les permitirá ejercer una serie de cargos de tipo administrativo y legal dentro del aparato burocrático. Los sabios pueden especializarse en muchas materias, pero raramente en una sola, ya que existe una red de conocimientos intercambiables y conectados entre sí: no es posible, por ejemplo, estudiar derecho sin saber algo al menos de Tradiciones Proféticas, ni especializarse en lecturas coránicas sin ser poseedor de una sólida formación lingüística. Cfr. Marín, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 148.

¹⁰⁹ Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn Ŷubayr al Oriente”, p. 490.

¹¹⁰ Nieto de ‘Abd al-Mu’min, fundador del imperio bereber almohade, junto a Muḥammad ibn Túmart. Sobre el tema del movimiento de los Almohades, se recomienda consultar la siguiente bibliografía: Abun-Nasr, J. M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. New York: Cambridge University Press, 1987; Appiah, A., Louis Gates, H., “Almohads”. En *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, 3. Oxford University Press, 2005; Montgomery Watt, W. *History of Islamic Spain*. Edinburgh University Press, 1965; Le Tourneau, R. *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Princeton University Press, 1969; Viguera, M. J. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*. Madrid: Mapfre, 1992; Ghouirgate, M. *L’Ordre almohade (1120-1269)*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2014.

¹¹¹ Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*, I. ‘Abbās ed. Beirut: Dar al-Sadr, 1968, 2, pp. 385-386.

¹¹² Abbās, I. *Ibn Jubayr de Valence*, p. 14.

¹¹³ *Ibidem*, p. 16.

the caliphal order and the emergence of new powers, the Berbers in the West and the Turks in the East". En este marco, la obra del viajero andalusí habría tenido como objetivo principal legitimar el califato almohade como eje de un proyecto de restauración política y religiosa, en plena sintonía con la aspiración universalista del tercer soberano de la dinastía mu'miní, al-Manṣūr (r. 580H./1184 C. – 595 H./1199 C.)¹¹⁴.

Esta lectura, que identifica a Ibn Ŷubayr como un agente al servicio de la causa almohade, se inserta en una línea interpretativa más amplia desarrollada por Dejognat en otros trabajos, como *Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Riḥla d'Ibn Ğubayr* o *La Méditerranée comme frontière dans le récit de voyage (riḥla) d'Ibn Ğubayr*.¹¹⁵ En ellos, el autor argumenta que el propósito último de la *riḥla* no se redujo a la producción de un discurso propagandístico, sino que debe entenderse como la formulación de un auténtico proyecto de *yihad* almohade, orientado a desplazar el eje del islam hacia el Mediterráneo y las Ciudades Santas de Arabia, en detrimento de la hegemonía abasí en Oriente.

Si bien las fuentes testimonian que Ibn Ŷubayr compuso una serie de sentencias en prosa rimada, así como un conjunto de poemas reunidos en una obra hoy perdida titulada *Naẓm al-yurmān fī l-tasakkī min ihwān al-zamān* 'Cordón de perlas sobre la queja de los hermanos del tiempo', su notoriedad se debe fundamentalmente a la obra *Tadkīrat bi-aḥbār 'an ittifāqāt al-asfār* 'Relación de los sucesos acontecidos durante los viajes', comúnmente conocida como *Riḥla*, donde narra las experiencias de su primer viaje a Oriente.

2.4.1.1 La *Riḥla* de Ibn Ŷubayr: Culminación y legado de la literatura del viaje árabe medieval

Con Ibn Ŷubayr, el relato de viaje se transformó de manera definitiva en un género literario autónomo. Su *Riḥla* es considerada *ipso facto* la obra maestra de este género, no sólo por sus cualidades estilísticas, sino también por su inmenso valor como documento histórico y etnológico. La innovación fundamental de Ibn Ŷubayr reside en su capacidad de articular un equilibrio perfecto entre narración y descripción, vinculando de forma indisoluble literatura y experiencia viajera. Fue, en efecto, el primero en redactar un auténtico relato de viajero y no

¹¹⁴ Dejognat, Y. "Ibn Jubayr". En *Encyclopaedia of Islam*. Leiden/Boston: Brill, 2017, Tomo 3, pp. 130-134.

¹¹⁵ Dejognat, Y. "Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Riḥla d'Ibn Jubayr". En H. Bresc y E. Tixier du Mesnil eds. *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. París: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010, pp. 163-206.

una mera relación erudita. Su obra ofrece simultáneamente la amenidad de una narración de aventuras y el rigor de una exposición destinada a informar e instruir al lector¹¹⁶.

Esta síntesis magistral se manifiesta en un estilo vivo, adaptado al interés que en él suscitaban los hechos narrados. A diferencia de sus predecesores, Ibn ʿYubayr no se limita a enumerar lugares o maestros, sino que transmite un cuadro completo y vívido de los principales centros del Oriente árabe, con descripciones precisas de los espacios visitados y con evocaciones personales de los acontecimientos y de las personas. Su curiosidad lo impulsa a registrar una multiplicidad de detalles de naturaleza histórica, etnológica, sociológica y folclórica¹¹⁷. Así, por ejemplo, en su descripción de Damasco no se limita a señalar los monumentos, sino que examina la vida religiosa local, la gestión de los legados píos (*awqāf*) que sostenían mezquitas, *madrazas* y conventos, y observa incluso el surgimiento de cofradías sufíes.

Su mirada es a menudo crítica y penetrante, como cuando relata las vejaciones infligidas a los peregrinos en las aduanas egipcias, actos que califica como detestables de escuchar y odiosos de contar¹¹⁸. Al mismo tiempo, reconoce con honestidad la prosperidad y la justicia de las que disfrutaban los campesinos musulmanes bajo dominio franco, una condición que juzga mejor que la vivida bajo sus propios príncipes islámicos, si bien advierte del peligro de *fitna* —la tentación de la apostasía— que semejante convivencia podía conllevar¹¹⁹. Esta capacidad de alternar objetividad y apreciación subjetiva, unida a una sensibilidad profunda, confiere a su *Rihla* un carácter de fuente narrativa particularmente fiable y documentada para el conocimiento del siglo XII¹²⁰.

Como subraya Maíllo Salgado, la obra se estructura siguiendo una progresión lineal y temporal cuidadosamente pautada. El autor registra con precisión fechas, días e incluso horas, procurando siempre ofrecer la correspondencia entre el calendario islámico y el cristiano, lo que pone de manifiesto la constante percepción de dos mundos distintos pero complementarios¹²¹. Incluso el inicio del relato responde a una elección literaria consciente: Ibn ʿYubayr comienza la anotación (*taqyīd*) en el momento de partir de Granada, sino una vez en

¹¹⁶ Maíllo Salgado, F. “De la *Rihla* de Ibn ʿYubayr”, p. 108.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁸ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, pp. 210-211.

¹¹⁹ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 26.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹²¹ Ian Richard Netton señala que la obra de Ibn ʿYubayr revela una notable precisión cronológica “*month by month*” y una profunda sensibilidad hacia el contexto intercultural de su tiempo. Según el autor, la inclusión de equivalencias con el calendario cristiano demuestra el carácter ecléctico del entorno en el que viajaba, recurriendo con frecuencia —como es bien sabido— a embarcaciones cristianas. Netton interpreta este hecho como reflejo de una época singular de auténtico intercambio y desplazamiento intercultural, resultado de siglos de cooperación que coexistían, sin embargo, con los conflictos militares derivados de las Cruzadas. Asimismo, subraya que Ibn ʿYubayr debió de ser un diarista constante, metódico y de memoria excepcional, destacando la ausencia de problemas cronológicos en su relato. Cfr. Netton, I. R. “Basic Structures”, p. 25.

alta mar, frente al monte Šulayr, creando así una separación nítida entre la “patria” y el “viaje” propiamente dicho, entendido como una experiencia de alejamiento y transformación:

ابتدى بتقييدها يوم الجمعة الموفي ثلاثين لشهر شوال سنة ثمان وسبعين وخمسائة على متن البحر بمقابلة خيل شلير عرفنا الله السلامة بمنه¹²²

Fue comenzada su anotación el día viernes correspondiente al 30 del mes de šawwāl del año 578 [25 de febrero de 1183], a bordo del mar, frente al monte Šulayr¹²³ – Que Dios nos conceda la seguridad por Su gracia. [traducción propia].

Su incipit es deliberadamente sobrio y desprovisto de preámbulos, un inicio directo que sumerge de inmediato al lector en la acción¹²⁴.

El estilo se caracteriza por una desigualdad intencional. A fragmentos de narración rápida y directa, en los que enumera con escrupulosa exactitud las etapas de la caravana —rasgo definitorio del género de la *riḥla*— se alternan pasajes donde el ritmo se ralentiza y la descripción se amplía. Al llegar a una ciudad, el autor despliega panoramas extensos, que abarcan desde la organización urbana y los mercados hasta las costumbres de la población y los edificios monumentales, sin descuidar jamás sus propias reflexiones. En estas secciones de tono más solemne recurre a la prosa rimada (*sajʿ*), a versos poéticos, a citas coránicas y a proverbios, logrando así efectos retóricos de gran intensidad. Sin embargo, su estilo nunca cae en un artificio excesivo; al contrario, se muestra vívido y pintoresco, incorporando incluso vocablos populares e hispanismos como *iskān* (escaño), *bīla* (pila) o *butīsa*, (fue bautizado) etc., que confieren al relato una frescura y una autenticidad singulares¹²⁵.

El viaje se concibe además como una experiencia iniciática, un recorrido no sólo físico, sino también interior. Como ha señalado Giovanna Calasso, la narración de Ibn Ŷubayr refleja una concepción “antigua” del viaje: no una elección libre, sino una necesidad; no un placer, sino una prueba y un sufrimiento. Esta dimensión se manifiesta en las vívidas descripciones de las tempestades en el mar, interpretadas como pruebas divinas, y en las dificultades del desierto, donde la supervivencia depende de la providencia. Todo el relato está impregnado de un

¹²² Cfr. Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 35.

¹²³ Maíllo Salgado explica que el monte Šulayr es el nombre con el que en época musulmana se designaba en la Península a Sierra Nevada Cfr. Maíllo Salgado, F. *A través del Oriente*, p. 63. Esta interpretación es también confirmada por Reinhart Dozy y Michael Jan de Goeje, precisando que Ġabal Šulayr corresponde propiamente al Mulahacén, es decir, la máxima altura de Sierra Nevada (3.554 m.), que los árabes denominaban Ġabal at-ṭalg (Montaña de Nieve), citando al geógrafo al-Idrīsī: “*Al sur de Granada el río de las Nieves, llamado Genil, que nace en la cadena de montañas llamada Šulayr o Montañas de Nieve. Este se extiende en el espacio de dos días de camino, es muy alta y la nieve allí es perenne*”. Véase: Dozy, R. y de Goeje, M. J. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Leiden: E.J. Brill, 1864-1866, p. 203.

¹²⁴ Calasso, G. “Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosorow, Ibn. Ġubayr, Ibn Baṭṭūṭa”. En *Rivista degli studi orientali*, 71, (1997), p. 91.

¹²⁵ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 31.

profundo sentido religioso, en el que el tiempo se mide por los momentos de la oración y cada acontecimiento se interpreta a la luz de la fe¹²⁶.

Gracias a estas características, la *Rihla* de Ibn ʿUbayr no sólo fue una obra pionera, sino que se convirtió inmediatamente en el modelo culminante del género, una cima que sus numerosos sucesores intentaron imitar sin llegar jamás a igualar¹²⁷.

En la introducción a la *Rihla*, Maíllo Salgado señala diversos ejemplos que ilustran la huella dejada por Ibn ʿUbayr en producciones posteriores, mostrando cómo su obra ejerció una influencia profunda y duradera. Autores como al-ʿAbdarī, a finales del siglo XIII, retomaron su estilo y sus contenidos, aunque sus escritos aparecen como versiones deslucidas del modelo original. La prueba más contundente de su autoridad se encuentra en el plagio sistemático cometido casi dos siglos después por el más célebre de los viajeros musulmanes, Ibn Baṭṭūṭa¹²⁸. En la redacción de su propia *Rihla*, el compilador Ibn ʿUzayy reprodujo literalmente extensos pasajes de la obra de Ibn ʿUbayr, en particular las descripciones de Alepo, Damasco, Medina, La Meca y el itinerario a través de Arabia e Iraq. Ello demuestra que, incluso doscientos años después, seguía siendo considerado la fuente definitiva e insuperable para describir esas regiones, hasta el punto de hacer superflua una nueva descripción original¹²⁹.

En suma, Ibn ʿUbayr no fue simplemente un viajero que dejó un registro de su experiencia, sino un auténtico creador que, partiendo de formas narrativas todavía fluidas, dio forma a un género literario maduro y plenamente desarrollado. Su capacidad para fusionar la observación aguda con la emoción personal, la precisión documental con la elegancia estilística, y la

¹²⁶ Calasso, G. “Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio”, p. 92.

¹²⁷ Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn ʿUbayr al Oriente”, p. 495.

¹²⁸ La investigación comparatista en torno a la *Rihla* de Ibn ʿUbayr se ha concentrado principalmente en el análisis paralelo con la *Rihla* de Ibn Baṭṭūṭa, estableciendo un marco de continuidad y contraste tanto en la dimensión literaria como en la de la transmisión informativa. Entre las contribuciones más relevantes en este ámbito cabe señalar, en primer lugar, el estudio de Hassan, H. *Mecca al-Mukarramah through the Travels of Ibn Jubayr and Ibn Battuta*. Beirut: Dar al-Nahda al-ʿArabiyyah, 1996, que ofrece una comparación de las experiencias de ambos viajeros en el contexto del *ḥaǧǧ*, iluminando coincidencias y divergencias en sus testimonios religiosos y espirituales. En la misma línea, Guglielmi, N. “Miradas de viajeros sobre Oriente (siglos xii-xiv)”. En *Chemins d'outre-mer: Etudes d'histoire sur la Méditerranée médiévale offerts à Michel Balard*. París, Éditions de la Sorbonne, 2016, pp. 425-437, examina las narraciones de Ibn ʿUbayr e Ibn Baṭṭūṭa a partir de la continuidad y el cambio en la estructura narrativa, el tratamiento del espacio y la perspectiva personal. Más recientemente, Pratama, A. y Alwi A. “In Awe of the Holy City: Mecca in the Eyes of Five Medieval Travellers”. En *IJUM Journal of Religion and Civilisational Studies*, 6/2, (2023), pp. 159-183, amplía el marco comparativo incluyendo a varios autores medievales, entre ellos Ibn ʿUbayr e Ibn Baṭṭūṭa, y permite analizar semejanzas y diferencias en sus experiencias de peregrinación. En relación con la dimensión devocional, Sorrentino, J. “Observing Ziyara in Two Medieval Muslim Travel Accounts”. En M. Piera ed. *Remapping Travel Narratives, 1000–1700: To the East and Back Again*. Amsterdam University Press, 2018, pp. 47–60, analiza la descripción de prácticas rituales como la *ziyāra* en los relatos de ambos autores, comparando su enfoque religioso y espiritual. Finalmente, Chism, C. “Memory, Wonder, and Desire in the Travels of Ibn Jubayr and Ibn Battuta”. En *Remembering the Crusades: Myth, Image, and Identity*. Maryland: John Hopkins University Press, 2012, pp. 29-49, se centra en los mecanismos narrativos, la construcción de lo maravilloso y el papel de la memoria y el deseo, ofreciendo una lectura particularmente valiosa para la comparación literaria y emocional entre ambos viajeros.

narración aventurera con la reflexión espiritual, consagró su *Rihla* como la cima insuperada de la literatura de viajes árabe, una obra cuya riqueza sigue iluminando nuestra comprensión del Mediterráneo del siglo XII.

2.4.1.2 El mundo recorrido: el trayecto de Ibn ʿYubayr

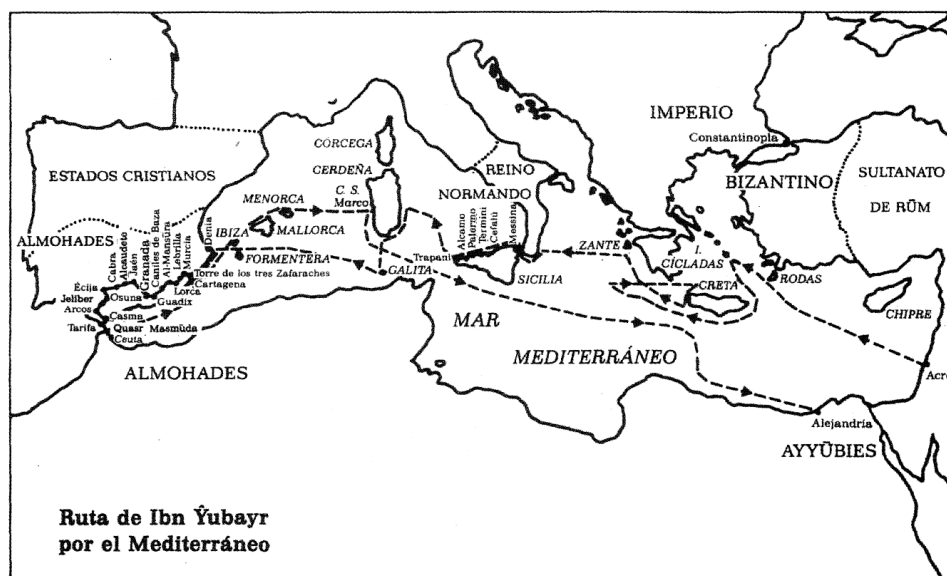


Figura 2. Ruta de Ibn ʿYubayr por el Mediterráneo
Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn ʿYubayr al Oriente”, p. 491.

Según refiere Maíllo Salgado, Ibn ʿYubayr emprendió su célebre viaje a la edad de treinta y ocho años, partiendo de Granada el 19 de *šawwāl* de 578/15 de febrero de 1183, acompañado de su amigo Abū ʿYaʿfar Aḥmad b. Ḥasan al-Qadal, natural de Onda. Desde allí se dirigió a Tarifa, donde embarcó hacia Ceuta, y posteriormente tomó una nave genovesa con destino a Alejandría, tras un mes de navegación que lo condujo por Cerdeña, Sicilia y Creta¹³⁰.

¹³⁰ La diversidad y el intercambio son una constante de la configuración e identidad del Mediterráneo, lo que lo convierte en un foco de encuentros entre distintos grupos humanos y en un difusor de culturas. En el XXI Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en París del 23 al 31 de julio de 1948, Alfred Gateau utilizó la *Rihla* de Ibn ʿYubayr como base para una ponencia sobre la historia de la navegación. Analizó el relato de Ibn ʿYubayr de dos travesías marítimas para “contribuer à notre connaissance du transport maritime en Méditerranée” en el siglo XII. Alfred Gateau, que se interesa por las técnicas de navegación, señala que la *Rihla* de Ibn ʿYubayr es importante porque las únicas otras fuentes precisas que describen la navegación en el Mediterráneo datan del siglo XIII y son exclusivamente fuentes occidentales – es decir, de los cruzados. Según Alfred Gateau, la *Rihla* demuestra que eran los genoveses quienes dominaban la navegación en el Mediterráneo en el siglo XII, y que transportaban juntos a musulmanes y cristianos en peregrinación a Tierra Santa. Cfr: Gateau, A. “Quelques observations sur l’intérêt du voyage d’Ibn Jubayr pour l’histoire de la navigation en Méditerranée au XII ème Siècle”. En *Hespéris: Archives berbères et Bulletin de l’Institut des hautes études marocaines*. París: Gallica, 1949, pp. 289-312. Esta superioridad naval de los cristianos hace que los musulmanes tengan que adaptarse a la nueva situación la cual, entre otras cosas, los impulsa a desplazarse con ellos en muchas ocasiones. No obstante, como subraya Molina Rueda, en la Edad Media la navegación por el Mediterráneo permitió contactos pacíficos entre las tres civilizaciones que lo bordeaban. Los intercambios comerciales dominados por los mercaderes italianos facilitaron la circulación del conocimiento, y los viajeros árabes y europeos emprendieron largos viajes para descubrir otras culturas y

Una vez en Egipto, y después de sufrir diversas vejaciones en la aduana de Alejandría, se trasladó a El Cairo, remontó el Nilo hasta Qūš y, en compañía de una caravana, alcanzó ‘Aydāb, en Nubia. Desde allí cruzó el mar Rojo hasta Yeda, y finalmente llegó a La Meca, donde residió durante más de ocho meses, tiempo en el que cumplió tanto la *‘umra* (peregrinación menor) como el *ḥayy* (peregrinación mayor) del año 580 H./1184 C.¹³¹.

El 20 de *dū l-ḥiyyā*/5 de abril de 1184 abandonó la Ciudad Santa, integrándose en la caravana de peregrinos del ‘Irāq. Tras una breve estancia en Medina, continuó su trayecto por el desierto hasta Kufa y, desde allí, se dirigió a Bagdad, donde permaneció cinco días. Su itinerario lo condujo luego a Mosul y, atravesando la Mesopotamia septentrional, llegó a Siria. Visitó Alepo y posteriormente Damasco, donde residió durante dos meses, precisamente julio y septiembre de 1184¹³².

Desde allí descendió hasta San Juan de Acre, no sin antes detenerse en Tiro. El 10 de *rayāb* de 580/17 de octubre de 1184 embarcó en otra nave genovesa con destino a Occidente. Dos meses más tarde, tras una dura travesía que culminó en un naufragio, arribó a Mesina, de donde pudo salvarse milagrosamente. Fue gracias a la intervención del rey normando Guillermo II, presente en la ciudad, que Ibn Ŷubayr y otros supervivientes lograron evitar la esclavitud —destino habitual de quienes escapaban con vida de un barco hundido en tierras extrañas¹³³—.

El viajero permaneció entonces tres meses y medio en Sicilia, a la espera de condiciones marítimas favorables, hasta que finalmente se embarcó en Trápani. Su viaje le llevó a muchas de las ciudades de Oriente Próximo, donde comentó la topografía y los monumentos, las costumbres y las tradiciones de los habitantes locales. En su obra confluyen los intereses religiosos, sociales, culturales y humanísticos.

El 15 de *dū l-ḥiyyā* de 580/19 de marzo de 1185 desembarcó en Cartagena y, poco después, el 22 de *muḥarram* de 581/25 de abril de 1185, regresó a Granada. El periplo que cimentó su fama había durado algo más de dos años.

civilizaciones, lo que propició una literatura de gran interés geográfico, cultural y antropológico. Cfr.: Molina Rueda, B. “Las escalas de Ibn Yubayr a través del Mediterráneo Oriental”. En T. M. García Arévalo coord. *Viajes a Tierra Santa: navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes (siglos XII-XVII)*. Granada: EUG, pp. 161-162. Para ampliar esta cuestión, véanse las siguientes obras: Alganza Roldan, M. y Muñoz, F. A. “La confluencia de culturas en el Mediterráneo Antiguo”. En F. Muñoz ed. *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 1993, pp. 15-56; de la misma obra se señala el capítulo de Martínez Montávez, P. “El islam como difusor de cultura en el Mediterráneo”, pp. 165-178; Molina Rueda, B. “La interculturalidad en el Mediterráneo a través de los viajeros árabes”. En B. Molina y M. J. Cano Pérez eds. *A través del Mediterráneo. La visión de los viajeros judíos, árabes y musulmanes*. Granada: Editorial Comares, 2013, pp. 137-160.

¹³¹ Por su parte, la *‘umra* es una visita a La Meca que puede llevarse a cabo en cualquier momento del año y que involucra un menor número de exigencias rituales.

¹³² Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn Ŷubayr al Oriente”, p. 492.

¹³³ *Ibidem*.

Tras su regreso a Granada, Ibn ʿYubayr llevó una vida apacible y discreta, alejado de la esfera pública, pero gozando de una posición desahogada y del prestigio derivado de haber realizado la peregrinación. La difusión de su *Riḥla* consolidó su renombre, y, haciendo honor a las *iḡāzas* obtenidas en Oriente, se dedicó a la enseñanza de la tradición profética (*ḥadīth*) y a formar un círculo de influencias sufíes¹³⁴.

Cuatro años más tarde, motivado por la conquista de Jerusalén por Saladino, emprendió un segundo viaje a Oriente (585 H./1189 C. – 587 H./1191 C.), del cual no se conservan textos. De regreso a Granada y posteriormente residiendo en Málaga, Ceuta y Fez, Ibn ʿYubayr continuó impartiendo enseñanzas islámicas, alcanzando una notable autoridad moral y desempeñando funciones de *hakam* (magistrado, árbitro). Tanto al-Maqqarī como Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb ofrecen testimonios concordantes sobre la personalidad y el prestigio de Ibn ʿYubayr. El primero lo presenta como un “*hombre de virtudes cívicas, abnegado en la resolución de los asuntos de la comunidad, ferviente en la defensa de los derechos de los musulmanes y diligente en acoger a los extranjeros*”¹³⁵, mientras que Ibn al-Jaṭīb lo caracteriza como “*una destacada figura literaria, un eminente poeta y un virtuoso erudito suní*”¹³⁶.

En 614 H./1217 C. emprendió un tercer viaje, aún en un contexto posterior a la derrota musulmana en las Navas de Tolosa (608 H./1212 C.), residiendo en La Meca, Jerusalén y finalmente estableciéndose en Alejandría. Allí continuó reuniendo discípulos para el estudio del *ḥadīth*, consolidando su prestigio como erudito *mālikī* y jeque. Ibn ʿYubayr falleció en esta ciudad costera el miércoles 27 de *ṣaʿbān* de 614 C./29 de noviembre de 1217 C., a los 72 años. Al término de la reconstrucción del marco histórico y literario que otorga sentido a la *Riḥla*, nuestra mirada puede por fin seguir los pasos de Ibn ʿYubayr a lo largo de las sendas del Mediterráneo. Es en Alejandría donde el viajero arriba por primera vez, y es en Alejandría donde, muchos años más tarde, se cerrará su recorrido terrenal: la ciudad se convierte así en puerta de entrada y, al mismo tiempo, en umbral último de su existencia. Allí, el mar se erige en puente hacia Oriente y a la vez en frontera entre mundos religiosos y políticos; allí se entrelazan el asombro y la inquietud, la maravilla y el juicio, en una narración que inaugura la verdadera experiencia del viaje. El puerto alejandrino no constituye únicamente el lugar geográfico desde el cual comienza su exploración, sino también el espacio simbólico a través del cual se abre un camino de descubrimiento. Con la entrada en las aguas de este puerto, se inaugura, pues, el segundo capítulo de nuestro itinerario, en el que la ciudad mediterránea revela su doble naturaleza de inicio y de fin, de punto de partida y de destino definitivo.

¹³⁴ Ibídem.

¹³⁵ Maíllo Salgado, F. *A través del Oriente*, p. 23.

¹³⁶ Ibn al-Khaṭīb Lisān al-Dīn. *Al-Iḥāṭa fī Akhbār Gharnāta*, ed. y notas de D. Bouziani, 2. Argelia: Dar Al-Amal for Studie, 2009, p. 610.

3. Alejandría: la puerta entre Oriente y Occidente

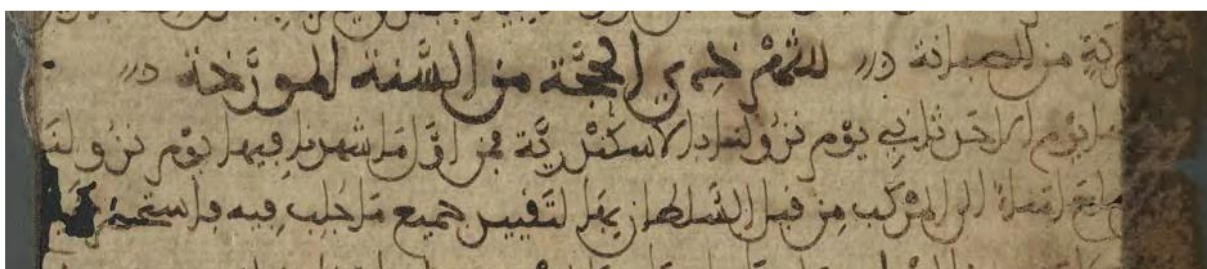


Figura 3. Ms. ج383, *رحلة*, Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, Rabat, fol. 2.

شهر ذي الحجة من السنة المذكورة، اوله يوم الاحد ثاني يوم نزلنا بالاسكندرية

El mes de dū-l-ḥiǧya del año mencionado comenzó en domingo [27 de marzo de 1183], coincidiendo con el segundo día de nuestro desembarco en Alejandría [traducción propia].

El 27 de marzo de 1183, Ibn ʿYubayr arribó al puerto de Alejandría, abriendo con ello la primera etapa de su periplo por el Mediterráneo islámico. La ciudad se presentaba ante sus ojos no solo como un enclave urbano de extraordinaria vitalidad, sino como un espacio cargado de significación política y simbólica. Apenas una década antes, Egipto había sido escenario de un cambio trascendental: la caída del califato fatimí, que durante siglos había convertido El Cairo en el centro del islam chií, y la instauración del poder sunní bajo la autoridad del sultán kurdo Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (531 H./1137 C. – 588 H./1193 C.), conocido en Occidente como Saladino¹³⁷. Con este giro, se abría una nueva era que marcaría de manera indeleble la configuración religiosa y política del país.

En este contexto, Alejandría se erigía en un punto neurálgico del Mediterráneo oriental: puerto abierto al comercio de larga distancia y, al mismo tiempo, bastión militar destinado a reforzar el poder ayyubí frente a las amenazas de los cruzados y a las tensiones internas del islam¹³⁸. La ciudad representaba, así, un doble rostro: lugar de tránsito y de contacto con lo diverso, pero también espacio de control político y religioso, donde la autoridad de Ṣalāḥ ad-Dīn se proyectaba sobre las comunidades locales, musulmanas y cristianas, mediante la administración del saber, de lo sagrado y de los recursos económicos.

¹³⁷ Cfr. Halm, H. *The Fatimids and their traditions of learning*. London: I.B. Tauris, 1996.

¹³⁸ La obra de Stephen R. Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, constituye un estudio de referencia sobre la historia política y administrativa de la dinastía ayyubí. Aunque centrado especialmente en Damasco tras la muerte de Saladino, el volumen ofrece un marco interpretativo amplio que ilumina los procesos de consolidación del poder ayyubí en Siria y Egipto, permitiendo situar en contexto las transformaciones iniciadas por Ṣalāḥ al-Dīn. Cfr. Humphreys, R. S. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: SUNY Press, 1977.

La llegada de Ibn ʿYubayr a este puerto no fue, por tanto, un simple episodio geográfico en su itinerario. Representó, más bien, la entrada en un universo marcado por la renovación política, la pugna religiosa y la afirmación del poder sunní. El viajero se detiene en la contemplación de las estructuras portuarias, de las defensas y de los monumentos, y su mirada se carga de asombro, admiración y, a la vez, juicio crítico. En Alejandría comienza no solo el relato físico de la travesía, sino también el viaje interior del observador, que descubre en la ciudad el punto de entrada a un Mediterráneo islámico en transformación, donde las huellas del pasado fatimí se entrelazan con la pujanza del nuevo orden ayyubí.

El ingreso en Alejandría marca un auténtico punto de inflexión narrativo: el viajero se enfrenta a una ciudad que exhibe simultáneamente vestigios de un esplendor antiguo y signos de una vitalidad contemporánea. En el breve conjunto de páginas que dedica a la ciudad, Ibn ʿYubayr organiza su percepción en torno a elementos tangibles, a estructuras urbanas y a sensaciones de carácter moral y estético que confieren a la ciudad una marcada dimensión simbólica. Los pasajes citados a continuación ilustran algunos de los núcleos fundamentales que orientarán el análisis.

3.1 La escala alejandrina en la arquitectura narrativa de la *Rihla*

Conviene precisar, antes de proceder al análisis, que la estancia de Ibn ʿYubayr en Alejandría no constituye el objetivo último de su travesía ni el núcleo teleológico de la *Rihla*. Al contrario, la ciudad representa un punto de tránsito necesario dentro del itinerario marítimo que lo conduce hacia Oriente y que solo adquiere sentido pleno en relación con la meta mayor del viaje: la peregrinación a La Meca. Esta naturaleza transitoria explica la relativa brevedad del relato dedicado a Alejandría y el carácter menos desarrollado de sus descripciones, especialmente si se compara con las etapas posteriores, mucho más ricas en detalles, reflexiones y observaciones de largo aliento.

Precisamente por ello, el tratamiento analítico de este capítulo debe adaptarse a la densidad y a la extensión del texto original: aquí las emociones del viajero y su percepción de la alteridad aparecen estrechamente imbricadas, sin una separación temática tan marcada como en otras secciones de la *Rihla*. En consecuencia, el presente capítulo abordará de manera conjunta estos ejes —emociones y alteridad— con un enfoque más conciso, que respeta el ritmo narrativo del propio Ibn ʿYubayr y la función liminar que Alejandría desempeña en el conjunto de su viaje.

De este modo, antes de adentrarse en los grandes centros del Oriente islámico, Ibn Ŷubayr cruza el umbral alejandrino: una ciudad que se despliega ante él como un inmenso escenario de piedra y agua, donde las huellas de lo antiguo dialogan con la vitalidad de lo presente. Es aquí, en este litoral que parece contener ya la promesa de todo lo que vendrá, donde comienza la primera aproximación analítica del espacio urbano y monumental de Alejandría.

3.2 Observaciones sobre la configuración urbana de Alejandría

El paisaje urbano de Alejandría se distinguía por su carácter singular e imponente. Ibn Ŷubayr inicia su descripción subrayando la grandeza y la riqueza de la ciudad, con referencias inmediatas a los edificios religiosos y a las infraestructuras portuarias que configuraban su imagen pública. Desde los primeros pasajes, el viajero manifiesta su impresión ante la amplitud y la monumentalidad del paisaje arquitectónico:

وما لقينا ببلاد هذا الرجل ما يلم به قبيح لبعض الذكر سوى هذه الاحدوثة التي هي من نتائج عمال الدواوين، ذكر بعض أخبار الاسكندرية وأثارها فأول ذلك حسن وضع البلد واتساع مبانيه حتى أنا ما شاهدنا بلدا أوسع مسالك مند ولا أعلى مبنى ولا أعتق ولا احفل منه وأسواقه في نهاية من الاحتفال أيضا¹³⁹

En primer lugar [destaca] el hermoso emplazamiento de la ciudad y la vasta extensión de sus construcciones, hasta tal punto que nosotros no hemos visto una ciudad de tan amplias vías, ni de más altos edificios, ni más excelente, ni de mayores multitudes que ésta. También sus mercados están extremadamente animados (traducción propia).

ومن العجب في وضعه أن بناه تحت الارض كبنائه فوقها واعتف وامتن لان الماء من النيل يخترق جميع ديارها وأزقتها تحت الارض فتتصل الابار بعضها ببعض ويمد بعضها بعضا وعائنا فيها أيضا من سواري الرخام والواحه كثرة وعلوا واتساعا وحسنا ما لا يتخيل بالوهم حتى انك تلقى في بعض الممرات بها سواري يغص الجو بها صعودا لا يُدْرَى ما معناها ولا لما كان أصل وضعها وذكر لنا انه كان عليها في القديم مبان للفلاسفة ، خاصةً ولاهل الرئاسة في ذلك الزمان والله اعلم ويشبه أن يكون ذلك للرصد¹⁴⁰

Y entre sus maravillas, por su conformación, se encuentra el hecho de que su edificación subterránea es semejante a la que se levanta encima de ella y más bellas y sólidas; pues el agua del Nilo pasa, bajo tierra, por todas sus casas y callejas. Los pozos están contiguos unos de otros y se comunican entre sí [traducción propia].

Dichas construcciones subterráneas podrían corresponder al sistema de canalizaciones y a la red de cisternas construidas en tiempos de Alejandro Magno (356 – 323 a.C.), quien encargó el proyecto de la construcción de la ciudad a Dinócrates de Rodas (IV a.C.), el cual planificó las calles, más amplias que las tradicionales griegas, siguiendo un trazado ortogonal que formaba cuadrículas rectangulares, dispuestas de tal manera que el viento del norte refrescara la ciudad en la calurosa estación estival. Como señala Machinek, al situarse alejada de los brazos del

¹³⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, pp. 36-37.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 37.

delta, la falta de agua dulce obligó a la construcción de un canal de abastecimiento que enlazaba con el Nilo. Este sistema se completaba en la ciudad con un complejo entramado de cisternas que aseguraba el suministro de agua potable a cada vivienda. La red hidráulica permaneció en funcionamiento hasta la época otomana; en la actualidad, solo subsisten algunos vestigios de los centenares de cisternas que antaño conformaban su complejo sistema subterráneo¹⁴¹. Las fuentes testimonian la magnitud de esta infraestructura urbana antigua, destacando el extenso entramado de depósitos excavados bajo el trazado de la ciudad¹⁴². Tras la conquista árabe en el año 21 H./642 C., se añadieron los elementos característicos de una medina islámica: un palacio de gobierno (Dār al-Imāra), mezquitas (la más antigua atribuida al conquistador musulmán de Egipto ‘Amr ibn al-‘Āṣ (m. 42 H./663 C.), mercados (zocos) y un oratorio al aire libre (*musalla*)¹⁴³.

Llama la atención la antigua infraestructura urbana de Alejandría, en particular de las calles:

وعاينا فيها أيضا من سوارى الرخام والواحه كثرة وعلوا . واتساعا وحسنا ما لا يتخيل بالوهم حتى انك تلقى فى بعض الممراتة بها سوارى يغص الجو بها صعودا لا يُدرى ما معناها ولا لما كان أصل وضعها وذكر لنا انه كان عليها في القديم مبان للفلاسفة ، خاصة ولاهل الرئاسة في ذلك الزمان والله اعلم ويشبه أن يكون ذلك للرصد¹⁴⁴

También vimos en ella columnas y planchas de mármol de tal abundancia, altura, amplitud y belleza que superan la imaginación, hasta el punto de que en algunos pasillos se encuentran columnas que llenan el aire de asombro. Desconocemos su significado ni la razón de su ubicación original. Se nos mencionó que en la antigüedad había edificios sobre ellas, especialmente para filósofos, y para los líderes de la época (ahl ar-ri’āsa), y Dios sabe mejor. Es probable que esto fuera para la observación [astronómica] [traducción propia].

El estudio de Gil Paneque sobre la ciudad ptolemaica subraya que esta fue edificada sobre elementos preexistentes: el antiguo puerto, las ruinas de estructuras helenísticas y romanas, el sistema de columnas¹⁴⁵ y otros vestigios que, a lo largo de los siglos, habían sostenido edificios destinados a filósofos y maestros, los cuales se integraron posteriormente en el tejido urbano islámico.

Los asentamientos medievales y cambios en el perfil urbano confirman que muchas estructuras del pasado permanecieron visibles o fueron incorporadas al nuevo trazado¹⁴⁶. Ibn Ŷubayr

¹⁴¹ Machinek, K. “L’eau dans les fortifications à Alexandrie”. En I. Hairry ed. *Du Nil à Alexandrie – Histoires d’Eaux*. Alejandría: Harpocrates Publishing, 2011, pp. 590-609.

¹⁴² Cfr. Gil Paneque, C. “Alejandría: espejo del Egipto ptolemaico”. En *Historia y Vida*, N. 448, 2005, pp. 42-53.

¹⁴³ Cfr. Roldán Castro, F. “La ciudad de Alejandría en el Āṭār al-bilād”, p. 347.

¹⁴⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, pp. 37.

¹⁴⁵ La ciudad fue construida sobre una zona que ya presentaba vestigios de edificaciones e inmensas columnas de piedra. Al-Qazwīnī relata que Alejandro construyó la ciudad sobre una serie de terrazas, debajo de las cuales se encontraban arcos tan amplios que un caballero armado con lanza podía atravesarlos. Cfr. Roldán Castro, F. “La ciudad de Alejandría en el Āṭār al-bilād”, p. 353.

¹⁴⁶ Gil Paneque, C. “Alejandría: espejo del Egipto ptolemaico”, p. 46.

observa vestigios antiguos y construcciones islámicas coexistentes, sugiriendo una fuerte continuidad histórica y estratificación: la ciudad musulmana no destruye lo precedente, sino que convive con él, lo integra y lo absorbe. Las investigaciones arqueológicas modernas corroboran este fenómeno, al mostrar que Alejandría conserva una compleja superposición de estratos topográficos y materiales donde los elementos grecorromanos, helenísticos, fatimíes y ayyubíes se entrelazan en un continuo diálogo histórico¹⁴⁷. En esta misma línea, los estudios de McKenzie destacan la persistencia de las estructuras antiguas en la ciudad medieval, donde las huellas helenísticas y romanas permanecían como testimonios visibles de un pasado incorporado y resignificado en el presente¹⁴⁸.

Roldán Castro señala que Alejandría fue puerto de aprovisionamiento, embarque y desembarque en los itinerarios que unían al-Ándalus con el Norte de África y Oriente. A su legendaria fama se sumó la de algunas de sus edificaciones, entre ellas el Faro, edificio emblemático, presente en las descripciones árabes y en las tradiciones sobre las maravillas de la ciudad; la *Rihla* lo señala como un referente no solo topográfico sino también simbólico¹⁴⁹:

ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها المنار الذي قد وضعه الله عز وجل على يدي من سخر لذلك آية للمتوكلين، وهداية للمسافرين لولاه ما اعتدوا في البحر الى بر الاسكندرية ويظهر على اريد من سبعين ميلا وميناه في غاية العتاقة والوثاقة طولا وعرضا يزاحم الجوسموا وارتفاعا يقصر عنه الوصف، وينحسر دونه الطرف الخبير عنه يضيق والمشاهدة له تتسع نرنا احد جوانبه الاربعة فالفينا فيه نيفا وخمسين باعا ويذكر ان في طوله أزيد من مائة وخمسين قامة وأما داخله لمرأى هائل اتساع معارج ومداخل وكثرة مساكن حتى أن المتصرف فيها والوالي في مسالكها ربما ضل وبالجملة لا يحصلها القول والله لا يخليه من دعوة الاسلام ويبقيه وفي اعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه طلعتنا اليه يوم الخميس الخامس لذي الحجة المؤرخ وصلينا في المسجد المبارك المذكور وشاهدنا من شان ميناه عجا لا يستوفيه وصف واصف¹⁵⁰

Entre sus maravillas, una de las más grandiosas que hayamos visto es el faro que Dios, poderoso y grande —por obra de quienes se sirvió para eso—, puso como señal para los observadores¹⁵¹ y como punto de correcta referencia para los viajeros. Sin él no encontrarían en el mar la buena dirección hacia la tierra de Alejandría. Es visible a más de setenta millas¹⁵² y su construcción, que es de extremada hermosura y solidez a lo largo y a

¹⁴⁷ Sobre la monumentalidad y la evolución urbana de Alejandría, véanse, entre otros, los estudios de Goddio, F. y Bernard, A. *Sunken Egypt — Alexandria*. London: Periplus Publishing, London 2004; Ferro, L. y Pallini, C. eds. *Alexandria Beyond the Myth: Architecture Archaeology Urban Change*. Boves: Araba Fenice, 2009; Abdo, A. *Alexandria Antiqua. A Topographical Catalogue and Reconstruction*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2022, que ofrecen una visión interdisciplinaria sobre la topografía histórica y la transformación del tejido urbano alejandrino desde la Antigüedad hasta la época medieval.

¹⁴⁸ Cfr. McKenzie, J. *The Architecture of Alexandria and Egypt, 300 BC – AD 700*. Yale University Press, 2007, pp. 9-12, 16, 24, 42.

¹⁴⁹ Roldán Castro, F. “La ciudad de Alejandría en el Āṭār al-bilād”, p. 347.

¹⁵⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, pp. 37-38.

¹⁵¹ Maíllo Salgado señala que dicha expresión guarda semejanza con aquella del Corán 15:75: “Hay en esto signos para los observadores”. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p.56.

¹⁵² Previamente indicó que su visibilidad alcanzaba tan solo veinte millas. Las fuentes señalan que la idea de que el faro fuera visible a setenta millas constituía una creencia popular ampliamente difundida entre los habitantes de Alejandría, la cual Ibn Ŷubayr probablemente recogió de relatos orales de la población local. Giovanna Calasso presenta un análisis de la tipología de las unidades de medida utilizadas por Ibn Ŷubayr. Así la medida más utilizada es el “mil” y en una segunda parte del viaje, es el “*parasange*” que es de origen persa. Cfr. Calasso, G.

lo ancho, compite con el cielo en altura y elevación. La descripción resulta insuficiente para [dar cuenta de] él y la mirada renuncia a abarcarlo. La noticia acerca de él sería exigua, pues el espectáculo [que ofrece a los ojos] es vastísimo. [Nosotros] medimos uno de sus cuatro lados y encontramos en relación con ello cincuenta y pico brazas (bā'). Se dice que su altura es de más de ciento cincuenta estaturas [de hombre] (qāma). En cuanto a su interior, el aspecto es aterrador, como consecuencia de la amplitud de sus escaleras y vestíbulos y el número de sus estancias; hasta tal punto que el visitante (mutaṣarrif) que penetra en sus galerías puede que se pierda. En resumidas cuentas, la palabra no puede compendiarlo. ¡Quiera Dios no separarlo del credo del islam y conservarlo! En su cúspide hay un oratorio renombrado por la baraka¹⁵³, en el que las gentes se procuran bendiciones mediante la oración ritual. Nosotros, el jueves 5 de dū-l-ḥijya (1 de abril de 1183) subimos a él e hicimos la oración en el mencionado oratorio bendito. Vimos en su arquitectura cosas admirables que no detallaría la [mejor] descripción de un descriptor [traducción propia].

La descripción que Ibn Ŷubayr dedica al faro de Alejandría constituye uno de los momentos más intensos de su viaje y, al mismo tiempo, un testimonio extraordinario de la percepción medieval de uno de los monumentos más célebres de la Antigüedad. El autor lo presenta como una “*maravilla única*” que Dios mismo quiso erigir como guía para los navegantes y signo de protección para los viajeros. La dimensión práctica del faro, concebido para orientar a los marinos hacia la costa, se entrelaza con un valor simbólico y religioso: lejos de limitarse a ser una obra del ingenio humano, se percibe también como una gracia divina, una señal de *baraka* para quienes se encomiendan al mar.

Particularmente significativo es el detalle del oratorio situado en la cima de la construcción, un espacio de devoción que, según el relato, los propios viajeros frecuentaban celebrando la *ṣalāt*. Esta mención revela una dinámica típica de la cultura islámica medieval: la sacralización de un monumento preislámico mediante la incorporación de un elemento cultural que lo inserta en la historia y espiritualidad del islam. Es improbable, de hecho, que el faro contara originalmente con un lugar de culto, y las fuentes arqueológicas no aportan evidencia de ello¹⁵⁴. No obstante,

“Les tâches du voyageur: Décrire, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Naser-e Khosrow et Ibn Battuta”. En *Rivista degli studi orientali*, 73-1-4, 2000, pp. 69-104.

¹⁵³ *Baraka*, en castellano *baraca*: bendición, fuerza benéfica de origen divino cuyos efluvios dan la prosperidad y la felicidad a quien la recibe. Esta creencia, que no tiene origen coránico, favorecería el culto de los santos. Ello propiciaría las visitas de las gentes a tumbas, sepulcros y lugares diversos con la esperanza de obtener por ese medio el beneficio espiritual y material. Véase Maíllo Salgado, F. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, 2ª ed. Madrid: Ediciones Akal, 1996, p. 46.

¹⁵⁴ Es plausible que, en la época ayubí o posterior, hubo modificaciones o adiciones, pero las pruebas materiales no confirman plenamente que el oratorio fuera parte del edificio ptolemaico original.

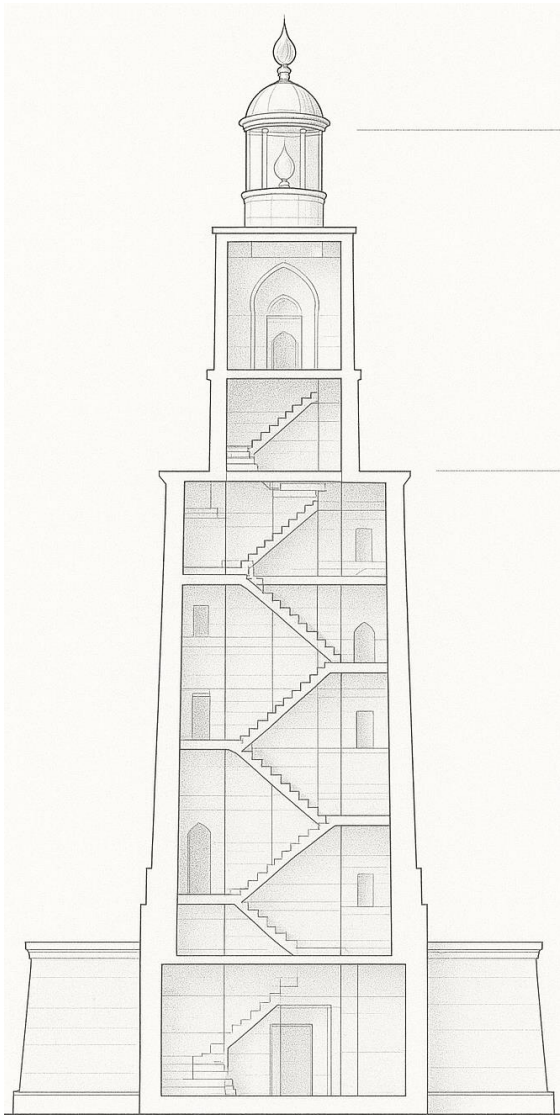


Figura 4. Reproducción propia del Faro de Alejandría, elaborada mediante Sora IA a partir de los datos proporcionados por Ibn Yubayr.

los estudios de Behrens-Abouseif han mostrado que las fuentes árabes medievales atribuían frecuentemente al Pharos funciones religiosas o talismánicas, reinterpretándolo a la luz de la nueva sensibilidad islámica¹⁵⁵. En este sentido, la mención del oratorio debe entenderse como expresión de una continuidad histórica en la que el patrimonio antiguo es acogido y bendecido por la nueva civilización que lo habita. La descripción que Ibn Yubayr ofrece del Faro de Alejandría, con cifras como “*más de ciento cincuenta qāma*” de altura o la visibilidad a “*setenta millas*” de distancia, debe interpretarse no únicamente como un dato arquitectónico, sino como parte de una convención retórica propia de la literatura árabe medieval. Como han señalado distintos estudios, la *mubālagha* (hipérbole) y las *ziyādāt* (exageraciones) constituyen recursos profundamente arraigados en la tradición retórica árabe, capaces de dotar al texto de autoridad moral y de fuerza estética. Su función actúa como mecanismo de intensificación simbólica y como vehículo de autoridad discursiva. Tal como

señalan Hassoon y Abdzaid, la hipérbole en la literatura árabe no persigue únicamente la solemnidad estilística, sino que refuerza la credibilidad moral del narrador y su compromiso con la verdad trascendente¹⁵⁶. En un sentido análogo, El-Zawawy muestra cómo los patrones hiperbólicos árabes, como el morfológico *fa‘āl*, cumplen una función enfática en los textos religiosos y poéticos, orientada a la intensificación del significado y a la sacralización del

¹⁵⁵ Cfr. Behrens-Abouseif, D. “The Islamic History of the Lighthouse of Alexandria”. En G. Necipoğlu ed. *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, XXIII. Leiden: Brill, 2006, pp. 1-14; Giorgetti, D. “Il faro di Alessandria fra simbologia e realtà. Dall’epigramma di Posidippo ai mosaici di Gasr Elbia”. En *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Roma, 1977, pp. 245-261;

¹⁵⁶ Cfr. Hassoon, A. K. “Exaggeration in Poetic Texts: Translation Criticism”. En *Journal of Al-Farahidi’s Arts*, 8(25), 2016, pp. 1-22; Abdzaid, D. M. “Hyperbole in English and Arabic Selected Poems: A Contrastive Study”. En *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 11(4), 2021, pp.

lenguaje¹⁵⁷. Estas estrategias expresivas también se manifiestan en los relatos de viajes y en la geografía descriptiva, donde la exageración cumple una función estética y cognitiva: maravillar al lector y otorgar a los espacios narrados una dimensión de excepcionalidad. Según Hilāl al-'Uṭaybī, la literatura de “lo maravilloso” configura un universo narrativo en el que lo desmesurado y lo prodigioso se convierten en signos de la presencia divina en el mundo¹⁵⁸.

En esta misma línea, Wipf ha mostrado cómo la literatura de las *'ayā'ib* utilizaba la magnificación descriptiva para producir asombro y reforzar la percepción de lo maravilloso como vía de conocimiento¹⁵⁹. Los estudios sobre la terminología estética árabe han confirmado igualmente nociones como *'ayīb* o *gharīb* se asocian a estrategias de intensificación discursiva que amplifican dimensiones y proporciones con fines simbólicos¹⁶⁰. Roldán Castro, al analizar la geografía imaginaria de al-Qazwīnī y su descripción de al-Ándalus, destaca cómo dicho autor participa del tono y del espíritu de grandilocuencia característicos de esta tradición: la hipérbole se erige en principio compositivo, sustentado en la reiterada expresión de la *falta de parangón*, donde lo descrito no tiene equivalente posible ni en la realidad ni en la palabra¹⁶¹.

Frente a estas descripciones literarias, la investigación arqueológica contemporánea confirma la excepcionalidad del monumento: las excavaciones subacuáticas en el puerto oriental de Alejandría, llevadas a cabo por Franck Goddio, director y fundador del Instituto Europeo de Arqueología Submarina (IEASM), han sacado a la luz enormes bloques de piedra y restos colapsados atribuidos al Faro, confirmando su extraordinaria monumentalidad y complejidad estructural sin avalar, sin embargo, las medidas hiperbólicas de las fuentes¹⁶². Reconstrucciones arquitectónicas como las de McKenzie sitúan su altura más plausible entre 103 y 118 metros, mientras que Behrens-Abouseif ha demostrado cómo las fuentes islámicas reinterpretaron el Faro dentro de una lógica simbólica y religiosa, incorporando incluso espacios de culto en su cúspide¹⁶³.

¹⁵⁷ El-Zawawy, A. M. “The Arabic Hyperbolic Pattern 'Fa' 'al' in Two Recent Translations of the Qur'an”, *Advances in Language and Literary Studies*, 5 (3), 2014, pp. 211-239.

¹⁵⁸ Hilāl al-'Uṭaybī, K. العجائبي في الرحلة العربية (Lo sobrenatural en la literatura de viajes árabe). En *Al-Andalus Magreb*, N. 23, 2016, 47-57.

¹⁵⁹ Wipf, B. J. *Marvels and 'Aja'ib as Contact Points: Medieval Christian, Muslim, and Jewish Literature on Cultural Contact*. [Tesis Doctoral, Universidad de Pittsburgh], 2024.

¹⁶⁰ Rabbat, N. “'Ajīb and Gharīb: Artistic Perception in Medieval Arabic Sources”. En *The Medieval History Journal*, 9 (1), 2006, pp. 99-113.

¹⁶¹ Roldán Castro, F. “Al-Andalus en la geografía imaginaria del persa al-Qazwīnī (S. XIII)”. En *Cuadernos del CEMYR*, N. 33, 2025, pp. 414.

¹⁶² Cfr. Goddio, F. y Bernard, A. *Sunken Egypt — Alexandria*, p. 84.

¹⁶³ McKenzie, J. *The Architecture of Alexandria and Egypt*, p. 42; Behrens-Abouseif, D. “The Islamic History of the Lighthouse”, p. 6.

La descripción de Ibn Yûbayr no constituye, por tanto, un simple relato técnico: debe leerse como un testimonio que fusiona observación empírica, convención literaria e intención espiritual, que refleja el encuentro entre memoria histórica y continuación cultural, en el que la hipérbole magnifica el significado identitario y sagrado del monumento.

El Faro, concebido en el mundo helenístico como instrumento de navegación y símbolo del poder ptolemaico, es reinterpretado en el siglo XII como lugar de fe y bendición, signo de la protección divina y parte integrante de la geografía sagrada del islam. Su carácter monumental/monumentalidad arquitectónica y su renovada función religiosa lo transforman en un emblema de la ciudad de Alejandría y del mundo conocido, un signo cósmico y simbólico en el que lo antiguo se fusiona con lo nuevo, y la maravilla del pasado se convierte en testimonio vivo de una civilización que se reconoce heredera y custodio de aquella memoria.



Figura 5. Mosaico de la Capilla Zen de la Basílica de San Marcos, en Venecia, en el que se narra el avistamiento por parte del propio San Marcos del faro de Alejandría de Egipto durante uno de sus viajes apostólicos. El mosaico data de 1200 y constituye la última representación cronológicamente conocida del faro¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Mollica, S. *I fari del mediterraneo. Tra modellazione parametrica e ontologia*. Alghero: Pubblica Press, 2024, pp, 37-50.

3.2.1 Describir como exaltación: la función simbólica del espacio

La ciudad misma se ofrece a los ojos del autor como un cruce cultural y político, hecha tangible por la presencia de viviendas, escuelas religiosas y fundaciones pías, que testimonian la centralidad del saber y lo sagrado en la construcción de la identidad urbana¹⁶⁵:

وكان نزولنا بهاه بفندق يعرف بفندق الصفار بمقربة من الصيانة¹⁶⁶

Nos alojamos en Alejandría en una posada conocida como el Funduq aṣ-Ṣaffār (la fonda del latonero), cerca de la jabonería (traducción propia).

ومن مناقب هذا البلد ومفاخرة العائدة في الحقيقة الى سلطانه المدارس والمحارس الموضوعه فيده لاهل
الطلب والتعبد يفدون من الاقطار النائية فيلقى كل واحد منهم مسكنا ياوى اليه ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد
تعليمه واجراء يقوم به جميع احواله واتسع اعتناء السلطان بهولاء الغرباء الطارئين حتى امر بتعيين
حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا الى ذلك ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ووكل بهم اطباء
يتفقدون احوالهم وتحت ايديهم خدام يا مرونهم بالنظر في مصالحهم التي يشيرون بها من علاج وغذاء وقد
رتب أيضا فيه أقوام برسم الزيارة للمرضى الذين يتنزهون عن الوصول للمارستان المذكور من الغرباء
خاصة وينهون الى الاطباء احوالهم ليتكفلوا بمعالجتهم¹⁶⁷

Entre los méritos y los títulos de honor de esta ciudad, que corresponden en realidad al sultán, están las madāris¹⁶⁸ y maḥāris¹⁶⁹ que han sido fundadas en ella para las gentes de estudios y de piedad, que vienen desde países lejanos. Cada uno de ellos encuentra [allí] una morada en la que albergarse, un maestro que le enseñe la disciplina (fann) que quiera aprender y una pensión que le baste en todas sus necesidades. La solicitud del sultán se acrecienta, para con esos extranjeros venidos de lejos, hasta el punto de ordenar la instalación de baños para que lo usen cuando lo precisen, y de fundar para ellos un hospital (al-māristān) para el cuidado de quien esté enfermo [traducción propia].

En su descripción de Alejandría, Ibn Ūbayr pone el acento en los grandes monumentos como en las instituciones sociales y culturales que definían la vida urbana islámica. Destaca la existencia de *madāris* y *maḥāris*, espacios destinados al estudio y a la devoción, así como fondas concebidas como lugares de acogida para estudiantes y peregrinos procedentes de tierras lejanas. Cada recién llegado encontraba alojamiento, enseñanza en la disciplina deseada (*fann*) y una pensión suficiente para su sustento. La generosidad del sultán se extendía incluso a la

¹⁶⁵ En Alejandría, donde existen numerosas mezquitas con imanes pagados por el Sultán, Ibn Ūbayr destaca la hospitalidad y prodigalidad que las gentes de allí muestran con los viajeros, actitud que el propio sultán apoya institucionalizando de alguna manera esos comportamientos generosos, contribuyendo al mantenimiento económico de numerosas mezquitas o asignando una ración de alimento diario a todos los caminantes occidentales que pasan por Alejandría.

¹⁶⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 35.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶⁸ Plural de *madrasa*, en castellano *madraza*. Colegios de derecho islámico (*fiqh*), fundados en El Cairo por Saladino, para formar funcionarios y promover la ortodoxia sunní contra la heterodoxia chií y el pensamiento especulativo de los doctores de la “Casa de la Ciencia”, que había sido fundada por los Fatimíes. Cfr. Lane-Poole, S. *A history of Egypt in the Middle Ages*. London: Methuen & Co, 1901, p. 204.

¹⁶⁹ Plural de *mahrās*, indica residencias destinadas a acoger estudiantes, religiosos, viajeros y pobres. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 57.

provisión de baños públicos y, de manera singular, a la fundación de un hospital (*māristān*) dotado de médicos y personal especializado para la atención de los enfermos extranjeros¹⁷⁰.

La crítica moderna ha subrayado cómo esta imagen coincide con modelos urbanos ampliamente documentados en el mundo islámico medieval. Los *bīmāristān* constituían uno de los más grandes títulos de gloria del islam. Se trataba de instituciones complejas, que combinaban atención médica, espacios de residencia y ámbitos de estudio, y que, en ciudades como El Cairo o Damasco, alcanzaron un notable desarrollo¹⁷¹. De manera análoga, las *madāris*, especialmente en época ayubí y mameluca, se consolidaron como centros de saber y formación, a menudo integrados en grandes complejos arquitectónicos, con funciones docentes, residenciales y sociales¹⁷².

En este sentido, la comparación con al-Ándalus resulta particularmente iluminadora. En palabras de Molina Rueda, gracias a la consolidación de estos viajes, la vida científica y cultural andalusí se desarrolló y alcanzó gran expansión. Al-Ándalus pasó de la situación de país relativamente atrasado, a la zaga del Oriente musulmán, a la de competidor, a veces superior a este último¹⁷³. El testimonio de Ibn Ŷubayr confirma así la centralidad de la circulación del saber en el urbanismo islámico, cuyo carácter no se limitaba a la monumentalidad arquitectónica, sino que articulaba una red de hospitalidad, enseñanza y asistencia que confería a la ciudad un perfil cosmopolita y piadoso. El paralelismo con al-Ándalus, donde también los viajeros medievales registran la importancia de escuelas, fundaciones pías y hospitales, refuerza la idea de que tales elementos eran percibidos como signos de prestigio urbano y como expresión de la identidad cultural islámica¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Una sentencia atribuida al propio Muḥammad reza de este modo: “*Sólo hay dos ciencias, la teología para la salud del alma y la medicina para la salud del cuerpo*”. Esto lanzó a los musulmanes hacia el exterior, buscando en la medicina greco-romana y bizantina y en todos sus textos, saberes y respuestas. Es, en este momento, de traducción al árabe y de estudio de los grandes médicos clásicos, cuando nace el hospital islámico. El *Maristan Project* se dedica a documentar los hospitales islámicos medievales que conectan y dan testimonio de la transmisión del conocimiento desde el Mašriq, pasando por el Magreb, hasta la Península Ibérica. Del término persa “*bimaristan*”, que significa ‘lugar para los enfermos’, los *maristan-s* ocupan un lugar único en la historia por ser los primeros edificios en proporcionar una forma temprana de atención institucionalizada a los más necesitados <https://maristan-project.com/>.

¹⁷¹ Mahmoud Said, F. “El maristán y Al-Madrasa Hospital-Escuela de Medicina (II)”. En *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología*, 83/4, (2008), pp. 277-280; Bárcena, G. C. “El bimaristán, un modelo de hospital islámico. Historia de los primeros centros psiquiátricos del mundo”. En *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, 62, (2001), pp. 6-11.

¹⁷² Cfr. Humphreys, R. S. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*. Albany: State University of New York Press, 1977.

¹⁷³ Molina Rueda, B. “La alteridad en la visión de Ibn Yubayr sobre Siria-Palestina”. En M. J. Cano Pérez y T. M. García Arévalo coords. *Oriente desde Occidente los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (ss XII-XVII)*. Editorial Universidad de Granada, pp. 126-179, en concreto p. 137.

¹⁷⁴ Cfr. Porter Berkey, J. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton University Press, 1992; Mahdi, F. Z. “La enseñanza en Al-Andalus: la madraza como centro de educación”. En M. García Fernández hom. y F. Toro Ceballos coord. *Monarquía y ciudades de frontera*.

3.2.2 Sacralidad urbana: la ciudad de las mil mezquitas

وهو أكثر بلاد الله مساجد حتى أن تقدير الناس لها يطقف فمنهم المكثر والمقلل فالمكثر ينتهي في تقديره الى اثني عشر الف مسجد والمقلل ما دون ذلك لا ينضبط فمنهم من يقول ثمانية آلاف ومنهم من يقول غير ذلك وبالجملة فهي كثيرة جدا تكون منها الاربعة والخمسة في موضع وربما كانت مركبة وكلها بائنة مرتبين من قبل السلطان فمنهم من له الخمسة دنانير مصرية في الشهر وهي عشرة مؤمنية ومنهم من له فوق ذلك ومنهم من له دونه وهذه منقبة كبيرة من مناقب السلطان الى غير ذلك مما يطول ذكره من المآثر التي يضيق عنها الحصر¹⁷⁵

Es la más pródiga tierra de Dios en mezquitas, hasta el punto de que la computación por las gentes varía; hay quien aumenta y quien disminuye [en número]. Quienes exagera llega en su estimación hasta doce mil mezquitas, y mientras que quienes subestima no precisan; entre ellos hay quienes dicen que ocho mil; otros dicen algo diferente a eso. En resumidas cuentas, son muy numerosas. Se encuentran cuatro o cinco en un mismo lugar, y a veces están agrupadas, todas ellas con imanes sostenidos por el sultán; de ellos algunos reciben al mes cinco dinares egipcios, equivalente a diez mu'minies¹⁷⁶; otros reciben por encima de eso y hay quien tiene por debajo. Éste es uno de los grandes méritos del sultán, además de otras virtudes cuya enumeración resultaría insuficiente [traducción propia].

El pasaje en el que Ibn Ŷubayr subraya la abundancia casi inabarcable de mezquitas en Alejandría ofrece un ejemplo privilegiado de cómo el viajero andalusí configura la imagen de la ciudad a través de su dimensión sagrada. La insistencia en el número —cuya oscilación va desde las ocho mil hasta las doce mil, según los informantes locales— no responde tanto a un interés estadístico cuanto a un recurso retórico destinado a resaltar la centralidad religiosa y cultural de la ciudad en el imaginario islámico. Tal recurso no es excepcional: como ya subrayado anteriormente, las descripciones urbanas en la literatura de viajes árabe medieval suelen recurrir a hipérbolos numéricas para acentuar el carácter maravilloso y ejemplar de ciertos espacios urbanos, situándolos dentro de una geografía idealizada que trasciende la mera constatación empírica.

Más allá de la hipérbole, el dato revela un aspecto fundamental: la imbricación entre espacio urbano y sacralidad en la Alejandría ayyubí. La proliferación de mezquitas que articula el paisaje urbano también configura lo que podríamos denominar un “paisaje sacro”, en el que la práctica ritual musulmana impregna cada rincón de la ciudad. Este fenómeno coincide con la política de Ṣalāḥ ad-Dīn y de sus sucesores, quienes, tras derrocar a los fatimíes, promovieron la construcción y financiación de mezquitas y madrazas como parte de un programa de legitimación sunní¹⁷⁷. La referencia explícita de Ibn Ŷubayr a la asignación de salarios a los

Homenaje a Manuel García Fernández, 12, 2023, pp. 271-276; Pedersen, J., Makdisi, G., Rahman, M. y Hillenbrand, R. “Madrasa”. En *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed. Brill, 2012; Prados García, C. “Los estudios superiores en las madrazas de Murcia y Granada”. En *MVRGETANA*, N. 139, 2018, pp 9-21; Grandin, N. y Gaborieau, M. *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*. París: Ed. Arguments, 1997.

¹⁷⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, pp. 39-40.

¹⁷⁶ Dinares acuñados por el primer califa almohade 'Abd al-Mu'min, de curso legal por entonces en al-Ándalus y en el Magreb.

¹⁷⁷ Para contextualizar el fenómeno de la islamización de espacios urbanos y de monumentos preexistentes, puede remitirse a una bibliografía arqueológica e histórico-crítica que ha estudiado estas transformaciones en al-Ándalus.

imames sufragados por el sultán refuerza esta interpretación, mostrando cómo el poder político controla, organiza y expande la red de instituciones religiosas como signo de piedad y, al mismo tiempo, de autoridad.

Como han puesto de relieve AlSayyad¹⁷⁸ y González-Gutiérrez¹⁷⁹, la conquista árabe representó mucho más que un cambio político: implicó un profundo proceso de *islamización urbana y monumental*, mediante el cual los edificios y las ciudades incorporados al dominio islámico fueron reinterpretados y adaptados a un nuevo sistema identitario. Dentro de este proceso, la transformación de los monumentos actuó como un instrumento de poder y de legitimación, destinado a inscribir el nuevo orden religioso y político en el paisaje construido¹⁸⁰.

En Alejandría, sin embargo, el dato adquiere un matiz particular: la ciudad, en tanto que frontera marítima y puerta del Mediterráneo, aparece revestida de un halo sacralizado que pretende contrarrestar su carácter liminal y potencialmente amenazante como cruce de comunidades religiosas diversas, entre ellas los cristianos latinos y coptos.

En este sentido, desde una perspectiva metodológica, la elección de destacar estructuras como el faro, las mezquitas y las madrazas trasciende la mera descripción arquitectónica y se inscribe en la práctica narrativa propia del viajero erudito - *rihla fī talab al-‘ilm* -. Tales edificaciones

Los trabajos de Sonia Gutiérrez Lloret analizan los indicios materiales de la islamización y los mecanismos de continuidad o reutilización de estructuras antiguas en las ciudades andalusíes. La misma autora ofrece un estudio de conjunto sobre Tudmīr que permite comprender cómo el tejido urbano se reconfiguró a través del reaprovechamiento arquitectónico y de la introducción de instituciones islámicas. Cfr: Gutiérrez Lloret, S. “El reconocimiento arqueológico de la islamización: una mirada desde al-Andalus”. En L. A. García Moreno y A. Vigil-Escalera coords. *Zona Arqueológica*, 1/15, (2011), pp. 191–212; “La islamización de Tudmīr: balance y perspectivas”. En P. Sénac ed. *Villa II. Villes et campagnes de Tarraconaise et d’al-Andalus (vie-xie siècle) : La transition (Méridiennes)*. Presses universitaires du Midi, 2007, pp. 275–318. En la misma línea, Susana Calvo Capilla muestra, a partir de las fuentes árabes, cómo las primeras mezquitas se integraron en tramas urbanas anteriores, actuando como signos visibles del nuevo orden religioso. Cfr: Capilla, S. C. “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711 – 170/785)”. En *Al-Qanṭara*, 28 (1), 2007, pp. 143-179. Estas investigaciones proporcionan un marco útil para interpretar la presencia de espacios islamizados y fundaciones religiosas que Ibn Yubayr observa en Alejandría. Para ampliar el análisis del significado religioso, social y comunitario de la mezquita en el islam medieval, resulta especialmente útil el estudio de Rodríguez Estévez, J. C. “La mezquita. Un modelo arquitectónico para la comunidad islámica”. En Roldán Castro, F. coord. *Espiritualidad y convivencia en al-Ándalus*. Huelva: Universidad, 2006, pp. 127-150, quien examina la mezquita como modelo arquitectónico y simbólico de organización de la comunidad islámica, subrayando su función integradora en los ámbitos cultural, social y urbano, así como su papel central en la articulación de la convivencia en al-Ándalus.

¹⁷⁸ AlSayyad, N. *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*. London: Bloomsbury Publishing, 1991. Este volumen muestra cómo las ciudades y los centros urbanos conquistados fueron “*absorbidos y transformados físicamente por el islam*”, evidenciando que el urbanismo musulmán surgió de procesos de islamización y de la consolidación del poder califal. La obra demuestra que las conquistas árabes no solo alteraron el orden político, sino que implicaron también una reconfiguración urbana y monumental que reinterpretó los paisajes preislámicos dentro de un nuevo marco ideológico islámico.

¹⁷⁹ Puede consultarse también González-Gutiérrez, C. “Religious Buildings in Early al-Andalus: Origins, Consolidation and Prevalence in Urban Contexts”. En *Religions*, 14/11, (2023): <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/11/1375>.

¹⁸⁰ Allahham, A. “The untold stories of “Islamic” architecture and urbanism: rationality and power manifestations”. En *City, Territory and Architecture*, 12/19, (2025). Examina cómo se han reinterpretado o refundado los monumentos preexistentes, y argumenta el componente simbólico de la transformación urbana y monumental.

son interpretadas como indicadores tangibles del prestigio cultural de la ciudad y de su capacidad para atraer tanto conocimiento como autoridad religiosa. Tal como ha señalado Roldán Castro, esta estrategia discursiva se inserta en la construcción de la “*ciudad legítima*”, en la que elementos materiales y dimensiones míticas convergen para otorgar legitimidad a una centralidad urbana que trasciende lo puramente físico y adquiere un valor simbólico y político¹⁸¹.

3.3 La presencia del otro en el tejido narrativo de la estancia alejandrina

El discurso sobre la alteridad, tal como se desprende de las fuentes, constituye un elemento central y recurrente en los relatos de los viajeros musulmanes, en particular de aquellos procedentes del Occidente islámico, como al-Ándalus y el Magreb. Estas narraciones trascienden la mera descripción geográfica para convertirse en espacios de reflexión sobre las relaciones humanas y los contactos culturales.

Como señala El Erian El Bassal, la alteridad se manifiesta en los textos de viaje a través de huellas semánticas que expresan la relación entre el “yo” y el “otro”. Para apreciarlas, basta con identificar cuándo ese otro es definido o caracterizado mediante adjetivos y epítetos que lo sitúan desde una perspectiva ajena o distante respecto del autor¹⁸². De este modo, la interacción con el otro se convierte en una herramienta de conocimiento que permite al viajero construir representaciones e ideas acerca de realidades hasta entonces desconocidas¹⁸³.

¹⁸¹ Según el análisis de Fátima Roldán Castro, el concepto de “ciudad legítima” responde a un modelo ideal presente en el imaginario árabe, en el que la fundación urbana no constituye un simple acontecimiento histórico, sino un acto sacralizado que conjuga misión histórica y voluntad divina. Alejandría de Egipto, tal como se presenta en la literatura geográfica y en los tratados de *‘ayā’ib*, encarna de manera ejemplar este arquetipo de metrópolis universal. La ciudad se asocia a la figura heroica de Alejandro Magno, cuya acción fundacional trasciende la conquista militar para adquirir la forma de un destino guiado por lo divino; se vincula además a la elección de un lugar propicio, cargado de signos favorables en términos de orientación, clima y recursos; y se relaciona con la determinación de un momento astrológico idóneo que asegura su prosperidad futura. Asimismo, la referencia a vestigios de urbes míticas anteriores y la presencia de defensas talismánicas contra fuerzas malignas confieren a Alejandría un carácter sagrado y predestinado. En este sentido, la ciudad aparece no como creación ex nihilo, sino como herencia de raíces profundas y míticas, legitimada tanto por la historia como por la tradición legendaria. Roldán Castro destaca que esta concepción, que transforma a Alejandría en paradigma de la “ciudad legítima”, se convirtió en un modelo reproducido posteriormente en descripciones de otras ciudades musulmanas, retomando a su vez las reflexiones de François de Polignac sobre el mito de la fundación. Cfr. Roldán Castro, F. “La ciudad de Alejandría en el *Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*”. En *Philologia Hispalensis*, 14/2, (2000), pp. 345-361; de Polignac, F. “Alexandre entre ciel et terre : initiation et investiture”. En *Studia islámica*, 84, (1996), p. 135-144.

¹⁸² Cfr. El Erian El Bassal, H. “El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV”. En *eHumanista/IVITRA*, 4, (2013), p. 267.

¹⁸³ Roldán Castro, F. “Al-Andalus visto desde Oriente: Una aproximación histórico-geográfica.” En E. Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1993. III: 161-168.

En el caso de Ibn ʿYubayr, su *Rihla* ofrece la mirada de un musulmán andalusí del siglo XII sobre Oriente, documentando las múltiples formas de relación entre distintos grupos humanos —tanto musulmanes de regiones lejanas como comunidades cristianas coetáneas—¹⁸⁴.

La alteridad percibida durante su estancia en Alejandría se manifiesta, así, en dos niveles complementarios: por un lado, la alteridad intramusulmana, representada por los funcionarios egipcios; por otro, la alteridad externa, encarnada en los prisioneros cristianos.

3.4 El encuentro con los funcionarios egipcios

Ibn ʿYubayr llegó a Alejandría y su primer encuentro con los funcionarios de la aduana —denominados *umanāʾ*— resultó particularmente negativo y constituye un testimonio paradigmático de las tensiones internas y de las formas de alteridad presentes dentro de la propia *Dār al-Islām*.

En su descripción del puerto alejandrino, el viajero ofrece un retrato minucioso y crítico del comportamiento de los agentes aduaneros, relatando un episodio que presencié personalmente y que pone de manifiesto los abusos y la corrupción moral que imperaban en ciertos ámbitos administrativos:

فمن أول ما شاهدنا فيها يوم نزلنا أن طلع أمناء إلى المركب من قبل السلطان بها لتقبيد جميع ما جلب فيه فاستحضر جميع من كان فيه من المسلمين واحدا واحدا وكتبت أسماؤهم وصفاتهم وأسماء بلادهم وسئل كل واحد عما لديه من سلع أو ناص ليودي زكاة ذلك كله دون أن يبحث عما حال عليه الحول من ذلك أو ما لم يحل وكان أكثرهم متشخصين لأداء الفريضة لم يستصحبوا سوى زاد لطريقهم فلزموا له أداء زكاة ذلك دون أن يسأل هل حال¹⁸⁵

Lo primero que presenciamos en ella [Alejandría], el día de nuestra llegada, fue que los funcionarios (umanāʾ) del gobernador (sultán) subieron al barco para anotar todo lo que se transportaba en él. Se hizo comparecer uno a uno a todos los musulmanes que allí se hallaban; se inscribieron sus nombres, sus características y los nombres de sus países; se le preguntó a cada uno acerca de lo que tenía en mercancías o en dinero para que pagase el azaque. Todo eso sin indagar acerca de si había o no pasado por ello el año¹⁸⁶ [traducción propia].

¹⁸⁴ Molina Rueda, B. “La alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 137.

¹⁸⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 35.

¹⁸⁶ En el derecho musulmán, la *zakāt* (azaque: en su acepción literal, el término designa la “caridad” y la “purificación”, y se vincula específicamente al acto de “purificar” los bienes mediante su redistribución ritual) constituye la parte obligatoria que debe entregarse con fines de caridad, calculada sobre la porción imponible (*niṣāb*) de determinados bienes cuya posesión se haya mantenido al menos durante un año. El cumplimiento del azaque es uno de los cinco pilares fundamentales del islam. Según el Corán (9:60), lo obtenido debe destinarse estrictamente a los siguientes fines: socorrer a los necesitados (*faqīr*) y a los indigentes (*miskīn*); cubrir los gastos de recaudación del propio azaque; ayudar a los neófitos cuya conversión pudiera ocasionarles perjuicios; liberar esclavos; asistir a los insolventes; remunerar a quienes participan en la yihad y, finalmente, prestar ayuda a los viajeros necesitados. Cfr. Schiaparelli, C. *Viaggio in Spagna*, p. 44.

Mientras, la mayoría de ellos (los pasajeros) se había preocupado [solamente] del cumplimiento del precepto religioso, no llevando consigo más que la provisión para su ruta; no obstante, se les obligó a pagar el azaque, sin que se preguntase si había o no transcurrido el año sobre ello [traducción propia].

La denuncia de los abusos fiscales constituye uno de los pasajes más contundentes del relato. Ibn ʿYubayr condena con especial severidad las vejaciones y humillaciones que sufrían los extranjeros —en particular los peregrinos andalusíes y magrebíes— a su llegada a Alejandría¹⁸⁷. Según describe, los funcionarios de la aduana subían a bordo de las embarcaciones para registrar minuciosamente los bienes de los pasajeros y obligaban a los musulmanes a pagar el azaque, incluso cuando no concurrían los requisitos jurídicos establecidos: no se respetaba ni el *niṣāb* ni el requisito de que hubiera transcurrido un año completo desde la posesión del bien. Muchos peregrinos solo transportaban víveres o provisiones básicas para el viaje, pero también estos eran compelidos al pago, en clara contradicción con la normativa legal¹⁸⁸.

والديوان قد غص بالزحام فوق التفتيش لجميع الاسباب ما دق منها وما جل واختلط بعضهم ببعض وأدخلت الأيدي إلى أوساطهم بحثاً عما عسى أن يكون فيها ثم استحلّفوا بعد ذلك هل عندهم غير ما وجدوا لهم أم لا وفي أثناء ذلك ذهب كثير من اسباب الناس لاختلاط الأيدي وتكاثر الزحام ثم أطلقوا بعد موقف من الذل والخزي عظيم نسأل الله أن يعظم الاجر بذلك¹⁸⁹

En ese momento, la aduana se había llenado de gente, y así tuvo lugar el registro de todos los bienes, [tanto] lo que era insignificante [como] lo que tenía valor. Se mezclaban los uno con los otros y se metían las manos hasta los cinturones en busca de lo que pudiese encontrarse en ellos, y, tras eso, se les obligó a declarar bajo juramento si ellos tenían o no alguna otra cosa que aquello que se les había encontrado. Mientras tanto muchas de las cosas de la gente desaparecían entre la mezcla de manos y la multiplicación del gentío. Finalmente, tras una terrible escena de humillación y de vergüenza, se les despidió. ¡A Dios pedimos que aumente por eso las recompensas! [traducción propia].

Ibn ʿYubayr describe también con claridad los cacheos y las pérdidas sufridas por los peregrinos en la aduana. Una vez desembarcados, los guardias (*aʿwān*) los conducían a las instalaciones fiscales, donde todos sus bienes eran revisados minuciosamente. La multitud reunida y la mezcla inevitable del equipaje favorecían la desaparición de objetos durante el proceso. Los funcionarios registraban físicamente a los viajeros hasta la cintura en busca de dinero oculto y los obligaban a jurar que no poseían nada más. En estas circunstancias, numerosas pertenencias

¹⁸⁷ El Erian El Bassal, H. “El oriente visto como alteridad”, p. 274.

¹⁸⁸ Más adelante en su relato, Ibn ʿYubayr vuelve a destacar los abusos padecidos en Egipto, en particular en las ciudades del Ṣaʿūd (Alto Egipto). Aquí el autor menciona la “interceptación de los barcos de viajeros, el visitarlos, registrarlos y el buscar metiendo las manos en la cintura de los mercaderes, para averiguar lo que pueden llevar bajo la axila o los *dīrhems* o dinares que disimulan sobre sí, es cosa detestable oírlo y odiosa relatarlo. Todo eso, por derechos de azaque, sin consideración a su límite [de exención] o lo que alcanza el mínimo de nivel impositivo legal [un valor de 200 *dīrhems* o más], según lo hemos dicho en la mención de Alejandría en este libro”. Estas vejaciones, continúa el autor, se cometían bajo juramento “en una actitud de humillación y de envilecimiento que les recuerdan los tiempos de los impuestos ilegales (*mukūs*)”. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 83-84.

¹⁸⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 36.

se extraviaban o eran sustraídas, lo que revela la situación de marcada vulnerabilidad en la que se encontraban los recién llegados a la ciudad ¹⁹⁰.

Las críticas dirigidas a los aduaneros egipcios no se limitan al testimonio de Ibn ʿYubayr: otros viajeros, como al-ʿAbdarī, Ibn Rašīd y al-Balawī, también dejaron constancia del trato desfavorable que recibían andalusíes y magrebíes por parte de estos funcionarios entre los siglos XII y XIV¹⁹¹.

3.4.1 Percepción comparada del gobierno musulmán y franco en Ibn ʿYubayr

El contraste entre el trato vejatorio recibido por Ibn ʿYubayr en el Mašriq a manos de funcionarios musulmanes y la mayor equidad administrativa que él mismo reconoce en los territorios controlados por los francos constituye un pasaje revelador de su relato. El viajero señala que, aunque los cruzados imponían tributos a los musulmanes, estos eran cobrados de manera regulada y mediante acuerdos establecidos, lo que garantizaba condiciones de seguridad y convivencia más estables que en muchas regiones gobernadas por príncipes turcos y kurdos. Según observa, los campesinos musulmanes vivían incluso con mayor prosperidad bajo dominio franco que bajo el gobierno de sus propios correligionarios¹⁹².

Como destaca Maíllo Salgado, Ibn ʿYubayr no duda en reconocer esta realidad cuando la experiencia lo exige: su testimonio muestra una notable honestidad intelectual al admitir que, en determinados contextos, la administración cruzada ofrecía a los musulmanes un marco de vida más justo y previsible que el proporcionado por algunos gobernantes islámicos. Tale apreciación no implica simpatía hacia los cristianos —a los que sigue considerando adversarios religiosos—, sino una valoración crítica del ejercicio del poder dentro del propio *Dār al-Islam*¹⁹³.

¹⁹⁰ Manuela Marín señala que Ibn ʿYubayr muestra su indignación porque fueran registradas del mismo modo las mujeres. A pesar de sus súplicas y maldiciones, los funcionarios egipcios las sometieron a un trato considerado por Ibn ʿYubayr como deshonesto. Esta información no se recoge en la edición de su *Rihla*, pero que fue citado por al-ʿAbdarī en la suya. Cfr. Marín, M. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000, pp. 222-223.

¹⁹¹ Cfr. Al-Munayyid, Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Mašriq fī naẓar al-Maġāriba wa-l-Andalusīyyin fī l-ʿuṣur al-wuṣṭā*. Beirut: Dār al-Kutub, 1963, p. 71. Citado por El Erian El Bassal, H. “El oriente visto como alteridad”, p. 274.

¹⁹² Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 26.

¹⁹³ La obra alude a dos episodios concretos: por una parte, en la descripción de la ciudad de Bāniyās; por otra, en el pasaje dedicado a la situación de los musulmanes en Sicilia, donde Ibn ʿYubayr examina con mayor detenimiento las dinámicas políticas y sociales que afectaban a sus correligionarios en aquel contexto. El autor llega a afirmar que los peregrinos musulmanes en Egipto padecen un grado de humillación tal que hace temer la *fitna*, entendida como seducción o apostasía. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 352-353.

“Esto no es más que una prueba Tuya (*fitnatu-ka*), que Te sirve para extraviar o dirigir a quienes quieres”¹⁹⁴ (Corán 55:24).

En este sentido, resulta especialmente significativo el contraste que el propio Ibn ʿUbayr establece entre sus expectativas sobre el ideal islámico de justicia (*ʿadl*) y la realidad administrativa con la que se encuentra¹⁹⁵. Aunque manifiesta admiración por la rectitud del sultán Ṣalāḥ ad-Dīn y elogia el trato generalmente benigno de los egipcios, considera que el soberano desconocía los abusos cometidos por los agentes aduaneros. Su crítica se dirige, por tanto, a la falta de sensibilidad de ciertas autoridades musulmanas ante tales injusticias perpetradas contra sus correligionarios, ofreciéndonos así un testimonio directo de las prácticas inmorales que persistían en determinados usos y en diversos lugares.

3.4.2 El sultán observado: tensiones entre admiración y condena

La figura de Ṣalāḥ ad-Dīn, que en aquellos años gobernaba Egipto y Siria, se mantiene de manera constante en el trasfondo del relato. Ibn ʿUbayr no deja de reconocer su poder ni su papel decisivo en la defensa del islam, y expresa una profunda admiración por las escuelas, los *māristān* y las fundaciones pías (*awqāf*¹⁹⁶) establecidas bajo su autoridad¹⁹⁷. El sentimiento predominante es aquí la gratitud hacia el poder político: el viajero transforma el elogio de las instituciones en una emoción colectiva, que vincula el bienestar material con la bendición divina, en consonancia con la función legitimadora de la beneficencia pública en los Estados islámicos medievales¹⁹⁸. El texto recuerda que Ṣalāḥ ad-Dīn impulsó la creación de fundaciones religiosas y educativas como parte esencial del ejercicio de su autoridad, integrando la promoción del saber y de la piedad en la estrategia de legitimación política propia del gobierno ayyubí:

“No hay aljama, ni mezquita, ni monumento funerario construido sobre una tumba, ni convento, ni madraza que la bondad del sultán no incluya”¹⁹⁹ [traducción propia].

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 353.

¹⁹⁵ Cfr. Ahmad, K. y Hassan, A. “Distributive Justice: The Islamic Perspective”. En *Intellectual Discourse*, 8/2, (2000), pp. 159-172. En este artículo los autores analizan el principio de *ʿadl* en relación con nociones afines como *inṣāf* (equidad) e *iḥsān* (benevolencia), destacando cómo estos valores se articulan en la práctica a través de mecanismos institucionales como la *zakat* y otros instrumentos de redistribución económica.

¹⁹⁶ Plural de *waqf*, vocablo técnico que remite a la constitución de un usufructo del cual el fundador se desprende aplicándolo a fines de beneficencia; remite en suma a bienes de manos muertas o fundación pía. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 57.

¹⁹⁷ Véase: Humphreys, R. S. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*. SUNY Press, 1977.

¹⁹⁸ Behrens-Abouseif, D. *Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture*. London: I.B. Tauris, 2007.

¹⁹⁹ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 55.

Ibn Ŷubayr expresa una valoración profundamente positiva del orden y de las instituciones benéficas establecidas por el sultán. Las emociones favorables emergen, en particular, ante la generosidad con la que el soberano atiende a los extranjeros —entre ellos, los “*caminantes occidentales*”. Esta política de beneficencia pública, entendida como expresión de justicia y piedad, se presenta como uno de los grandes méritos del sultán y suscita en el viajero un sentimiento de sincera admiración²⁰⁰.

No obstante, en paralelo a esta exaltación, también Ṣalāḥ ad-Dīn —pese a ser musulmán— se convierte para Ibn Ŷubayr en una forma de alteridad. Su gobierno, marcado por fuertes cargas fiscales, es observado con recelo y criticado por su carácter opresivo. Los gravámenes impuestos a mercaderes y viajeros se describen con manifiesta desaprobación, revelando una tensión no resuelta: por un lado, la admiración hacia el líder que encarna la defensa de la fe; por otro, la condena de las prácticas coercitivas mediante las cuales ejerce su autoridad²⁰¹. De este modo, Alejandría se convierte asimismo en un espejo de las contradicciones de la política islámica de la época, donde religión y poder temporal se entrelazan continuamente.

Conviene recordar, sin embargo, que Ibn Ŷubayr se queja únicamente del trato dispensado por los agentes aduaneros y subraya que fue la única dificultad que padeció en Egipto; elogia, en cambio, la corrección y amabilidad del pueblo egipcio en general, así como la justicia del sultán. En este sentido, llega a afirmar:

وهذه لا محالة من الامور الملبس فيها على السلطان الكبير المعروف بصلاح الدين ولو علم بذلك على ما
يؤثر عنه من العدل والتأثر الرفق لازال فلك وكفى الله المؤمنين تلك الخطة الشاقة واستردوا الزكاة على
أجمل الوجوه وما لقينا ببلاد هذا الرجل ما يلم به قبيح لبعض الذكر سوى هذه الاحدوثة التي هي من نتائج
عمال الدواوين²⁰²

Estas son, sin duda, cosas que se le esconden al gran sultán llamado Ṣalāḥ ad-Dīn, pues si él supiese de eso – dada su reputación de justo, vengativo e indulgente- lo suprimiría. ¡Dios libre a los musulmanes de esas penosas circunstancias y les sea restituido el azaque bajo la

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 24-25.

²⁰¹ Sobre el marco político, administrativo y socioeconómico del Egipto ayubí durante el gobierno de Ṣalāḥ ad-Dīn, resulta especialmente útil la obra de al-Maqrīzī, *A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt*, R.J.C. Broadhurst trad. Ing. Twayne Publishers, 1980, que ofrece un relato minucioso de las estructuras del poder y de los mecanismos de gobierno del periodo. Complementariamente, Isa Mahmoud Alazzam, “The Economic and Social Life in Egypt during the Reign of Ayyubid Sultan Saladin (567 AH -1171 AD) -589 AH/1193AD) a Vision through the Journey (Rihlat) of Ibn Jubayr”. En *Asian Culture and History*, 6/1, (2014), pp. 64-71, analiza la vida económica y social a partir de la *Rihla* de Ibn Ŷubayr, proporcionando un contexto histórico directo para interpretar sus observaciones. El estudio de Ḍimyā’ Mūsā Zaydān Samrān, “The Ayyubid State in Egypt (567–648 AH): Its Emergence and Intellectual Civilization”. En *Tasnim International Journal for Human, Social and Legal Sciences*, 4/3, (2025), pp. 592–613, sintetiza con rigor la configuración del Estado ayubí y su cultura institucional, ofreciendo claves para comprender el papel de las fundaciones pías, la beneficencia pública y la administración cultural. Finalmente, el artículo de Amar Baadj, “Saladino y las campañas ayyubíes en el Magreb”. En *Al-Qanṭara*, 34/2, (2013), pp. 267-295 amplía la perspectiva al examinar las dimensiones militares y económicas de la política ayubí, situando la acción de Ṣalāḥ ad-Dīn en un marco regional más amplio y revelando la complejidad de su proyecto de consolidación del poder.

²⁰² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 36.

más hermosa de las formas!²⁰³. No encontramos en los estados de este hombre [Ṣalāḥ ad-Dīn] que se cometiesen faltas vergonzosas para ser mencionadas, exceptuando esta historia, que es uno de los manejos de los encargados de la aduana [traducción propia].

Alejandro, ciudad fronteriza, sitúa a Ibn ʿUbayr ante un islam vulnerable y dividido, y su narración transforma esa tensión en un tono crítico y amargo, impregnado de un profundo sentido del deber moral.

3.4.3 Emociones en tránsito: la aduana egipcia

Su primer contacto con el territorio egipcio, lejos de suscitar únicamente admiración por la grandeza urbana o por el prestigio cultural del país, se transforma en una experiencia marcada por la indignación, la desilusión y un profundo sentimiento de vulnerabilidad. La escena inicial en la aduana alejandrina actúa como detonante de un complejo entramado emocional que revela tanto las fracturas internas del islam oriental como la distancia que el viajero percibe entre los principios religiosos del *ʿadl* (justicia) y la realidad administrativa con la que se encuentra. En estas páginas, la emoción representa un medio hermenéutico que permite a Ibn ʿUbayr evaluar moralmente a los actores sociales y redefinir, a través de su experiencia personal, el horizonte de separación entre correligionarios y extraños.

El encuentro con los *umanāʾ* constituye el primer indicio de tensión estructural en la experiencia del viajero. El tono del relato es inequívoco: indignación moral, denuncia explícita del *ẓulm* y una mezcla palpable de ira e impotencia. La escena descrita por Ibn ʿUbayr articula tres elementos que intensifican su dimensión expresiva: la arbitrariedad administrativa, la humillación física y la pérdida material. El autor observa cómo los funcionarios suben a la embarcación para registrar a los pasajeros uno por uno, consignar sus nombres, lugares de procedencia y rasgos particulares, e imponer el pago del *azaque* sin tener en cuenta los requisitos jurídicos previstos por el derecho islámico, lo que constituye, en sus términos, una transgresión manifiesta de la *sharīʿa*²⁰⁴.

La indignación se intensifica en el segundo pasaje, donde se describe la escena de los cacheos: manos introducidas hasta los cinturones en busca de dinero oculto, juramentos forzados y objetos perdidos en medio de la confusión. La aduana se convierte así en un espacio emocionalmente marcado, símbolo de la corrupción y del abuso de poder²⁰⁵.

²⁰³ Osea, con el paraíso.

²⁰⁴ Cfr. Kamali, M. H. *Shariʿah law: an introduction*. Oxford: OneWorld, 2008.

²⁰⁵ Maíllo Salgado, F. A *Través del Oriente*, pp. 54,55,

La reacción emocional de Ibn ʿYubayr —vergüenza, ira y súplica a Dios para obtener recompensa por la injusticia sufrida— en relación con los viajeros andalusíes del siglo XII, quienes perciben el Oriente musulmán no solo como centro espiritual del islam, sino como lugar donde la corrupción administrativa afecta especialmente a los peregrinos occidentales. Este sentimiento de *extrañamiento intramusulmán* da forma una alteridad interna ejercida por correligionarios que no cumplen los valores de hospitalidad y justicia que deberían encarnar²⁰⁶. La crítica emocional a la administración egipcia adquiere mayor relieve cuando Ibn ʿYubayr introduce un contraste directo con el trato dispensado a los musulmanes bajo dominio franco. La emoción predominante es una mezcla de vergüenza colectiva y desencanto: la constatación de que el modelo ideal de justicia islámica no siempre es garantizado por los gobernantes musulmanes.

Este conflicto interior se articula mediante el recurso a la cita coránica que, en términos narrativos, funciona como un intento de reconciliar la emoción negativa —frustración, desconcierto— con la confianza religiosa. El estudio sobre la justicia islámica de Ahmad y Hassan muestra que la percepción del *ʿadl* representa un concepto jurídico y un ideal emocional y moral. Ibn ʿYubayr activa este ideal para contrastar lo que espera encontrar en el Oriente islámico con lo que realmente experimenta²⁰⁷.

3.5 La alteridad cristiana: espectáculo, ritual y percepción de la frontera

El episodio en el que Ibn ʿYubayr presencia la entrada pública de prisioneros rumíes constituye, más que una simple noticia de viaje, una escena performativa destinada a materializar la frontera entre el mundo islámico y la cristiandad. Esta alteridad se percibe como una amenaza directa e inmediata y es representada mediante un lenguaje severo, cargado de connotaciones morales, que no deja espacio para la conciliación:

وذلك أنا لما حللنا الاسكندرية في الشهر المورخ اولاً عاينا مجتمعاً من الناس عظيماً برزوا لمعاينة أسرى
من الروم أدخلوا البلد راكبين على الجمال ووجوههم الى اذنابها وحولهم الطبول والابواق فسالنا عن قصتهم
فأخبرنا بامر تتفطر له الاكباد اشفاقاً وجزعاً²⁰⁸

Cuando llegamos a Alejandría, en el mes mencionado precedentemente (dū-l-qaʿda), vimos una gran multitud de gente que se apretujaba para contemplar a unos prisioneros de los rumíes, montados en camellos, con los rostros vueltos hacia la cola, y en torno a ellos [gentes con] atabales y albuges. Entonces preguntamos acerca de su historia (qiṣṣa), y se

²⁰⁶ Roldán Castro, F. “Geografía y viaje”, pp. 202, 208.

²⁰⁷ Véase: Ahmad, K. y Hassan, A. “Distributive Justice: The Islamic Perspective”, p. 164.

²⁰⁸ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 55.

nos informó de un acontecimiento que hendía las entrañas (akbād) de pena y de inquietud [traducción propia].

Ibn Ŷubayr se presenta como un testigo excepcional. Los prisioneros francos mencionados pertenecían al ejército de Reinaldo de Châtillon quien, en el otoño de 1182, al tener noticia de la marcha de Ṣalāḥ ad-Dīn hacia la Mesopotamia septentrional, llevó a cabo un proyecto largamente meditado: enviar una escuadra por el mar Rojo para atacar las ricas caravanas que se dirigían a La Meca e incluso asaltar la propia Ciudad Santa, perpetrando acciones sacrílegas²⁰⁹. El mero hecho de concebir tal posibilidad suscita un profundo sentimiento de repulsión y horror. La percepción de un peligro inminente —real o imaginado— constituye, en este sentido, la base misma del miedo²¹⁰.

La descripción de los cautivos montados sobre camellos con el rostro vuelto hacia la grupa, acompañados por tambores y otros instrumentos, configura un *ritual de humillación* destinado a hacer pública la victoria y a reafirmar la jerarquía entre vencedores y vencidos. Como señala Jreis Navarro, este tipo de rituales públicos y la manifestación emocional de adhesión al poder que generan funcionan como mecanismos de socialización del poder²¹¹.

Desde una perspectiva antropológica y retórica, tales prácticas desempeñan una doble función: por un lado, política, al evidenciar el control y la soberanía del poder local; por otro, identitaria, al reforzar un imaginario colectivo que delimita el “nosotros” frente al “otro”²¹².

El relato concluye con el “*signo de la intervención de la omnipotencia divina*”²¹³ —y del sultán Saladino, aunque no se mencione explícitamente en este fragmento— que permitió la captura de los cristianos. Bray señala como esta inversión de la desgracia en salvación —citando la obra *al-Faraj ba’d al-shidda* “*Deliverance follows adversity*” de al-Muḥassin b. ‘Alī al-Tanūkhī— constituye un género literario destinado a demostrar la compasión de Dios y el consuelo que surge de la confianza en Su misericordia²¹⁴.

²⁰⁹ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 80.

²¹⁰ Mazzoli-Guintard, C. ed. “Mallorca en la Crónica árabe de la Conquista de Mallorca: paisajes materiales y emocionales de una ciudad en guerra (1229). Reflexiones preliminares”. En *Patrimonio AAndalusí. Cultura, documentos y Paisaje*. EUS, pp. 234-235.

²¹¹ Jreis Navarro, L. M. *Emociones Nazaríes*, p. 22-23.

²¹² Véase: Tyerman, C. *God's War: A New History of the Crusades*. London: Penguin, 2007.

²¹³ Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del oriente*, p. 79.

²¹⁴ Al-Tanūkhī, *al-Faraj ba’d al-shidda*, ‘Abbūd al-Shālījī (ed.). Beirut: Dār Ṣādir, 1978. Citado por Bray, J. “Feelings matter! Emotions in Medieval Arabic”. En *Journal of Abbasid Studies*, 2023, pp. 1–16.

3.5.1 La teatralización pública y su dimensión simbólica

La puesta en escena —multitud congregada, música, exhibición corporal— remite a prácticas ancestrales de ostentación del poder y del botín; en contextos islámicos medievales esas escenas se inscriben en una retórica donde la espectacularidad sirve para comunicar significados colectivos²¹⁵. No debemos, por ello, interpretar literalmente cada gesto como un hecho aislado: la forma en que se narra es elemento constitutivo del mensaje. Ibn ʿYubayr elige describir esos signos para que el lector contemporáneo entienda la magnitud simbólica del acontecimiento: la ciudad no es solo espacio físico sino teatro de legitimación social y religiosa. Ibn ʿYubayr, en este sentido, dispone elementos de una gramática narrativa compartida que legitima su juicio y orienta la recepción del texto²¹⁶. La manera en que Ibn ʿYubayr cuenta refuerza la percepción de frontera y alimenta el ethos de su público lector. En el relato de Ibn ʿYubayr, dicha memoria se articula mediante imágenes de sometimiento que refuerzan la cohesión interna del espacio islámico frente a la amenaza externa. Al mismo tiempo, la combinación de emociones —piedad, horror y orgullo— fortalece la autoridad moral del narrador: su testimonio no solo informa, sino que interviene activamente en la producción de significado social²¹⁷.

En esta línea, la visión de los prisioneros francos, símbolo de la derrota cristiana en un contexto de cruzadas, suscita en Ibn ʿYubayr una emoción profunda que interpreta como expresión del triunfo de la justicia y de la venganza divina sobre los enemigos del islam. Este episodio se inserta en un momento de grandes transformaciones geopolíticas en Oriente, marcado por la consolidación del sultanato de Ṣalāḥ ad-Dīn —figura por la que el viajero muestra gran admiración— y por la intensificación de la guerra santa²¹⁸.

3.5.2 Comentario analítico: la emoción como herramienta de percepción del otro

El pasaje dedicado a la entrada de los prisioneros cristianos en Alejandría constituye uno de los momentos de mayor intensidad emotiva en la *Rihla* de Ibn ʿYubayr. Si bien el episodio se

²¹⁵ La carencia de textos narrativos medievales que relaten en primera persona las experiencias de prisión o cautiverio dificulta la reconstrucción de una “*captive narrative*” medieval árabe comparable, por ejemplo, a las “*slave narratives*” modernas europeas. Para profundizar en este tema resulta necesario comparar múltiples fuentes —literarias e historiográficas—, con el fin de reconstruir de manera más completa las experiencias de los prisioneros y cautivos. Este ámbito sigue siendo un campo de estudio interesante y abierto a nuevas investigaciones.

²¹⁶ Véase: Hillenbrand, C. *The Crusades: Islamic Perspectives*. New York: Routledge, 1999.

²¹⁷ Rosenwein, B. H. *Emotional communities in the early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006.

²¹⁸ Lyons, M. C y Jackson, D. E. P. *Saladin: The Politics of the Holy War*. New York: Cambridge University Press, 1982.

articula como una escena de frontera —una escenificación del dominio musulmán sobre el enemigo capturado—, el texto deja entrever una compleja red de emociones que trasciende la mera descripción factual. En el relato emergen turbación, empatía, horror moral, emociones que cumplen funciones discursivas específicas dentro de la narrativa del viajero. La emoción generada por un acontecimiento violento y la reacción posterior son centrales para comprender el papel de las emociones como factor determinante en el impulso de las acciones humanas²¹⁹.

En primer lugar, la expresión “*hendía las entrañas*” —término intenso, visceral y de larga tradición en la retórica árabe— permite identificar una forma de afecto que los tratadistas medievales denominaban *ta`thīr*: la capacidad del discurso para “afectar” al lector o al propio narrador. La retórica árabe clásica, *balāgha* —tal como fue teorizada por al-Ŷurŷānī (m. 471 H. / 1078-79 C.)— sostiene que la forma del lenguaje, las figuras retóricas y la construcción sintáctica no constituyen simples adornos, sino instrumentos de persuasión, de efecto estético y de impacto emocional y ritual; son, por ello, la base teórica necesaria para comprender cómo un texto puede “causar impresión”²²⁰.

Asimismo, la “pena” que experimenta Ibn Ŷubayr no implica una simpatía hacia los prisioneros, sino una emoción compleja, en la que la compasión momentánea se ve rápidamente subordinada a una reafirmación de la frontera religiosa. El viajero declara:

وأحدثوا حوادث شنيعة لم يُسمع مثلها في الاسلام ولا انتهى رومية الى ذلك الموضوع قط²²¹

Cometieron [los cristianos] actos horribles que como no se han oído contar otros parecidos en el islam. Jamás un rumí había llegado a esa región [traducción propia].

Esta frase, que añade una dimensión justificativa al castigo público, responde a un patrón discursivo habitual en las crónicas árabes medievales, donde la construcción del enemigo como agente de transgresión moral sirve para legitimar su derrota y su exposición ante la comunidad y para mostrar al lector la experiencia de la frontera como un espacio de peligro y

²¹⁹ Jreis Navarro, L. M. *Emociones Nazaríes*, p. 17.

²²⁰ ‘Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī (m. 471/1078) es una de las figuras fundamentales de la teoría literaria árabe clásica y el principal sistematizador de la noción de *nazm*, concepto que entiende el significado como resultado de la organización sintáctica y retórica del discurso. Sus dos tratados más influyentes, *Asrār al-Balāgha* y *Dalā’il al-Ijāz fī al-Qur’ān*, constituyen la piedra angular de la reflexión árabe medieval sobre la elocuencia y la eficacia expresiva. En ellos, al-Ŷurŷānī desarrolla una teoría integrada de la metáfora, la composición y la relación entre forma y sentido, que permite comprender cómo opera el *ta`thīr* —la capacidad del lenguaje para producir efecto y conmover al receptor— dentro de la tradición retórica árabe. Gracias a su enfoque analítico y a su lectura del Corán como modelo supremo de elocuencia, estos tratados se convirtieron en referencias imprescindibles para la crítica literaria posterior y siguen siendo, aún hoy, claves para estudiar la articulación estética y persuasiva del discurso en la cultura árabe premoderna. Cfr. al-Ŷurŷānī, ‘Abd al-Qāhir. *أسرار البلاغة (The Secrets of Eloquence)*. Cairo: Dār al-Risālah, 2007; *دلائل الإعجاز في القرآن (The Proofs of Inimitability in the Qur’ān)*. Shakir, M. M. ed. Cairo: Dār al-Khanŷī, 2004.

²²¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 52.

vulnerabilidad. En este sentido, la turbación que confiesa Ibn ʿUbayr no debilita su visión del enemigo; al contrario, contribuye a reforzarla. La emoción funciona como un marcador de autenticidad: el viajero "prueba" con su propio impacto emocional la verosimilitud y gravedad de lo ocurrido²²².

Por otra parte, la gran afluencia de público que asiste a la llegada y humillación de los cautivos, así como el empleo de instrumentos sonoros —tambores, albogues y otros dispositivos marciales—, sitúan la escena dentro de un marco ritualizado ampliamente documentado en los estudios sobre prácticas punitivas y ceremoniales en el islam medieval. Las investigaciones de Lange y Fierro han mostrado que la violencia pública funcionaba como un acto performativo, cuidadosamente codificado, destinado tanto a escenificar la soberanía como a reforzar los límites comunitarios mediante una coreografía de gestos, ritmos y sonidos²²³.

En este escenario, adquiere especial relevancia la dimensión acústica del poder, analizada por Farmer y por los trabajos dedicados al *naḡīr*, el *būq* y las *naqqāra-khāna*, instrumentos empleados en contextos militares y ceremoniales para marcar jerarquías y producir un impacto emocional sobre los presentes²²⁴. Su presencia en la escena descrita por Ibn ʿUbayr contribuye a intensificar el carácter ritual del acontecimiento y a acentuar su resonancia afectiva. El viajero, al incorporarlos a su narración, transmite la vivencia encarnada de un límite cultural y emocional.

Siguiendo la interpretación de Daniel sobre la construcción del enemigo en la literatura árabe medieval, la emoción sirve para dotar de legitimidad moral la distinción entre ambos mundos. Ibn ʿUbayr no se limita a registrar un espectáculo: construye un episodio modélico, en el que la alteridad cristiana aparece como amenaza y su derrota como restauración del orden²²⁵.

²²² Hermes, N. F. *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-Twelfth Century AD*. London: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 77, 119, 220.

²²³ Lange, C. y Fierro, M. *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th–19th centuries CE*. Edinburgh University Press, 2012. Para un estudio más amplio sobre las nociones de crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica, véase la bibliografía recopilada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) en: Serrano Ruano, D. ed. *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*. Madrid/Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011.

²²⁴ Cfr. Farmer, H. G. *A History Of Arabian Music*. London: Luzac&Co, 1929; Sibyl, M. *Musical instruments: a comprehensive dictionary*. New York: Norton Library, 1975.

²²⁵ Daniel, N. *Islam and the West: The Making of an Image*. London: Oneworld Publications, 1993.

Reflexiones finales sobre la experiencia Alejandrina

La manifestación de la alteridad en los pasajes que Ibn ʿYubayr dedica a Alejandría revela una trama emocional e intelectual de notable complejidad. Por una parte, el viajero experimenta un profundo sentimiento de extrañamiento y desengaño ante los musulmanes del Mašriq, aquí representados por los funcionarios de la aduana. A sus ojos, estos agentes encarnan una traición a los principios fundamentales del islam —la justicia, la hospitalidad y la protección debida a los peregrinos y a los forasteros, en especial a los procedentes de al-Ándalus y del Magreb²²⁶—, lo que convierte este episodio en una de las críticas internas más sinceras y mejor documentadas de toda su *Rihla*.

Por otra parte, la visión de los prisioneros francos sometidos al escarnio público le produce una emoción ambivalente: compasión por el sufrimiento humano y, simultáneamente, la convicción de que aquella humillación constituye una justa retribución por las agresiones cometidas contra los musulmanes. La experiencia del enemigo capturado reafirma en él la centralidad de la frontera simbólica entre islam y Cristiandad, una frontera que no es puramente territorial, sino moral y religiosa.

Como ha mostrado Molina Rueda, la *Rihla* de Ibn ʿYubayr destaca precisamente por su capacidad para mostrar la complejidad de las relaciones entre musulmanes y cristianos, desmontando la idea de un enfrentamiento monolítico y absoluto entre ambas comunidades. Sin embargo, cuando se trata de cuestiones que, a su juicio, amenazan la integridad doctrinal, Ibn ʿYubayr adopta un tono severo y condenatorio hacia los cristianos, coherente con su formación piadosa y con la sensibilidad teológica de su época²²⁷. Maíllo Salgado ha subrayado que esta severidad no impide una notable honestidad intelectual: el viajero reconoce de forma directa los abusos cometidos contra sus propios correligionarios y, del mismo modo, no duda en admitir el trato más equitativo que los musulmanes recibían en algunos territorios bajo dominio franco²²⁸.

En conjunto, Alejandría aparece en la *Rihla* como un espacio urbano profundamente estratificado. Es metrópoli monumental y cosmopolita, puerto mediterráneo y cruce de rutas culturales; pero es también frontera ideológica, escenario de tensiones religiosas y de episodios de violencia simbólica. Al mismo tiempo, la ciudad funciona como laboratorio político y

²²⁶ El Erian el Bassal, H. “El oriente visto como alteridad”, p. 274.

²²⁷ Molina Rueda, B. “La alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 177-178.

²²⁸ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 26.

religioso, donde el poder ayyubí de Şalāḥ al-Dīn se proyecta a través de las instituciones piadosas, de las fundaciones públicas y del control del espacio sagrado.

En este escenario heterogéneo, Ibn Ŷubayr observa, evalúa y juzga. Su descripción del tejido urbano y humano de Alejandría se convierte en un modo de pensar el mundo islámico en su conjunto: un mundo poderoso y dotado de una gloria evidente, pero a la vez vulnerable, internamente fracturado y puesto a prueba por el encuentro con el otro. Alejandría se configura así como la primera gran estación simbólica del viaje, una puerta de acceso al Mediterráneo islámico y un umbral que anticipa la búsqueda de un islam más puro y cumplido, cuyo culmen encontrará en la ciudad santa de La Meca.

4. Meca La Venerada en la *Rihla* de Ibn Ŷubayr: espacio sagrado, ritual y emoción

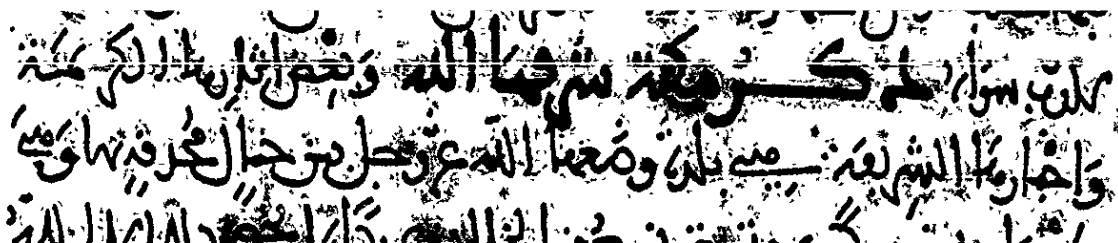


Figura 6: MS 488. El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo, Madrid, fol. 84r.

ذكر مكة شرفها الله ويعض اثارها الكريمة واحبارها الشريفة

Mención de La Meca, ¡que Dios la honre!, y algunos de sus nobles monumentos y santos eruditos [traducción propia].

La llegada de Ibn Ŷubayr a La Meca constituye el momento culminante de su itinerario y el verdadero eje teleológico de la *Rihla*. Si las etapas precedentes configuran un progresivo acercamiento físico y espiritual al Oriente islámico, la Ciudad Santa se erige como el punto de convergencia donde el viaje exterior encuentra su correspondencia interior. El periplo, iniciado en al-Ándalus y desplegado a lo largo de mares, puertos y ciudades de naturaleza diversa, adquiere aquí su sentido pleno: La Meca no es una escala más, sino el horizonte último hacia el que se orienta la experiencia del peregrino y la escritura misma del relato.

En el imaginario islámico medieval, La Meca ocupa un lugar singular, irreductible a cualquier otra ciudad. Es el espacio del origen, el lugar donde se inscribe la memoria de Abraham e Ismael, donde se alza la Kaaba como casa primordial de Dios, y hacia el cual se orientan diariamente las plegarias de los creyentes. Ibn Ŷubayr accede a este espacio cargado de sacralidad con una conciencia aguda de su excepcionalidad: su mirada se encuentra ya predispuesta por una larga tradición textual, por la enseñanza religiosa y por una expectativa devocional intensa. La experiencia directa de la ciudad transforma ese saber heredado en vivencia encarnada, dotando al relato de una densidad emocional y simbólica particular.

A diferencia de otras ciudades descritas en la *Rihla*, cuya importancia se articula en torno a su valor político, institucional o erudito, La Meca se impone ante todo como un paisaje sagrado. El espacio urbano, los edificios, las calles y las multitudes aparecen constantemente atravesados por un significado religioso que reconfigura la percepción del entorno. La ciudad funciona como marco material de la práctica del culto y, al mismo tiempo, como organismo vivo donde cada elemento remite, directa o indirectamente, al orden divino. En este sentido, la descripción de Ibn Ŷubayr no puede leerse únicamente como un ejercicio de observación arquitectónica o

topográfica: se trata, más bien, de una cartografía espiritual, en la que el espacio es interpretado a la luz de su función simbólica y ritual.

La centralidad absoluta de la Mezquita Sagrada y de la Kaaba estructura tanto el paisaje como la narración. En torno a este núcleo se ordenan los movimientos de los peregrinos, los ritmos del día y de la noche, y la propia progresión del texto. Esta etapa se presenta como un escenario de circulación incesante, donde cuerpos y voces participan de una coreografía colectiva orientada hacia un mismo centro. Ibn ʿYubayr registra esta dinámica con una sensibilidad que combina asombro, reverencia y un marcado sentido de pertenencia a la umma, la comunidad universal de los creyentes.

Al mismo tiempo, la experiencia mequí expone al viajero a una compleja realidad social, atravesada por tensiones, desigualdades y formas de alteridad intramusulmana. Junto a la imagen ideal de la ciudad santa como lugar de unidad y pureza, emergen también figuras y comportamientos que suscitan crítica moral y desencanto. Esta coexistencia de sacralidad y conflicto confiere al relato una profundidad particular, al mostrar la distancia entre el ideal religioso y las prácticas humanas concretas. A través de este capítulo, se intentará mostrar cómo La Meca se configura en el texto como un lugar donde convergen cuerpo, palabra y emoción, y donde el viajero andalusí cree vislumbrar el reflejo más cercano del designo divino en la tierra.

4.1 La llegada a La Meca y la sacralización del espacio

La transición hacia el espacio sagrado se realiza a través de un umbral que es simultáneamente físico y profundamente ritual: el peregrino entra en el estado de *iḥrām* (consagración) en el punto de *mīqāt*²²⁹, acto que simboliza la pureza ritual y la igualdad de todos los creyentes ante Dios²³⁰:

ومنه ميقات المعتمرين وفيها مساجد مبنية بالحجارة يصلّي المعتمرون فيها ويحرمون منها²³¹

²²⁹ El *mīqāt* (مِيَقَات, pl. مَوَاقِيَت, ‘lugar determinado’ o ‘tiempo determinado’) es uno de los cinco límites geográficos sagrados definidos por el profeta Muḥammad, más allá de los cuales los peregrinos musulmanes que se dirigen a La Meca para el *Ḥajj* o la *ʿUmra* no pueden pasar sin haber asumido el estado de *iḥrām* (consagración ritual). El *mīqāt* constituye una frontera geográfica y un límite espiritual: representa el abandono de la vida material (*dunyā*) para entrar en un estado de pura devoción y sumisión a Allah.

²³⁰ Las mujeres, por su parte, visten una indumentaria modesta que cubre todo el cuerpo, a excepción del rostro y las manos. Cfr. Abdulaziz H. A. y Abuzinadah, J. “Beyond borders: Exploring the mental, emotional, and spiritual significance of Hajj”. En *Annals of Thoracic Medicine*, 19/3, (2024), pp. 179-189, en concreto p. 186.

²³¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 117.

Es ahí que se halla el lugar de cita (mīqāt) de los peregrinos de la ‘umra. Allí hay unos oratorios construidos con piedras donde los peregrinos de la ‘Umra hacen la oración ritual y toman el iḥrām²³² [traducción propia].

Este proceso de sacralización transforma el espacio: “lo que está al interior, hacia La Meca, es sagrado (ḥaram), y lo que está al exterior es profano (ḥill)²³³”, ámbito en el que la violencia queda proscrita y la propia naturaleza deviene inviolable²³⁴. La descripción de los mīqāt permite comprender que la entrada en estado de iḥrām se produce en una serie de puntos estratégicamente distribuidos a lo largo de las grandes rutas de acceso a La Meca, situados fuera de los límites estrictos del ḥaram. Como señala Gaudefroy-Demombynes, estos lugares funcionan como estaciones rituales que preparan progresivamente al peregrino para su inserción en el espacio inviolable de la Ciudad Santa. La consagración precede así al ingreso físico en el recinto sagrado y establece una sacralización anticipada del cuerpo y de la conducta. Resulta significativo, además, que el término mīqāt —derivado de una raíz vinculada originariamente a la noción de tiempo— haya evolucionado hacia el significado de “estación”, subrayando el carácter espacializado del rito. En esta lógica, el peregrinaje se articula como una geografía escalonada de la sacralidad, en la que los umbrales rituales se distribuyen a lo largo del territorio antes de culminar en el centro absoluto del Ḥaram²³⁵. Tal lectura confirma que la topografía del Ḥayy se extiende más allá del santuario mequí y comienza en esos espacios liminares donde el fiel abandona su condición ordinaria para asumir plenamente su identidad de peregrino.

4.1.1 La Ciudad Santa: paisaje urbano, materialidad y poética de la descripción

وعلى الحرم الشريف جبل أبي قبيس وهو في الجهة الشرقية يقابل ركن الحجر الأسود وفي اعلاه رباط مبارك فيه مسجد وعليه سطح مشرف على البلدة الطيبة ومنه يظهر حسنها وحسن الحرم واتساعه وجمال الكعبة المقدسة القائمة وسطه وقرأت في اخبار مكة لابي الوليد الأزرقى أنه أول جبل خلقه الله عز وجل وفيه استودع الحجر من الطوفان²³⁶

El noble Ḥaram está dominado por el monte Abū Qubays que, en el lado oriental, está enfrente del ángulo de la Piedra Negra. En su cúspide hay un cenobio (ribāt) bendito con una mezquita, sobre la que hay una azotea que domina la excelente ciudad. Desde allí se manifiesta su belleza y la belleza del Ḥaram y su amplitud, y la hermosura de la Kaaba santa, que se eleva en su centro. Leí en los Anales de La Meca²³⁷ de Abū l-Walīd al-Azraqī, que es

²³² Lit. “entran en estado sacro” poniéndose el iḥrām: vestido especial, consistente en dos piezas de tela sin costura, que debe llevar el peregrino para entrar en el territorio sagrado de La Meca. Cfr. Maíllo Salgado, *A Través del Oriente*, p. 141.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Pratama Widodo, A. y Alatas, A. “In Awe of the Holy City: Mecca in the Eyes of Five Medieval Travellers”. En *IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies*, 6/2, (2023), pp. 159-183, en concreto p. 171.

²³⁵ Gaudefroy-Demombynes, M. *Le pèlerinage à la Mekke: étude d'histoire religieuse*. París: P. Geuthner, 1923, p. 20-22.

²³⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 112.

²³⁷ Publicados por Wüstenfeld, F. *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Lipsia: F. A. Brockhaus, 1857-1861.

el primer monte que fue creado por Dios, poderoso y grande. En él fue guardada la Piedra [Negra] en la época del Diluvio [traducción propia].

La ciudad de La Meca se presenta ante los ojos del viajero andalusí como un asentamiento situado en el seno de un valle árido y desolado, rodeado de ásperas montañas desprovistas de vegetación, dominadas por el Jabal Abū Qubays, en cuyas laderas se alzan dos elevaciones conocidas como Şafā y Marwa²³⁸. Esta localización, definida coránicamente como un “*valle sin cultivo*” (*wādī ghayr dhī zarʿ*), acentúa el carácter milagroso de su existencia y de su prosperidad²³⁹.

مكة شرفها الله كلها مشهد كريم كفاها شرفا ما خصها الله به من مثابة بيته العظيم وما سبق لها من دعوة الخليل ابراهيم وأنها حرم الله وأمنه وكفاها أنها منشأ النبي صلعم الذي أثره الله بالتشريف والتكريم وابتعثه بالآيات والذكر الحكيم فهي مبدأ نزول الوحي والتنزيل وأول مهبط الروح الامين جبريل وكانت مثابة انبياء الله ورسله الاكرمين وهي ايضا مسقط رؤوس جماعة من الصحابة القرشيين المهاجرين الذين جعلهم الله مصابيح الدين ونجوما للمهتدين²⁴⁰

La Meca —Dios la enaltezca— es toda entera un noble lugar sagrado. Bastaría a su grandeza el que Dios la haya distinguido como lugar de su augusta Casa y el que tuviese prioridad [sobre las demás] en la vocación de Abraham, el Amigo [de Dios]. Es el territorio sagrado (haram) de Dios y su lugar seguro. Le bastaría el ser lugar de origen del Profeta —Dios lo bendiga y salve— al que Dios ha honrado con la distinción y la nobleza, y al que ha enviado con los signos y la palabra decisiva (Dīkr al-Ḥakīm)²⁴¹. Es el primer sitio donde descendió la inspiración y la revelación; el primer sitio donde vino a posarse el Espíritu Fiel (ar-Rūḥ al-Amīn), Gabriel. Fue el punto de encuentro de los profetas de Dios y de sus más nobles enviados, y fue también la patria de una multitud de Compañeros (ṣaḥāba) qurayshíes y de Emigrados (muḥājirūn) a los que Dios ha hecho luminarias de la fe, luceros para los que están en la buena senda [traducción propia].

Como señala Pinto, Ibn Ŷubayr describe esta materialidad urbana como un reflejo directo de la voluntad divina, en el que la aridez del suelo y la aspereza del entorno natural encuentran su compensación en la presencia sobrenatural de la sacralidad que impregna el lugar. La ciudad, lejos de definirse únicamente por sus limitaciones geográficas, aparece transfigurada por su elección providencial y por su inscripción en la historia sagrada del islam²⁴². La descripción poética de Ibn Ŷubayr convierte el paisaje físico en un paisaje espiritual, donde cada roca, cada sendero y cada elevación se hallan cargados de memoria profética y de resonancias abrahámicas. El espacio natural deja así de percibirse como un simple escenario material para

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ Al-Jubeḥ, N. “Hajj: il pellegrinaggio nell’Islam”. En V. Porter (ed.) *Hajj. Il pellegrinaggio alla Mecca*, catálogo de exposición, British Museum/Museum With No Frontiers, 2012, p. 200.

²⁴⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 112.

²⁴¹ O sea, el Corán.

²⁴² Pinto, C. K. “Mecca” En S. Sobceki (ed.) *The Cambridge Guide to Global Medieval Travel Writing*. Cambridge University Press, 2025, pp. 568-586, en concreto p. 579.

configurarse como un soporte de significación religiosa, atravesado por relatos fundacionales y por la huella de los acontecimientos que dieron origen a la sacralidad mequí²⁴³.

4.1.2 El paisaje urbano de La Meca: la organización del espacio

هي بلدة قد وضعها الله عز وجل بين جبال محدقة بها وهي بطن واد مقدس كبيرة مستطيلة تسع من الخلائف ما لا يحصيه الا الله عز وجل ولها ثلاثة أبواب أولها باب المعلى ومنه يخرج الى الجبانة المباركة وهي بالموضع الذي يعرف بالتحجون وعن يسار المار اليها جبل في أعلاه ثنية عليها علم شبيه البرج يخرج منها الى طريق العمرة وتلك الثنية تعرف بكداء²⁴⁴

Es una ciudad que Dios, poderoso y grande, ha situado entre montañas que la rodean. Está en el fondo de un santo valle, grande y alargado. Contiene [tantas] criaturas que no pueden ser contadas más que por Dios, poderoso y grande. Tiene tres puertas: la primera es Bāb al-Ma‘lā (la Puerta de Arriba), por la que se sale hacia el cementerio bendito que está en un lugar conocido por al-Ḥayūn. A la izquierda del que va hacia él hay un monte, dominado por un desfiladero, encima del cual hay una señal semejante a una torre por donde se sale al camino [110] de la ‘umra. Este desfiladero se llama Kadā’ [traducción propia].

La organización espacial de la Meca medieval se articula en torno al núcleo central del santuario, verdadero eje ordenador de la topografía urbana y de la circulación de los fieles. Ibn Ŷubayr identifica tres puertas principales de acceso²⁴⁵, entre las cuales destaca la Bāb al-Ma‘lā (la Puerta Superior), desde la que se sale hacia el bendito cementerio situado en el lugar llamado al-Ḥayūn. A la izquierda de quien atraviesa este acceso se eleva una montaña, en cuya cumbre se abre un paso señalado por un elemento semejante a una torre, a través del cual se accede al camino de la ‘Umra (el peregrinaje menor). Este paso es conocido como Kadā’, y a él alude Ḥassān —segundo hemistiquio de un verso muy conocido del poeta contemporáneo del Profeta, Ḥassān b. Tābit— cuando afirma en su poesía, en metro *wāfir*: *[Nuestros caballos] levantan polvo, su cita es Kadā’*²⁴⁶.

La ciudad se presenta como un núcleo compacto y densamente edificado en el fondo del valle de Baṭn Makka ‘El vientre de La Meca’²⁴⁷. Gracias al testimonio del célebre viajero Ibn Baṭṭūṭa,

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 113-114.

²⁴⁵ En cuanto a las restantes puertas de la ciudad, Ibn Ŷubayr menciona, en primer lugar, la Bāb al-Masfāl (Puerta Inferior), situada en dirección meridional. A través de ella discurre el camino del Yemen, y por este acceso entró Jālid b. al-Walīd el día de la conquista de La Meca. La tercera y última, la Bāb al-Zāhir —denominada también Bāb al-‘Umra—, se abre hacia el oeste. Por ella se accede a la ruta que conduce a Medina, la Ciudad del Enviado, así como al camino de Siria y al itinerario de Yedda. Es igualmente por esta puerta por donde se sale en dirección a al-Tan‘īm, la más cercana de las estaciones rituales (*mawāqīt*) para los peregrinos de la ‘Umra. La salida del Ḥaram hacia este punto se efectúa precisamente a través de la Puerta de la ‘Umra, circunstancia que explica su propia denominación. Cfr. Maíllo Salgado, *A Través del Oriente*, p. 139.

²⁴⁶ Pinto, C. K. “Mecca”, p. 579.

²⁴⁷ Topónimo que designa la localización precisa de la Kaaba en La Meca. Como señala O’Meara, la nomenclatura de estos lugares es verosímilmente anterior al Corán y al islam, dado que la acepción del vientre interior se moraliza

se la describe como una urbe de grandes dimensiones, de trazado oblongo y de construcción concentrada, cuyo tejido habitado tendía probablemente a articularse en torno a la Gran Mezquita, eje religioso y espacial de la organización urbana²⁴⁸. Tal como observa Wolfe, el tejido urbano de La Meca se caracteriza por una densa concentración de edificaciones de formas y dimensiones diversas, dispuestas sin un orden aparente y extendidas sobre las laderas de las colinas que rodean la ciudad²⁴⁹. Las construcciones se adaptan a la topografía irregular del terreno, configurando un paisaje urbano escalonado que se desarrolla en estrecha relación con el entorno natural. Las calles aparecen descritas como estrechas y sinuosas, formando un entramado complejo de pasajes que dificultan la circulación y refuerzan la sensación de densidad espacial; con frecuencia carecen de pavimentación y, durante los meses de verano, se cubren de polvo. La ciudad carece de un sistema continuo de murallas defensivas, dado que las montañas circundantes cumplen la función de barrera natural y proporcionan una protección eficaz, integrando de este modo la defensa urbana en la propia configuración del paisaje²⁵⁰.

Ibn Ŷubayr nos describe los mercados y nos habla de la abundancia y la bondad de los géneros que se venden y compran en ellos. Así, por ejemplo, la copiosidad de géneros que contempla en los mercados de La Meca la atribuye a una bendición de Dios:

فهي أكثر البلاد نعما وفواكه ومنافع ومتاجر ولو لم يكن لها من المتاجر الا أوان الموسم ففيه مجتمع أهل المشرق والمغرب فيبيع فيها في يوم واحد فضلا عما يتبعه من الذخائر النفيسة [...] فما على الارض سلعة من السلع ولا ذخيرة من الذخائر الا وهي موجودة فيها مدة الموسم فهذه بركة لا خفاء بها وآية من آياتها التي خصها الله بها²⁵¹

Es el territorio mejor provisto en generos, frutas, utilidades, comodidades y tráfico de mercancías, aunque no tuviese más mercado (mutāyir) que el de los momentos de la peregrinación [...]. No hay sobre la tierra géneros ni tesoros que no se hallen en ella durante la época de la peregrinación. Esto es, sin duda, una bendición (baraka) y uno de los signos con los que Dios la ha distinguido.

وفى أيام الموسم كلها عاد المسجد الحرام طهره الله وشرفه سوقا عظيمة يباع فيه من الدقيق الى العقيق ومن البر الى الدر الى غير ذلك من السلع فكان مبيع الدقيق بدار الندوة الى جهة باب بنى شيبية ومعظم السوق في البلاط الأخذ الغرب الى الشمال وفى البلاط الأخذ الشمال الى الشرق وفى ذلك من النهى الشرعى ما هو معلوم والله غالب على أمره لا اله سواه²⁵²

Durante todos los días del periodo de la peregrinación la Mezquita Sagrada —Dios la mantenga limpia de toda impureza y la enaltezca— se volvió un inmenso mercado en el que se vendía desde harina hasta cornalina; desde trigo candeal hasta perlas y muchos otros

negativamente en oposición a su exterior, o *zāhir*. Cfr. O' Meara, S. *The Ka'ba Orientations. Readings in Islam's Ancient House*. Edimburgo: Universidad, 2020, p. 78.

²⁴⁸ Pratama Widodo, A. y Alatas, A. "In Awe of the Holy City", pp. 171-172.

²⁴⁹ Wolfe, M. (ed.) *One Thousand Roads to Mecca. Ten Centuries of Travelers Writing about the Muslim Pilgrimage*. New York: Grove Press, 1997, pp. 217, 299, 300. El volumen editado por Wolfe reúne descripciones de la Kaaba y del Ḥaram procedentes de diversos relatos de peregrinación y de viaje, tanto premodernos como modernos.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 117.

²⁵¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 118-119.

²⁵² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 184.

productos. La harina se vendía en Dār an-Nadwa (la Casa de la Reunión) hacia el lado de la Puerta de los Banū Šayba. El principal mercado estaba en la galería que se extiende de oeste a norte y en la galería que va de norte a este. Respecto a esto las prohibiciones de la ley coránica son bien conocidas: «Dios prevalece en lo que ordena»²⁵³. ¡No hay dios excepto Él! [traducción propia].

El retrato de los mercados mequies ofrecida por Ibn Ūbayr permite observar con particular claridad la imbricación entre economía urbana y sacralidad en el contexto del peregrinaje. La concentración estacional de bienes durante el periodo del Ḥayy convierte a La Meca en un polo de redistribución económica de escala interregional, donde confluyen productos de procedencias diversas. Esta percepción coincide con lo señalado por Hoteit, quien subraya que en la ciudad islámica la organización del espacio comercial se articula en estrecha relación con los focos de centralidad religiosa, generando dinámicas de intercambio que responden tanto a necesidades materiales como a lógicas simbólicas²⁵⁴.

Un elemento clave del paisaje es el *Masīl*, la vía que discurre entre las colinas de Šafā y Marwa, esencial para la realización del rito del *sa'y*²⁵⁵:

وما بين الصفا والمروة مسيل هو اليوم سوق حافلة بجميع الفواكه وغيرها من الحبوب وسائر المبيعات
الطعامية والساعون لا يكادون يخلصون من كثرة الزحام وحوانيت الباعة يمينا وشمالا²⁵⁶

Lo que está entre aš-Šafā y al-Marwa es el lecho de un torrente (masīl), que hoy es un mercado abundante en toda [clase de] fruta y en otras cosas, como granos (ḥubūb), y en todos los productos comestibles. Los que efectúan la carrera (sā'ūn) apenas pueden librarse de las apreturas de la multitud. Las tiendas de los vendedores están [situadas] a derecha e izquierda [traducción propia].

El hecho de que el antiguo cauce fluvial se encuentre ocupado por mercados y tiendas dispuestas a ambos lados revela un proceso de urbanización funcional del espacio ritual. De acuerdo con Peters, el corredor de Šafā–Marwa constituyó históricamente una zona de tránsito intensivo donde prácticas económicas y gestos litúrgicos coexistían estrechamente²⁵⁷.

Particularmente reveladora resulta la observación de que la propia Mezquita Sagrada se transforma, durante los días de la peregrinación, en un inmenso mercado. Esta coexistencia de funciones —culturales y mercantiles— responde a un modelo urbano característico. Los espacios

²⁵³ Corán 12:21.

²⁵⁴ Hoteit, A. Y. “Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica”. En *Cuadernos de investigación urbanística*, 5, (2003), pp. 11-15.

²⁵⁵ Literalmente “esfuerzo”, “marcha” o “búsqueda”, el *sa'y* es un rito fundamental del islam que consiste en recorrer siete veces la distancia entre las pequeñas colinas de al-Šafā y al-Marwa, separadas por poco más de 400 metros. El *sa'y* conmemora la historia de Hāyār, esposa del profeta Ibrāhīm, quien corrió desesperadamente siete veces entre estas dos colinas en busca de agua para su hijo recién nacido, Ismā'īl, después de haber sido abandonados en el desierto.

²⁵⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 109.

²⁵⁷ Peters, F. E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton: Universidad, 1994b, pp. 48-52.

porticados y las galerías anexas a las grandes mezquitas funcionaban frecuentemente como áreas de intercambio, integrando circulación ritual y actividad económica dentro de un mismo dispositivo espacial. La localización de puestos en galerías específicas y en edificios como la Dār al-Nadwa evidencia una organización funcional del comercio que, aun dentro del recinto sagrado, seguía criterios de distribución y especialización²⁵⁸.

Desde una perspectiva urbanística más amplia, Sergio Rodríguez Estévez ha destacado que la ciudad islámica medieval se caracteriza por la superposición de usos y por la capacidad de sus espacios para asumir funciones múltiples sin perder su coherencia simbólica²⁵⁹. El caso descrito por Ibn Ŷubayr ilustra de manera paradigmática esta lógica: el santuario no se ve desacralizado por la actividad comercial, sino que la absorbe dentro de su propia vitalidad social. La abundancia de mercancías, interpretada por el viajero como signo de elección divina, confirma que en el imaginario islámico medieval la prosperidad económica del Ḥaram formaba parte de su bendición intrínseca, integrando lo material y lo espiritual en un mismo paisaje de significación.

4.1.2.1 Materiales constructivos, decoraciones y estética del espacio urbano

Ibn Ŷubayr documenta asimismo el uso abundante de metales preciosos en los elementos más simbólicos del santuario: la puerta y el umbral de la Kaaba aparecen revestidos de plata y oro, manifestación material del honor tributado a la Casa Sagrada²⁶⁰:

وعلى رأسها لوح ذهب خالص ابريز في سعته مقدار شبرين وللباب نقرتاه فضة كبيرة متعلق عليهما قفل الباب وهو ناظر للشرق وسعته ثمانية أشبار وطوله ثلاثة عشر شبرا وغلظ الحائط الذي ينطوى عليه الباب خمسة أشبار وداخل البيت الكريم مفروش بالرخام المجزع وحيطانه كلها رخام مجزع²⁶¹

En su parte superior, una banda de oro puro se extiende a lo ancho por un espacio de dos palmos. La puerta tiene dos grandes argollas de plata en las que se engancha el candado de la puerta que mira al oriente. Su anchura es de ocho palmos y su longitud de trece palmos;

²⁵⁸ Para una profundización en el concepto de planificación urbana en la ciudad islámica y, en particular, en la convergencia estructural entre la mezquita mayor y el desarrollo de la vida comercial en su entorno inmediato, resulta especialmente recomendable la lectura de Navarro Palazón, J. y Jiménez Castillo, P. “Algunas reflexiones sobre el urbanismo islámico”. En *Artigrama*, 22, (2007), pp. 259-298; Orihuela, A. “Algunos aspectos de la ciudad islámica: un recorrido urbano desde Oriente a Granada”. En F. Roldán (ed.) *Al-Andalus y Oriente Medio; pasado y presente de una historia común*. Sevilla: Fundación El Monte, 2006, pp. 153-166; Rodríguez Estévez, S. “Tres lecciones de urbanismo islámico para este milenio”. En F. Roldán (ed.) *Mundo Árabe Contemporáneo*. Sevilla: Universidad, 2011, pp. 77-98. Dichos estudios ofrecen herramientas interpretativas fundamentales para comprender la articulación entre centralidad religiosa, organización espacial y dinámicas económicas en el tejido urbano islámico medieval.

²⁵⁹ Véase: Rodríguez Estévez, S. “Tres lecciones de urbanismo islámico para este milenio”. En F. Roldán (ed.) *Mundo Árabe Contemporáneo*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones Univ. Sevilla, 2011, pp. 77-98.

²⁶⁰ O’ Meara, S. *The Ka’ba orientations*, p. 119.

²⁶¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 89.

el espesor de la pared que rodea la puerta es de cinco palmos. El interior de la noble Casa está cubierto de mármoles jaspeados. Las paredes todas ellas son mármol vetado.

ودائر البيت كله من نصفه الاعلى مطلى بالفضة المذهبة الثخينة يخيل للناظر اليها أنها صفيحة ذهب لغظها وهي تحف بالجوانب الاربعة وتمسك مقدار نصف الجدار الاعلى وسقف البيت مجلل بكساء من الحرير الملون وظاهر الكعبة كلها من الاربعة جوانب مكسو بستور من الحرير الاخضر وسداها قطن وفي اعلاها مكتوب إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة الآية واسم الامام الناصر لدين الله قدر ثلاث أذرع يطيف بها كلها²⁶²

El contorno interior de la Casa, todo él, en su mitad superior está recubierto con gruesa plata dorada; el que mira, por su espesor, se figura que es una plancha de oro, que rodea los cuatro lados y recubre el espacio de la mitad superior del muro. El techo de la Casa está tapizado con telas de seda de diversos colores. El exterior de la Kaaba está enteramente revestido por los cuatro lados con velos de seda verde, cuya urdimbre es de algodón. En la parte superior hay una inscripción sobre seda roja que dice: «El primer templo erigido para los hombres es, ciertamente, el de Bakka»²⁶³, etc., y el nombre del imām An-Nāṣir li Dī ni-llāh²⁶⁴, de una anchura de cerca de tres codos; da totalmente la vuelta [traducción propia].

A este programa ornamental se suma el célebre *Mīzāb al-Raḥma*²⁶⁵ —el pluvial de oro—, situado en la parte más elevada del paramento que mira hacia el Ḥiṣr. El viajero señala que se halla ejecutado en cobre dorado y que sobresale hacia dicho espacio aproximadamente cuatro codos, con una anchura cercana a un palmo:

والميزاب في أعلى الصفحة التي تلى الحجر المذكور وهو من نحاس مذهب بارز الى جهة الحجر مقدار أربعة أذرع وسعته نحو شبر وهذا الموضع الذي تحت الميزاب من المواضع التي ترجى فيها إجابة الدعاء بفضل الله تعالى²⁶⁶

El mīzāb está en lo más alto de la cara [de la Casa] que da al mencionado Ḥiṣr. Es de cobre dorado y sobresale hacia el Ḥiṣr en una medida de cuatro codos, su anchura es de aproximadamente un palmo. Este sitio bajo el mīzāb es también lugar donde, por la gracia de Dios Altísimo, se cree que se satisfacen las invocaciones [traducción propia].

Más allá de su función práctica como canal de evacuación de las aguas de lluvia, el lugar situado bajo el *mīzāb* posee un valor devocional específico: se considera, por la gracia de Dios Altísimo, un punto particularmente propicio para la aceptación de las súplicas, lo que refuerza la intersección entre materialidad arquitectónica y eficacia espiritual dentro del recinto sagrado.

Esta misma lógica de sacralización de los elementos materiales se prolonga en el tratamiento textil y ornamental de la propia Casa. La mirada del peregrino, que se eleva desde los detalles arquitectónicos hacia la totalidad del edificio, encuentra en su revestimiento una manifestación

²⁶² *Ibidem*, p. 81

²⁶³ *Corán*, 3:96. La aleya completa dice: “*El primer templo erigido por los hombres es, ciertamente, el de Bakka, templo bendito y dirección para todos*” (Bakka es otro de los nombres de La Meca). Según la tradición, fue Adán quien construyó la primera Kaaba.

²⁶⁴ Califa abasí desde 1180 C. a 1225 C.

²⁶⁵ Esta canalera o gárgola emerge bajo el reborde superior del muro noroeste y posee un apéndice, llamado “barba del *mīzāb*”. Dicha gárgola es calificada como *mīzāb ar-raḥma*, ‘gárgola de la gracia’. El agua de lluvia que cae sobre la Kaaba sale a través del *mīzāb* únicamente.

²⁶⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 40.

aún más elocuente de esta estetización de lo sagrado. En este contexto se inscribe la descripción de la *kiswa*, el gran velo de seda bordada que envuelve la Kaaba y que, al ser desplegado, transforma visualmente el santuario en un elemento estético de presencia viva y ceremonial:

فوضعت الكسوة في السطح المكرم أعلى الكعبة فلما كان يوم الثلاثاء الثالث عشر من الشهر المبارك المذكور اشتغل الشيبين باسبالها خضراء يانعة تقيد الابصار حسنا في اعلاها رسم احمر واسع مكتوب فيه في الصفح الموجه الى المقام الكريم حيث الباب المكرم وهو وجهها المبارك بعد البسمة أن أول بيت وضع للناس الآية وفي سائر الصفحات اسم الخليفة والدعاء له وتحف بالرسم المذكور طرتان حمراوان بدوائر صغار بيض فيها ترسمها بخط رقيق يتضمن آيات من القرآن وذكر الخليفة أيضا²⁶⁷

La kiswa fue puesta en la venerada azotea, en lo más alto de la Kaaba, y cuando fue el día del martes, 13 de dicho bendito mes, los šaybīs se ocuparon de desplegarla; verde plena, encadenaba las miradas por su belleza; en su parte superior un ancho bordado rojo con inscripciones —en el lado que debía ir frente al noble Maqām y donde está la venerable puerta, es decir, en su bendita fachada — tras el basmala²⁶⁸ [se leía]: «El primer templo erigido para los hombres», etc., y en los otros lados, el nombre del califa e invocaciones en su favor. Dos rebordes rojos con pequeños círculos blancos encuadraban el mencionado bordado; en ellos, bordadas en fina escritura, se incluían aleyas del Corán y también menciones al califa [traducción propia].

La descripción que Ibn Ŷubayr ofrece un marco interpretativo particularmente fecundo en el mencionado estudio de Simon O’Meara, *The Ka’ba: Orientations. Readings in Islam’s Ancient House*. En esta obra, el autor analiza la *kiswa* como un elemento que trasciende su dimensión textil ornamental para integrarse plenamente en la construcción visual y ritual de la sacralidad de la Casa. O’Meara subraya que el recubrimiento de seda bordada transforma la Kaaba en una presencia viva dentro del santuario, dotándola de una materialidad vestida que remite tanto a códigos regios como nupciales. Esta lectura permite iluminar la metáfora empleada por Ibn Ŷubayr, quien percibe el despliegue de la *Kiswa* como un acto performativo que anima el edificio, haciendo de su superficie un soporte de inscripción política y devocional. Las bandas bordadas con aleyas coránicas, invocaciones y menciones califales confirman, en la línea señalada por O’Meara, su función de velo sacralizado, manifiesto de legitimidad soberana y mediación visual entre la arquitectura y la mirada del creyente²⁶⁹.

²⁶⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 183.

²⁶⁸ O sea, tras la fórmula “En el nombre de Dios”.

²⁶⁹ Significativamente, el Corán emplea la raíz de la palabra árabe *Kiswa* (*k-s-w*) con el significado de “revestir (de un modo semejante a la piel)”. Al referirse a la creación de la humanidad, afirma: “فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا” “Revestimos (*kasawnā*) los huesos de carne” (*Corán* 23:14). Cfr. O’ Meara, S. *The Ka’ba orientations*, p. 134.

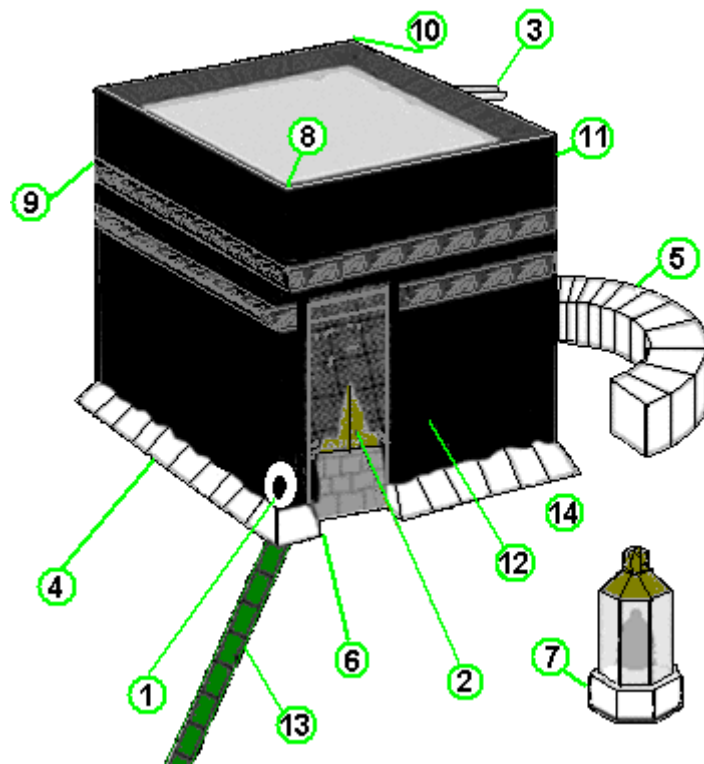


Figura 7: Esquema de la Kaaba:

- (1) Piedra Negra;
- (2) Puerta de la Kaaba;
- (3) *Mizāb*;
- (4) Base de la Kaaba;
- (5) *Al-Ḥaḥīm*;
- (6) *Al-Multazam*, muro situado entre la entrada a la Kaaba y la Piedra Negra;
- (7) *Maqām Ibrāhīm*, es decir, la Estación de Abraham;
- (8) Ángulo de la Piedra Negra;
- (9) Ángulo del Yemen;
- (10) Ángulo de Siria;
- (11) Ángulo del Iraq;
- (12) *Kiswa*, el paño que cubre la Kaaba;
- (13) Franja de mármol que señala el inicio y el final de las circunvalaciones alrededor del edificio;
- (14) Estación de Gabriel.

4.1.2.2 Fuentes, pozos y gestión del agua

En un entorno tan hostil, la gestión del agua resulta vital y se halla cargada de significados sagrados. El núcleo de este sistema es el pozo de Zamzam, cuya agua, según Ibn ʿYubayr, posee propiedades milagrosas y un sabor que evoca el de la leche:

ولا يزال الناس يتحدثون بفضل حالها في هذا العام ويقيسونه على ما تقدمه من الاعوام حتى زعموا أن ماء زمزم المبارك قد اكتسب حلاوة لم تكن فيه قبل وفي هذا الماء المبارك أعجوبة وذلك أنك إذا شربته عند خروجه من قعر البئر وجدته في المذاق كاللبن إذا خرج حارا من الضرع²⁷⁰

Las gentes no cesan allí de engarzar epítetos [elogiosos] de su situación durante este año y de compararla a la de los años precedentes; hasta el punto de pretender que el agua bendita de Zamzam había adquirido una dulzura que antes absolutamente no poseía. En esta agua bendita hay [algo] maravilloso. En efecto, si tú la bebes a su salida del fondo [del pozo], la encuentras de un gusto como la leche cuando sale caliente de la ubre [traducción propia].

Esta sacralización del agua Zamzam ha sido señalada también por la historiografía contemporánea. Widodo y Alatas destacan que los viajeros medievales percibían el pozo como un punto de intersección entre providencia divina y experiencia corporal del peregrino, subrayando su capacidad para aliviar la fatiga del viaje y renovar las energías físicas y espirituales²⁷¹. En la misma línea, Peters observa que el consumo del agua de Zamzam formaba parte integrante de la economía ritual del *Ḥayy*, funcionando como acto de interiorización física de la bendición del santuario²⁷².

En este marco, Ibn ʿYubayr se detiene en la descripción minuciosa de la cúpula (*qubba*) que protege el pozo y los almacenes anexos que albergaban los bienes del santuario:

والقبة العباسية لم تخل من نسبتها الشرايية لأنها كانت سقاية الحاج وهي حتى الآن يبرد فيها ماء زمزم ويخرج مع الليل لسقى الحاج في قلال يسمونها الدواريق كل دورق منها ذو مقبض واحد وتتور بئر زمزم من رخام قد الصف بعضه ببعض الصاقا لا تحيله الايام وأفرغ في اثنتائه الرصاص وكذلك داخل التنور [...] ويدور في داخل القبة مجرى ماء عرضه شبر وعمقه نحو شبرين وارتفاعه عن الارض خمسة أشبار مملوء ماء للوضوء وحوله دكة مستديرة يصعد اليها الناس للوضوء²⁷³

La qubba de Al-ʿAbbās no ha dejado de llamarse Šarābiyya (Aguadora), porque era el abrevadero de los peregrinos, y hasta hoy se refresca en ella el agua de Zamzam que, para dar de beber a los peregrinos, se saca por la noche en unos jarros que se llaman dawāriq, y cada dawraq posee una sola asa. El brocal del pozo de Zamzam es de mármol, sus partes han sido unidas tan fuertemente que no pasa el curso de los días por él. En sus sinuosidades, así como al interior del brocal, ha sido vertido plomo. [...]. Da la vuelta por el interior de la qubba un caño —cuya anchura es de un palmo, su profundidad de cerca de dos palmos y [se halla] elevado del suelo cinco palmos— que está lleno de agua para las abluciones; alrededor de él hay un banco circular sobre el que se sube la gente para hacer las abluciones rituales [traducción propia].

²⁷⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 87.

²⁷¹ Pratama Widodo, A. y Alatas, A. “In Awe of the Holy City”, p. 173.

²⁷² Peters, F. E. *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Universidad, 1994a, p. 20.

²⁷³ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 92.

La denominada *qubba de al-‘Abbās*, conocida también como *Šarābiyya* por su función de aguadero para los peregrinos, se configura como una estructura destinada a resguardar el brocal del pozo y también a organizar la circulación del agua dentro del santuario. La extracción nocturna en jarros (*dawāriq*), su almacenamiento y su posterior distribución remiten a una logística hidráulica compleja, orientada a garantizar el abastecimiento de una multitud fluctuante durante la temporada del Ḥaġġ. Asimismo, la presencia de un canal interior elevado destinado a las abluciones, rodeado de un banco circular, evidencia la articulación entre agua y performatividad ritual. Como ha señalado Yasser Tabbaa, la arquitectura vinculada a la purificación en los recintos islámicos medievales se diseñaba para facilitar simultáneamente el acceso colectivo y la ordenación de los cuerpos en el espacio sacro²⁷⁴. El dispositivo referido por Ibn Ÿubayr permite así la realización de las *wuḍū*²⁷⁵ dentro de un marco arquitectónico que regula gestos, posturas y flujos humanos. Aḥmad al-Fāsī, en su crónica histórica de la ciudad, menciona repetidamente la función distributiva de la *Šarābiyya* y su papel en el suministro de agua bendita a los fieles²⁷⁶.

وبين الباب الكريم والركن العراقي حوض طوله اثنا عشر شبرا وعرضه خمسة أشبار ونصف وارتفاعه نحو شبر متصل من قبالة عضادة الباب تلى الركن المذكور أخذا الى جهته وهو علامة موضع المقام مدة ابراهيم عليه السلام الى أن صرفه النبي صلعم الى الموضع الذي هو الآن مصلى وبقي الحوض المذكور مصبا لماء البيت إذا غسل وهو موضع مبارك يقال انه روضة من رياض الجنة²⁷⁷

Entre la noble puerta y el rincón iraquí hay un pilón, cuya longitud es de doce palmos, su anchura de cinco palmos y medio y su altura como de un palmo, contiguo al quicio delantero de la puerta que está cerca del citado rincón [de la Piedra Negra] yendo en su dirección. Es la marca del lugar del maqām en tiempos de Abraham —la paz sea sobre él— hasta que el Profeta —Dios lo bendiga y salve— lo trasladó al sitio que es ahora oratorio (muṣallan). El pilón mencionado ha perdurado como desagüero del agua de la Casa cuando es lavada. Es un lugar bendito. Se dice que es uno de los arriates del paraíso [traducción propia].

وعلى جانب الطريق بالظاهر مصطبة مستطيلة مصطفة عليها الابريق والجرار وقصريات صغار مملوءة ماء للوضوء وبالموضع بئر عذبة يملأ منها ما ذكر من الأنية وفي ذلك راحة عظيمة للمعتمرين في الطهارة والوضوء والشرب²⁷⁸

Al lado del camino [en az-Zāhir] hay una alargada grada en la que se alinean alcuzas con agua y botijas, pequeñas qaṣriyās²⁷⁹, llenas para las abluciones. En el lugar hay un pozo de

²⁷⁴ Tabbaa, Y. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle: University of Washington Press, 2001, pp. 132-136.

²⁷⁵ El *wuḍū*, constituye la ablución menor que todo musulmán debe realizar antes de llevar a cabo un acto de relevancia desde el punto de vista de la ley islámica (*šarī‘a*). Entre estos, el más frecuente es la *ṣalāt* (oración ritual), cuya ejecución exige necesariamente la obtención previa del estado de pureza ritual (*ṭahāra*).

²⁷⁶ Taqī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Fāsī (m. 832 H. / 1429 C.) fue un *muhaddith* (especialista en ḥadīth), *faqīh* (jurista), historiador, genealogista y *qāḍī* malikī (juez) de La Meca. Renombrado como uno de los principales historiadores y tradicionistas de La Meca en época tardomedieval, perteneciente a una familia originaria de Fez —de donde procede la *nisba* al-Fāsī—, aunque establecida de manera permanente en la Ciudad Santa. Véase: Al-Fāsī, Taqī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Shifā’ al-gharām bi-akhbār al-balad al-ḥarām*, 1. La Meca: Maktabat al-Naḥḍa al-Ḥadītha, 1956.

²⁷⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 83.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 117.

²⁷⁹ Pl. *qaṣriyāt*, indica una pequeña pila, jofaina o recipiente, generalmente de cerámica, terracota o metal.

agua dulce con la que se llenan los citados recipientes. Los que efectúan la 'Umra encuentran allí gran comodidad para [hacer] la purificación, para la ablución y para beber [traducción propia].

Hakim evidencia en el estudio clásico *Arabic-Islamic Cities: Building and Planning Principles* que las infraestructuras hidráulicas en las ciudades islámicas —canalizaciones, pilas y puntos de distribución— se hallan integradas tanto en las necesidades de la vida cotidiana como en las prácticas rituales, especialmente en las inmediaciones de los grandes complejos religiosos²⁸⁰. De manera análoga, diversos estudios sobre infraestructura urbana en contextos islámicos han subrayado que la gestión del agua en los centros sagrados posee una doble dimensión. Por un lado, responde a exigencias técnicas vinculadas al abastecimiento, almacenamiento y evacuación en entornos climáticos áridos; por otro, se halla íntimamente ligada a la pureza ritual (*tahāra*) y al desarrollo de las prácticas culturales²⁸¹.

El segundo pasaje relativo al camino de az-Zāhir confirma esta integración estructural. La presencia de una gradería alargada sobre la que se disponen alcuza, botijas y pequeños recipientes llenos de agua dulce procedente de un pozo local indica la existencia de puntos de distribución organizados para los peregrinos que se preparan para la 'Umra. La disposición descrita remite a formas de estructuración sistemática del espacio ritual, orientadas a facilitar las purificaciones y el consumo de agua a lo largo de los itinerarios de acceso al Ḥaram.

En la configuración urbana de La Meca, tales dotaciones adquieren un valor adicional: garantizan la supervivencia física en un entorno árido al tiempo que preparan el cuerpo para su ingreso en el espacio sagrado. El agua, canalizada, recogida o distribuida —y preservada de su dispersión— se convierte así en un vector de transición ritual, inscribiendo la purificación en la propia materialidad urbana del peregrinaje.

²⁸⁰ Cfr. Hakim, B. S. *Arabic-Islamic Cities. Building and Planning Principles*. London: Kegan Paul International, 1986. La obra constituye una referencia fundamental para investigadores, especialistas y urbanistas, y resulta de consulta imprescindible para todos aquellos interesados tanto en la historia como en las proyecciones futuras del diseño urbano en las ciudades árabe-islámicas.

²⁸¹ Véase, entre otros: Behrens-Abouseif, D. *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*. Leiden: Brill, 1989; Khadra Jayyusi, S., Holod, R., Petruccioli, A. y Raymond, A. (eds.) *The City in the Islamic World* (2 vols.). Leiden: Brill, 2008; Bianco, S. *Urban Form in the Arab World - Past and Present*. London /New York: Thames&Hudson, 1999.

4.1.2.3 Baños, espacios de higiene y legados píos

En el paisaje urbano, los baños públicos —*ḥammām*— desempeñan un papel crucial tanto para la higiene como para la purificación ritual. El autor menciona en particular dos baños que llevan el nombre del alfaquí al-Mayanishī y de Ŷamāl al-Dīn:

ولهذه البلدة المباركة حمامان أحدهما ينسب للفقير الميانشي أحد الاشياخ المحلقين بالحرم المكرم والثاني وهو الأكبر ينسب لجمال الدين وكان هذا الرجل كصفته جمال الدين له رحمه الله بمكة والمدينة شرفهما من الآثار الكريمة والصنائع الحميدة والمصانع المبنية في ذات الله المشيدة ما لم يسبقه احد اليه فيما سلف من الزمان ولا أكابر الخلفاء فضلا عن الوزراء وكان رحمه الله وزير صاحب الموصل تهادى على هذه المقاصد السنوية المشتملة على المنافع العامة للمسلمين في حرم الله تعالى وحرم رسوله صلعم أكثر من خمس عشرة سنة لم يزل فيها باذلا أموالا لا تحصى في بناء رباغ بمكة مسبلة في طرق الخير والبر مؤبدة محبسة واختطاط صهاريج للماء ووضع جباب في الطرق يستقر فيها ماء المطر²⁸²

Esta ciudad bendita tiene dos baños; uno de ellos lleva el nombre del alfaquí al-Mayānīsī, uno de los jeques que tenía círculo de auditores en el venerado Ḥaram; el segundo, el más grande, lleva el nombre de Ŷamāl ad-Dīn²⁸³. Este hombre fue, como su nombre [indica], «hermosura de la religión» [...]. —Dios lo bendiga y salve— [Ŷamāl ad-Dīn] más de quinceaños, durante los que no cesó de dar incontables caudales para construir edificios en La Meca —destinados a prácticas de beneficencia y bondad a perpetuidad, constituidos en legado pío— y hacer zafareches para el agua. Puso aljibes en los caminos en los que el agua de lluvia se conservara [...]. [traducción propia].

La mención de los dos baños de La Meca pone de relieve la integración de los *ḥammām* en el tejido funcional y devocional de la ciudad santa. Vinculados a figuras religiosas y a benefactores piadosos, estos establecimientos se insertaban en el sistema de fundaciones pías (*awqāf*), destinadas a garantizar tanto la higiene corporal como la preparación ritual de los fieles y peregrinos. Como ha mostrado Sibley, el *ḥammām* constituía una institución esencial de la vida urbana islámica, situada en relación con mezquitas y ejes de circulación, y concebida como espacio de purificación, sociabilidad y servicio público. En este sentido, la referencia de Ibn Ŷubayr confirma que incluso en el contexto altamente sacralizado de La Meca, las infraestructuras de baños formaban parte de los dispositivos materiales que sostenían la experiencia ritual del peregrinaje²⁸⁴.

²⁸² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 67.

²⁸³ Muḥammad b. Alī b. Maṣṣūr, conocido como Muḥammad al-Ŷawād, que vivió alrededor del año 550 H. /1155 C. Cfr. Al-Azraqī, *Ajbār Makka wa-mā jā'a fihā min al-āthār*. F. Wüstenfeld (ed.). Lipsia: F. A. Brockhaus, 1858–1861, p. 54.

²⁸⁴ Cfr. Sibley, M. “The Historic Hammāms of Damascus and Fez: Lessons of Sustainability and Future Developments”. En *PLEA2006 - The 23rd Conference on Passive and Low Energy Architecture*, 2006, pp. 1-6. De la misma autora se señala este interesante artículo sobre el análisis del espacio interno del baño, Sibley, M. y Jackson, I. “The architecture of Islamic public baths of North Africa and the Middle East: An analysis of their internal spatial configurations”. En *Architectural Research Quarterly*, 16/02, (2012), pp. 155-170.

4.1.2.4 La esposa desvelada

Ibn ʿYubayr emplea la sugestiva metáfora de la Kaaba como una esposa desvelada, conducida en solemne procesión, un *topos* recurrente en la literatura árabe y persa para describir la belleza del santuario envuelto en su velo negro (*kiswa*) y rodeado por los “*enviados del Clemente*”:

حتى انتهينا في الساعة المذكورة من اليوم المذكور الى حرم الله الكريم مثابة خليله ابراهيم عليه السلام
فوجدنا الكعبة البيت الحرام كالعروس المجلوة التي تجلى في روضة رضوان محفوفة بوفود الرحمن²⁸⁵

Hasta que llegamos, en la citada hora del citado día, al venerable recinto sagrado (Haram) de Dios, la morada del Amigo [de Dios], Abraham. Encontramos la Kaaba, la Casa Sagrada (Bayt al-Haram), como una desposada que aparece por primera vez sin velo, conducida al jardín de la felicidad (riḏwān²⁸⁶) rodeada por los embajadores (los peregrinos) del Clemente (wufūd ar-Raḥmān) [traducción propia].

La imagen de la esposa ha sido analizada por Beelaert en su artículo “The Ka‘ba as a Woman”. En dicho estudio, la feminización de la Kaaba aparece tan indiscutible como amplia en su difusión temporal y geográfica. Si bien esta feminización puede adoptar la forma de la Kaaba como esposa, también se manifiesta en la forma correlativa de la Kaaba como amada²⁸⁷. Davitashvili examina el desarrollo de las imágenes de la mujer en el Paraíso coránico y explica las posibles razones de esta evolución a partir de un análisis más amplio de las representaciones femeninas en el propio texto coránico. En el Paraíso, las mujeres son designadas bajo diversas denominaciones, tales como las *ḥūr ʿīn* (huríes), las *azwāj* (esposas), las *azwāj* que obraron rectamente (*wa-man ṣalaḥa min [...] azwājihim*), las *azwāj muṭahharah* (esposas purificadas) y las *muʿmināt* (mujeres creyentes). Estas referencias a la figura femenina en el Paraíso se corresponden con el desarrollo interno de la imagen de la mujer dentro del discurso coránico²⁸⁸.

²⁸⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 85.

²⁸⁶ Maíllo Salgado precisa en su traducción que la frase podría admitir otro sentido, ya que *riḏwān* también es el nombre del ángel guardián del Paraíso. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 105.

²⁸⁷ La autora hace referencia a la leyenda amorosa preislámica de *Laylā e Majnūn*, en la que Laylā representa a la amada inalcanzable del enamorado condenado a la perdición, Majnūn, y se convierte, por ello, en el sufismo, en un símbolo de Dios. Cfr. Beelaert, A. “The Ka‘ba as a Woman: A Topos in Classical Persian Literature”, pp. 107-123. Reimpreso y revisado en Beelaert, A. *A Cure for the Grieving: Studies on the Poetry of the 12th-Century Persian Court Poet Khāqānī Shirwānī*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2000, pp. 150-167.

²⁸⁸ Cfr. Davitashvili, A. “The Inner-qurʿānic Development of the Images of Women in Paradise: From the ḥūr ʿīn to Believing Women”. En *Journal of International Qurʿanic Studies Association*, 7, (2022), pp. 27-64; “Women in Paradise”. En J. Pink et al. (eds.), *Encyclopaedia of the Qurʿān Online*. Leiden: Brill, 2025, <https://referenceworks.brill.com>.

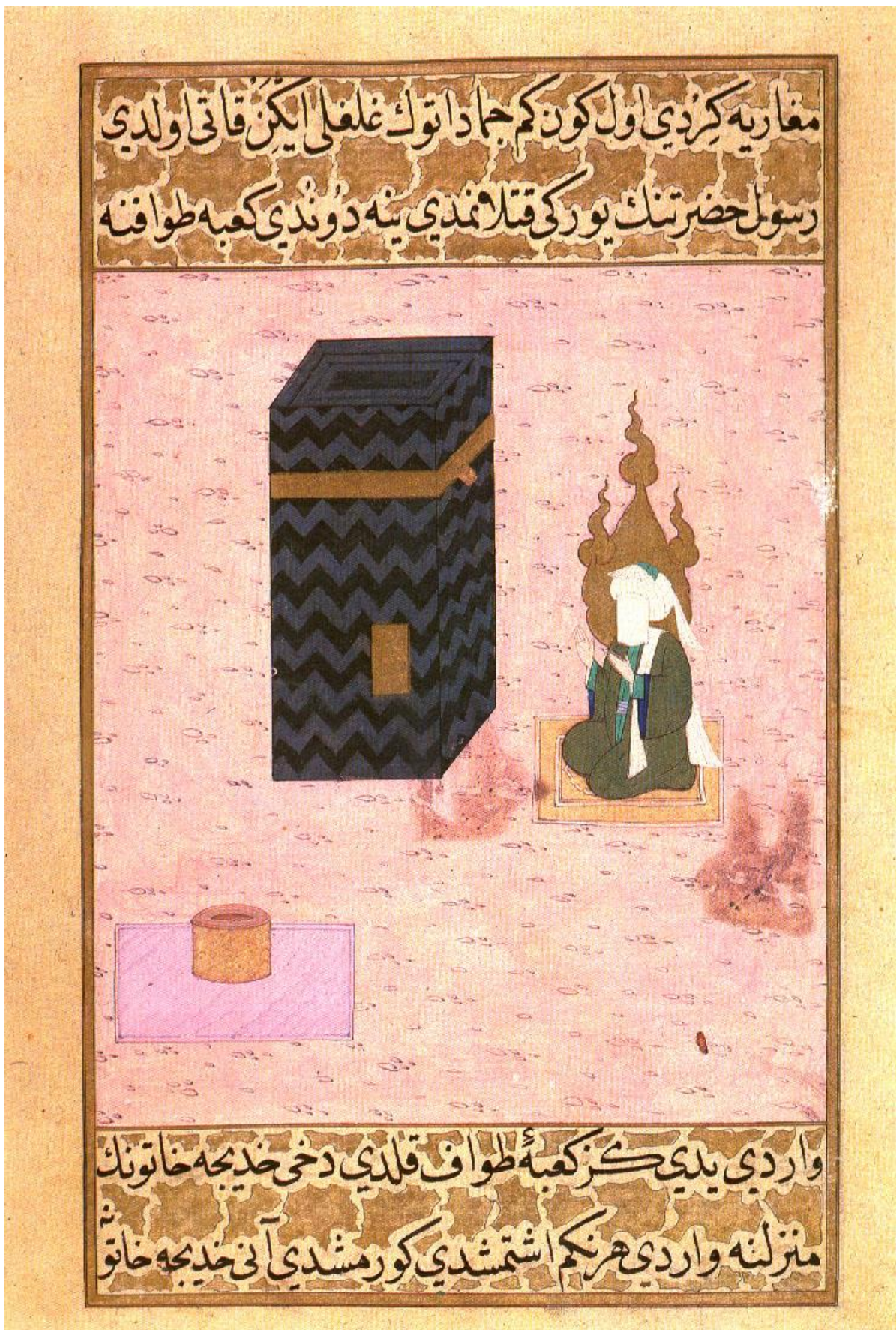


Figura 8. Miniatura, folio 151b. de: *Siyer-i Nebī* (La vida del Profeta). Mahoma en oración ante la Kaaba. En la parte inferior izquierda, el pozo de Zamzam (manuscrito otomano de 1569).



Figura 9. La Mezquita Sagrada de La Meca, según una placa mural de loza del siglo XVI (Museo del Louvre)²⁸⁹.

²⁸⁹ Cfr. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage a la Mekke*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, p. 7.

4.2 Experiencia de lo sagrado y fenomenología del sentimiento religioso en la *Rihla* de Ibn Ŷubayr

En La Meca, el tono de la escritura experimenta una transformación radical. La narración se impregna de una emoción de carácter místico que desborda el registro meramente descriptivo y se sitúa en el ámbito de la experiencia espiritual. Ibn Ŷubayr trasciende la simple relación de los ritos para vivirlos y traducirlos en un lenguaje atravesado por la trepidación, el llanto, el temor reverencial y la esperanza.

ودخلنا مكة حرسها الله في الساعة الاولى من يوم الخميس الثالث عشر من ربيع الآخر الموافق لربيع اغشت من شهور العجم من باب العمرة وكان البدر في ليلتنا تلك قد نشر على البطحاء اشعته وكشفت لنا الليلة عن محاسنها ودوت الاصوات بالتلبية من كل ناحية وضجت الالسنه بالدعاء والتضرع الى الله تعالى طورا تقوى بالتلبية وطورا تخشع بالابتهال فكانت ليلة لها من الحسن ما لا يوصف كأنها عروس الليالي وبكر بنات الإقدار²⁹⁰

Entramos en Makka (La Meca) —Dios la guarde— en la primera hora del jueves 13 de rabī‘II, o sea, el 4 del mes de agosto, por Bāb al- ‘Umra (Puerta de la ‘Umra)²⁹¹. Durante nuestro viaje esa noche, la luna llena derramaba sus rayos sobre la llanura; la noche había descornado para nosotros sus velos; las voces zumbaban en los oídos por la talbiya [proferida] desde todas partes; las lenguas entonaban una invocación e imploraban a Dios con [ardientes] súplicas; unas veces se reforzaban con talbiya, otras se humillaban con las plegarias. ¡Ah!, la noche tenía una belleza única²⁹², [era] la novia de [todas] las noches de la vida, la virgen de las hijas del destino [traducción propia].

La llegada a La Meca viene precedida por una intensa tensión emocional que culmina en la visión de la Mezquita Sagrada al amanecer. Ibn Ŷubayr expresa un profundo asombro al contemplar la ciudad, a la que describe como un lugar que no pertenece enteramente a este mundo²⁹³. El autor señala con precisión el momento de la entrada en la Ciudad Santa, situándola en la primera hora del jueves 13 de rabī‘ II del año 579 H., indicando incluso la puerta por la que accede, Bāb al-‘Umra. Esta exactitud cronológica y topográfica responde a la voluntad de destacar la singularidad del instante: la entrada en La Meca constituye un umbral, un paso decisivo que implica una transformación sensorial y espiritual. El relato de la llegada se desarrolla en un marco nocturno cuidadosamente elaborado. Ibn Ŷubayr describe una escena en la que la luna llena ilumina la llanura, la noche “*descorre sus velos*” y los sonidos de la peregrinación envuelven a los recién llegados. La dimensión visual se combina con la auditiva:

²⁹⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 219.

²⁹¹ Nombre de una puerta de La Meca y a la vez de la puerta de la mezquita por donde Ibn Ŷubayr pasó para realizar la ‘umra.

²⁹² En su traducción, Maíllo Salgado explica la expresión *ḥayā lahā kānat fi l-ḥuṣni bayḍata l-‘uqri*, señalando que remite al primer huevo de una pollita o al último de una gallina vieja —e incluso, según una creencia popular, al único huevo que el gallo pondría en toda su vida—, es decir, a algo que acontece una sola vez. Por ello, traslada su sentido al castellano mediante el adjetivo “única”. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 105.

²⁹³ Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 359.

las voces “*zumbaban en los oídos*” debido a la *talbiya*²⁹⁴, proclamada desde todas partes. Este canto ritual, fórmula central del *Ḥajj*, acompaña la entrada en el territorio sagrado y señala la transición hacia un espacio regido por otras normas.



Figura 10: Logotipo en caligrafía árabe cúfica de la agencia Talbiya Hadj & Umrah <https://talbiya.nl/>.

لبيك اللهم لبيك
لبيك لا شريك لك لبيك
إن الحمد والنعمة لك والملك
لا شريك لك

Como ha señalado Tagliacozzo, la *talbiya* actúa como un marcador sonoro del espacio sacro, creando una atmósfera colectiva que transforma la percepción individual del lugar²⁹⁵. Desde la primera frase “*Entramos en Makka —Dios la guarde—*”, la ciudad es nombrada mediante una fórmula piadosa que la inscribe inmediatamente en un registro sacralizado. El topónimo trasciende la mera referencia geográfica y queda configurado como un espacio protegido por la gracia divina. Esta forma de designación es recurrente en la literatura de peregrinación islámica y contribuye a construir una percepción de La Meca como territorio inviolable (*haram*), separado del mundo profano y sometido a un estatuto religioso específico²⁹⁶.

El autor insiste en la dimensión coral de la llegada: “*las lenguas entonaban una invocación e imploraban a Dios con [ardientes] súplicas*”. La pluralidad de voces subraya el carácter colectivo de la peregrinación y sitúa al viajero dentro de una comunidad de creyentes que comparte gestos, palabras y emociones. La expectativa devocional acumulada a lo largo del itinerario se manifiesta aquí de forma explícita. La noche de la llegada es descrita mediante una

²⁹⁴ La *Talbiya*, fórmula constantemente pronunciada bajo distintas formas y diferentes circunstancias por los musulmanes durante la peregrinación a los santos lugares del islam. La pronunciada por el Profeta fue *Labbayka, Allāhuma, labbayka, lā šarīka laka, inna l-ḥamda wa-n-ni‘mata laka wa-l-mulka, lā šarīka laka* ‘¡Heme aquí!, a tu servicio, oh, Dios, ¡heme aquí!, ¡heme aquí!, a tu servicio, no tienes asociado. Tuyas son la alabanza, la gracia y la soberanía, no tienes asociado’. Véase Maíllo Salgado, F. *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1996, p. 236.

²⁹⁵ La obra de Tagliacozzo, E. *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca*. New York: Oxford University Press, 2013, presenta un exhaustivo estudio histórico sobre la realización del *Ḥajj* desde el Sudeste Asiático hacia Arabia, desde los primeros períodos hasta la actualidad. El autor aborda el fenómeno mediante el uso combinado de la arqueología, la investigación archivística, la crítica literaria, la sociología, la epidemiología, la ciencia política y la etnografía.

²⁹⁶ Véase la obra de Peters, F. E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca*.

metáfora nupcial de gran fuerza poética: “*la novia de todas las noches de la vida, la virgen de las hijas del destino*”. Este lenguaje, de resonancias claramente literarias, no debe interpretarse como un simple ornamento estilístico: como señala Sells, en la tradición islámica medieval la metáfora nupcial es frecuentemente empleada para expresar la unión espiritual con lo sagrado y la consumación de una espera prolongada. La llegada a La Meca aparece, así como un encuentro largamente deseado, en el que el peregrino culmina su aspiración más profunda²⁹⁷.

Esta forma de acceso a La Meca se inscribe plenamente en el marco de la *riḥla ḥiyāziyya*, caracterizada por una intensa carga emocional y por la voluntad de transmitir al lector la profundidad de la experiencia religiosa²⁹⁸. Como se ha señalado en los capítulos precedentes, el relato de peregrinación trasciende la mera función informativa relativa a lugares y prácticas rituales, y se orienta hacia la recreación escrita de un estado espiritual, mediante el cual el texto se configura como una prolongación de la vivencia devocional.

Desde esta perspectiva, la descripción de la llegada cumple una función ejemplar: invita al lector a compartir la emoción del autor y a reconocer en La Meca la meta suprema del viaje. La percepción inicial del entorno urbano queda así subordinada a esta lógica espiritual. La Meca deja de presentarse como una meta que se recorre para configurarse como un espacio que se siente y se escucha. El espacio urbano se diluye momentáneamente en favor de una experiencia ritual compartida, donde la individualidad del viajero se integra en la multitud creyente. La ciudad es presentada como el punto de llegada de un largo proceso de purificación y expectativa, y su acceso se narra como un acontecimiento excepcional, marcado por la emoción, la belleza nocturna y la conciencia de hallarse ante un espacio único.

4.2.1 Emociones individuales

La obra de Ibn ʿYubayr, aun siendo celebrada por su precisión casi científica y por la minuciosidad con la que mide y describe los espacios, se halla profundamente impregnada de un intenso fervor religioso que aflora a través de una narración cargada de alta densidad afectiva. Para retomar las palabras de Maíllo Salgado: “*ninguno nos ha dejado descripciones más precisas de los lugares visitados ni ha evocado de forma tan personal los hechos y los*

²⁹⁷ Sells, M. A. (ed. y trad.) *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. Mahwah: Paulist Press, 1995. Remetimos también al artículo del mismo autor “Early Muslim Spirituality and Mysticism”. En Nanji, A. (ed.) *Muslim Almanac. A Reference Work on the History, Faith, Culture and Peoples of Islam*. Detroit/ New York: Gale Research/ITP, 1996, pp. 215-221.

²⁹⁸ Pinto, K. C. “Mecca”, p. 578.

gestos de los hombres”, y lo hace mediante un lenguaje pintoresco que, de manera progresiva, va desplazando el registro más estrictamente técnico propio del relato de viaje²⁹⁹.

En su condición de figura fundacional del género de la *riḥla*, Ibn ʿUbayr introduce la emoción religiosa como un componente inherente a la narración de los lugares santos del Ḥiḥāz³⁰⁰.

Su voz trasciende la del mero visitante para configurarse como la de un creyente profundamente implicado en la experiencia espiritual del desplazamiento, un hombre que “*vuela desde su casa como los pájaros abandonan el nido*”³⁰¹, impulsado por una fuerza interior y por un deseo profundamente interiorizado que resuena en la conciencia de todo fiel.

Este impulso se conceptualiza en la noción de *šawq*, entendida como anhelo o deseo ardiente de visitar la Casa de Dios y la tumba del Profeta. Tal aspiración se cultiva y se legitima dentro de un género textual específico, el *tašwīq*, destinado a suscitar en los creyentes el deseo de emprender el *Ḥaḡy*. Estas obras suelen consistir en compilaciones de aleyas coránicas, *ḥadītes* y fuentes histórico-religiosas que ponen de relieve los méritos (*faḍāʾil*) de los lugares santos³⁰², construyendo así un horizonte emocional y devocional que precede y acompaña la experiencia del peregrinaje.

4.2.1.1 Asombro, humildad y temor reverencial

El encuentro directo con la Kaaba constituye el momento en el que la subjetividad de Ibn ʿUbayr alcanza su grado máximo de asombro y temor reverencial (*rahba*)³⁰³. La contemplación del santuario central del islam provoca una conmoción emocional que desborda la mera percepción visual y sitúa al peregrino ante una experiencia límite, marcada por la conciencia de la cercanía a lo sagrado:

وعند مشاهدتها ومشاهدة البيت الكريم تأخذ النفوس رهبة تزلزلها وتدهش القلوب والعقول فلا ترى الا لحظا
خاشعة ودموعا منسجمة وعيونا باكية والسنا داعية الى الله عز وجل³⁰⁴

*Al contemplarlo y al contemplar la noble Casa se siente un temor que hace temblar las almas
y turbar los corazones y las inteligencias. Tú no ves sino humildes miradas, raudales de*

²⁹⁹ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 19

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 18.

³⁰¹ Cita del viaje de Ibn Baṭṭūṭa (1325 C. / 1354 C.). Cfr. Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 92.

³⁰² Buitelaar, M. y Van Leeuwen, R. (eds.) *Narrating the Pilgrimage to Mecca. Historical and Contemporary Accounts*. Leiden/Boston: Brill, 2023, p. 47. En el estudio mencionado se remite a la obra de Peters Francis Edward (1994a, 1994b).

³⁰³ *Ibidem*, p. 50.

³⁰⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 85.

Como señalan Bouitelaar y Van Leeuwen, este tipo de experiencia permite explicar las intensas respuestas emocionales que los peregrinos describen al contemplar por primera vez la Kaaba o, en otros contextos, la cúpula verde de la Mezquita del Profeta. Del mismo modo, explica la insistencia de los relatos de viaje en las dificultades físicas del camino hacia el Ḥiḥyāz, en el agotamiento producido por los rituales realizados bajo el sol abrasador de Arabia, así como en las enfermedades y peligros a los que los peregrinos se ven expuestos durante su travesía. En este marco, la vivencia emocional del peregrino se articula a través de una serie de conceptos recurrentes en los relatos del ḥayy, tales como *khudū*´ y *ḥuṣū*´ (para indicar la humildad y la sumisión del cuerpo ante la majestad divina³⁰⁶), *rahba* (temor reverencial) y *ṣabr* (paciencia). La emoción, lejos de ser un elemento accesorio, se integra en una espiritualidad normativa que acompaña y da sentido a la práctica ritual:

وعمره رجب عندهم أخت الوقفة بعرفة يجتمعون لها في زحام لم يسمع بمثله وتقد إليها آفاق النواحي
ويجتمع بها خلق لا يحصيهم الا الله عز وجل ومن لم يشهدا بمكة لم ير منظرا يدهش خاطره ويستغربه
وقد شاهدنا منها ما لا يمكن وصفه³⁰⁷

Entre ellos (los mequías) la ‘Umra de raḥab es la hermana de la estación ritual (waqfa) de ‘Arafāt. Ellos se congregan, efectivamente, para eso en [tal] muchedumbre que no se ha oído [de nada] semejante. Las gentes de las comarcas vecinas acuden a ella. Se reúne allí un pueblo inmenso que no puede ser contado sino por Dios, poderoso y grande. Quien no ha estado presente a ella en La Meca, no ha contemplado un espectáculo cuyo recuerdo lleva a la extrañeza y al asombro. Nosotros hemos sido espectadores de eso, de una cosa cuya descripción es imposible.

وقد استولت الخشوع على النفوس وذرفت العيون بالدموع واكتنفت القلوب من بركة تلك الليلة المباركة آمال
عظيمة تبشر بالقبول من الله تعالى ولعلها ليلة القدر التي نوه الله بذكرها في كتابه العزيز³⁰⁸

Sus almas habían sido embargadas de humildad, sus ojos habían vertido lágrimas y los corazones, por el mérito de esa noche bendita [27 del mes de Ramadán], habían sido arrojados de gran esperanza, anunciando el favor y la aceptación de Dios Altísimo. Quizá era «la Noche del Destino», cuya mención es exaltada en la revelación.

فلما جمعت صلاتا الظهر والعصر من ذلك اليوم الجمعة وقف الناس موقفهم خاشعين باكين متضرعين الى
الله عز وجل وارتفعت الاصوات بالتكبير وضح الناس بالدعاء فلم ير يوم اكثر دموعا ولا اخشع قلوبا ولا
أذل اعناقا لجلال الله من ذلك اليوم³⁰⁹

Cuando fueron efectuadas conjuntamente las oraciones del zuhr y del ‘aṣr, dicho viernes [9 de ḍū-l-ḥiḥyā 579 H.], las gentes se mantuvieron en wuqūf sumisas y llorosas, implorando la misericordia de Dios, poderoso y grande. Los takbīr se elevaban y el clamor de las gentes

³⁰⁵ Lit. “lacrimales llorosos”.

³⁰⁶ Términos empleados también en el relato de viaje escrito por el erudito y sufi ṣāḍilī ‘Abd al-Maḥyīd al-Zabādī al-Murādī, conocido habitualmente como al-Zabādī, acerca de su peregrinación a La Meca en 1745 C., Bouitelaar y Van Leeuwen señalan: “*The sight of the Ka‘ba fills him with humility (khushū´ and khudū´), two topical terms for the emotions fitting the occasion*”. Cfr. Bouitelaar, M. y Van Leeuwen, R., *Narrating the Pilgrimage*, p. 106.

³⁰⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 121.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 89.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 130.

ascendía invocando a Dios. No se habrá visto un día más abundante en lágrimas, ni en corazones humildes, ni en cervices obedientes y rendidas a la majestad de Dios que esa jornada.

ثم اندفع هذا الجمع من الغز الى البيت العتيق اندفاع الفراش الى السراج وقد حنت الخشوع ذقونهم وبللت الدموع لحاهم³¹⁰

Después, este grupo de guzz³¹¹ se precipitó hacia la antigua Casa de Dios con la premura de las mariposas [volando] hacia la lámpara; la humildad había inclinado sus mentones y las lágrimas habían mojado sus bigotes [traducción propia].

En combinación con los preceptos jurídicos y con la conciencia de la *ḥikma* —la sabiduría subyacente a los rituales—, esta espiritualidad de carácter emocional vinculaba el peregrinaje con la religiosidad cotidiana y determinaba su significado para la conducta y la piedad de los creyentes³¹².

La humildad (*khudū*) se convierte en el modo apropiado de habitar el espacio sagrado; el autor observa miradas bajas y un río de lágrimas que fluye por los rostros de los devotos aferrados al *kiswa*, el velo verde del santuario³¹³. En esta disposición anímica, el tiempo y el espacio cotidianos se disuelven: el peregrino se percibe a sí mismo como un “átomo en un rayo de ser” que orbita en torno a un centro cósmico³¹⁴, una vivencia que Ibn Ŷubayr describe como una forma de éxtasis de gratificación interior.

4.2.2 Emociones colectivas

La peregrinación a La Meca representa, para el mundo islámico, la cumbre de la devoción y de la gratificación espiritual, una vivencia transformadora que diluye los límites individuales y refuerza el sentido de conexión con la comunidad universal, la *umma*³¹⁵. En la *Rihla* de Ibn Ŷubayr, la dimensión emocional se integra plenamente en la estructura del relato, dado que el viaje es concebido como una obra piadosa orientada a facilitar el cumplimiento de una obligación sagrada³¹⁶. Las emociones colectivas que emergen del encuentro de la multitud con lo sagrado generan un “clima emocional” singular, capaz de orientar los modelos culturales y los comportamientos de miles de individuos de manera sincrónica³¹⁷.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 185.

³¹¹ El término *guzz* incluye aquí a turcomanos y a curdos.

³¹² Buitelaar, M. y Van Leeuwen, R. *Narrating the Pilgrimage to Mecca*, p. 50.

³¹³ Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 22.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 553.

³¹⁵ Abdulaziz H. A. y Abuzinadah, J. “Beyond borders”, p. 179.

³¹⁶ Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 18.

³¹⁷ Jreis Navarro L. M. *Emociones Nazaries*, p. 261. Para un estudio más detenido de la dimensión emocional compartida en las comunidades de creyentes, se recomienda la lectura de las otras dos obras mencionadas a continuación de la ya citada, las cuales permiten ampliar el marco interpretativo desde perspectivas

4.4.2.1 *Comunión emocional de la multitud creyente*

En su obra más reconocida, el sociólogo francés Durkheim sostiene que las representaciones religiosas son, ante todo, representaciones colectivas: la esencia de lo religioso reside necesariamente en la noción de lo sagrado. Lo sagrado constituye una categoría presente de manera universal en todas las religiones. En tanto realidad colectiva e impersonal, lo sagrado representa, por consiguiente, a la sociedad misma. En *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim define la religión en los siguientes términos:

*“Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale [...]”*³¹⁸ [traducción propia].

Según Durkheim, la religión se genera en momentos de lo que denomina “*effervescence collective*”. Estos momentos tienen lugar cuando todos los individuos de un grupo se reúnen para comunicarse “*dans une même pensée et dans une même action*”³¹⁹.

Esta categoría analítica permite iluminar con particular claridad lo vivido por Ibn ʿYubayr. Las descripciones de la Kaaba y de la multitud congregada en ‘Arafāt se hallan impregnadas de un profundo *pathos*, resultado de una emoción compartida que se expande de cuerpo en cuerpo y de voz en voz hasta configurar una auténtica comunidad afectiva. El núcleo de esta experiencia ritual es el *ṭawāf*, la circunvalación séptupla de la Kaaba en sentido antihorario. Ibn ʿYubayr describe escenas de frenesí y júbilo en las que los peregrinos se precipitan hacia el santuario “*en un exceso de emoción y gozo, como se lanzan las mariposas hacia las lámparas*”, imagen que subraya la anulación del yo en el objeto amado³²⁰. Estos acontecimientos se encuentran investidos de una intensa carga emotiva, y el propio autor confiesa sentirse sobrecogido por un doble movimiento de aniquilación interior y de elevación espiritual:

ومن أعجب ما شاهدناه عند دخول هذه الروضة المباركة حجر ملصق بالجدار يقابل الداخل شديد السواد لامع يرى فيه كل شخص صورته كأنه مرآة هندية مجلوة ورأينا الناس يستلمون القبر الكريم وينظرون إليه وينكبون عليه ويتمسحون بالسور التي عليه ويطوفون به ازدحاما وضجيجا باكين متضرعين الى الله تعالى ببركة ذلك الضريح الكريم متذللين مما يذيب القلوب ويفلق الجماد³²¹

Una de las cosas más admirables que hemos visto al penetrar en esa mezquita bendita es una piedra incrustada en el muro, que frente a sí tiene el que entra, de negrura intensa y

complementarias —histórica, antropológica y fenomenológica—, profundizando en los mecanismos de comunión afectiva, sincronía ritual y construcción colectiva de la experiencia de lo sagrado: Rosenwein, B. H. *Emotional communities in the early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006; Knysh, A. D. *Sufism: a new history of Islamic mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

³¹⁸ Durkheim, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. París: F. Alcan 1912, p. 65.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 553.

³²⁰ Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 218.

³²¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 219.

brillante, [donde] todas las personas se reflejan como si se tratase de un espejo indio, nuevo y pulido. Vimos a la gente tocar (istilām) la tumba bendita, contemplarla, inclinarse sobre ella y frotarse con los paños que la revisten, y dar vueltas (ṭawāf) a su alrededor apretujándose en tropel, implorante y llorosa buscando a Dios —alabado sea— por medio de la baraca de la santa tumba, humillándose; lo cual haría fundir los corazones y henderse la [más dura] piedra (ṡamād). [traducción propia].

La emoción se convierte así en vehículo de fe y en vía privilegiada de conocimiento de lo sagrado. La escritura adquiere un tono más lírico e intenso, transformando la crónica del viaje en testimonio espiritual. En el seno de esta dinámica, la narración de los rituales —en particular la circunvalación de la Kaaba— acentúa la dimensión simbólica del peregrinaje: el desplazamiento corporal se integra en una coreografía devocional que trasciende el espacio físico y sitúa al creyente en una comunidad que desborda el tiempo y la historia.

4.2.2.1 Llanto ritual, voz y expresión corporal

La intensidad de tales vivencias no permanece confinada a la interioridad, sino que estalla en manifestaciones somáticas precisas:

واصوات القراء وعلوها بكتاب الله عز وجل مجموع يحرك النفوس ويشجئها ويستوكف العيون وبيكيها
تذكرا لاهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا³²²

Los tonos de los almocríes que se elevaban [salmodiando] el libro de Dios, poderoso y grande; todo formaba un conjunto que conmovía las almas y las emocionaba, anegaba los ojos [de lágrimas] y provocaba el llanto en recuerdo de las Gentes de la Casa, a las que Dios ha dispensado de mancilla y ha purificado completamente.

وكل يتمنى أن يكون جسده قد نال حظه من رحمة الله تعالى والدعوات مرتفعة ودموع الخاشعين سائلة فلا
تسمع الا ضجيج الدعاء أو نشيج البكاء والنساء قيام خارج الحجر ينظرن بعيون باكية وقلوب خاشعة يتمنين
تلك الحال لو قدرن عليها³²³

Cada uno ardía en deseos de que su cuerpo participase de la misericordia de Dios. Sus oraciones se elevan mientras corren las lágrimas de los hombres humildes. No se oye más que el clamor de las invocaciones o el sofoco del llanto. Las mujeres, mientras, están de pie al exterior del Ḥiṡr y miran, con los ojos llorosos y los corazones sumisos, deseando [estar en] esa situación si pudiesen [traducción propia].

Las manifestaciones no verbales de la aflicción más visibles son el llanto (*bukā`*) y el sollozo (*shahīqa*). Las lágrimas atraviesan de manera recurrente el tejido narrativo: Ibn Ṳubayr describe multitudes de fieles que se disuelven en lágrimas ante la sola contemplación de la Kaaba o al entrar en contacto con el sepulcro del Profeta. El llanto adquiere aquí una significación que trasciende la esfera del sufrimiento ordinario, convirtiéndose en el signo exterior de un alma

³²² *Ibíd.*, p. 49.

³²³ *Ibíd.*, p. 50.

sobrecogida por la gracia y enfrentada a la conciencia de su propia finitud³²⁴. Behzadi sostiene que los relatos muestran que las emociones provocan reacciones físicas, o bien que tales reacciones resultan necesarias para ilustrar el grado de implicación emocional³²⁵. Asimismo, estas pueden percibirse como una experiencia afectiva en sí misma, y no únicamente como la representación “externa” de un estado “interior”³²⁶. Por su parte Jones, en su ensayo sobre el llanto en los sermones islámicos, afirma que en el contexto religioso islámico fueron considerado en gran medida un signo de piedad auténtica, aun cuando también se reconoce la posibilidad de que las lágrimas resulten engañosas³²⁷. Aunque el llanto pueda parecer una función corporal ahistórica, Blanchfield lo define como un “*performative act open to manipulation*”³²⁸ capaz de operar en ambas direcciones: expresar emociones y suscitar emociones tanto en los otros como en uno mismo.

El texto documenta reacciones físicas extremas, tales como el desvanecimiento y éxtasis espiritual. Un episodio particularmente significativo concierne a un peregrino persa que, durante una recitación coránica nocturna, cae presa de un estado de arrobamiento (*wajd*) tan intenso que se desploma sobre el pavimento, perdiendo todo control racional de sí mismo:

وفي تلك الليلة المباركة شاهد أهدنا وهو أحمد بن حسان واقعة غريبة من الوقائع الدالة على رقة النفوس
وذلك أن رجلا من العجم كان جالسا الى جانبه عند رأسه فأخذ في تلاوة القرآن بخشوع وابتهاال يردد
بأنين ونحيب فكانت من أحسن التلاوات تأثيرا في النفوس وأبلغها تحريكا للقلوب فلم يقدر أحمد المذكور
على النوم لما استولى عليه من رقة ما يسمع حتى قطع الرجل تلاوته وأنشأ يقول على وزن المنسرح
إن كان بعدى عنك قد باعدتني
فحسن ظني بك قد قربني
وجعل يردد هذا البيت بصوت يفتت الاحجار ويمزق الاكباد ولم يزل كذلك ودموعه تسيل وصوته يضعف
حتى خطر ببال أحمد أنه سيغشى عليه فما هو الا أن خطر ذلك بباله حتى سقط الرجل من على الدكة الى
الارض فيقي مطروحا كالميت لا حراك به³²⁹

En esta noche bendita, uno de nosotros, Ahmad b. Hassān, fue testigo de un hecho extraordinario, de uno de esos raros incidentes que testimonian acerca de la sensibilidad de las almas [...]. Mas he aquí que un persa (insān min al-‘ayām) —[que] se había sentado en el banco a su lado, al lado de su cabeza— se puso a recitar [el Corán] con emoción y fervor,

³²⁴ Como observa Calasso: “*la description des manifestations somatiques de l’emotion religieuse, comme les larmes, flots de larmes, en sont l’expression privilégiée [...] le voyageur-pèlerin Ibn Jubayr nous parle de larmes qui sont le plus souvent collectives*”. Cfr. Calasso, G. “La dimension religieuse individuelle dans les textes musulmans médiévaux, entre hagiographie et littérature de voyages: les larmes, les émotions, l’expérience”. En *Studia Islamica*, 91, (2000), pp. 39-58, en concreto p. 51.

³²⁵ Behzadi, L. “Standardizing Emotions: Aspects of Classification and Arrangement in Tales With a Good Ending”. En *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 71/3, (2017), pp. 811-831, en concreto p. 822.

³²⁶ Behzadi menciona Scheer, M. “Are Emotions A Kind of Practice (And Is that What Makes Them Have A History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”. En *History and Theory*, 51, (2012), pp. 193–220, en concreto p. 198. Sobre el lenguaje corporal, véase p. 218.

³²⁷ Jones, L. G. “‘He Cried and Made Others Cry’: Crying as a Sign of Pietistic Authenticity or Deception in Medieval Islamic Preaching”. En E. Gertsman (ed.) *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. New York: Routledge, pp. 102–135.

³²⁸ Blanchfield, L. A. “Prolegomenon. Considerations of Weeping and Sincerity in the Middle Ages”. En E. Getsman (ed.) *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. New York: Routledge, 2012, pp. XXI–XXX.

³²⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 90.

mientras suspiros y sollozos acompañaban su recitación. [Era] la más hermosa salmodia. Causaba impresión en las almas y la más intensa emoción en el [hombre] sereno. Al mencionado [Aḥmad] no le fue posible dormir, emocionado por la belleza de aquello que oía y por la pasión y humildad que en ello había. Hasta que [el persa] interrumpió la salmodia y se puso a decir [en metro munsariḥ]:

*“Si la torpeza de la acción me ha alejado,
la belleza de mi pensamiento [yendo] hacia ti me ha acercado”.*

Y repetía esto con un acento que resquebrajaba las piedras y rasgaba las entrañas. Él siguió repitiendo ese verso mientras corrían sus lágrimas y se extenuaba y debilitaba su voz; hasta el punto de que vino al pensamiento del susodicho Aḥmad b. Ḥassān, que [el persa] se desmayaría. Entre la irrupción de este pensamiento en su mente y la caída del hombre desconocido del banco al suelo [...]; y [allí] permaneció tirado, como yacente sin movimiento [...]. [traducción propia].

Como subraya Behzadi, ciertas acciones o formas de comportamiento acompañan a las emociones intensas. Describir este comportamiento como “acción” implica reconocer que la emoción no constituye únicamente algo que se impone al protagonista o que se experimenta de manera pasiva, sino “algo que hacemos”³³⁰, desplazando así el foco hacia la capacidad de los sujetos para actuar, por un lado, y hacia el impacto que estos relatos pueden ejercer sobre sus lectores, por otro. Estos textos aspiran a transmitir experiencias auténticas de personas reales; al mismo tiempo, funcionan como modelos, al ampliar el horizonte de la imaginación y proporcionar un marco interpretativo. Por su parte, Buitelaar y Van Leeuwen reflexionan sobre cómo los peregrinos tendían a hablar de su experiencia religiosa o espiritual describiendo sus efectos sobre el propio cuerpo³³¹:

*وأحوال هؤلاء العجم في الرقة والتأثير وسرعة الانفعال وشدة الحرص على وظائف الديانات ومواظبتهم
على اعمال البر وظهور البركة عليهم عجيبة الشأن بديعة الارتفاع³³²*

Los estados místicos de estos persas, por el refinamiento de sus almas y su influencia, la celeridad de su excitación, la vehemencia de su insistencia en los deberes religiosos, su asidua perseverancia en los actos de piedad y la evidencia de su baraca, son admirables y de extraordinaria elevación [traducción propia].

Este “paisaje sensorial” —compuesto por voces que salmodian y por el contacto físico con las piedras sagradas— actúa como mediador entre el fiel y la trascendencia. La intensidad espiritual queda así medida por la capacidad del entorno sacro para afinar los sentidos del peregrino en una frecuencia superior.

³³⁰ Behzadi, L. “Standardizing Emotions”, p. 823. La autora, en su discurso, menciona Scheer, M. “Are Emotions A Kind of Practice”, p. 194.

³³¹ Buitelaar, M. y van Leeuwen, R. *Narrating the Pilgrimage*, p. 279.

³³² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 91.

4.3 Alteridad en La Meca: unidad y tensiones

En La Meca, en cambio, el encuentro con la alteridad adquiere una fisonomía radicalmente distinta. Deja de articularse en términos de confrontación con enemigos externos o de fricción con autoridades opresivas para inscribirse en el registro de la diferencia interna a la propia comunidad musulmana. La ciudad santa congrega a peregrinos procedentes de los más diversos confines del mundo islámico —árabes, persas, turcos, africanos, andalusíes—, y Ibn ʿYubayr consigna con particular atención esta pluralidad étnica y cultural que, en otros escenarios, habría podido suscitar recelo o distancia. En el espacio mequí, sin embargo, dicha diversidad se reconfigura en una experiencia de unidad superior, articulada en torno al centro simbólico y ritual del islam. En un mundo en el que los vínculos de clan y de sangre ocupaban un lugar central, la experiencia del *Ḥayʿ* tendía a sobreponerse a las lealtades ordinarias, confirmando la idea profética de que los creyentes se hallan unidos por un principio que trasciende la pertenencia tribal o racial³³³.

4.3.1 Alteridad intramusulmana positiva: el ejemplo de los Sarw y de los devotos orientales

El análisis de la *Rihla* de Ibn ʿYubayr permite desvelar una compleja fenomenología de la alteridad que se manifiesta de manera igualmente significativa en el interior de la propia comunidad de los creyentes. En el contexto de La Meca, la ciudad santa actúa como un prisma a través del cual Ibn ʿYubayr observa y narra la diversidad intramusulmana, ofreciendo un testimonio fundamental sobre la estructura de la *umma* en el siglo XII. El texto del viajero se configura como el fundamento de un género literario que cristaliza la experiencia de lo sagrado en una narración minuciosa de la realidad geopolítica y humana de su tiempo. Un aspecto peculiar de la narración de Ibn ʿYubayr es su capacidad para reconocer una “alteridad positiva” en grupos musulmanes cuyas costumbres difieren radicalmente de los cánones urbanos andalusíes. Un ejemplo emblemático lo constituye la tribu yemení de los Sarw, habitantes de las inaccesibles montañas de al-Sarāt:

وبلادهم على ما ذكر لنا خصيبة واسعة كثيرة التين والعنب متسعة الحرث غزيرة الغلات ويعتقدون اعتقادا صحيحا أن البركة كلها في هذا الرغد الذي يخرجونه وأنهم بذلك في تجارة رابحة مع الله عز وجل

وهؤلاء القوم عرب خلص فصحاء جفاة صادقوا النيات لم تفسدهم الحضارة ولا هذبته المدنية ولا جرت عليهم أحكام الشريعة في ظواهر احوالهم فلا يرى فيهم من اعمال البر الا صدق النية غير أنهم اذا طافوا بالكعبة المقدسة اندفعوا اليها اندفاع الابناء الى الام الرؤوم يلتمسون عندها المعاذ ويتعلقون باستارها فاذا

³³³ Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 37.

تمكنت ايديهم منها مزقوها شدة جذب وتعلق والسنتهم في خلال ذلك بدعوات تفتقر القلوب وتستدر العيون
الجامدة³³⁴

El país de ellos, según lo que nos han dicho, es fértil y extenso, abundante en higos y en uvas, vasto en terrenos de cultivo y opulento en cosechas. Creen firme y verdaderamente que toda la baraca reside en ese aprovisionamiento que exportan, y que ellos, por esa razón, se encuentran en un comercio remunerador con Dios, poderoso y grande. Estas gentes son árabes puros, elocuentes, rudos y sinceros, que ni el refinamiento urbano los ha extraviado, ni la vida ciudadana los ha pulido, ni los principios de la ley religiosa dirigen sus conductas; pues no se observa en ellos actos de devoción excepto la sinceridad de intención; más cuando dan las vueltas rituales a la Kaaba santa, se lanzan a ella como los hijos se lanzan hacia la tierna madre, buscando refugio cerca de ella, colgándose de sus velos, y cuando se han cogido de ellos con sus manos los desgarran a fuerza de tirar y de colgarse. Entretanto sus lenguas hacen invocaciones que rompen los corazones y funden los ojos [más] secos anegándolos en lágrimas [traducción propia].

Ibn ʿUbayr los describe como “árabes puros, elocuentes y sinceros”, cuya religiosidad, aun no hallándose refinada por los sofismas de la jurisprudencia urbana, se manifiesta en una devoción visceral y conmovedora. Aunque rudos en sus modales y carentes de una cultura urbana elaborada, acuden a La Meca para sostener la economía de la ciudad mediante productos agrícolas, actuando casi místicamente como una providencia divina para los residentes afectados por la carestía³³⁵. Su devoción es presentada en términos casi infantiles y profundamente emotivos: se precipitan hacia la Kaaba como hijos hacia una madre solícita, con un fervor que “*conmueve los corazones*”, demostrando que la alteridad cultural no menoscaba la sinceridad de la fe, antes bien la intensifica.

Paralelamente, Ibn ʿUbayr elogia las instituciones caritativas y la generosidad de las élites orientales, como el visir de Mosul, ʿYamāl al-Dīn³³⁶, quien financió imponentes obras públicas en La Meca y Medina:

وكان هذا الرجل كصفته جمال الدين له رحمه الله بمكة والمدينة شرفهما من الآثار الكريمة والصنائع الحميدة والمصانع المبنية في ذات الله المشيدة ما لم يسبقه احد اليه فيما سلف من الزمان ولا أكابر الخلفاء فضلا عن الوزراء وكان رحمه الله وزير صاحب الموصل تمادى على هذه المقاصد السنوية المشتملة على المنافع العامة للمسلمين في حرم الله تعالى وحرم رسوله صلعم أكثر من خمس عشرة سنة لم يزل فيها باذلا أموالا لا تحصى في بناء رباح بمكة مسبلة في طرق الخير والبر مؤبدة محبسة واختطاط صهاريج للماء ووضع جباب في الطرق يستقر فيها ماء المطر وعمارة ما استرم من الابنية في الحرمين الشريفين³³⁷

Este hombre fue, como su nombre [indica], «hermosura de la religión»; ha dejado —Dios tenga misericordia de el— en La Meca y en Medina —Dios las enaltezca— honrosas trazas, obras dignas de alabanza, edificios construidos por amor a Dios, altos, que nadie en tiempos precedentes lo superó en ello, ni siquiera los más grandes califas, [ni], con mayor motivo, los visires. Fue —Dios tenga misericordia de el— visir del señor de Mosul, constante en estos altos designios, encargándose de los intereses generales de los musulmanes en el

³³⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 51-52.

³³⁵ Gaudefroy-Demombynes, M. *Le pèlerinage à la Mekke*, p. 222.

³³⁶ Se trata de Muḥammad b. Alī b. Manṣūr, conocido como Muḥammad al-ʿYawād, que vivió alrededor del año 550 C. / 1155 H.

³³⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 67.

Ḥaram de Dios Altísimo y en el Ḥaram del Enviado³³⁸ —Dios lo bendiga y salve— más de quinceaños, durante los que no cesó de dar incontables caudales para construir edificios en La Meca —destinados a prácticas de beneficencia y bondad a perpetuidad, constituidos en legado pío— y hacer zafareches para el agua. Puso aljibes en los caminos en los que el agua de lluvia se conservara, y hasta [atendió] la restauración de edificios en ruínas en los dos venerados santuarios [traducción propia].

Según señala El Erian El Bassal, estas descripciones sirven a Ibn Ḥubayr para presentar a sus lectores occidentales un Oriente que, aun siendo “otro” por su distancia y su fasto, representa un modelo de excelencia moral y de solidaridad social susceptible de ser emulado en el Magreb³³⁹.

4.3.1.1 Diversidad regional de los peregrinos

فالقلوب تهوى إليها من الأقطار النائية والجهات المتباعدة والطريق إليها مجمع الذاهبين والآيبين ممن انتهت بهم الدعوة المباركة وتجلب إليها ثمرات كل بلد وهي أكثر البلاد سلعا وفواكه ومنافع ومرافق ومتاجر ولو لم يكن لها من المتاجر إلا أوان الموسم ففيه مجتمع أهل المشرق والمغرب فيبيع فيها في اليوم الواحد فضلا عما يتبعه من نفائس الذخائر من اللؤلؤ والياقوت وسائر الأحجار وضروب الطيب من المسك والكافور والعنبر والعود والند وسائر التحف الهندية والحبشية مع ما يجلب إليها من العراقيات واليمنيات وغير ذلك³⁴⁰

Efectivamente, los corazones de los hombres desean [venir] a ella desde lugares lejanos y regiones distantes. El camino hacia ella es el sitio de encuentro de los que van y vienen de entre aquellos que alcanzan la vocación bendita³⁴¹. Los frutos de todos los lugares son traídos a ella. Es el territorio mejor provisto en géneros, frutas, utilidades, comodidades y tráfico de mercancías, aunque no tuviese más mercado (matāyir) que el de los momentos de la peregrinación. Pues en ella está el lugar de reunión de las gentes del Oriente y del Occidente. Se vende en ella en un solo día, por no hablar del que le sigue, desde preciosos tesoros como [son]: perlas, jacintos y otras piedras; variedades de perfumes como almizcle, alcanfor, ámbar, madera de áloe, esencias índicas y otras importaciones de la India y de Abisinia, hasta objetos iraquíes, yemeníes y otros [...] [traducción propia].

La Meca descrita en la *Rihla* funciona como un extraordinario microcosmos de la diversidad geográfica y étnica del islam medieval. Ibn Ḥubayr observa cómo la ciudad se convierte en un punto de encuentro de las gentes de Oriente y de Occidente, donde en un solo día pueden cruzarse mercaderes y devotos procedentes de la India, de Etiopía, de Iraq, de Yemen y del Magreb³⁴². La variedad regional se ve subrayada por la descripción de los mercados, desbordantes de mercancías exóticas —desde perlas indias hasta perfumes abisinios—, que transforman la ciudad en un emporio global de fe y de comercio. Esta diversidad no es únicamente étnica, sino también doctrinal:

³³⁸ La ciudad de Medina.

³³⁹ El Erian El Bassal, H. “El oriente visto como alteridad”, p. 281.

³⁴⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 118-119.

³⁴¹ Osea, el Islam.

³⁴² Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 118.

وانقسم الائمة في صلاة التراويح فرقا فالشافعية وهم اكثر الجماعات لهم امام يخصصهم في ناحية من المسجد وكذلك الحنابلة والحنفية والزيدية واما المالكية فيجتمعون على ثلاثة من القراء يتناوبون القراءة وهذا العام اكثر الناس واكثر الشموع لان تجار المالكية تنافسوا في ذلك فجلبوا لامام الكعبة من الشموع شيئا كثيرا كان اعظمها شمعتين نصبتا بين يدي المحراب زنة ما بينهما قنطار وقد حف بهما من الشموع صغار وكبار فصار جانب المالكية من ذلك في منظر بديع تبهج له الابصار³⁴³

Los imanes se dividieron en grupos para la celebración de los rezos nocturnos (tarāwīḥ). Los šāfi'ī, cuyo grupo es [en importancia] superior a todos, tienen un imán para ellos en una de las partes de la mezquita, y asimismo los ḥanbalīes, los ḥanafīes y los zaydīes. En cuanto a los mālikīes, [éstos] se congregan alrededor de tres almocries que se turnan en la recitación. Este año hay mayor número de gente y mayor cantidad de cirios, porque mercaderes mālikīes han rivalizado en eso, y, así, han traído al imán de la Ka'ba numerosos cirios, siendo de lo más grande dos cirios que han sido plantados delante del mihrab. Entre los dos [pesan] un quintal y están rodeados de cirios menores, pequeños y grandes; en consecuencia, el lado de los mālikīes viene a ser de una brillante hermosura y los ojos se deslumbran con su luz [traducción propia].

Esta diversidad regional se halla estructurada arquitectónicamente en el interior de la Gran Mezquita (Ḥaram), donde cada escuela jurídica (*madhhab*) —ḥanafī, mālikī, šāfi'ī, ḥanbalī e incluso facciones chíes o zaydīes— dispone de su propio *maqām* (pabellón o estación de oración), orientado hacia una de las caras de la Kaaba³⁴⁴. Esta disposición espacial no solo organiza el culto, sino que también reconoce y legitima las diferencias interpretativas dentro de un marco de unidad ritual³⁴⁵.

4.3.1.2 La umma como comunidad universal

La tesis central que emerge de la *Rihla* es la visión de la *umma* como una comunidad universal que trasciende las fronteras personales, de clase y de origen a través del rito del *ḥaḡy*³⁴⁶. Para Ibn Ūbayr, la peregrinación constituye el momento en que dicha universalidad se vuelve tangible: el acto de vestir el *iḥrām* —la vestidura blanca no cosida— despoja al creyente de sus distintivos sociales para reducirlo a la desnuda condición de siervo de Dios, igual a cualquier otro peregrino³⁴⁷. La alteridad, por tanto, adquiere el valor de prueba de la amplitud de la inspiración divina: Ibn Ūbayr subraya cómo La Meca posee la capacidad milagrosa de expandirse para acoger a esta multitud, comparándola con el útero materno que se dilata para acoger al hijo por nacer:

³⁴³ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 88.

³⁴⁴ Burton, R. *Personal narrative of a pilgrimage*, p. 15.

³⁴⁵ Para profundizar en este tema, se remite a la lectura del capítulo V. "La mosquée sainte", de la obra magistral de Gaudefroy-Demombynes, M. *Le pèlerinage à la Mekke: étude d'histoire religieuse*, pp. 113-130.

³⁴⁶ Abdulaziz H. A. y Abuzinadah, J. "Beyond borders", p. 179.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 186

ولو اجتمعت هذه الجموع في مدن عظام لضاقت بها وهذه البلدة الشريفة كيف يتسع نطاقها لهذه الخلائق التي لا تحصى الا بمعجزة ظاهرة شبهها العلماء باتساع الرحم بالجنين وكذلك عرفات وسائر مشاهد هذا الحرم الكريم زاده الله تشريفا ومنحنا من رحمته بمنه وكرمه³⁴⁸

Si grandes ciudades hubiesen acogido a esta muchedumbre, habrían resultado estrechas para ella. Y esta ciudad venerada, cómo [explicar] el evidente milagro que le da una extensión conveniente para esta muchedumbre prodigiosamente numerosa, sino por la exacta comparación de los ulemas: que se ensancha para los grupos [de visitantes] como se distiende la matriz para el recién nacido. Y lo mismo [sucede] con ‘Arafāt y con los restantes santuarios venerados de este país sagrado — ¡Dios aumente su carácter sagrado y nos conceda la misericordia, por su generosidad y su bondad! [traducción propia].

En esta perspectiva, la *umma* celebrada por Ibn Ŷubayr no constituye una entidad monolítica: se trata más bien de un cuerpo vivo en el que la diversidad de los “*colores y las lenguas*” contribuye a exaltar la unicidad del Creador. Ella es, en última instancia, una comunidad de intenciones, en la que el viajero andalusí, aun preservando su identidad de letrado y jurista erudito, se reconoce hermano de los peregrinos en el anhelo común hacia lo sagrado. A la luz de lo expuesto, La Meca de Ibn Ŷubayr prefigura el ideal de una sociedad islámica de alcance global, capaz de regenerar el corazón de los creyentes a través del contacto directo con la universalidad de su fe³⁴⁹.

4.3.2 Alteridad negativa: el emir zaydita y los guardianes de La Meca

En el panorama de la literatura de viajes medieval, la *Rihla* de Ibn Ŷubayr se erige como un testimonio fundamental para comprender la compleja dialéctica entre el ideal de unidad religiosa y la realidad de las tensiones internas que atravesaban el mundo islámico del siglo XII³⁵⁰. La fe islámica de Ibn Ŷubayr lo vincula a una comunidad más amplia y le proporciona una continuidad simbólica con su tierra de origen mientras viaja fuera de al-Ándalus. Particularmente relevante resulta el trabajo de Sappington Taranu, quien analiza la tensión que se manifiesta en su relato al entrar en contacto, a lo largo de su itinerario, tanto con poblaciones musulmanas como no musulmanas. Profundamente comprometido con su fe sunní y partidario de la dinastía almohade en el Magreb y en al-Ándalus, Ibn Ŷubayr experimenta una viva inquietud ante aquellos a quienes considera musulmanes heterodoxos, así como frente a quienes, proclamando su pertenencia al islam, tratan de manera injusta a sus correligionarios³⁵¹.

³⁴⁸ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 120.

³⁴⁹ Cfr. Abdulaziz H. A. y Abuzinadah, J. “Beyond borders”, p. 186.

³⁵⁰ Se remite al análisis de Pratama Widodo y Alatas para profundizar en los aspectos relativos a las tensiones en el mundo islámico, en particular aquellas vinculadas al peregrinaje a La Meca y a los viajeros musulmanes: Pratama Widodo, A. y Alatas, A. “In Awe of the Holy City”, pp. 159-183.

³⁵¹ Sappington Taranu, L. *Exploring Strange, New Worlds: Travellers and Foreigners in Medieval Iberian Literature* [Tesis de Doctorado, Universidad de Washington], 2014, p. 13-14.

La alteridad intramusulmana se manifiesta aquí, de manera primordial, en la tensión entre la pureza del rito y la corrupción material percibida en las autoridades locales³⁵².

4.3.2.1 El emir zaydí: el rostro político de la alteridad herética

La confrontación de Ibn ʿYubayr con la autoridad mequí se halla marcada por un inmediato sentimiento de extrañamiento, configurándose como un ejercicio constante de confrontación entre su propia identidad sunní de observancia almohade y la realidad política de La Meca, entonces gobernada por el emir Mukṭir b. ʿĪsā³⁵³:

وهذا الرجل مكتر من ولد الحسن بن علي رضي الله عنهما غير أنه ممن لا يعمل بفضيلة وليس من سلالة
سلفه الكرام رضي الله عنهم³⁵⁴

Este hombre, Mukṭir, es de la descendencia de al-Ḥasan hijo de ʿAlī —Dios esté satisfecho de los dos—, pero él es de los que actúan sin virtud, no es de la raza de sus nobles antepasados —Dios esté satisfecho de ellos [traducción propia].

Aunque se preciaba de una noble ascendencia procedente de la estirpe hachemí de al-Ḥasan b. ʿAlī, es descrito por el autor como un soberano carente de las virtudes de sus antepasados. Uno de los rasgos que articula esta alteridad negativa es su adscripción sectaria: Mukṭir es presentado como seguidor del zaydismo³⁵⁵, una rama del chiismo que Ibn ʿYubayr, ferviente sunní de observancia almohade, percibe como una desviación herética y una amenaza para la integridad doctrinal de la comunidad³⁵⁶:

وللحرم أربعة أئمة من أهل السنة وخامس يؤم الزيدية وهم عند أهل هذه البلدة من أشرافهم وعلى مذهبهم
يذهبون وي زيدون في الأذان حتى على خير العمل بعد قول المؤذن حتى على الفلاح وهم رافضية ضلال والله
يتولى حسابهم وجزاءهم³⁵⁷

El santuario tiene cuatro imanes sunníes y un quinto imán para una secta llamada zaydiyya. Entre las gentes de esta ciudad, los nobles siguen esa doctrina (maḏhab). Ellos añaden, en la llamada a oración, “¡Venid a la mejor de las obras!”, después que el almuédano ha

³⁵² *Ibidem*, p. 64.

³⁵³ Mukṭir ibn ʿĪsā ibn Fulaytat al-Ḥasanī al-ʿAlawī fue el último emir de La Meca perteneciente a la dinastía jerifiana de los Hawāshim, y gobernó en al menos tres ocasiones entre los años 1176 C. y 1203 C.

³⁵⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 124.

³⁵⁵ El zaydismo constituye una corriente del Islam chii de carácter moderado, doctrinalmente cercana al sunismo en la medida en que no adopta posturas consideradas heterodoxas en relación con la naturaleza y las prerrogativas del imán. Su denominación procede de Zayd ibn ʿAlī, nieto de Ḥusayn e hijo de ʿAlī, figura a la que la tradición atribuye la formulación inicial de esta orientación doctrinal. El zaydismo arraigó de manera particular en el Yemen a partir del siglo X, donde se ha mantenido hasta hoy. Sobre el zaydismo, véase Madelung, W. “Zaydiyya”. En *Encyclopaedia of Islam*, 6, (2ª ed.). Leiden: Brill, 2002, pp. 477-481; Gochenour, D.T. *The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen* [Tesis de Doctorado, Cambridge, MA: Universidad de Harvard], 1984.

³⁵⁶ Mortel, R. “Zaydi Shiism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca”. En *International Journal of Middle East Studies*, 19/4, (1987), pp. 455-472, en concreto p. 460.

³⁵⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 88.

dicho: “¡Venid a la felicidad!”. Son blasfemos *rāfiḍīes*³⁵⁸. Dios, empero, tiene en reserva su cuenta y su retribución [traducción propia].

Esta divergencia doctrinal no se limita al plano teórico, sino que se manifiesta en prácticas culturales que el autor observa con indignación dentro del perímetro sagrado del Ḥaram, como la introducción de la fórmula chií “¡Venid a la mejor de las obras!” (حيٍّ على خير العمل) considerada no ortodoxa en la formulación misma de la llamada a la oración (*adhān*)³⁵⁹.

ولا يشهدون الجمعة مع الناس وإنما يصلون الظهر أربعاً ويصلون المغرب بعد فراغ الأئمة³⁶⁰

No asisten a la plegaria del viernes con los demás (*nās*); solamente rezan cuatro [*rak'āt*] al *zuhr* [oración del mediodía], y hacen la oración del magrib después que los imanes [*sunnīes*] han terminado su rezo [traducción propia].

Como observa Mortel, esta divergencia se extiende más allá del plano dogmático y se proyecta en un aislamiento ritual: los *zaydīes* no participan en la oración del viernes (*ṣalāt al-ḡum'a*) junto a la comunidad *sunnī*, celebrando en cambio ritos separados —conformes a las prácticas chiíes— que Ibn Ŷubayr interpreta como una fractura de la unidad de los creyentes (*umma*) precisamente en el lugar que debería consagrarla³⁶¹. La figura de Mukṭir se perfila como perturbadora: su presencia se asocia a la de un soberano que se hace visible en el santuario únicamente en ocasiones ceremoniales, con el fin de exhibir un poder que Ibn Ŷubayr percibe como moralmente decadente.

4.3.2.2 Los guardianes de la Casa: el mercantilismo de la fe

Paralelamente, la alteridad se extiende a los guardianes del Santuario, los Banū Šayba³⁶². Ibn Ŷubayr documenta con una precisión casi burocrática cómo estos custodios habían transformado la *ḥiyāba* —la custodia de la Casa Antigua³⁶³— en un instrumento de lucro personal:

³⁵⁸ El término *rāfiḍī* designa, en sentido estricto, a quienes rechazan la legitimidad de los tres primeros califas anteriores a ‘Alī b. Abī Ṭālib. La denominación se aplica frecuentemente a sectores considerados doctrinalmente radicales dentro del chiismo. En la *Rihla*, Ibn Ŷubayr emplea el término de manera amplia y polémica, utilizándolo como categoría genérica para referirse a los chiíes en su conjunto, con independencia de sus matices internos o filiaciones específicas.

³⁵⁹ Mortel, R. “Zaydi Shiism”, p. 461.

³⁶⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 88.

³⁶¹ Mortel, R. “Zaydi Shiism”, p. 460.

³⁶² Tribu de la descendencia de ‘Uṭmān b. Ṭalḥa b. Šayba b. Ṭalḥa b. ‘Abd ad-Dār, compañero del Enviado de Allāh —Dios lo bendiga y salve— y encargado de velar la entrada de la Casa. Para una aproximación más exhaustiva, véase Bianquis, T. “Šhaybān”. En *Encyclopaedia of Islam*, (2ª ed.). Leiden: Brill, 2012, pp. 399–400.

³⁶³ El propio Ibn Ŷubayr subraya la elevación de este cargo al afirmar que su rango no era inferior al del califato, estableciendo así una equivalencia que magnifica la responsabilidad moral inherente a la custodia del santuario.

وفى يوم الجمعة الرابع والعشرين من الشهر المذكور صدر أمر الأمير مكتز بالقبض على زعيم الشيبين محمد بن اسماعيل ونهب داره وعزله عن حجابة البيت العتيق طهره الله وذلك لما نسب اليه من هنات لا تليق بمن ولى خدمة البيت الكريم لقوله تعالى ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم عصمنا الله بفضله من سوء المقادير ووقانا مواقع سهام اللعنات³⁶⁴

El día viernes, 24 de dicho mes, sobrevino la orden del emir Mukṭir de detener al jefe de los šaybīs, Muḥammad b. Ismā‘īl, de saquear su casa y destituirle de la guardia (ḥiṣāba) de la Casa Sagrada —Dios la purifique— y eso a causa de los defectos que le eran atribuidos, impropios de quien se encarga de la custodia de la Casa Antigua. Pues «a quien quiera impiamente profanarla, le haremos que guste un doloroso castigo»³⁶⁵. Dios nos libre, mediante su gracia, del mal del destino y del alcance de las flechas de la maldición [traducción propia].

Aunque la tradición islámica les confiere la custodia de las llaves de la Kaaba por decreto Divino³⁶⁶, Ibn Ŷubayr reproduce el acontecimiento en términos que combinan la crónica factual con una explícita condena religiosa. La autoridad local deja de ser percibida como instancia de guía espiritual y pasa a configurarse, en la mirada del peregrino, como una mediación opaca interpuesta entre el fiel y lo divino. Sin embargo, el desarrollo posterior del episodio introduce un giro radical en la valoración del acontecimiento:

وكنا نتساءل كيف أعيد هذا الشيبى المعزول الى خطته مع صحة ما نسب اليه من الهنات فأخبرنا أنه أعيد بخمسمائة دينار مكية استدانها ودفعها فطال تعجبنا من ذلك واستقدنا منه يقينا أن إظهار القبض عليه لم يكن غيرة ولا حمية لحرمة الله التي انتهكت بسببه مع أن تلك الخطة لعلو قدرها لا تقصر عن رتبة الخلافة بل هما فى المنزلة سواء والله يقول والظالمون بعضهم أولياء بعض والله يتولى تلقى الشكوى من الفساد الظاهر حتى فى أشرف بقاع الارض وهو حسبنا ونعم الوكيل³⁶⁷

Nosotros nos preguntábamos acerca de cómo se le habría devuelto a este šaybī destituido a su función, pese a la autenticidad de los defectos a él atribuidos. Se nos informó que él había sido repuesto mediante [la cantidad de] quinientos dinares mequies, que había pedido prestados y entregado. Duró largo tiempo nuestro asombro y la experiencia [que sacamos] de eso. Tuvimos la certeza de que la manifestación de su arresto no tuvo lugar por celo ni por pudor, debido al carácter sacrosanto de las cosas de Dios que habían sido envilecidas en sus manos, a pesar de ser una función que por su elevación no es inferior a la del califato, dignidad una y otra equiparables. «Los impíos son amigos unos de otros»³⁶⁸. Dios ha de recibir las quejas de la clara corrupción que se perpetra hasta en el más noble de los lugares de la tierra. ¡Él nos basta! ¡Qué excelente procurador es! [traducción propia].

El viajero andalusí narra con particular aspereza el episodio de la destitución y la posterior restitución del jefe de los Šayba, Muḥammad b. Ismā‘īl, acusado de conductas inmorales pero readmitido en su cargo tras el pago de una cuantiosa suma al emir. Esta información convierte la destitución en una mera escenificación disciplinaria, desprovista de autenticidad moral. Ibn Ŷubayr concluye que la detención no había respondido a un celo religioso ni a un pudor

³⁶⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 186.

³⁶⁵ *Corán* 22:25.

³⁶⁶ Cfr. Wolfe, M. *One Thousand Roads to Mecca*, p. 456.

³⁶⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 187.

³⁶⁸ *Corán* 45:19.

institucional, sino que había sido instrumentalizada dentro de una lógica de transacción económica.

La indignación del viajero andalusí se articula mediante un léxico de intensa carga ética: las cosas de Dios habrían sido “*envilecidas*” en manos de quienes debían protegerlas, y la corrupción se habría infiltrado incluso en el más noble de los lugares de la tierra. La cita coránica —“*Los impíos son aliados unos de otros*”— refuerza la dimensión moral de la crítica, proyectando sobre las élites locales una sospecha de complicidad colectiva³⁶⁹. La denuncia se extiende así más allá del individuo restituido y alcanza el entramado de poder que permitió la mercantilización de una función sagrada.

4.3.2.3 Prácticas abusivas y desviación del ideal islámico

El sentimiento de “*alienación cultural y religiosa*”, tal como lo define Ian Richard Netton, halla su punto culminante en la denuncia de las prácticas abusivas sufridas por los peregrinos. Ibn Ŷubayr documenta con minuciosidad las atrocidades y humillaciones infligidas a los visitantes de Dios desde el mismo momento de su llegada al puerto de Yedda, en la ruta hacia el territorio sagrado. Su relato insiste en la dimensión sistemática de estos agravios, describiendo un aparato fiscal y administrativo orientado a la exacción más que a la acogida del peregrino³⁷⁰.

وأكثر أهل هذه النواحي من الحجاز وغيرها شيع وفرق لا دين لهم متفرقون في المذاهب شديدو الشكيمة على الحاج ما لا يفعلونه بأهل الذمة يسلبونهم أكثر ما جمعوه من الأزواد ويستخرجون ما بأيديهم استنزاعاً فلا يزال الحاج في غرم معهم من مال أو زاد حتى يبسر الله للرجوع إلى بلده³⁷¹

La mayor parte de las gentes de estas comarcas del Ḥiṣyāz y de otros lugares están [encuadradas] en sectas (fīraq) y en partidos (ṣiya‘). No tienen religión (dīn), están separadas en diversas doctrinas (maḏāhib). Son duros con los peregrinos como no lo son con la gente tributaria (ahl ad-dimma)³⁷². Les privan de la mayor parte de las provisiones que han reunido [para sí]. Los despojan completamente, pues se procuran los medios para arrancarles muy bien lo que poseen. El peregrino está continuamente en deuda con ellos, de dinero o de provisiones, hasta que Dios le facilita el retorno a su país.

ولولا أن الله تدارك المسلمين في هذه النواحي بصلاح الدين لكانت المظالم عظيمة لا تخف شدتها فقد أبطل المكوس عن الحاج وعوض عنها أموالاً واطعمة يأمر بحملها إلى مكتر أمير مكة فإذا تأخر عنهم ما رسم

³⁶⁹ Sobre la estructura de poder de los sharifes hasaníes y la administración mequí medieval, véase Mortel, R “Zaydi Shiism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca”; “‘Ribāṭs’ in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources”. En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61/1, (1998), pp. 29-50.

³⁷⁰ Netton, I. R. “Basic Structures”, pp. 30-31.

³⁷¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 132.

³⁷² Cristianos y judíos sujetos a capitación o *ḡizya*.

لهم عاد هذا الأمير الى تخويف الحاج والتعرض لهم بإظهار منعهم بسبب المكوس فاتفق لنا أنا وصلنا الى جدة فاحتبسنا بها ريثما وقع الخطاب مع مكثر الأمير المذكور³⁷³

Si Dios no hubiese remediado a los musulmanes, en estas regiones, por la intervención de Saladino, las injusticias serían un hecho muy grave y no se suavizarían sus rigores. Pues él ha suprimido los impuestos de los derechos de aduana para el peregrino; en compensación los ha reemplazado por dinero y vituallas, que ordena hacer llegar a Mukṭir, emir de La Meca; más cuando esa contribución asignada para ellos (para los mequies) se demora, este emir vuelve a intimidar a los peregrinos y a manifestar [la intención de] detenerlos debido a los derechos de aduana. Y así nos sucedió que llegamos a Yūdda y fuimos retenidos en ella, en tanto se parlamentaba con Mukṭir, el mencionado emir.

كأن حرم الله ميراث له يستحق كراؤه من الحاج سبحان مغير الاحوال³⁷⁴

¡Cómo si el sagrado territorio de Dios fuese heredad personal y pudiese legitimar el alquilarlo a los peregrinos! ¡Alabado sea Él que modifica cambia los usos! [traducción propia].

Los oficiales del emir imponían gravámenes arbitrarios (*mukūs*) sobre los bienes de los fieles, confiscando mercancías, exigiendo pagos desproporcionados y sometiendo a los recién llegados a inspecciones vejatorias. La violencia simbólica de estas prácticas se ve acentuada por la comparación que establece el propio autor: el trato dispensado a los peregrinos superaba en dureza al reservado a los *ḍimmī* —los súbditos no musulmanes protegidos por el orden islámico—³⁷⁵, lo que, en su percepción, constituía una inversión escandalosa de la jerarquía religiosa y jurídica.

فيا عجا لبيت الله قد صار في أيدي قوم يتخذونه معاشا حراما وجعلوه سببا لاجتذاب الاموال واستخلاصها بغير حق والتعرض للحاج بذلك واذايتهم بإذلال الدنيا وامتهانها وسيرتب الله لذلك تغييرا يعجل به تطهيرا يريح المسلمين من هذه البدع الجائرة بسيوف الموحدين انصار الدين وحزب الله القائمين بالحق والداعين اليه الذابين عن حرم الله عز وجل الغيورين على محارمه المجتهدين في اعلاء كلمته واطهار دعوته انه على ما يشاء قدير ونعم المولى ونعم النصير³⁷⁶

*¡Cómo! La Casa de Dios está ahora en manos de unas gentes que se sirven de ella como medio de vida ilícito. La han convertido en un medio para arrebatar los bienes, reivindicarlos sin derecho, importunar a los peregrinos a causa de ello y afligirles con la ignominia y la miseria de este mundo. Dios pronto lo arreglará mediante una purificación que libraré a los musulmanes de estas innovaciones (*bida'*) injustas por la espada de los almohades, defensores de la fe, partido de Dios —al que le ha sido conferido el derecho y la verdad— defensores del territorio sagrado (*haram*) de Dios, poderoso y grande, celosos en [respetar] sus sacrosantas prohibiciones, esforzados en la exaltación de su palabra, en la manifestación de su invocación y en la defensa de su doctrina. Ciertamente Él es poderoso en lo que quiere. ¡Y qué buen patrón v qué buen defensor es! [traducción propia].*

Tal como recoge Netton en su estudio, la irritación del viajero alcanza tal grado de intensidad que llega a sostener que el Ḥiṣyāz, aun siendo tierra del islam, requeriría ser purificado mediante la guerra santa, a causa de las prácticas de sus habitantes —entre ellas la confiscación de bienes,

³⁷³ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 125

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 126

³⁷⁵ Pratama Widodo, A. y Alatas, A. “In Awe of the Holy City”, p. 168.

³⁷⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 126.

la expropiación de las propiedades de los peregrinos e incluso su asesinato, recurriendo al engaño y a pretextos falaces—, acciones que, a su juicio, representaban la antítesis del ideal islámico de hospitalidad y santidad. Solo la intervención externa del sultán Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī, elogiado como paradigma de la equidad sunní, aparece como el único contrapeso frente a tal decadencia moral, aunque sin lograr erradicar por completo las arraigadas prácticas de los gobernantes locales³⁷⁷.

En este mismo pasaje, también señalado por Netton, llega incluso a elogiar a los juristas andalusíes³⁷⁸ que, ante semejante corrupción, consideraban que el peregrinaje había dejado de ser obligatorio para los musulmanes de Occidente:

فمن اعتقد من فقهاء الاندلس سقوط هذا الفرض فمذهبه متجه لهذه الاسباب ولما يلقاه الحاج من ذلك الخارج
عما ارتضاه الله عز وجل³⁷⁹

Así pues, quien de entre los alfaquíes andalusíes cree en la omisión de este precepto religioso, su doctrina es legítima, por estos motivos y por lo que se hace con los peregrinos, fuera de lo que Dios, poderoso y grande, tiene por bueno [traducción propia].

La desilusión alcanza tal profundidad que impulsa al autor a invocar una intervención de carácter purificador. Sostiene que el Ḥiḡāz, pese a ser tierra Sagrada, merecería ser “lavado de sus inmundicias” mediante la espada de los guerreros almohades, a quienes considera los únicos capaces de preservar la integridad del verdadero islam³⁸⁰.

فبلاد الله التي كانت جديرة أن تطهر بالسيوف وتغسل من دناسها وارجاسها بالدماء المهرقة في سبيل الله
هذه بلاد الحجاز لما حل عرى الاسلام بها واستباح اهلها اموال الحاج ودماءهم³⁸¹

En consecuencia, el país de Dios³⁸² que merecería ser purificado por la espada y ser lavado de sus inmundicias y de sus suciedades, por la sangre derramada en la vía de Dios (fi sabī illāh)³⁸³, es este país del Ḥiḡāz, por lo que [sus gentes] han afloja do los lazos del islam y considerado presa legítima los bienes y la sangre de los peregrinos [traducción propia].

La axialidad mequí: cierre experiencial y apertura simbólica

La experiencia de La Meca se erige, en la arquitectura del relato, como un núcleo de condensación donde convergen espacio, emoción y alteridad en una densidad difícilmente equiparable a cualquier otra etapa del itinerario. La ciudad santa no se presenta ante la mirada

³⁷⁷ Netton, I. R. “Basic Structures”, p. 30.

³⁷⁸ Según los juristas, el deber de la peregrinación no existiría para el creyente bajo determinadas circunstancias adversas.

³⁷⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 127.

³⁸⁰ Netton, I. R. “Basic Structures”, p. 30.

³⁸¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 127.

³⁸² Osea, el Dār al-Islām.

³⁸³ Ibn Ÿubayr sostiene que al Ḥiḡāz habría que dirigirle la guerra santa con si se tratase de una tierra de infieles.

del peregrino como una urbe entre otras, sino como un dispositivo simbólico total, capaz de reconfigurar simultáneamente la percepción del paisaje, la interioridad del sujeto y su relación con los otros. En ella, el viaje exterior alcanza una forma de consumación que, lejos de clausurarlo, lo proyecta hacia una profundidad ulterior.

Desde la perspectiva del paisaje urbano, La Meca se impone como una ciudad organizada por la centralidad absoluta del santuario. Su emplazamiento en el interior de un valle árido, cercado por montañas abruptas, determina su fisonomía física y contribuye a reforzar la percepción de singularidad que la envuelve. La aridez del entorno, lejos de percibirse como carencia, actúa como marco de intensificación simbólica: la ciudad aparece sustraída a la lógica ordinaria de la habitabilidad y situada bajo un régimen de excepcionalidad sacra.

El tejido urbano, compacto y densamente articulado, se estructura en función de una orientación que obliga al cuerpo a un desplazamiento atento, casi ritualizado. Calles, puertas y espacios de tránsito convergen hacia la Mezquita Sagrada, cuyo recinto organiza tanto la circulación de los cuerpos como la jerarquía de los espacios. La descripción del paisaje urbano no puede dissociarse de la práctica ritual: incluso los mercados, con su abundancia de mercancías procedentes de los confines del mundo islámico, participan de esta dinámica: la economía, la circulación de bienes, los flujos humanos, todo queda absorbido en la vitalidad del santuario. La prosperidad material aparece así inscrita en la baraka del lugar, como una prolongación visible de su elección divina.

Ahora bien, la comprensión plena de este paisaje exige atender a la dimensión emocional que lo atraviesa. La llegada a la ciudad, marcada por la intensidad sensorial de la noche, las invocaciones corales y la conciencia de proximidad a la Casa de Dios, inaugura un régimen perceptivo distinto. El espacio deja de experimentarse únicamente mediante la vista para ser aprehendido a través de un conjunto de estímulos auditivos, corporales y afectivos que transforman la percepción ordinaria. La contemplación de la Kaaba constituye, en este marco, el punto de mayor intensidad emotiva. El asombro, el temor reverencial, la humildad y el llanto se manifiestan como respuestas corporales y espirituales ante la cercanía de lo sagrado. Tales emociones no permanecen confinadas en la interioridad del sujeto, sino que se amplifican en la dimensión colectiva. La multitud reunida en torno al santuario genera un clima de efervescencia devocional donde los gestos se sincronizan y las expresiones afectivas se comparten. El *ṭawāf*, en particular, aparece como la materialización de esta comunión, mientras las voces de la *talbiya* se elevan desde todos los puntos del horizonte: un movimiento coral que integra a los individuos en una coreografía de sentido trascendente.

Es precisamente en este espacio de convergencia donde la alteridad adquiere una configuración específica. La Meca reúne a creyentes procedentes de los más diversos territorios del islam, haciendo visible una pluralidad étnica, lingüística y cultural que, en otros contextos, podría haber generado distancias. Aquí, sin embargo, dicha diversidad se rearticula dentro de una unidad superior articulada por el rito y la orientación común hacia el santuario. El encuentro con grupos culturalmente alejados del horizonte andalusí —peregrinos orientales, devotos de regiones montañosas, comunidades periféricas— permite al viajero confrontarse con formas de religiosidad distintas a las propias. En muchos casos, estas diferencias son percibidas de manera positiva: la rudeza de las costumbres o la ausencia de refinamiento doctrinal de los Sarw se ven compensadas por una intensidad devocional que suscita admiración. Su relación con la Kaaba posee la intensidad de un gesto filial: se aferran a sus velos con una mezcla de fervor y desamparo, como si buscasen refugio en una presencia materna. Sus súplicas, pronunciadas con crudeza emotiva, conmueven incluso a quienes observan desde una sensibilidad más disciplinada. En tales escenas, el peregrino andalusí descubre que la pureza de la intención puede florecer al margen de los códigos urbanos de la ortodoxia. La alteridad se convierte así en vía de ampliación de la conciencia religiosa, revelando la amplitud y complejidad de la umma.

No obstante, el relato no omite las tensiones internas que atraviesan la ciudad santa. Las prácticas moralmente ambiguas y las fricciones entre el orden político y los distintos grupos evidencian que la santidad del lugar está lejos de suprimir las imperfecciones de quienes lo habitan; por el contrario, tiende a ponerlas de relieve bajo una luz más intensa. Esta coexistencia de elevación espiritual y fragilidad terrenal introduce un matiz crítico que enriquece la representación de La Meca: Ibn Ŷubayr aprovecha así la ocasión para reafirmar el orden almohade en la tierra y la pureza de las gestas de Ṣalāḥ al-Dīn.

A la luz de estas dimensiones —urbana, emocional y relacional—, la experiencia mequí se revela como el punto de consumación del itinerario. El objetivo que había orientado el desplazamiento desde su origen se reconoce aquí como realizado. El peregrinaje, en su sentido ritual y devocional, ha sido cumplido: el cuerpo ha alcanzado la Casa, los ritos han sido efectuados, la mirada ha reposado sobre el centro hacia el cual se dirigía el deseo. Sin embargo, este cumplimiento no adopta la forma de una clausura definitiva. Más bien inaugura una nueva dirección del viaje. Una vez alcanzado el Oriente geográfico, comienza a perfilarse otro Oriente, de naturaleza distinta: el Oriente del tiempo, de la memoria y de los orígenes.

Ibn 'Arabī

*Ahora mi corazón es capaz
de adoptar todas las formas:
es un prado para las gacelas
y un claustro para los monjes cristianos,
templo para los ídolos
y la Kaaba para los peregrinos,
es recipiente para las tablas de la Torá
y los versos del Corán.
Porque mi religión es el amor.
Da igual, a dónde vaya la caravana del amor,
su camino es la senda de mi fe*

لقد صارَ قلبي قابلاً كُلِّ صُورَةٍ
فمرعى لِعِزْلانٍ وديراً لِزُهبانِ
وبيتاً لِأوثانٍ وكعبةً طائِفِ
وَألواحِ تَوْرَةٍ وَمُصْحَفِ قُرْآنِ
أدينُ بِدينِ الخُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ
رَكائِبُهُ فَالدينُ ديني وإيماني

Ibn 'Arabī, La “Religión del Amor” (*Dīn al-Ḥubb*) en *Tarjūmān al-Ašwāq* ‘El Intérprete de los Deseos³⁸⁴.

³⁸⁴ Cfr. Nicholson, R. A. *The Tarjūmān al-ashwāq, a collection of mystical odes*. London: Royal Asiatic society, 1911, pp. 67-68; Ibn Arabi, *El Intérprete De Los Deseos (Tarjūmān al-Ašwāq)*, trad. es. C. Varona Narvión. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2011, pp. 125-127.

5. Damasco: ideal urbano, eco de al-Ándalus y milagro del arte



Figura 11. MS 5855, Al-Khizāna al-Ḥasaniyya, Rabat, fol. 83.

ذكر مدينة دمشق حرسها الله
جنة المشرق ومطلع حسنه المونوق المشرق هي خاتمة بلاد الإسلام التي استقر

Mención de la ciudad de Damasco, ¡Dios Altísimo la guarde! Paraíso del Oriente, lugar por donde aparece la belleza, elegante y esplendorosa. Ella fue el sello de [todos] los países donde el islam se insidió [traducción propia].

La ciudad de Damasco ocupa un lugar privilegiado dentro del itinerario oriental de la *Rihla* de Ibn Ŷubayr, configurándose como uno de los espacios urbanos más densamente cargados de significación histórica, espiritual y simbólica de todo el relato. Lejos de limitarse a una descripción topográfica, el viajero andalusí construye una imagen de la ciudad en la que paisaje, memoria dinástica y experiencia devocional convergen en una misma realidad perceptiva. Damasco aparece así como capital cultural del islam oriental y, al mismo tiempo, como relicario material de un pasado de esplendor cuya impronta sigue modelando su fisonomía.

La mirada de Ibn Ŷubayr se detiene en la complejidad morfológica de la urbe, en la fertilidad de su entorno y en la monumentalidad de sus espacios sacralizados, situando en el centro de su discurso ciertos focos de condensación simbólica donde se entrelazan autoridad religiosa, memoria política y experiencia colectiva. Este interés trasciende la mera admiración estética para inscribirse en una lectura histórica que reconoce en la ciudad la sede originaria de una herencia dinástica que, siglos después, hallaría continuidad en al-Ándalus. De este modo, la descripción urbana se ve atravesada por una dimensión afectiva en la que la contemplación del legado omeya activa en el autor una memoria genealógica y civilizatoria compartida.

Al mismo tiempo, la posición geográfica de Damasco introduce una tensión latente vinculada a su condición de espacio liminar, situado en las proximidades de ámbitos de contacto y fricción cultural. Esta circunstancia contribuye a reforzar su representación como baluarte del islam, al tiempo que proyecta sobre la experiencia del viajero una percepción de la alteridad definida por

la cercanía de la frontera. La ciudad se erige, por tanto, en un espacio donde convergen centralidad espiritual, herencia dinástica y conciencia del límite, articulando un paisaje urbano que es, a la vez, escenario de devoción, archivo de la historia islámica y umbral simbólico frente a lo “Otro”.

5.1 Paisaje islámico: del desierto al Paraíso

“A quienes creen y hacen obras pías los introduciremos en unos jardines por los que corren ríos. Vivirán en ellos eternamente: tendrán esposas puras y les haremos entrar en una sombra frondosa” (Corán 4:60).

Como subraya Roldán Castro, el concepto de “paisaje” constituye una construcción mental y cultural, sujeta a variaciones según la época y la civilización. Su percepción trasciende el aspecto meramente visual, incorporando sensaciones, sonidos, colores y emociones, y se encuentra, por tanto, vinculada a principios estéticos y afectivos³⁸⁵. Históricamente, la conciencia del paisaje es un fenómeno relativamente tardío en Europa, que se consolidó plenamente únicamente a partir del Renacimiento, cuando se percibió la necesidad de dar un nombre a aquello que se había comenzado a pintar y a observar con una nueva mirada³⁸⁶. El Romanticismo, en particular, supuso un punto de inflexión, elevando el paisaje a sujeto artístico autónomo y desarrollando un sentimiento de amor hacia la naturaleza hasta entonces desconocido³⁸⁷. Según algunos autores, el paisaje constituye una imagen cultural que ordena y simboliza la realidad circundante, acumulando historia y significado humano³⁸⁸.

En el mundo musulmán, la percepción del entorno se encuentra profundamente arraigada en el contexto geográfico en el que surgió el islam: el desierto arábigo, un medio naturalmente hostil. El ideal paisajístico islámico se construyó precisamente en contraste con la dura realidad del desierto, caracterizada por un calor sofocante, la escasez de agua y una luz deslumbrante³⁸⁹.

جنة المشرق ومطلع الحسن الباهر وخاتمة بلاد الإسلام التي شاهدها وعروس المدن التي كشفنا عنها
لثامها قد تحلت بزهورها العطرة وتجملت بحلل رياضها الخضر واحتلت من الحسن محل الذروة وتزينت

³⁸⁵ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno en el mundo musulmán”. En *Cuadernos del CEMYR*, 7, (1999), pp. 47.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 48.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 50.

³⁸⁸ Roldán Castro menciona, entre otros, Daniels, S y Cosgrove, D. (eds.) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press, 1988; Ortega, N. (coord.) *Naturaleza y cultura del paisaje*. Madrid/Soria: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Fundación Duques de Soria, 2004; Álvarez Salas, D. “Territorio e intimidad: el paisaje en la construcción de la ciudad”. En *III Simposio Internacional “Conservar el futuro” (Santiago de Compostela, 1997)*, pp. 1-18.

³⁸⁹ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, pp. 52-53.

فى خدرها باحسن زينة وشرفها الله تعالى بان أوى اليها المسيح وامه عليهما السلام على ربوة ذات قرار
ومعين ذات ظل ظليل وماء سلسبيل³⁹⁰

Paraíso del Oriente, lugar por donde aparece la belleza, elegante y esplendorosa. Ella fue el sello de [todos] los países donde el islam se insidió; la novia [entre] las ciudades a las que hayamos levantado el velo. Se ha adornado con flores olorosas y se manifiesta con el manto de brocado [verde] de sus jardines. Ocupa, en materia de hermosura, un lugar eminente. En su cámara nupcial se ha engalanado con el más bello atavío. Ha tenido el honor de que Dios Altísimo diese asilo en ella al Mesías [Jesús] y a su madre —Dios los bendiga y salve a los dos— «sobre una colina tranquila y provista de agua viva»³⁹¹, de espesa sombra y de un agua como néctar [traducción propia].

Damasco es celebrada como el “Paraíso de Oriente”, un término que refleja su percepción de la ciudad como un lugar de belleza casi sobrenatural. La espiritualidad de la ciudad encuentra su fuente en el propio suelo, extendiéndose más allá de sus edificaciones, considerado sagrado por haber dado Dios refugio en él a Jesús y a su madre sobre una “colina tranquila y provista de agua viva”. Según Ibn Yubayr, la ciudad constituye el sello de los países del islam, tanto por su elegancia como por el manto de brocado verde que cubre sus jardines. Esta percepción transforma el espacio urbano en una verdadera teofanía natural, donde la vegetación y la abundancia hídrica se presentan como signos tangibles de la benevolencia divina:

وتنساب الانهار فى طرفها انسياح الحيات ولها مروج تحيى النفوس بنسيمها وتبدي محاسنها
للناظرين رافعة برقعها وتناديهم هلموا الى المبيت الاعلى من الحسن ومقبل الظلال³⁹²

Los arroyos corren, como se deslizan las serpientes, por todos los senderos. Tiene prados cuya suave brisa vivifica las almas. Ella muestra sus encantos a los que la miran levantando su brillante velo y gritándoles: «Venid al alto nocturno de la belleza y a donde se sestean».

وأرضها قد شبعت من الماء حتى تكاد تشتاق الى الظمأ وحجارتها الصم تكاد تناديك اضرب برجلك هذا
مغتسل بارد وشراب³⁹³

Su suelo está harto, por la abundancia de agua, hasta el punto de sentir añoranza por la sed. Las duras piedras allí casi te gritan: «¡Golpea con el pie! Ahí tienes un agua fresca para lavarte y para beber»³⁹⁴.

وتحف بها البساتين احاطة الهالة بالقمر وتكتنفها اكتناف الكأس بالزهر ومن جبتها الشرقية تمتد غوطة
خضراء مد البصر واينما التفت من جوانبها الاربعة قيدت الابصار بنضرتها ويا الله ما اصدق من قال فيها
ان كان فى الارض جنة فدمشق بعض منها وإن كانت فى السماء فهى لها قرين ومضاهية³⁹⁵

Los huertos la rodean como el cerco luminoso de la luna, la encierran como encierran el cáliz a la flor. Por el lado oriental, su Gūṭa verde se extiende la amplitud [que alcanza] la vista. A cualquier sitio que se mire de sus cuatro lados su sazónada lozanía encadena las miradas. ¡Por Dios!, qué veracidad hay en los que de ella dicen: «Si hay un paraíso en la

³⁹⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 289.

³⁹¹ Ibn Yubayr recurre en ocasiones, especialmente cuando adopta un tono solemne o sentencioso, a la inserción de aleyas coránicas, hadices —dichos o hechos del Profeta—, versos de poetas consagrados o expresiones proverbiales, utilizando de manera consciente estos materiales heterogéneos con el fin de intensificar el efecto retórico de su discurso. Cfr. Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn Yubayr al Oriente”, p. 500.

³⁹² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 289.

³⁹³ *Ibidem*, p. 290.

³⁹⁴ *Corán* (38:42).

³⁹⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 290.

tierra, Damasco, sin duda, es parte; y si está en el cielo, entonces rivaliza con él y lo emula»
[traducción propia].

El agua es el elemento central que define el paisaje y la vida de Damasco. Esta imagen idílica está indisolublemente vinculada a la Guta³⁹⁶, el vasto oasis verdeante que rodea la ciudad y que Ibn ʿYubayr describe como una extensión de frescura, donde el aire vivifica las almas y el agua fluye por doquier como serpientes entre los senderos³⁹⁷. El río Barada, además de irrigar la Guta, penetra capilarmente en el tejido urbano a través de complejos sistemas de canalización heredados de los romanos y perfeccionados por los omeyas y los mamelucos³⁹⁸.

La concepción del Paraíso en el arte y la cultura islámica encuentra su fuente primordial en el Corán, que describe el Paraíso (*al-ʿĪanna*) como la recompensa destinada a los hombres piadosos. Esta representación resulta fundamental, ya que establece las imágenes y los cánones estéticos que inspirarán las posteriores creaciones artísticas³⁹⁹. El Paraíso coránico se configura como un jardín exuberante, caracterizado por la abundancia de agua, ríos, leche, vino y miel que fluyen de manera permanente; por sombra y vegetación proporcionadas por árboles frondosos que protegen del sol; por frutos y delicias siempre al alcance de la mano y por un placer sensorial total, en el que los ruidos molestos están ausentes y los sentidos se ven plenamente satisfechos, inmersos en una atmósfera de paz, percibida en la quietud y el sosiego⁴⁰⁰. El término árabe *al-ʿĪanna*, que significa ‘cubierto de vegetación’, se contrapone de manera explícita a *al-Sahr*, el desierto, estableciendo así un paradigma simbólico que relaciona la abundancia natural con la perfección ultraterrena⁴⁰¹. Como observa Rubiera Mata, el jardín islámico constituye la materialización terrenal de este ideal edénico, configurándose como

³⁹⁶ La palabra árabe Gūṭa (الغوطة, *al-ghūṭa*, es decir, ‘el oasis’) designa las tierras de cultivo que rodean la ciudad de Damasco y conforman un oasis en pleno desierto sirio. El abastecimiento hídrico de esta zona procede fundamentalmente del río Barada, que desciende del Anti-Líbano y brota de una estrecha fisura en la montaña. Sus aguas han sido canalizadas para permitir la irrigación de toda la llanura circundante, mientras que el excedente se evapora o se infiltra en el subsuelo de un lago pantanoso situado en el límite oriental del desierto, al este de Damasco: el Buḥayra ʿUṭayba (بحيرة عنتيبة).

³⁹⁷ La identificación del país andalusí con Oriente conduce a su integración como parte indisoluble del conjunto del mundo árabe-islámico, tanto desde el punto de vista físico como cultural. Esta visión se transmitía en clave de *adab*, acompañada de una profusión de maravillas que, de manera deliberada, informaban al lector medio y suscitaban en él la emoción de imaginar espacios de carácter casi mágico, en los que se manifiesta la grandeza incommensurable de la divinidad y donde se entrelazan elementos relativos a la naturaleza y a la intervención humana. Cfr. Roldán Castro, F. “Al-Andalus en la geografía imaginaria del persa Al-Qazwīnī (S. XIII)”. En *Cuadernos del CEMyR*, 33, (2025), pp. 405-424, en concreto p. 412. Una contribución particularmente sugerente para la interpretación del jardín islámico en su vertiente simbólica, estética y cosmológica es la de Rodríguez Estévez, J. C. “El espejo y la serpiente. Una aproximación al jardín islámico”. En F. Roldán Castro (ed. lit.) *Al-Ándalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*: Sevilla, Fundación El Monte, 2006, pp. 167-198.

³⁹⁸ Cfr. Walker, J. B. “Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus”. En *Near Eastern Archaeology*, 67/1, (2004), pp. 26-39, en concreto p. 31.

³⁹⁹ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 52.

⁴⁰⁰ De especial pertinencia resulta la obra de Viguera Molins, M. J. *Libro de la Escala de Mahoma. Según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*. Madrid: Siruela, 1996, pp. 86-87.

⁴⁰¹ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 56.

“símbolo de la bienaventuranza celestial” y, al mismo tiempo, como una “hipérbole del oasis”. El oasis, con su agua y vegetación, se convierte en modelo inspirador para la construcción de ciudades y jardines ultraterrenos, trasladando a la tierra la imagen de la perfección celestial⁴⁰². Los elementos que componen el jardín adquieren un fuerte valor simbólico: el agua, elemento primordial, representa la vida, la purificación y la generosidad divina; se canaliza mediante acequias, albercas y fuentes no solo para irrigar, sino también para generar efectos sonoros y visuales⁴⁰³, mientras que sus superficies actúan como espejo del cosmos, capaz de reflejar el orden divino y de convertir albercas y fuentes en microcosmos de belleza⁴⁰⁴. La imagen del agua, de gran potencia simbólica, se traslada además a motivos decorativos abstractos que enriquecen la arquitectura⁴⁰⁵.

La vegetación, compuesta por árboles como la palmera evocan el ascenso espiritual y el recuerdo de la tierra de origen, mientras que las flores aportan colores y aromas que estimulan los sentidos, inspiran la poesía y proporcionan modelos para formas y materiales en la actividad artística⁴⁰⁶. Más allá de su función estética y meditativa, el jardín islámico también se concibe como una metáfora del poder, expresión de prestigio y superioridad⁴⁰⁷: el agua adquiere una función simbólica política, pues encarna la generosidad del soberano, al tiempo que ocupa un lugar esencial en el urbanismo islámico y en los rituales de purificación vinculados a la práctica religiosa⁴⁰⁸.

Y en este contexto, la arquitectura también desempeña un papel importante, ya que los edificios determinan la percepción del espacio, moldean y modifican la manera en que se experimenta el paisaje y, además, se construyen de acuerdo con cánones arquitectónicos que participan de los principios estéticos derivados de la naturaleza, lo que explica la utilización del color, la incidencia de la luz y la búsqueda del contraste. Tal como afirma Camón: *“la arquitectura árabe se halla sumergida en la naturaleza, palpitante con las luces solares, con las aguas y con las plantas que bordean albercas o se apiñan en patios. Se cruzan los aromas y el rumor de las fuentes. Y esta impregnación de la tierra y sus atmósferas da a estas arquitecturas la*

⁴⁰² Rubiera Mata, M. J. “El jardín trascendido o el jardín árabe medieval”. En C. Añón (coord.) *Jardines y paisajes en el arte y la historia*. Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 11-29, en concreto p. 11.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁰⁴ Lomba, J. “Estética de los jardines, agua y palacios”. En *El mundo tan bello como es. Pensamiento y arte musulmán*. Madrid: Edhasa, 2005, p. 244.

⁴⁰⁵ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 61.

⁴⁰⁶ Álvarez Salas, D. “Territorio e intimidad”, p. 3. Remetimos también a la obra de Ibn Ḥabīb, *Kitab wasf al-firdaws* ‘La descripción del paraíso’, intr., trad. y estudio por J.P. Monferrer Sala. Granada: Universidad, 1997.

⁴⁰⁷ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 64.

⁴⁰⁸ Lomba, J. “Estética de los jardines”, p. 245.

*impresión de un organismo vivo, con una perpetua ósmosis entre los ambientes del interior y del exterior del monumento*⁴⁰⁹.

5.1.1 Descripción de su Venerada Aljama: La Mezquita de los Omeyas

Este concepto se cristaliza en su descripción de la Gran Mezquita de los Omeyas (*Jāmi‘ Banī Umayya al-Kabīr*). Ibn Ŷubayr describe el ascenso a la Cúpula de Plomo como «una de las vistas más grandiosas y sobrecogedoras del mundo», admitiendo que su belleza resulta casi indescriptible:

حرسها الله تعالى معمورة

¡Dios Altísimo la conserve frecuentada!

وهي من أجل جوامع الاسلام حسنا واتقنها صنعة واعجبها زخرفة ونقشا وشهرتها في ذلك تغني عن الاطناب في وصفها ومن اعاجيبها ان العنكبوت لا ينسج فيها نسجا ولا تدخلها الخطاطيف ولا تقع فيها⁴¹⁰

Es una de las más ilustres aljamas del islam en belleza, maestría de construcción, notable arte, esplendor de ornamentación y decoración. Su celebridad, reconocida en ese punto, no necesita profundizar demasiado en su descripción. Entre sus cosas maravillosas está el que la araña no teja en ella [su tela], ni el pájaro conocido como golondrina penetre ni se pose en ella.

وعزم الوليد بن عبد الملك رحمه الله على بنائها وكتب الى ملك الروم بالقسطنطينية يأمره بانفاذ اثني عشر الف صانع من بلاده مهتدا له ان تأخر عن ذلك فامتثل امره بعد مراجعة الرسل بينهما في ذلك على ما ذكر في كتب التواريخ فشرع في بنائها حتى انتهى بها الى الغاية في الاتقان⁴¹¹

Al-Walīd b. ‘Abd al-Malik —Dios tenga misericordia de él— decidió su construcción. Envió [dar] la orden al soberano de los cristianos (rūm) de Constantinopla que le expidiese doce mil obreros de su país, amenazándole a propósito de eso [con un castigo] si tardaba en ello. Entonces él acató sumisamente su orden, tras tener lugar un intercambio de embajadas entre ambos acerca de aquello, de la forma que esto se cuenta en los libros de historia (at-tawīj]). Empezó, pues, la construcción y se alcanzó el colmo de la elegancia [traducción propia].

Como observa Mazen Saad, la génesis de la mezquita es el resultado de un complejo proceso de “morfogénesis” urbana, en el que la estructura islámica se superpone a un palimpsesto de espacios sagrados preexistentes⁴¹². Construida entre los años Califa omeya entre 86 H./705 C. — 96 H./715 C. por el califa omeya al-Walīd I⁴¹³, la Gran Mezquita de Damasco se erige sobre

⁴⁰⁹ Camón Aznar, J. “Temas de estética musulmana”. En *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 2, (1954), pp. 142-147. Concretamente p. 131.

⁴¹⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 291.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 292.

⁴¹² Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation of an Islamic City* [Trabajo Fin de Máster], Universidad Hamad Bin Khalifa, 2022. p. 53.

⁴¹³ al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (Medina, 86 H. / 668 C. — Damasco, 96 H. / 715 C.), fue el tercer califa de la dinastía omeya perteneciente a la rama marwānida y gobernó el califato entre los años 705 y 715. Durante su reinado, los omeyas prosiguieron su política de expansión militar, incorporando nuevos territorios tanto en Occidente —especialmente en el Magreb— como en Oriente, en el ámbito del Mašriq. Al-Walīd continuó asimismo la labor de consolidación del califato reunificado por su padre, ‘Abd al-Malik b. Marwān, completando el proceso de arabización de la administración (*dīwān*) y promoviendo la monumentalización de sus principales

el emplazamiento que anteriormente albergó el Templo arameo di Hadadel, el Templo romano de Júpiter y, posteriormente, la Catedral bizantina de San Juan Bautista⁴¹⁴.

وكان الوليد هو الذى أخذ نصف الكنيسة الذى كان باقيا فى أيدي النصارى وضمه الى المسجد لانها كانت قسمين قسم للمسلمين وهو الشرقى وقسم للنصارى وهو الغربى [...] وكان خالد بن الوليد رضى الله عنه دخلها عنوة من جهة الشرق حتى انتهى الى النصف الآخر من الكنيسة وهو الشرقى فاستولى عليه المسلمون وجعلوه مسجدا⁴¹⁵

Al-Walīd mismo fue el que confiscó la mitad de la iglesia que quedaba en manos de los cristianos y la anexión [a la aljama]; porque había dos partes: una parte para los musulmanes, que era la oriental, y otra parte para los cristianos, que era la occidental [...]. Pero Jālid b. al-Walīd —Dios esté satisfecho de él— penetró por asalto ('anwatan) por el lado oriental y llegó a la otra mitad de la iglesia, que era la oriental; entonces los musulmanes tomaron posesión de ella y la convirtieron en mezquita.

فشرع فى بنائها حتى انتهى بها الى الغاية فى الاتقان وفرشت جدرانها كلها بفسيفساء الذهب المسمى فصيصاء يختلط فيها الالوان العجيبة تمثل الاشجار المتشعبة الاغصان مؤلفة من تلك الفصوص على اعجب صنعة وأبدعها يعجز الواصف عن وصفها لما تبهج به الابصار من لمعانها⁴¹⁶

Empezó, pues, la construcción y se alcanzó el colmo de la elegancia. Todos sus muros fueron cubiertos con fragmentos de color oro llamados mosaicos (fusayfasā), en los que se mezclaban variedades de tinturas extraordinarias que imitaban árboles ramificándose en ramos, compuestos con los fragmentos, merced a las maravillas de un hermoso arte que cualquiera que lo describiese sería incapaz de su [correcta] descripción, pues viene a cegar los ojos con brillo resplandeciente⁴¹⁷ [traducción propia].

Este edificio no constituye únicamente un lugar de culto, sino también un monumento a la victoria y a la supremacía del islam sobre las religiones precedentes⁴¹⁸. Su programa decorativo participa plenamente de esta voluntad de monumentalización: los muros se hallaban recubiertos de teselas de oro y mosaicos, articulados mediante singulares gamas cromáticas de extraordinaria riqueza. Las composiciones figurativas adoptaban formas de árboles y ramajes, organizadas a través de lóbulos ornamentales que evocaban paisajes idealizados. Según indican

centros urbanos mediante la construcción, en Damasco, de la Gran Mezquita de los Omeyas y de un edificio de tipología semejante en Alepo. Ordenó además la edificación de Qaṣr al-Kharāna (Palacio de Harāna), uno de los denominados Castillos del Desierto de Jordania. Para un estudio exhaustivo sobre los complejos palatinos omeyas del desierto jordano, véase: Blázquez, J. M. “La herencia clásica en el Islam: Qusayr ‘Amra y Qaṣr al-Ḥayr al-Garbī”. En *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, pp. 45-142. Resulta fundamental, para la comprensión de los procesos de formación y monumentalización del arte omeya, la obra de Grabar, O. *The Formation of Islamic Art*. New Haven/ London: Yale University Press, 1973.

⁴¹⁴ Cfr. Chakouf, N. J. “Muqarnas In Damascus: A Forgotten Religious Architecture’s History, Inception and Geometry”. En *International Journal of Religion*, 5/12, (2024), pp. 1948-1972, en concreto p. 1949; Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 14.

⁴¹⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 292-293.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 293.

⁴¹⁷ Como observa Spinelli, la fachada orientada hacia el patio interior presenta notables similitudes con las descripciones de los palacios tardo-romanos y constantinopolitanos. Se advierte, en particular, una afinidad con el Palacio de Teodorico en Rávena, tanto en el empleo de muros revestidos de mosaicos como en la probable presencia originaria de cortinajes bajo las arcadas, tal como aparece en la reconstrucción musiva de los siglos V-VI conservada en la antigua iglesia palatina del propio complejo, hoy Sant’Apollinare Nuovo en Rávena. Cfr. Spinelli, A. *Arte islamica. Spazi sacri a confronto*. Bologna: Libreria Bonomo Editrice, 2008, p. 65.

⁴¹⁸ Rodríguez Zahar, L. “Imagen de la victoria del islam: mezquitas de Jerusalén, Damasco, Córdoba, Constantinopla y Dehli”. En *Arte Islámico, evocación del paraíso: doctrina, lenguaje y temas iconográficos*. México D. F.: El Colegio de México, 2008, pp. 251-330, concretamente p. 254.

las fuentes, el coste de la construcción ascendió, en aquel tiempo, a cien arcas, cada una de las cuales contenía 28.000 dinares. Este ingente dispendio económico refleja la potencia de la dinastía omeya en ese periodo, materializada en la monumentalidad de las estructuras, la suntuosidad decorativa, las proporciones de la mezquita en relación con el resto de los edificios urbanos y su articulación espacial con el entorno circundante⁴¹⁹.

En la experiencia Ibn Ŷubayr, la mezquita posee cualidades casi sobrenaturales: refiere, por ejemplo, que las golondrinas jamás penetran en su interior y que las arañas no tejen allí sus telas, como si se tratara de subrayar una pureza intrínseca que trasciende la materialidad del edificio⁴²⁰. La estructura se impone en el paisaje urbano como un núcleo de dignidad y de poder, donde la oración, según un *ḥadīṭ* del Profeta, adquiere un valor centuplicado, equiparándose a treinta mil plegarias ordinarias⁴²¹. Representa para los fieles de Damasco un punto de reunión vital, capaz de acoger cotidianamente a centenares de creyentes para la recitación coránica y el desarrollo de las funciones rituales⁴²².

Desde el punto de vista técnico, la arquitectura omeya llevó a cabo una síntesis magistral entre la planta basilical bizantina y las exigencias litúrgicas islámicas. Los arquitectos recurrieron sistemáticamente al empleo de materiales de acarreo, integrando columnas y capiteles romanos y bizantinos en la nueva disposición espacial⁴²³. Esta reutilización de materiales trascendía los criterios meramente funcionales y se orientaba hacia una auténtica “monumentalización” del poder, en la que el bosque de columnas, coronado por dos órdenes de arcos, evocaba un sentido de orden cósmico y de continuidad imperial⁴²⁴.

⁴¹⁹ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 57.

⁴²⁰ Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 306.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 308.

⁴²² Walker, B. J. “Commemorating the Sacred Spaces”, p. 26.

⁴²³ Spinelli, A. *Arte islamica*, p. 64.

⁴²⁴ La Mezquita Omeya ejerció una profunda influencia en la arquitectura islámica posterior, inspirando numerosos edificios, entre ellos la Gran Mezquita de Córdoba (784–786 C.). Asimismo, el conjunto incorpora lo que se considera el primer alminar del mundo islámico, resultado de la transformación de una torre bizantina, y constituye un ejemplo paradigmático de mezquita hipóstila, la primera de las tres tipologías principales de mezquita. Cfr: Chakouf, N. J. “Muqarnas In Damascus”, p. 1949. A fin de ampliar la perspectiva sobre el alminar dentro de la arquitectura arabo-islámica, con especial atención a su desarrollo en época almohade, se recomienda la consulta de los siguientes trabajos: Rodríguez Estévez, J. C. “Alminares almohades”. En P. Beneito y F. Roldán Castro (coords.) *Al-Andalus y el Norte de África: Relaciones e Influencias*. Sevilla: Fundación El Monte, 2004, pp. 189-222; Roldán Castro, F. “De nuevo sobre la mezquita aljama almohade de Sevilla: la versión del cronista cortesano Ibn Šāḥib al-Šalā”. En A. Jiménez Martín (coord.) *Magna Hispalensis (I). La Recuperación de la Mezquita Aljama Almohade*. Granada: Aula Hernán Ruiz/Cabildo Metropolitano, 2002, pp. 13-22.

5.1.1.1 Las macsuras, la *juṭba* y el *mimbar*

El espacio interior de la mezquita se articula en torno a elementos que definen la jerarquía de la autoridad religiosa y política. La macsura, introducida en época omeya, funcionaba como un recinto sacralizado, protegido y reservado al soberano, permitiéndole dirigir la oración separado de la multitud por razones de seguridad y de distinción ceremonial⁴²⁵. Ibn Ūbayr identifica tres macsuras diferenciadas: la de los Compañeros —considerada la primera instituida en el islam por Mu‘āwiya⁴²⁶— y otras destinadas a la enseñanza y a la oración conforme al rito ḥanafī⁴²⁷.

وفي الجامع المكرم ثلاث مقاصير مقصورة الصحابة رضى الله عنهم وهي اول مقصورة أحدثت في الاسلام جعلها معاوية بن ابي سفيان رضى الله عنهما وبجنب محرابه عن يمين القبلة باب من حديد كان يدخل منه معاوية رضى الله عنه الى المقصورة ومنها الى المحراب وبجانب هذا المحراب من جهة اليمين صلى ابي الرداء رضى الله عنه⁴²⁸

En la venerada aljama hay tres macsuras: la macsura de los Compañeros —Dios esté satisfecho de ellos—, que es la primera macsura que se fundó en el islam, Mu‘āwiya b. Abī Sufyān —Dios esté satisfecho de ambos— la colocó. Al lado de su mihrab a la derecha, frente a la alquibla, hay una puerta de hierro por donde entraba Mu‘āwiya—Dios esté satisfecho de él— a la macsura y de ella al mihrab. Al lado de este mihrab en la parte derecha está el lugar de oración de Abū d-Dardā’ (el Desdentado) —Dios esté satisfecho de él.

وقربها من جهة الغرب في وسط الجامع المقصورة التي أحدثت عند ضم النصف الذي كان كنيسة الى الجامع على ما تقدم ذكره وفيها منبر الخطبة ومحراب الصلاة⁴²⁹

Próxima a ella [la macsura de los Compañeros], por el lado del oeste, en el centro de la aljama, está la macsura que fue construida cuando tuvo lugar la anexión de la mitad —mantenida como iglesia— a la aljama, según se ha referido precedentemente; en ella se halla el al-mimbar de la juṭba y el mihrab de la oración [traducción propia].

Estrechamente vinculado a la macsura se encuentra el *minbar* (púlpito), elemento desde el cual el imam pronuncia la *juṭba*⁴³⁰ —el sermón del viernes—. Si en sus orígenes el *minbar* consistía en una sencilla estructura lúnea en forma de plataforma elevada, bajo los omeyas adquirió una función de primer orden como plataforma ideológica destinada a la promoción del mensaje

⁴²⁵ La macsura constituye el espacio privilegiado y protegido que delimita el área de la *qibla* —donde, en épocas posteriores, se situarían tradicionalmente el *mihrāb* y el *minbar*— y al que el califa, guía natural de la oración en calidad de imam, podía acceder sin necesidad de atravesar la multitud. Se trataba de una medida de protección que resultó a menudo necesaria en periodos turbulentos de consolidación política y que probablemente se inspiró en el *bema* de las iglesias cristianas. Esta solución, aún en proceso de definición, pone de manifiesto una comunidad de intenciones y de contextos, además de evidenciar afinidades en la elección de liturgias y simbolismos. Cfr. Spinelli, A. *Arte islamica*, p. 50.

⁴²⁶ Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, primer califa omeya (40 H. / 660 C. — 60 H. / 680 C.), hijo de Abū Sufyān.

⁴²⁷ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 65.

⁴²⁸ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 294.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ Alocución pronunciada por el *jatib* desde lo alto del *almimbar* en la oración del viernes, o en ciertas fiestas, antes de la oración propiamente dicha. En ella se cita el nombre del gobernante del país, constituyendo por ende un reconocimiento a su soberanía. La *juṭba* sólo puede tener lugar en mezquitas aljamas. Cfr. Mailló Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 60.

dinástico, tal como señala Heba en su estudio *The Early Mosque Revisited: Introduction of the Minbar and Maqṣūra*⁴³¹.

ولم يقصر في صنعة منبره فإنه لم ير في بلد من البلدان منبر على صورته في غرابة صنعته ويتصل
زخرف الخشب منه إلى المحراب وقد كسى الجميع بتلك الصنعة الغربية كأنها تاج عظيم مرتفع على
المحراب صاعد إلى السقف وعلاه معقود ملبس بالخشب المنقوش والمحراب كله من عاج وابنوس قد
انتظمت تلك الصناعة من المنبر إلى المحراب مع حائط القبلة المتصل بهما لا يفصل بينهما فاصل
والإبصار هناك ترى اعجب منظر في الدنيا وحسن هذا الجامع المكرم فوق ما يحيط به الوصف⁴³²

No se escatimó esfuerzo en el trabajo de talla ornamental en el almimbar, pues no he visto en país alguno un almimbar [que sea] conforme a su forma y a su raro arte. El decorado en madera se sucede desde él hasta el mihrab. Todas las superficies están hermosamente cubiertas según esa insólita forma; y es como una inmensa corona que se eleva sobre el mihrab y asciende hasta llegar al techo. Su parte más alta está arqueada y está recubierta con paneles de madera tallada. [El mihrab] es enteramente una taracea de marfil y ébano, y esta taracea se sucede sin interrupción desde el almimbar hasta el mihrab, junto con [la parte d] el muro de la alquibla que está contiguo a los dos, sin que aparezca entre ambos separación. Los ojos contemplan allí el más estupendo espectáculo que exista en este mundo. La hermosura de esta venerada aljama va más allá de lo que [pueda] describirse [traducción propia].

Ibn Ŷubayr describe con admiración la belleza de la decoración en madera taraceada de marfil y ébano que caracteriza el área del *minbar* y del *miḥrāb*, creando un espectáculo visual ininterrumpido que cautiva la mirada del espectador. En este espacio, el poder civil y la guía espiritual se funden, convirtiendo la mezquita en el escenario por excelencia de la expresión de la autoridad califal⁴³³. El papel del califa como predicador (*khaṭīb*) dentro de la mezquita adquirió una importancia creciente en el marco de la construcción de la imagen de los califas omeyas como gobernantes legítimos, aspecto que ha sido subrayado por Heba. Esta función debe entenderse, además, en clave simbólica: el espacio de la mezquita operaba como una metáfora del papel esencial desempeñado por el califa en el seno de la sociedad islámica, mientras que el área de la *qibla* emergía como el escenario privilegiado para la escenificación y afirmación de dicha identidad⁴³⁴.

⁴³¹ Cfr: Heba, M. “The early Mosque revisited: introduction of the Minbar and Maqṣūra”. En *Muqarnas*, 33, (2016), pp. 1-16, en concreto p. 8.

⁴³² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 295.

⁴³³ Para un análisis detallado de la mezquita como modelo arquitectónico al servicio de la comunidad islámica, se recomienda la consulta de Rodríguez Estévez, J. C. “La mezquita. Un modelo arquitectónico para la comunidad islámica”. En F. Roldán Castro (coord.) *Espiritualidad y convivencia en al-Ándalus*. Huelva: Universidad, 2006, pp. 127-150.

⁴³⁴ Heba, M. “The early Mosque revisited”, p. 9. Se recomienda la consulta del trabajo de Franco Sánchez, F. “La concepción de la soberanía en el Islam del Occidente musulmán”. En *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, 1, (2010). Sociedad Española de Estudios Medievales/ Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones/CSIC, pp. 285-290, por cuanto ofrece un marco interpretativo fundamental para comprender los mecanismos de legitimación del poder califal en al-Ándalus y el Magreb, prestando particular atención a las dimensiones simbólicas, rituales y espaciales de su escenificación.

5.1.1.2 El patio y las fuentes: espacio ideal de la oración

El patio (*ṣaḥn*) de la Gran Mezquita constituye un microcosmos de vida social y espiritual. Ibn Ŷubayr lo describe como uno de los espectáculos más bellos, rodeado de pórticos (*riwāq*) sustentados por pilares y pequeñas columnas que conforman un orden armónico, según un diseño caracterizado por el sistema de transepto, habitual en las primeras arquitecturas eclesiásticas cristianas⁴³⁵. Este espacio abierto actúa como bisagra entre la sala de oración (*ḡulla*) y la ciudad, acogiendo a los habitantes que se reúnen en él para conversar o recitar el Corán, especialmente al atardecer:

وفي الجدار المتصل بالصحن مما يلي او اوين القبلة عشرون بابا متلاصقة على طول الحائط وفوقها عقود من الجص المخرم على مثال المشربيات تتوالى الابصار هناك على احسن منظر واجمله والرواق المتصل بالصحن المحيط به من ثلاث جهاته قائم على اعمدة وفوق تلك الاعمدة عقود مقوسة تحمل سواري صغارا تحيط بالصحن كله ومنظر هذا الصحن من احسن المناظر واجملها وهو مجمع اهل البلد وموضع نز هتهم وتفرجهم تراهم كل عشية يروحون فيه ويغدون من باب جيرون الى باب البريد وبينهم من يتحدث مع صاحبه ومن يتلو القرآن ولا يزلون كذلك الى انقضاء وقت صلاة العشاء ثم ينصرفون وربما جاء بعضهم بالغداة غير ان الجمهور انما يكون بالعشى حتى يخيل للناظر انها ليلة سبع وعشرين من شهر رمضان لكثرة الجمع والاجتماع وذلك كل يوم ويسميهم الظرفاء الفلاحين⁴³⁶

En el muro adyacente al patio, que cierra las galerías de la alquibla, hay veinte puertas contiguas a lo largo del muro. Hay sobre ellas unos arcos de estuco calados, todos según el modelo de las celosías. Los ojos contemplan en esta sucesión [de puertas] el más bello y el más hermoso espectáculo. La galería contigua al patio, que está circundado de galerías por tres de sus lados, se halla sobre pilares, y sobre esos pilares hay unos vanos curvados en arco que mantienen unas pequeñas columnas que circundan el patio enteramente. El aspecto de este patio es uno de los más bellos y más hermosos espectáculos. Es el lugar de unión de los habitantes de la ciudad, su lugar de esparcimiento y de distracción. Cada tarde tú los ves en él yendo y viniendo de este a oeste, de Bāb Ŷayrūn (la Puerta de Ŷayrūn) a Bāb al-Barīd (la Puerta del Correo). Entre ellos hay quien conversa con su compañero, o quien recita [el Corán]. Continúan en esa actitud de ir y venir hasta el fin del momento fijado para la oración de la isā'; luego se van. Algunos de ellos vienen también por la mañana; pero la gran muchedumbre solamente [se hace presente] al atardecer. El que ve eso se imagina que es la noche del veintisiete del excelso ramadán⁴³⁷ por el gran gentío y la reunión que [allí] se ve. Cada día de esa manera. Los graciosos llaman a estas gentes «los labradores» [traducción propia].

El patio de la mezquita se configuraba como un espacio comunitario de articulación entre las salas de oración y la vida cotidiana desarrollada en el entorno urbano inmediato. Además de funcionar como superficie complementaria para la práctica cultural en contextos de crecimiento demográfico, desempeñaba un papel estructurante dentro de la organización espacial del complejo religioso. Su carácter polivalente permitía acoger actividades de índole secular,

⁴³⁵ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 58.

⁴³⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 296-297.

⁴³⁷ Laylat al-Qadr, ليلة القدر, noche solemne en la que se efectuó la primera revelación coránica al Profeta.

contribuyendo a consolidar la centralidad urbana de la mezquita y a reforzar el vínculo de la comunidad con este espacio⁴³⁸.

El agua desempeña un papel central en esta “estética de la purificación”⁴³⁹. Ibn ʿYubayr enumera cuatro fuentes principales que rodean la aljama, estructuras monumentales provistas de canalizaciones y dependencias de ablución en las que el agua fluye de manera constante:

ويحف بهذا الجامع المكرم اربع قساطل فى كل جهة قسطل وكل واحد منها كدار كبيرة تحيط بها مراحيض
يجرى فيها الماء وفى طول صحنه حوض مستطيل من حجر تصب فيه انابيب مصطفة طولا واحد هذه
القساطل فى دهليز باب جيرون وهو اعظمها وفيه ازيد من ثلاثين بيتا ومع الساقية الجارية بمحاذاة الجدار
حوضان عظيمان مستديران يكادان يستوعبان عرض البناء الذى يلى هذه الساقية احدهما عن الآخر وبين
محيط كل واحد منهما نحو اربعين شبرا وينبع الماء فيهما⁴⁴⁰

Esta venerada aljama está rodeada por cuatro fuentes, una fuente en cada lado. Cada una de ellas es como una casa grande, rodeada de letrinas por las que corre el agua. A lo largo de su patio hay un pilón oblongo de piedra en el que vierten varios tubos, dispuestos en longitud. Una de estas fuentes está en el vestíbulo de Bāb ʿIrayrun, es la más grande. Hay allí más de treinta cuartos. Además del largo canal que sigue el muro [de la aljama], dos grandes pilones circulares casi ocupan en extensión el flanco del edificio situado al lado de esta acequia. El uno está a cierta distancia del otro y el contorno de cada uno de ellos es de aproximadamente cuarenta palmos. El agua brota [del fondo] en ambos [traducción propia].

En el interior del patio destaca la “*Jaula del Agua*”, una pequeña cúpula octogonal sostenida por columnas de mármol, provista de un conducto de cobre que proyecta el agua hacia lo alto como si se tratara de una barra de plata, ofreciendo frescura y placer estético a los fieles. La presencia del agua simboliza el don de la vida que, a través de los cuatro ríos del Paraíso, brotaba a los pies del Árbol sagrado, verdadero *axis mundi* que conecta el cielo y la tierra, la divinidad y la humanidad⁴⁴¹:

وفى صحنه ثلاث قباب احداها فى الجهة الغربية وهى اعظمهن قائمة على ثمانى سوارى من رخام ترتفع
كأنها برج مزخرف بالفسيفساء والالوان كأنه بستان فى الحسن وعليها قبة من رصاص كأنها تنور عظيم
الدور يقال انها كانت لخزانة مال الجامع لما فيه من الاموال الجلييلة من الخراجات والمستغلات التى تبلغ
فى السنة على ما ذكر لنا ثمانية آلاف دينار شامية نحو خمسة عشر الف دينار مؤمنى
وقبة اخرى صغيرة فى وسط الصحن مجوفة مئمنة من رخام قد احكم بناؤها غاية الاحكام قائمة على اربع
سوارى صغار من رخام اسفلها محاط بشباك من حديد وفى وسطها انبوب من نحاس يقذف الماء الى علو
فيرتفع وينعطف كأنه قضيب من فضة والناس يتهافتون على وضع افواههم عليه للشرب لحسن منظره
وطيب موقعه ويسمونها قفص الماء⁴⁴²

En el patio hay tres qubba-s, una de ellas en el lado occidental es la más grande. Se alza sobre ocho columnas de mármol, elevándose tal que una torre adornada con mosaicos y con decoración policroma, como si fuese, en cuanto a la belleza, un jardín; sobre ella hay una cúpula de plomo, a manera de un horno atañor de enorme círculo. Se dice que servía de almacén para el tesoro de la aljama, pues posee importantes riquezas en censos (jarāyāt) y

⁴³⁸ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 59.

⁴³⁹ Cfr. Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 59, sobre la descripción del Paraíso de Ibn Ḥabīb.

⁴⁴⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 297.

⁴⁴¹ Spinelli, A. *Arte islámica*, p. 37.

⁴⁴² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 298-299.

rentas (mustagallāt) que se elevan anualmente, según se nos dijo, a ocho mil dinares sirios, o sea, a unos quince mil dinares mu' minies. Hay otra qubba pequeña, en el medio del patio, cóncava y octogonal, de mármol; ha sido construida con la más estupenda cohesión. Se yergue sobre cuatro pequeñas columnas de mármol. Su parte baja está circundada por una reja de hierro, en su centro hay un tubo de cobre que arroja agua hacia lo alto, asciende y se curva como si fuese una barra de plata. Las gentes están ansiosas por posar sus bocas en él para beber, por encontrarlo donoso y bonito. La llaman Qafaş al-Mā' (la Jaula del Agua) [traducción propia].

5.1.1.3 La ornamentación de la Venerada Aljama: una naturaleza encendida

La decoración musiva (*fusayfisa*) representa, según Ibn Ŷubayr, el ápice de la elegancia damascena⁴⁴³. Observa cómo todos los muros se hallaban recubiertos de teselas doradas y policromas que conformaban imágenes de árboles ramificados y paisajes frondosos. Estas figuraciones, desprovistas de presencia humana pero ricas en arquitecturas y elementos vegetales, han sido interpretadas como una representación iconográfica del Paraíso coránico⁴⁴⁴:

وكان هذا الجامع المكرم قد زخرف ظاهره وباطنه كله بالفسيفساء المذهبة وزين بأبدع الزينة على هيئة من اعجب الهيئات وقد احترق مرتين فتهدم ثم اعيد بناؤه فذهب اكثر رخامه واعتل حسنه وأحسن ما بقى منه اليوم قبلة الجامع وما يلي اليها من القباب الثلاث ومحاربه من اعجب محاريب الاسلام حسنا وغرابة نقش كله يتوقد ذهبيا وفي وسطه محاريب صغار ملتصقة بالحائط تكتنفها سوارى ملتفة كأنها صفائر الاساور كأنها مخرطة ولا يرى احسن من ذلك وبعضها احمر كأنه مرجان⁴⁴⁵

Esta venerada aljama estaba, al exterior y al interior, ornada enteramente con mosaicos dorados, adornada con la más estupenda de las ornamentaciones, con la disposición de un arte admirable. Fue presa del fuego dos veces y cayó en ruinas, luego fue reconstruida. Ha perdido la mayor parte de sus mármoles; su belleza se ha deteriorado. Lo mejor conservado en ella hoy es su alquibla con las tres cúpulas que están próximas a ella. Su mihrab es uno de los más maravillosos del islam por la belleza y la rareza de su decorado. Todo entero se enciende con oro. En el medio se alzan pequeños mihrabs pegados al muro, que encuadran retorcidas columnillas cual el trenzado de los brazaletes, como si hubiesen sido labradas a torno. No se habrá visto nada más bello que eso. Algunas de ellas son rojas como si fuesen coral.

وهيئة قبلة هذا الجامع المكرم وما يليها من القباب الثلاث واشراق شبابيكها المذهبة المختلفة الالوان وانعكاس اشعة الشمس عليها فتقلب الوانا شتى حتى تكاد الابصار تنبهر بها وما يمتد على طول الجدار الجنوبي من ذلك امر عظيم يقصر عنه الوصف ولا تفي العبارة ببعض ما يتخيل منه في النفس احياها الله بشهادة الاسلام وكلمته بمنه⁴⁴⁶

La naturaleza de la alquibla de esta venerada aljama, junto con las tres cúpulas que están inmediatas; la iluminación radiante de sus celosías doradas y multicolores; los rayos del sol que vienen a dar en ellas y que se tornan en reflejos de todos los colores, hasta que [esos] rayos multicolores hieren las miradas; [en suma], lo que se extiende por todo el muro meridional es [algo] grandioso que escapa a toda descripción. No hay palabras que den

⁴⁴³ Cfr. Walker, B. J. "Commemorating the Sacred Spaces", p. 26.

⁴⁴⁴ Sobre la representación iconográfica en los edificios del islam, véase Albarracín Navarro, J. "La pintura figurativa árabe islámica". En *Historia y cultura del islam español* (Curso de Conferencias, 1985 y 1986-87). Granada: CSIC, 1988, pp. 115-128.

⁴⁴⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 299-300.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 300.

cuenta de una parte de lo que se forma en el pensamiento [del espectador] —Dios, por su favor, la vivifique con la profesión de fe del islam y con su palabra [traducción propia].

Aunque los mosaicos de Damasco se han perdido en gran parte, tienen una peculiar importancia porque, a pesar de su diseño bizantino, representan la primera evocación iconográfica del Paraíso coránico con sus jardines, ríos y pabellones⁴⁴⁷. Los mosaicos transforman la estructura muraria en un auténtico “manto de brocado”, donde el reflejo del oro y de los colores vivos — amarillo, rojo, verde y blanco— genera una continuidad visual entre el interior y el exterior. Como subraya Roldán Castro en su artículo “La percepción del entorno en el mundo musulmán”, la estética islámica ha recurrido a la repetición de motivos decorativos como recurso expresivo fundamental, y en cada tema ornamental el contraste se ha logrado mediante el uso del color; cada elemento se resalta a través de una tonalidad viva, de modo que cada objeto aparece individualizado. Los colores planos, por su parte, se han adaptado con especial eficacia a la tendencia abstractiva que caracteriza al arte islámico en cualquiera de sus manifestaciones⁴⁴⁸.

Esta naturaleza dominada por el arte no pretende emular la creación divina, sino evocarla a través de símbolos universales: el árbol de la vida, las vides y los acantos se convierten en metáforas de la salvación y de la regeneración espiritual⁴⁴⁹. La luz que atraviesa las celosías doradas inunda la mirada con reflejos multicolores, elevando el pensamiento del fiel hacia la trascendencia⁴⁵⁰.

5.3.1.4 La cúpula del Águila: símbolo de belleza y del jardín

El elemento más majestuoso de la mezquita es, sin duda, la cúpula de plomo, conocida como Cúpula del Águila (*Qubbat al-Nisr*), que se eleva sobre el *mihrāb*. Ibn Ŷubayr imaginaba la mezquita como un águila en pleno vuelo, con la cúpula actuando como cabeza y las naves

⁴⁴⁷ Rodríguez Zahar, L. “Imagen de la victoria del islam”, p. 278.

⁴⁴⁸ Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 66.

⁴⁴⁹ En este contexto, resulta particularmente significativa la obra de Clevenot, D. *Ornamentación del Islam*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000, presentada y discutida en el programa de Estética árabe-islámica correspondiente al año académico 2022-2023, impartido por la profesora Fátima Roldán Castro en el marco del Grado en Estudios Árabes e Islámicos.

⁴⁵⁰ El tema de las celosías, en sus dimensiones funcional, simbólica y social dentro de la arquitectura doméstica y del paisaje urbano islámico, ha sido ampliamente tratado en la bibliografía especializada. A este respecto, véanse especialmente: Guichard, P. y Van Staëvel, J. P. “La casa andalusí: ensayo de lectura antropológica”, en J. Navarro Palazón (ed.) *Casas y Palacios de al-Ándalus: siglos XII-XIII*. Granada: El Legado Andalusi, 1992, pp. 45-52; Orihuela, A. “Algunos aspectos de la ciudad islámica: un recorrido urbano desde Oriente a Granada”. En F. Roldán Castro (ed. lit.) *Al-Ándalus y Oriente Medio: pasado y presente de una historia común*. Sevilla: Fundación El Monte, 2006, pp. 153-166.

laterales como alas. El viajero describe la emoción del ascenso hacia la cima de la cúpula como una experiencia que suscita vértigo y temor reverencial ante la grandiosidad del edificio⁴⁵¹:

وهذا الجامع مكسو من ظاهره بالرصاص كله واعظم ما فيه القبة الرصاصية التي في وسطه على المحراب قائمة في الهواء دائرة عظيمة منفردة بهيئة بناء عظيم تمتد من المحراب الى الصحن وتحتها ثلاث قباب احداها متصلة بالجدار الذي يلي الصحن واخرى على المحراب وبينهما القبة التي تحت القبة الرصاص والقبة الرصاص تمسك الهواء في وسطها واذا وقفت قبالتها رأيت منظرا عجيبا ومشهدا مهيبا⁴⁵²

La aljama está enteramente cubierta al exterior con láminas de plomo, pero lo más grandioso que hay en esta venerada aljama es la cúpula de plomo, que, en su centro y recubriendo el mihrab, se alza en el aire [describiendo] un gran círculo. Independiente en ella hay un inmenso edificio, que le sirve de remate y que se extiende desde el mihrab hasta el patio. Bajo él hay tres cúpulas: una está contigua al muro que da al patio; [otra] cúpula cubre el mihrab, y entre las dos [se alza] la cúpula que está bajo la cúpula de plomo; la cúpula plúmbea retiene el aire en medio. Cuando te pones enfrente de ella, percibes un espectáculo maravilloso y una vista impresionante.

ويشبهها الناس بالعقاب في طيرانها كأن القبة رأسها والرواق الاوسط صدرها ونصف الجدار من الرواق الذى عن اليمين ونصف الذى عن الشمال جناحها و عرض الرواق الاوسط من جهة الصحن ثلاثون خطوة ويسمون هذا الموضع من الجامع بالعقاب لهذه المشابهة ومن اى جهة استقبلت المدينة رأيت القبة في الهواء مشرفة على كل ما سواها كأنها معلقة في السماء⁴⁵³

Las gentes la comparan a un águila volando, como si la cúpula fuese su cabeza, la nave axial su pecho, la mitad del muro de la nave [transversal] de la derecha y la mitad del de la izquierda, sus alas. La anchura de la nave axial, del lado del patio, es de treinta pasos. Ellos identifican esta parte de la aljama con el águila, a causa de esa semejanza que en ella se halla. Desde cualquier parte que te pongas cara a la ciudad verás la cúpula en el aire, inaccesible, [dominando] sobre cualquier otra elevación, como si estuviese suspendida en el cielo [traducción propia].

Desde el punto de vista simbólico, la cúpula representa la Unidad divina y el orden celeste que se eleva por encima del cuadrado terrestre. Constituye una ascensión hacia el Cielo, una transposición tridimensional del milagro de la creación. En el contexto damasceno, las cúpulas —incluidas las menores situadas en el patio, como la del Tesoro (*Bayt al-Māl*)— se hallan adornadas con mosaicos que las asemejan a jardines suspendidos, reforzando la imagen de la mezquita como anticipación del jardín edénico⁴⁵⁴. La geometría de la *qubba*, al efectuar la transición del cuadrado a la cúpula a través del octógono, fundamenta su valor simbólico en la realización ideal de un itinerario místico que conduce desde la oscuridad del paganismo —entendida como el tiempo carente de conocimiento del Dios verdadero— hasta la consecución de la luz de la fe en la verdad revelada⁴⁵⁵.

⁴⁵¹ Rodríguez Zahar, L. “Imagen de la victoria del islam”, p. 277.

⁴⁵² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 301.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Cfr. Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 60.

⁴⁵⁵ Spinelli, A. *Arte islamica*, p. 3.

5.2.2 La estructura urbana: del *gridiron* romano a la medina orgánica

La morfología de Damasco se presenta como un auténtico palimpsesto urbano, resultado de una superposición de estratos históricos que se extienden desde la época aramea hasta las fases helenística, romana, bizantina y, finalmente, islámica. Esta acumulación de capas constituye, al mismo tiempo, una secuencia cronológica y una estructura espacial compleja en la que cada periodo dejó huellas tangibles en la organización de la ciudad. La estructura fundamental de la urbe antigua descansa, sin embargo, sobre la planta grecorromana en damero (*gridiron*), cuya impronta siguió condicionando el desarrollo posterior del tejido urbano⁴⁵⁶. En este sentido, el estudio de Ross Burns, *Damascus: A History*, aporta valiosa información histórica acompañada de material cartográfico que permite comprender con mayor precisión la planificación de la ciudad. Según señala el autor, Damasco alcanzó un notable grado de desarrollo durante la dominación romana (64 a. C. – 30 d. C.), etapa en la que se consolidaron los principales ejes estructurantes. Entre los elementos más significativos del sistema urbanístico romano destaca la gran arteria longitudinal, el *Decumanus Maximus*, conocida en árabe como *al-Šāri‘ al-mustaqīm* (la calle recta). Este eje atravesaba la ciudad de oeste a este y se cruzaba con otra vía principal, el *cardo*, situada en la actualidad en el sector septentrional próximo a Bāb Tūmā⁴⁵⁷. Con la llegada del islam, esta estructura heredada no desapareció, aunque experimentó un proceso progresivo de adaptación a nuevas necesidades sociales, religiosas y demográficas. Las amplias avenidas romanas fueron transformándose mediante una paulatina “organicización” del espacio que respondía a dinámicas comunitarias y a criterios de privacidad propios de la ciudad islámica⁴⁵⁸. Ya Ibn Ŷubayr observaba esta fisonomía urbana en el siglo XII, describiendo calles estrechas y umbrías, flanqueadas por edificaciones de varios niveles —con frecuencia de hasta tres plantas— que albergaban una población extraordinariamente densa:

وليس المدينة بالكبيرة جدا وهي مستطيلة الشكل ازقتها ضيقة مظلمة وبنائها من طين وقصب طبقات بعضها فوق بعض فلذلك لا يسرع فيها الحريق وهي ثلاث طبقات فهي لذلك مشتملة على خلق لا تشتمل عليهم ثلاث مدن وهي اكثر بلاد الدنيا خلقا وحسنا كله ظاهر لا باطن⁴⁵⁹

La ciudad no es excesivamente grande, es de forma alargada, las calles son estrechas y sombrías; sus construcciones son de arcilla y caña, dispuestas en pisos superpuestos, por eso los incendios no se propagan rápidamente en ella. Todas tienen tres pisos, así pues [la ciudad] encierra una población que no contendrían tres ciudades, ya que es la ciudad más poblada de este mundo. Su belleza es toda exterior, no interior [traducción propia].

En esta misma línea interpretativa, como destaca Abu-Lughod, la territorialidad y la privacidad constituyen principios estructurantes de la ciudad islámica. La organización del espacio urbano

⁴⁵⁶ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. Iii.

⁴⁵⁷ Burns, R. *Damascus: A History (Cities of the Ancient World)*. London: Routledge, 2005, p. 73

⁴⁵⁸ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 75.

⁴⁵⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 302.

incorporó formas de segregación de género y dispositivos de control de la visibilidad que incidieron directamente en la configuración física del tejido. De ello derivó la creación de callejones estrechos y tortuosos que fragmentaban el espacio en barrios residenciales —o *ḥāra*— dotados de una marcada autonomía social y de una fuerte identidad comunitaria. Estos microespacios, articulados en torno a redes de parentesco, profesión o afiliación religiosa, reforzaban la cohesión interna al tiempo que regulaban el acceso y la circulación⁴⁶⁰.

La ciudad se hallaba circundada por un recinto amurallado provisto de ocho puertas, entre las cuales Bāb Šarqī constituye el único ejemplo íntegramente conservado de arquitectura romana⁴⁶¹. Las condiciones higiénicas y sociales quedaban garantizadas por una red capilar de aproximadamente un centenar de baños públicos (*ḥammām*) y unas cuarenta dependencias destinadas a las abluciones, en las que el agua fluía de manera constante⁴⁶².

5.2.2.1 Los baños (*ḥammām*) de Damasco

Entre los edificios emblemáticos del mundo islámico en los que se percibe una clara inspiración de la naturaleza se encuentra el baño o *hammam*. En este espacio, heredero del esquema clásico, se manifiesta simbólicamente ese paisaje omnipresente en la imaginación del musulmán: el recuerdo del cielo nocturno evocado por una bóveda perforada con lucernas estrelladas que filtran la luz y crean una atmósfera íntima y acogedora en el interior. El *ḥammām* puede interpretarse, en cierto modo, como una metáfora del Paraíso, en la medida en que en él se busca la satisfacción armónica de los sentidos⁴⁶³; deleite para la vista mediante la armonía de sus líneas arquitectónicas; para el oído, a través del murmullo de los surtidores y, en ocasiones, de la música que acompañaba la experiencia del baño. El agua aparece aquí, una vez más, como símbolo de vida y como elemento estético simultáneamente⁴⁶⁴.

Según la historiografía clásica y el análisis del orientalista francés William Marçais, la ciudad islámica se define a través de tres elementos arquitectónicos esenciales: la mezquita aljama, el

⁴⁶⁰ Abu-Lughod, J. “The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance”. En *International Journal of Middle East Studies*, 19/2, (1987), pp. 155-176, en concreto pp.163, 167, 169.

⁴⁶¹ Mazen Saad, R. *Damascus: The Morphology and Transformation*, p. 80.

⁴⁶² Chakouf, N. J. “Muqarnas In Damascus”, p. 1951.

⁴⁶³ Como ha señalado Fátima Roldán Castro, la percepción del entorno en el mundo musulmán no se limita a la naturaleza exterior, sino que se proyecta también en espacios construidos que traducen simbólicamente los valores estéticos del paraíso coránico. En este sentido, el *ḥammām* puede interpretarse como una materialización interiorizada del oasis: la presencia del agua, la luz filtrada y la geometría armónica generan un microcosmos que anticipa, en clave sensorial, la promesa escatológica. Cfr. Roldán Castro, F. “La percepción del entorno”, p. 56.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 65.

mercado (*sūq*) y el baño público (*ḥammām*)⁴⁶⁵. Este último constituye mucho más que un edificio destinado a la higiene, pues desempeña una función ritual de primer orden al preparar al creyente para la oración solemne del viernes:

وبهذه المدينة وضواحيها نحو مائة حمام وبها نحو اربعين دارا للوضوء يجرى الماء في جميعها وليس في هذا القطر مدينة ارفق بالغرباء منها لكثرة مرافقها وحسبنا ما ذكرناه منها والله يحفظها بدينه ويجعلها دار اسلام بمنه⁴⁶⁶

En esta ciudad y en sus arrabales hay también cerca de cien baños. En ella hay aproximadamente cuarenta casas para las abluciones, en todas las cuales corre el agua. En todo este país no hay ciudad más conveniente que ésta para los extranjeros, dadas sus múltiples comodidades. Con lo que hemos referido es suficiente. ¡Dios, por su gracia, la conserve como morada del islam! [traducción propia].

Como ha señalado María Jesús Viguera Molins, el propio término deriva de la raíz árabe *ḥamma* (‘calentar’), lo que remite a una función termal e higiénica que, sin embargo, trasciende la mera necesidad material para convertirse en rito y representación social⁴⁶⁷. La misma autora precisa que, aunque el Corán no menciona explícitamente el *ḥammām*, insiste de manera reiterada en la importancia de la pureza exterior como reflejo de la pureza interior. El baño se convierte así en una auténtica “*teofanía del agua*”, un espacio donde el acto higiénico se transforma en deber religioso y prepara al creyente para el encuentro con lo divino. En este sentido, el *ḥammām* funciona como un verdadero «prólogo» al ritual de las devociones⁴⁶⁸.

5.2.2.2 Edificios de Damasco: las Zawiya-s y los ribats, un modelo de enseñanza superior

La vida cotidiana en Damasco gravita en torno a instituciones civiles y religiosas sostenidas por el sistema de los legados píos (*awqāf*). Ibn Ŷubayr observa con asombro cómo “*cada mezquita..., o madraza, o cenobio (jānqāh) reciben awqāf del sultán que aseguran su*

⁴⁶⁵ Marçais, W. “L’Islamisme et la vie urbaine”. En *L’Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes Rendus*. Paris: Auguste Picard Editeur, 1928, pp. 86-100, mencionado por Abu-Lughod, J. “The Islamic City”, p. 156.

⁴⁶⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 302.

⁴⁶⁷ Viguera Molins, M. J. “Orígenes del Ḥammām (‘baño árabe’). Significado y funciones”. En *Al-Mulk*, 17, (2019), pp. 15-30, en concreto p. 15. Para un análisis detallado del baño como institución urbana y espacio de sociabilidad en el mundo islámico medieval, véase de la Puente González, C. “Un baño de realidad: el *hammam* y sus gentes”. En *Los Baños en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 90-99, donde se estudia el *hammam* como un ámbito popular de encuentro, interacción y construcción de vínculos sociales, tanto en el caso masculino como femenino, subrayando su función más allá de la mera higiene corporal.

⁴⁶⁸ Viguera Molins puntualiza posteriormente: “*aunque ḥamīm aparece alguna vez refiriéndose al ‘agua caliente’, pero el texto coránico recomienda con claridad tanto la purificación interior (Corán 74:4), como la exterior: “Cuando os dispongáis a rezar, laváos la cara, las manos y los brazos hasta los codos... y si estáis en un estado que requiera la ablución mayor, purificáos” (Corán 5:6). Estas indicaciones fueron ampliadas en las tradiciones religiosas o hadices, y estructuradas en las obras jurídicas dentro de las secciones sobre la oración como una de las obligaciones piadosas (al-‘ibādāt), los “cinco pilares del Islam”: profesión de fe, oración ritual con su limpieza ritual, la limosna del azaque, el ayuno y la peregrinación a La Meca*”. Cfr. Viguera Molins, M. J. “Orígenes del Ḥammām”, pp. 24.25.

mantenimiento, así como el de sus moradores y el de sus administradores”. Estos legados han “*llegado casi a abarcar la totalidad del país*”, garantizando la conservación y el funcionamiento de mezquitas, hospitales y refugios destinados a los pobres ⁴⁶⁹:

وبهذه المدينة نحو عشرين مدرسة وبیمارستانان قديم وحديث والحديث اعظمها شأنًا واكبرهما ومعلومه في كل يوم نحو خمسة عشر دينارًا وله ناظر بيده دفتر يثبت فيه أسماء المرضى وما يحتاجون اليه من الادوية والاقوات وغير ذلك ⁴⁷⁰

En esta ciudad hay unas veinte madrazas y dos hospitales, antiguo y moderno. El moderno es el más importante y el más grande de los dos [...]. El moderno es el más importante y el más grande de los dos. Su asignación diaria es de unos quince dinares. Tiene unos intendentes en cuyas manos están los registros donde se recogen los nombres de los enfermos, los gastos que son necesarios para sus remedios, sus comidas y muchas otras cosas.

وهذه الییمارستانات من اعظم مفاخر الاسلام وكذلك المدارس ⁴⁷¹

Estos hospitales son uno de los más grandiosos títulos de gloria del islam, y lo mismo las madrazas [traducción propia].

En estas explicaciones constatamos la existencia de una vida religiosa local altamente estructurada, porque es ahora, en el siglo XII, justo cuando Ibn Ŷubayr emprende su viaje por Oriente, cuando nace la institución de la cofradía religiosa ⁴⁷². Tales edificios señalan la culminación de un largo proceso que se extiende desde la cueva, concebida como símbolo de vida eremítica, hasta la fijación y generalización de formas institucionalizadas y cenobíticas del ascetismo. La excelencia de Damasco como capital del saber queda atestiguada por la proliferación de instituciones educativas que Ibn Ŷubayr describe con notable detalle. El sistema escolar no se limitaba a las veinte madrazas mencionadas, sino que se extendía también a las *zāwiya-s* y a los *ribāt-s* ⁴⁷³:

وبالجامع المكرم زوايا كثيرة على هذه الصفة يرتادها اهل العلم للنسخ والتدريس والانفراد عن الزحام وهي من مرافقهم ⁴⁷⁴

En la venerada aljama hay varios anejos (zawāyā), según estas características, que los letrados frecuentan para copiar [libros], enseñar, o para aislarse del gentío. Están entre las comodidades [ofrecidas] a los letrados.

وتعليم القرآن للصبيان في هذه البلاد المشرقية انما هو التلاوة ويعلمون الكتابة بالشعر وغيره صيانة لكتاب الله عز وجل من عبث الصبيان به في كتبه او محوه وفي اكثر هذه البلاد يكون معلم التلاوة غير معلم

⁴⁶⁹ Maíllo Salgado, F. “De la *rihla* de Ibn Ŷubayr”, p. 110.

⁴⁷⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 303.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² Cfr. Shimmel, A. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l’Islam*. Paris: CERF, 1977, p. 304-321.

⁴⁷³ de Epalza, M. “La Rápita islámica: Historia Institucional”. En F. Franco Sánchez (ed.) *La rābīta en el islam. Estudios Interdisciplinarios*. Alicante: Ajuntament de Sant Caries de la Rápita – Universidad, 2004, pp. 5-28, en concreto p. 18.

⁴⁷⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 303.

الكتابة فيفصلون بين التلاوة والكتابة ولهم في ذلك طريقة حسنة بها تحسن خطوطهم لان المعلم لا يشتغل
بغير فنه فيجتهد في تعليمه وكذلك الصبي في تعلمه ويسهل عليه لانه يتبع مثالا يقتدى به⁴⁷⁵

La enseñanza del Corán [que se da] a los muchachos en todos estos países orientales se reduce a la recitación coránica. Les enseñan la escritura por medio de la poesía y otros [textos], a fin de preservar el Libro de Dios, poderoso y grande, de la negligencia de los muchachos al fijarlo por escrito o al borrarlo. En la mayoría de estos países sucede que el maestro que enseña la recitación coránica es uno y el maestro de escritura es otro; así pues, se separa la recitación coránica de la escritura. Ellos tienen en eso un método excelente, y eso es lo que les procura la correcta escritura; puesto que el maestro no tiene que ocuparse de otra cosa, y dedica su esfuerzo a la enseñanza y, lo mismo, el muchacho en aprender; y es fácil para él, dado que, con ayuda de un modelo, sigue su ejemplo.

ومن مناقب نور الدين رحمه الله انه افرد للغرباء المغاربة المقيمين بها الزاوية المالكية بالجامع المكرم
واوقف عليهم اوقافا كثيرة منها طاحونتان وسبعة بساتين وارض بيضاء وحمام ودكانان في سوق
العطارين⁴⁷⁶

Entre los méritos de Nūr ad-Dīn —Dios Altísimo tenga misericordia de él— está el haber atribuido a los extranjeros occidentales, [allí] radicados, el anejo (zāwiya) mālikī en la mezquita aljama bendita [y] numerosos legados (awqāf), entre los cuales: dos molinos, siete huertos, tierra blanca, un baño y dos tiendas en [la calle de] los alatares [traducción propia].

Concebidas originariamente como rincones o dependencias anexas al interior de las mezquitas, las *zāwiya-s* evolucionaron hasta convertirse en espacios de especialización donde maestros y discípulos se retiraban para la copia de manuscritos o para el estudio de la exégesis coránica y del derecho islámico. Ibn Ŷubayr menciona, en particular, la *zāwiya* de los malikíes, financiada por Nūr al-Dīn Zengī⁴⁷⁷ con el propósito de acoger a sabios procedentes de Occidente, lo que pone de relieve la existencia de una red de apoyo intelectual de alcance internacional. El autor describe asimismo la enseñanza impartida en las célebres mezquitas, ya fuera en rincones o anexos consagrados a tal efecto, o bien en corros (*ḥalqa*) dispuestos en torno a un maestro. Observa así el contraste entre las madrazas, concebidas como centros de formación de funcionarios donde los estudios jurídicos alcanzaban su expresión más elaborada, y los cenobios sufíes, en los que se fomentaba la intensificación de las prácticas devocionales y la exaltación de la experiencia espiritual⁴⁷⁸.

واما الرباطات التي يسمونها الجوانق المعدة للصوفية فكثيرة وهي قصور مزخرقة يجرى الماء في خلالها
بأحسن منظر يكون وهؤلاء الطوائف من الصوفية ملوك هذه البلاد لان الله كفاهم مؤن الدنيا وزخارفها
وفرغ ارواحهم لعبادته واسكنهم قصورا تذكرهم بقصور الجنة والسعيد منهم من جمع الله له بسابق سعادته

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ Contra los francos, señores de Antioquía y Edesa, se alzó una familia de *atabeg-s*, los *zengīes* de Mosul, descendientes de esclavos turcos al servicio de los selyúcidas. Bajo Zengī, fundador de la dinastía, y posteriormente bajo su hijo y sucesor Nūr al-Dīn (m. 569 H. / 1174 C.), arrebataron a los cruzados el condado de Edesa, devastaron el principado de Antioquía, combatieron el reino de Jerusalén y consolidaron su dominio sobre un territorio que se extendía desde Mosul hasta Damasco y Egipto. Cfr. Miquel A. *L'islam et sa civilisation*, p. 214.

⁴⁷⁸ Maíllo Salgado, F. "Viajes del andalusí Ibn Ŷubayr", p. 496.

En cuanto a los ribāṭ⁴⁸⁰ que ellos llaman jawāniq, para el uso de los sufíes, son numerosos. Son unos palacios ornados donde el agua corre por doquier, ofreciendo el espectáculo más hermoso que verse [pueda]. Estos grupos de sufíes son los reyes de este país, dado que Dios les ha evitado las cargas de este mundo y sus vanidades, y ha librado sus espíritus de la preocupación de los medios de existencia, [reservándoles] para la devoción; los aloja en palacios que les recuerden los palacios del paraíso. A los felices de entre ellos, a los afortunados, ya Dios Altísimo, por su bondad, les ha procurado la dicha de este mundo y [la] del otro. Ellos [actúan] conforme a una conducta noble y a un método de convivencia admirables. Su proceder en conformarse a los ritos del servicio es extraordinario. Sus prácticas, en las reuniones para la audición apasionada, son [muy] bellas⁴⁸¹ [traducción propia].

La monografía colectiva *Ribāṭ, Rābiṭa y Zāwiya. Espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*, ofrece un análisis de referencia para el estudio de estas instituciones devocionales. La obra propone una revisión funcional de los espacios de *ribāṭ*, subrayando que, junto a sus atribuciones militares originarias —vinculadas a la defensa fronteriza y a la práctica de la *jihād* menor—, dichos enclaves experimentaron una profunda transformación institucional. Entre los siglos XI y XIII, tanto los *ribāṭ-s* como las *zāwiya-s* dejaron de configurarse exclusivamente como ámbitos de retiro religioso o de sociabilidad sufí para asumir funciones más amplias, vinculadas a la enseñanza, el perfeccionamiento espiritual, la asistencia social y el sostenimiento económico de comunidades piadosas — la *jihād* mayor⁴⁸². Estos edificios constituían una auténtica “fortaleza del saber” concebidas para acoger a peregrinos y estudiantes itinerantes. Dotados de bibliotecas, salas de estudio y dependencias de hospedaje gratuito, ofrecían a los forasteros las condiciones materiales necesarias para la formación y la práctica devocional, integrándolos en circuitos de transmisión del conocimiento y de sociabilidad espiritual que acompañaban las rutas del viaje piadoso⁴⁸³. El modelo educativo damasceno, basado en la combinación del rigor jurídico (*ṣarī‘a*) en las madrazas y de la ascesis

⁴⁷⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 304-305.

⁴⁸⁰ El *ribāṭ* remitía en un principio a un recinto fortificado de carácter religioso-militar desde donde sus moradores partían para hacer la guerra santa. En tiempos de Ibn Yubayr esta institución había perdido ya ese carácter guerrero y hablase acentuado el aspecto religioso de su condición, hasta tal punto que equivalía a un convento, *jānqā* (pl. *jawāniq*), cenobio o eremitorio de sufíes. Cfr. Maíllo Salgado, F. A *Través del Oriente*, p. 332.

⁴⁸¹ El autor se refiere al ritual del *dīkr*, repetición obsesionante de plegarias o jaculatorias, acompañado a menudo de música o danza.

⁴⁸² El Hour, R. y Franco-Sánchez, F. (coords.) *Ribāṭ, rābiṭa y zāwiya: Espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*. Madrid: CSIC, 2025. Véase también el artículo de Franco-Sánchez, F. “El *ḡihād* y su sustituto el *ribāṭ* en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”. En A. Blasco Valles y R. Costa (coords.) *Mirabilia*, 10, (2010), pp. 21-45.

⁴⁸³ de Epalza, M. “La Rápita islámica”, p. 41. Sobre la función de acogida de *ribāṭ* y *zāwiya* para peregrinos y estudiosos en tránsito, véanse, entre otros: Makdisi, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edimburgh University Press, 1981.

mística (*taṣawwuf*) en los *ribāṭ-s*, definió la identidad de Damasco como un polo de atracción para el conjunto de la *umma* musulmana.

ومنافع الغرباء بهذه المدينة أكثر من ان تحصي ولا سيما لمن حفظ كتاب الله عز وجل او اشتغل بطلب العلم وحالهم فيها في نهاية الحسن وسائر هذه البلاد المشرقية على نحو ذلك غير ان العناية بهم في هذه المدينة أكثر والرغبة فيهم اعظم فمن اراد السعادة من اهل مغربنا فليهاجر الى هذه البلاد وليتغرب في طلب العلم فانه يجد اعوانا كثيرة اولها فراغ البال من امر المعاش وهو اعظم الاعوان واهمها فاذا حصل ذلك وجد سبيل الاجتهاد ولا عذر لمن قصر⁴⁸⁴

Las ventajas de [que gozan] los extranjeros en esta ciudad son mayores de lo que enumerarse puede, y especialmente para los que se saben de memoria el Libro de Dios, poderoso y grande, o se consagran a la adquisición de ciencia. La consideración de que gozan en esta ciudad es admirable en sumo grado. En todos estos países orientales es por el estilo; sin embargo, la atención que se les presta en esta ciudad es mayor y la afición más considerable. Aquel que desee la prosperidad de entre los que son originarios de nuestro Occidente (Magribinā), que emigre a este país, que se desplace en busca del saber, pues encontrará muchas cosas favorables: la primera de ellas la despreocupación por el asunto de la subsistencia, que es la más grande de las ayudas y la más importante. Pues si existe esa solicitud, él ha de encontrar la senda del esfuerzo interior (iḥtihād), y no hay excusa para el que renuncia [...] [traducción propia].

5.2. Emociones del autor: apreciación estética, búsqueda de identidad y nostalgia

Si el relato del viaje alterna observación descriptiva y reflexión espiritual, en el caso damasceno ambas dimensiones se entrelazan hasta configurar una verdadera cartografía afectiva de la ciudad⁴⁸⁵. La antigua capital imperial trasciende su condición de simple etapa del itinerario devocional y se convierte en un espacio de identificación afectiva, donde la observación ocular (*‘iyān*) se transforma en una experiencia de transferencia interior del alma. Se trata de un lugar cargado de memoria, de resonancias históricas y de significados espirituales que activan en el viajero una profunda vivencia emotiva⁴⁸⁶.

5.2.1 Asombro y fascinación estética: Damasco como relicario del esplendor Omeya

En la *Rihla*, Damasco es celebrada como una ciudad que encarna el apogeo civil y espiritual del islam⁴⁸⁷. Ibn Ḥubayr se hace eco de lo que André Miquel define como “*syncrétisme de ses arts*”⁴⁸⁸, poniendo de manifiesto cómo el uso de mosaicos, mármoles y decoraciones florales evoca una belleza paradisiaca que “deslumbra los ojos con su esplendor”:

⁴⁸⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 305.

⁴⁸⁵ Cfr. Maíllo Salgado, F. “De la *rihla* de Ibn Ḥubayr”, p. 109.

⁴⁸⁶ Calasso, G. “La dimension religieuse individuelle”, p. 47.

⁴⁸⁷ Mulla, Y. *Voyage intérieur dans la rihla d’Ibn Jubayr* [Trabajo Fin de Máster]. Université de La Réunion, 2023, <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04311919>, p. 64.

⁴⁸⁸ Miquel, A. *L’Islam et sa civilisation*. Paris: Armand Colin, 1977, p. 88.

وهو من اعجب مناظر الدنيا حسنا وبهاء وعلوا واحكاما واتقاننا وحسن موضع كأنه قصر منيع يصعد اليه
في درج⁴⁸⁹

Es uno de los más admirables espectáculos de este Mundo en cuanto a encanto, belleza, elevación, solidez de construcción, esplendor de ornamentación y excelencia de posición. Es como si fuese un alcázar inexpugnable, al que se sube por unas gradas [traducción propia].

La ciudad, circundada por la verdeante Guta, es percibida a través de una auténtica estética del paisaje (*manẓar*) que aísla lo bello y lo eleva a reflejo terrenal del Edén coránico, transformando la mirada en un acto de gratitud hacia el Creador. Como subraya Latiri, la noción de paisaje en árabe articula dos dimensiones distintas pero inseparables: una realidad “objetiva” y una realidad “subjetiva”. En el primer caso, se trata de un ámbito espacial ofrecido a la mirada; en el segundo, interviene una dimensión estética que implica la valoración del observador. Los términos *manẓar* y *mašhad*, derivados de los verbos *naẓara* y *šahada*, enfatizan la visión de un espacio independientemente de su extensión o de la intervención humana, remitiendo a un medio de percepción, es decir, a su dimensión material o sensible. Todo paisaje implica un emplazamiento concreto —un lugar, un territorio— susceptible de análisis. La definición árabe introduce, además, dos componentes fundamentales: el espectáculo, que puede abarcar la naturaleza, los asentamientos urbanos o la vida cotidiana, y la dimensión estética, en la medida en que ese espacio puede suscitar agrado o desagrado. El término *ḥalawī* refuerza asimismo la idea de contemplación, al evocar un espacio propicio para la meditación. En ambos casos, el paisaje requiere necesariamente la presencia de un observador y de una mirada que se pose sobre él para adquirir plena materialidad⁴⁹⁰.

En este escenario, la primera emoción que emerge con fuerza en la *Riḥla* es el asombro. Ibn Ŷubayr describe la ciudad con una mirada que oscila entre la contemplación estética y la exaltación espiritual. Los jardines, la vegetación, la abundancia de agua, la armonía arquitectónica y la magnificencia de la gran mezquita omeya producen en él una impresión de maravilla cercana a lo inefable, configurando una verdadera *artialisation du paysage*⁴⁹¹. Pérès sostiene que en al-Ándalus la palmera se convirtió en emblema de la nostalgia por la patria lejana entre los exiliados procedentes de Arabia. Así, en el año 138 H. / 756 C., en Córdoba, el emir omeya ‘Abd al-Raḥmān I evocaba este sentimiento en los siguientes términos:

⁴⁸⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 309.

⁴⁹⁰ Latiri, L. “The Meaning of Landscape in Classical Arabo-Muslim Culture”. En *Cybergeo : European Journal of Geography*, 196, (2001), pp.1-17, en concreto p. 4.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

«Au milieu d'ar-Rusafa nous est apparu un palmier éloigné, sur la terre d'Occident, du pays des palmiers. Je lui dis : Tu es mon pareil dans l'exil, l'éloignement et la longue distance qui me separent de mes fils et de ma famille⁴⁹²»

En el caso de Ibn Ŷubayr, la situación se invierte casi por completo: es la palmera la que le evoca su al-Ándalus natal. Chebel subraya, por su parte, que en la mística musulmana la palmera “represente l'activite spirituelle”. Durante las distintas etapas de su viaje, Ibn Ŷubayr parece, en efecto, concentrar su atención en una naturaleza que remite a lo inmaterial y que trasciende su dimensión meramente física⁴⁹³.

5.2.2 Los lugares de la memoria: melancolía histórica entre la grandeza pasada y el presente político

La experiencia damascena de Ibn Ŷubayr se halla impregnada de lo que Pierre Nora define como la dinámica de los “Lugares de la memoria”, es decir, espacios en los que el pasado no se limita a ser recordado, sino que es vivido a través de una tensión entre lo extinguido y lo que aún perdura⁴⁹⁴. Este sentimiento se manifiesta en la visita a las tumbas de los califas omeyas o a las ruinas del palacio al-Jaḍrā' de Mu'āwiya, percibidas como huellas de una grandeza que la historia ha vuelto discontinua, donde el viajero experimenta una “*historia puramente transferencial*”⁴⁹⁵:

وبالمقبرة الغربية ايضا آثار مباركة وقرب باب الجابية قبر اويس القرنى رضى الله عنه وقبور بنى امية رحمهم الله يقال انها قبالة باب الصغير قرب المقبرة المذكورة وعليها اليوم بناء مسكون والآثار المباركة بهذه المدينة اكثر من ان تحصى وانما نبهنا على المشهور منها⁴⁹⁶

También hay de estos benditos monumentos en el cementerio occidental. Cerca de Bāb al-Ŷābiya (la Puerta del Aljibe) está la tumba de Uways al-Qaranī —Dios esté satisfecho de él—. Las tumbas de los califas Banū Omeya —Dios tenga misericordia de ellos— se dice que están frente a Bāb aṣ-Ṣagīr (la Puerta Pequeña), cerca del mencionado cementerio. Sobre ellas hoy día se halla un edificio que está habitado. Los monumentos benditos en esta ciudad son demasiado numerosos como para anotarlos en cuidada relación. Se han señalado aquellos que son célebres y conocidos [traducción propia].

وعن يمين الخارج منها صف النحاسين وهو موضع دار معاوية رضى الله عنه وكانت تسمى الخضراء⁴⁹⁷

A la derecha del que sale por ella se halla la hilera [de tiendas] de los caldereros, que fue [el sitio de] la casa de Mu'āwiya —Dios esté satisfecho de él— y que se llamaba al-Jaḍrā' (la Verde) [traducción propia].

⁴⁹² Pérès, H. *Le palmier en Espagne musulmane, notes d'après les textes arabes, Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (IFAO), 1945, p. 226.

⁴⁹³ Chebel, M. *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 321.

⁴⁹⁴ Nora, P. *Los Lugares de la Memoria*, trad. fra. L. Maiello. Montevideo: Ediciones Trilce, 2008, p. 33.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁹⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 307.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 306.

Esta emoción surge de la distancia entre la grandeza pasada de la dinastía omeya y la fragmentación del presente. Los monumentos y las tumbas de los califas trascienden su condición de vestigios materiales y se convierten en auténticos espacios de rememoración que Ibn Ŷubayr visita con veneración, percibiendo el contraste entre el antiguo imperio unitario y la realidad política del siglo XII, marcada por los Reyes de Taifas de Oriente:

وهذه البلاد متفرقة في ايدى ملوك شتى يشبهون ملوك الطوائف بالاندلس وكلهم يتسمى باسم مضاف الى الدين فلا تسمع الا القابا هائلة ونعوتنا لا تدل عند المتأمل على حقيقة حال وقد استوى في ذلك العامة والملوك ولا يكاد يوجد فيهم من يصدق عليه اسم يتزين به او صفة يستحقها الا صلاح الدين صاحب الشام ومصر والحجاز واليمن المشهور بالفضل والعدل ... واما الانتساب الى الدين فحمل ثقيل على من لا يقوم بحقه⁴⁹⁸

Pues estos países [de Oriente] pertenecen a diferentes sultanes, comparables a los reyes de taifas de al-Andalus. Todos ellos se engalanan con el ornamento de un nombre [combinado] con ad-dīn [de la religión]; así pues, no escuchas sino sobrenombres impresionantes y títulos que, para el avisado, no indican poderío, ya que se ha gratificado con ellos al vulgo y a los reyes [...]; No hay entre ellos quien se adorne de un nombre que le sienta bien o que sea designado con una cualidad digna de ella, salvo Ṣalāḥ ad-Dīn⁴⁹⁹ soberano de Siria, de Egipto, del Ḥiḡāz y del Yemen, célebre por el mérito y la equidad [...]. La pretensión de un nombre (nisba) en ad-dīn ¡qué molesta carga [para tales sujetos]!

القاب مستعارة من ملك غيرهم
كالهر ينتفخ يريد صولة الاسد⁵⁰⁰

Nombres tomados de otro imperio y que están fuera de lugar, tal el gato que se hincha queriendo emular la fuerza del león. [en metro basī].

Para un intelectual andalusí, Damasco representa la raíz genealógica de su propia civilización, actuando como un puente civilizatorio que conecta el Mašriq con el Magreb⁵⁰¹. Ibn Ŷubayr reconoce en el urbanismo damasceno el prototipo de la *ḥadāra* que los omeyas trasplantaron a la Península Ibérica, percibiendo en al-Ándalus un reflejo del modelo sirio. Este vínculo no es únicamente arquitectónico —como evidencia el paralelismo entre la mezquita de Damasco y la de Córdoba—, sino también institucional. La ciudad constituía un destino privilegiado para la *ṭalab al-‘ilm* (la búsqueda del saber), viaje formativo casi obligatorio para los sabios andalusíes y magrebíes que aspiraban a legitimarse social y religiosamente. Visitar Damasco significaba entrar en contacto con la cultura imperial y regresar a Occidente investido de una autoridad renovada. Según el testimonio de la *Riḡla* de Ibn Ŷubayr, la ciudad se erigía como fulcro del conocimiento y de la generosidad, percepción que se manifestaba en la proliferación de madrazas y fundaciones pías (*awqāf*) destinadas al sostenimiento de estudiantes y viajeros.

⁴⁹⁸ Ibídem, p. 311.

⁴⁹⁹ Ṣalāḥ ad-Dīn, el buen orden o bienestar de la religión.

⁵⁰⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 311.

⁵⁰¹ Mulla, Y. *Voyage intérieur*, p. 38.

Todo ello reflejaba el ideal de una sociedad cohesionada y partícipe de una raíz originaria común⁵⁰².

5.2.3 Vulnerabilidad y conciencia de frontera

Sin embargo, la emoción damascena no es exclusivamente contemplativa. Subyace una conciencia latente de vulnerabilidad y tensión emotiva. El territorio de Damasco, en cuanto “tierra de frontera” (*Thughûr*), se hallaba marcado por la presencia cruzada y por la tensión con el mundo bizantino⁵⁰³. Dejugnat subraya además los cambios que se advierten en la *Rihla* con respecto a la visión que los abasíes tenían del territorio musulmán. Se percibe claramente una separación entre Occidente —al-Ándalus y el Magreb— y Oriente: el primero reunifica la *umma* (comunidad de los creyentes), mientras que el segundo la fragmenta⁵⁰⁴.

En el trayecto entre la ascensión hacia Damasco y la ciudad de Bāniyās (Cesarea de Paneas), Ibn Ŷubayr documenta una percepción del peligro que suscita estados de “miedo” e “inseguridad”, sentimientos característicos de las ciudades inmersas en el contexto bélico de la época⁵⁰⁵:

وفى وسط الطريق شجرة بلوط عظيمة هائلة ذات اغصان كثيرة فقيل لنا انها تعرف بشجرة الميزان فسألنا
عن ذلك فقيل هي حد فى هذا الطريق بين الامن والخوف بسبب الفرنج المفسدين القاطعين للطريق⁵⁰⁶

En mitad del camino hallamos una encina de enormes proporciones, de vastas frondas. Se nos informó que se la conocía por el «Árbol de la Balanza», entonces inquirimos acerca de eso y se nos dijo que es límite, en este camino, entre la seguridad y el miedo, a causa de malhechores francos que son merodeadores y salteadores [traducción propia].

Esta tensión encuentra alivio en la figura de Ṣalāḥ al-Dīn, exaltado como el “campeón del *islam*”, capaz de proteger a la comunidad y de vengar las ofensas sufridas⁵⁰⁷:

Comparée à l'histoire confuse du reste de l'Orient musulman, celle de la Syrie et de l'Égypte offre le schéma assez simple de deux pays tributaires d'une même fidélité au sunnisme et d'un même combat contre l'ennemi d'Occident, détenteurs d'une position-clé sur les routes du grand commerce mondial : communauté de destin que confirme leur réunion sous l'autorité d'un prince unique, l'un des plus grands qu'ait connus l'Islam : Saladin⁵⁰⁸.

⁵⁰² Ibídem, p. 10

⁵⁰³ Miquel, A. *L'Islam et sa civilization*, p. 99.

⁵⁰⁴ Dejugnat Y. “La Méditerranée comme frontière”, pp. 149-170.

⁵⁰⁵ Mazzoli-Guintard, C. (ed.) “Mallorca en la *Crónica árabe de la Conquista de Mallorca*: paisajes materiales y emocionales de una ciudad en guerra (1229). Reflexiones preliminares”. En *Patrimonio Andalusi. Cultura, documentos y paisaje*. Editorial Universidad de Sevilla, 2021, pp. 217-242, en concreto pp. p. 235.

⁵⁰⁶ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 313.

⁵⁰⁷ Cfr. Maíllo Salgado, F. “Viajes del andalusí Ibn Ŷubayr”, p. 496.

⁵⁰⁸ Miquel, A. *L'Islam et sa civilization*, p. 214.

5.2.4 Damasco y la civilización musulmana ideal

En la *Rihla*, Damasco se configura como un espacio de convergencia afectiva en el que se entrelazan el asombro estético, la nostalgia histórica, el fervor espiritual y la conciencia de frontera. La ciudad actúa como un espejo en el que Ibn Yubayr percibe tanto la grandeza del islam como la vulnerabilidad de su devenir histórico. Más que un simple escenario, Damasco se transforma en una vivencia interior. Su paisaje, la herencia omeya y su condición de enclave limítrofe suscitan en el viajero una respuesta emocional compleja, donde la admiración se funde con la memoria y la reafirmación identitaria.

En última instancia, la experiencia damascena pone de relieve una de las tensiones fundamentales de la *Rihla*: el viaje entendido simultáneamente como desplazamiento físico y como indagación del propio ser. Al contemplar Damasco, Ibn Yubayr no observa únicamente una ciudad, sino que reconoce una historia compartida, una comunidad universal y un límite que define el sentido mismo de pertenencia. La emoción que predomina ya no es la indignación que aflora en Alejandría ni la conmoción mística experimentada en La Meca. En su lugar emerge una nostalgia serena, atravesada por una conciencia política latente. Damasco aparece así como espacio de esplendor y de exposición, de memoria y de vigilancia, cuya doble condición la convierte en un ámbito de mediación entre identidad y alteridad, entre la armonía interna y la tensión exterior.

5.3 La alteridad en el espacio de frontera: reflejo del “Sí” y del “Otro”.

La visión de la alteridad —de la otredad— puede analizarse desde diversas perspectivas: el Otro como dimensión de lo misterioso, lo inefable, lo atípico y lo inalcanzable; aquello que se configura como radicalmente diferente. En su célebre obra *Lógica del límite*, Eugenio Triás parte de la noción de *limes*, entendida como frontera o umbral, concepto heredado tanto del mundo romano como del griego. El autor retoma, en particular, el límite de la *polis* griega como dispositivo que separa el ámbito de pertenencia del *logos* —esto es, la razón discursiva, el espacio en el que una comunidad se reconoce y se comprende— y el *nomos*, es decir, el conjunto de normas y leyes que rigen dicho orden colectivo. Es en el interior de la *polis* donde se sitúa el lenguaje comprensible, regulado por un sistema normativo y por un orden compartido. Todo aquello que quedaba fuera de este ámbito era identificado con los “bárbaros”, concebidos como lo opuesto a la civilización: lo exterior, carente de orden, representación del caos y de la ausencia de normas inteligibles, asociado, por tanto, a lo anárquico y lo irracional. A partir de

esta ordenación simbólica del territorio se configura la idea de frontera, ya sea de la ciudad, del país o de la fe⁵⁰⁹. Desde esta concepción territorial, originada en la Antigüedad griega, heredada por Roma y posteriormente reelaborada en el pensamiento islámico, la alteridad exterior fue definida en términos jurídico-religiosos. Así, como se ha señalado, los territorios situados fuera del ámbito musulmán eran designados como *Dār al-Ḥarb* (Casa de la Guerra), mientras que el conjunto de las tierras integradas en el dominio islámico se definía como *Dār al-Islām* (Casa del Islam⁵¹⁰). El ser, en este sentido, es esencialmente fronterizo: se define en el momento en que entra en relación con el otro o con el mundo, situándose siempre en un borde que implica la salida del propio horizonte de pertenencia. El lenguaje, desde esta perspectiva, responde asimismo a un ordenamiento territorial: una forma de estructurar la sociedad que se inscribe en la frontera de lo lógico —lo conocido— en contraposición con lo no lógico —lo desconocido. A la luz de estas consideraciones, puede comprenderse mejor la manera en que la alteridad de Oriente se proyecta sobre la experiencia narrativa de Ibn Ŷubayr.

Si la descripción del paisaje urbano de Damasco está dominada por tonos elegíacos y contemplativos, no faltan, sin embargo, referencias al contexto político y religioso en el que la ciudad se hallaba inserta. El interés que suscita el análisis de esta zona deriva de su carácter fronterizo⁵¹¹, lo que nos permite observar con detalle las relaciones muy cercanas entre musulmanes y extranjeros⁵¹². Ibn Ŷubayr, aun exaltando los jardines, las aguas y la mezquita de los Omeyas como símbolos de esplendor y de memoria, no deja de recordar que la región circundante estaba poblada por comunidades cristianas y amenazada tanto por la presencia de

⁵⁰⁹ Trías, E. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991. La obra de Trías fue presentada y comentada en el marco del curso *Interculturalidad, Migración y discurso de la alteridad*, impartido por la profesora Gracia López Agüita y la profesora Fátima Roldán Castro durante el curso académico 2022-2023. El curso se inscribe en el programa del Máster en Estudios Lingüísticos Literarios y Culturales de la Universidad de Sevilla.

⁵¹⁰ “se dice habitualmente que islam significa sumisión total a Dios, lo que es indudablemente cierto, aunque no es menos cierto que ello corresponde a la traducción de solo una parte de la palabra. Queda una segunda parte por traducir, atendiendo a la raíz lingüística de la que deriva, que cubre el campo semántico del bienestar, de la salvaguarda, de la salud, de la paz. Quiere esto decir, sencilla y profundamente, que el creyente se somete a Dios, se pone en sus manos, porque tiene la seguridad de que así se pone a salvo. Obsérvese también que islam y salām —que es como en lengua árabe se dice paz— son términos hermanos, al derivar ambos de la misma raíz”. Cfr. Martínez Montávez, P. *Islam y Occidente. Juicios y prejuicios*. En *Pretensiones occidentales, carencias árabes*. Madrid: CantArabia/Visión Libros, 2008, p. 97.

⁵¹¹ En este caso, las fronteras no se deben entender simplemente como muros que separan: se configuran más bien como espacios de permeabilidad y contacto, capaces de articular dinámicas relacionales en el ámbito político y, de manera especialmente relevante, en el humano. Para una relación más exhaustiva sobre distintos horizontes interpretativos relacionados con el concepto de frontera, se remite al artículo de Roldán Castro, F. “La frontera nazari: De nuevo sobre el concepto de alteridad”. En *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 10/11, (1996-97), pp. 9-18.

⁵¹² Molina Rueda, B. “la alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 147.

los *Rūm*⁵¹³ —los bizantinos— como por los ejércitos latinos —*bilād al-ifranġ*— asentados en las proximidades.

Su voz adopta aquí un tono distinto del que caracteriza la descripción de Alejandría. Si en Egipto la alteridad cristiana se presentaba como una herida inmediata y escandalosa —los prisioneros musulmanes encadenados, la sumisión al poder enemigo—, en el territorio circundante a Damasco se configura más bien como un horizonte político y geográfico. La ciudad es percibida como espléndida pero vulnerable, rodeada de territorios disputados y atravesada por una tensión constante entre el islam y el cristianismo⁵¹⁴. Una alteridad externa que amenazan las fronteras y recuerdan la precariedad del presente:

وشاهدنا في هذا الوقت وهو شهر جمادى الأولى من هذه السنة خروج صلاح الدين في عسكر المسلمين
لحصار حصن الكرك وهو من اعظم حصون النصارى وبه يقطع طريق الحجاز ويمنع المسلمين من
الاتصال بالبير⁵¹⁵

Nosotros presenciamos en ese momento, que fue el mes de ŷumādā I de ese [año], la salida de Ṣalāḥ ad-Dīn, con todo su ejército de musulmanes, para [ir a] sitiar la fortaleza de al-Karak⁵¹⁶, que es una de las más grandes fortalezas de los cristianos y supone un obstáculo en el camino del Ḥiyāz y un impedimento para el acceso de los musulmanes al continente [traducción propia].

Se hallaba fragmentada por la presencia de los Estados cruzados. En 580 H./ 1184 C., Ṣalāḥ al-Dīn se encontraba comprometido en el asedio de la fortaleza cruzada de al-Karak, enclave estratégico que obstaculizaba el tránsito de los peregrinos musulmanes hacia el Ḥiṣyāz⁵¹⁷. Ibn Ŷubayr observa cómo el sultán no hallaba descanso, haciendo de su montura una sala de consejo itinerante desde la que proseguía el *ŷihād*:

وقد تقدم في موضع آخر من هذا الكتاب ذكر سيرة السلطان بهذه البلاد صلاح الدين ابي المظفر يوسف بن
ايوب ومن مناقبه المحموده عنايته بمصالح الدنيا والدين وغيرته على الجهاد في سبيل الله ضد اعدائه فانه
ليس وراء هذه البلاد للمسلمين بلاد والشام اكثرها في ايدى الفرنج وقد اقامه الله رحمة للمسلمين بها فلا
يستريح ولا يهدأ ولا يفارق سرجه مجلسه⁵¹⁸

También se ha mencionado precedentemente, en otro lugar de este libro, la hermosa conducta del sultán de estas regiones Ṣalāḥ ad-Dīn Abī l-Muẓaffar Yūsuf b. Ayyūb. Entre los títulos de gloria que tiene, se halla la acción meritoria en pro de los bienes temporales y espirituales de este mundo y su celo en lo tocante a la guerra santa (ŷihād) contra los enemigos de Dios; pues, delante de este país, no existe [otro] país perteneciente al islam, y Siria, en su mayor parte, está en manos de los francos. Dios ha suscitado este sultán como

⁵¹³ *Rūm* es el término con el que generalmente se designaba a los cristianos del imperio bizantino para diferenciarlos de los cristianos occidentales, a los que se les llamaba *ifranġ* (francos). Con todo, la palabra *rūm* podía por extensión aplicarse a cualquier cristiano. Así, muy a menudo, al igual que lo hace Ibn Ŷubayr se denomina a las gentes de Italia como *rūm* en las fuentes árabes medievales. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 48.

⁵¹⁴ Molina Rueda, B. “la alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 138.

⁵¹⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 314.

⁵¹⁶ La palabra proviene del siriano *karko*, ‘fortaleza’.

⁵¹⁷ Molina Rueda, B. “la interculturalidad en el Mediterráneo”, p. 153.

⁵¹⁸ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 315.

misericordia para los musulmanes de estas regiones; pues él no se retira a descansar ni permanece en calma, ni su silla de montar deja de ser su cámara de consejo (maʿlisa-hu) [traducción propia].

Sin embargo, de acuerdo con las palabras de Molina Rueda, un análisis atento de las fuentes nos puede mostrar una visión de los hechos menos dicotómica y violenta, que nos haga comprender que incluso en los momentos de más violencia de la historia, existen múltiples espacios de paz, de convivencia y hasta de entendimiento⁵¹⁹.

ومن العجيب ان النصارى المجاورين لجبل لبنان اذا رأوا واحدا من هؤلاء المتقطعين المسلمين اتوه بالقوت واحسنوا اليه وقالوا هؤلاء قوم انقطعوا الى الله عز وجل فحقهم الصحبة⁵²⁰

Es asombroso que los cristianos, vecinos del monte Líbano, cuando ven a uno de estos solitarios musulmanes les traen sustento y los tratan bien, y dicen: «Éstos son de los que se han consagrado a Dios, poderoso y grande; por tanto, la asociación con ellos es necesaria».

En esta misma línea, María-José Cano evidencia como en relación con la ‘otredad’ es evidente que la percepción que de la zona sirio-palestinense y sus habitantes, pues de las palabras de Ibn ʿYubayr se puede deducir cómo incluso tratándose de una región que en la época que ellos la visitaron estaba convulsionada por las guerras de cruzadas, existía un sistema de vida que permitía la convivencia entre sus habitantes sin tener en cuenta la tradición religiosa a la que pertenecieran. Se había generado una serie de acuerdos tácitos, por encima de los tratados oficiales, que permitían que la vida diaria siguiera su curso con la mayor normalidad posible⁵²¹:

فحاصرها السلطان وطال عليها الحصار غير ان تردد القوافل من مصر الى دمشق على بلاد الافرنج لم ينقطع وكذلك تردد المسلمين من دمشق الى عكا ولا يتعرض لاحد من تجارهم في بلاد المسلمين والنصارى ببلادهم يأخذون من المسلمين رسما ولهم امن تام وكذلك تجار النصارى يؤدون ببلاد المسلمين على سلعتهم وبينهم اتفاق وموادة في جميع الاحوال⁵²²

Así, este sultán [Ṣalāḥ al-Dīn] la sitió y asedió, prolongando su cerco; más las idas y venidas de las cáfilas de Egipto a Damasco, a través del territorio de los francos (bilād al-ifranj) no se habían interrumpido, así como tampoco las idas y venidas de los musulmanes de Damasco a ‘Akka (San Juan de Acre). Ninguno de los mercaderes cristianos es estorbado ni obstaculizado [en territorio musulmán]. Los cristianos, en su territorio, hacen pagar a los musulmanes un impuesto y gozan de una seguridad extrema. También los mercaderes cristianos pagan en el territorio de los musulmanes por sus mercancías; hay acuerdo entre ellos y armonía en todas las circunstancias [traducción propia].

وهذه سيرة اهل هذه البلاد في حروبهم واما الفتن الواقعة بين امراء المسلمين وملوكهم فلا تصل الى الرعية ولا الى التجار وعلى كل حال من سلم وحرب لا يفارقهم الامن في حال من الاحوال وحال هذه البلاد في ذلك من الغرابة بحيث لا يستقصى وصفه والله يعز كلمة الاسلام بمنه⁵²³

⁵¹⁹ Molina Rueda, B. “la alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 132.

⁵²⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 316.

⁵²¹ Cano Pérez, M. J. “La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en siria-palestina según Ibn ʿYubayr y Benjamín de Tudela”. En *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección árabe-islam*, 63, (2014), pp. 5-20, en concreto p. 20.

⁵²² Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 315-316.

⁵²³ *Ibidem*, p. 316.

Esta es la conducta de la gente de este país en sus guerras. En lo concerniente a los conflictos internos (fitna), que tienen lugar entre los emires de los musulmanes y sus reyes, tampoco [éstos] llegan a los sujetos ni a los mercaderes; en paz o en guerra, la seguridad no les abandona en ninguna circunstancia. La condición de este país en eso es tan extraordinaria que la referencia acerca de ella no se agotaría. ¡Dios, por su gracia, exalte la palabra del islam! [traducción propia].

En palabras de Roldán Castro: “*Esta realidad fronteriza que en principio nos evoca un espacio físico, puede interpretarse como zona de contacto entre dos mundos diferentes, pero con amplias influencias recíprocas*”⁵²⁴. “*Este fenómeno fronterizo, tal como queda ejemplificado en su zona oriental, tuvo como telón de fondo dos culturas antagónicas en su origen que, tras una forzosa convivencia, dieron forma a ciertos fenómenos de integración. Las diferencias socio culturales descritas en las crónicas nos demuestran que el enfrentamiento partía, efectivamente, de la conciencia de pertenecer a dos ámbitos vitales conceptualmente distintos*”⁵²⁵.

Ibn Ŷubayr observa cómo los cristianos locales conviven con los musulmanes bajo la protección del poder islámico, aunque deja entrever que dicha convivencia resulta frágil y permanece constantemente suspendida entre la tolerancia y la sospecha. En la Siria cruzada, los mercaderes cristianos y musulmanes no encuentran impedimentos para transitar por los territorios del otro; cada uno paga el tributo correspondiente y goza de la seguridad necesaria para desarrollar sus actividades comerciales. La guerra, por supuesto, constituye una cuestión distinta, pero no interfiere en el desenvolvimiento del comercio⁵²⁶:

ومن اعجب ما يحكى ان نار الحرب قد تشتعل بين الفريقين المسلمين والنصارى فيلقون ويتصافون للقتال والقوافل من المسلمين والنصارى تختلف بينهم لا يعترض لها. ومن غرائب ما يحكى ان قوافل المسلمين تسير الى بلاد الفرنج واسرى الفرنج يسار بهم الى بلاد المسلمين⁵²⁷

De lo más extraordinario que se cuenta, está el que los fuegos de la discordia se enciendan entre los dos grupos, musulmanes y cristianos; a veces las dos partes se enfrentan y se alinean en posición de combate; sin embargo, caravanas de musulmanes y de cristianos van y vienen entre ellos sin que se opongan. Una de las cosas curiosas que se pueden contar de este mundo es que las caravanas de musulmanes salen hacia tierra de francos, en tanto que cautivos francos se dirigen a tierra musulmana [...]. [traducción propia].

وكانت بانياس في ايدى الفرنج فاستنقذها نور الدين ولها اعمال واسعة في سهل قريب تشرف عليه قلعة للفرنج تعرف بهونين ومعاملة هذا السهل مقسومة بين الفرنج والمسلمين لان بينهم شرطا يسمونه حد المقاسمة يقتسمون الغلة على قدر معلوم وتسرح مواشيهم مختلطة لا يتعرض بعضهم لبعض⁵²⁸

[Bāniyās] estaba en manos de los francos, pero Nūr al-Dīn la recuperó. Tiene una extensa zona de cultivo en un llano próximo dominado por una fortaleza de los francos llamada

⁵²⁴ Cfr. Roldán Castro, F. “La frontera nazarí”, p. 10. La autora menciona en este paso Torres, C. *Las fronteras del antiguo reino nazarí de Granada (1232 1340)*. Granada: Ariel, 1974, p. 305.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 10-11.

⁵²⁶ Sappington Taranu, L. *Exploring Strange, New Worlds*, p. 73.

⁵²⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 316.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 317.

Hūnīn... la explotación de esta llanura está repartida entre los francos y los musulmanes, pues tienen un convenio al que llaman la “frontera de la aparcería”. Se reparten la cosecha por partes acordadas y sus rebaños están mezclados sin que exista perjuicio para ninguno de los dos lados [...]. [traducción propia].

5.3.1 La presencia cristiana urbana: espacios sagrados y memoria profética compartida

En el interior de la ciudad, documenta la Iglesia de María, descrita como una edificación magnífica y venerada, testimonio de una presencia cristiana urbana consolidada y nunca como objeto de hostilidad⁵²⁹:

وبداخل المدينة كنيسة للروم عظيمة الشأن عندهم تعرف بكنيسة مريم وليس لهم بعد البيت المقدس اعظم منها وهي حسنة البناء جدا وفيها من التصاوير شيء كثير تدهش له العقول وتأخذه الابصار وهي منظر عجيب وهي باقية في ايديهم لا يعترض عليهم فيها⁵³⁰

Dentro de la ciudad hay una iglesia que goza de gran importancia entre los cristianos (rūm); se llama la iglesia de María. No existe entre ellos, después de la Casa Santa (de Jerusalén), [nada] más excelente que ella. Es de magnífica construcción. Encierra una extraordinaria cantidad de imágenes que hacen turbar los pensamientos y cultivan las miradas: es un espectáculo maravilloso. Está en manos de los cristianos (rūm) y no hay oposición [ninguna] contra ellos en eso.

Ibn Ūbayr al describir la mezquita aljama de Damasco y sus alrededores hace una relación de las distintas reliquias que se encuentran en ella. Asimismo, describe la tumba de Juan el Bautista (Yaḥyā b. Zakariyyā), situada en el interior de la mezquita, un lugar de veneración que articula y pone en diálogo las tradiciones monoteístas:

واولها مشهد رأس يحيى بن زكريا عليهما السلام وهو مدفون بالجامع المكرم في الرواق القبلي قبالة الركن الايمن من مقصورة الصحابة رضى الله عنهم⁵³¹

El primero es el monumento de la cabeza de Yaḥyā b. Zakariyyā⁵³² —la paz sea sobre ellos dos—, que está enterrada en la venerada aljama en la nave meridional, frente al ángulo derecho de la macsura de los Compañeros —Dios esté satisfecho de ellos— [traducción propia].

Estos enclaves funcionan como auténticos espacios de protección y sacralidad compartida. El viajero señala igualmente que el monte Qāsiyūn, con sus grutas vinculadas a Abraham, Moisés y Jesús, era percibido como un ámbito consagrado donde ascetas musulmanes habitaban siguiendo modelos de vida que evocaban las prácticas eremíticas cristianas presentes en la región:

⁵²⁹ Molina Rueda, B. “La Alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 167.

⁵³⁰ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 306.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² San Juan Bautista, hijo de Zacarías.

ومولد ابراهيم عليه السلام بسفح جبل قاسيون بقرية يقال لها برزة وهي من احسن القرى وكان هذا الجبل مشهورا بالبركة في القديم لانه معراج الانبياء ومصعدهم عليهم السلام وهو من جهة الشمال من المدينة على مسافة فرسخ والمولد المبارك مغارة ضيقة مستطيلة بنى عليها مسجد كبير عال ينقسم الى بيوت كثيرة كأنها علالي مرتفعة⁵³³

El lugar de nacimiento de Abraham —Dios lo bendiga a él y a nuestro noble nabí— está en la ladera del monte Qāsiyūn, en una aldea llamada Barza, que es de las más bonitas aldeas [que haya]. Este monte era renombrado por la baraca en la Antigüedad, dado que era el lugar de ascensión y subida de los profetas —las bendiciones de Dios sean sobre ellos—. Está [situado] en el lado septentrional de la ciudad a una distancia de una parasanga. El bendito lugar de nacimiento es una cueva alargada y estrecha, sobre la que ha sido construida una mezquita grande y alta, que se divide en numerosos oratorios parecidos a elevadas algarfás⁵³⁴ [traducción propia].

وقرأنا في تاريخ ابن معلى الاسدى ان في تلك المغارة صلى ابراهيم وموسى وعيسى ولوط وايوب عليهم السلام وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام⁵³⁵

Hemos leído en la historia (tārīj) de Ibn Mu'allā l-Asdī que en esa caverna [Mugārat ad-Dam 'la Caverna de la Sangre] oraron Abraham (Ibrāhīm), Moisés (Mūsā), Jesús ('Īsā), Lot (Lūt), y Job (Ayyūb) —sea sobre ellos y sobre nuestro noble nabí la mejor bendición y la paz—.

En palabras de Cano, por consiguiente, la visión del Otro que se refleja en viaje a Damasco se aleja de los estereotipos que se han creado acerca de una confrontación constante entre ellos —cristianos, musulmanes y judíos— y nos muestra una relación entre las culturas en las que la paz coexiste con los conflictos que, evidentemente, se resolvieron unas veces de forma violenta pero muchas otras de forma pacífica⁵³⁶. La impresión que se deduce de la lectura de la ciudad de Damasco y la región circunstante se puede resumir en las palabras de Ibn Ŷubayr:

الحرب بين الملوك والرعية آمنة والاموال لمن غلب⁵³⁷

“Las gentes de guerra están ocupadas en sus guerras; el pueblo permanece en paz; los bienes de este mundo son para quien vence” [traducción propia].

5.3.2 Los musulmanes de Oriente: entre heterodoxia confesional e ideales almohades

En el interior de las murallas de Damasco, la alteridad adopta formas religiosas e identitarias. La diferencia confesional —representada por el chiismo y determinadas corrientes sufíes— suscita en Ibn Ŷubayr, sunní riguroso formado en el contexto almohade, una mirada de cautela

⁵³³ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 294-295.

⁵³⁴ Recuerda la gruta del nacimiento de Jesús en Belén y la iglesia de la Natividad.

⁵³⁵ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 307.

⁵³⁶ Cfr. Cano Pérez, M. J. “La otredad en los libros de viajeros”, p. 20.

⁵³⁷ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 316.

ante vestigios y prácticas que considera desviaciones doctrinales. En su relato menciona diversas sectas o corrientes musulmanas, entre ellas la de los *al-ḥašīšīyyīn*⁵³⁸:

وخلفها جبل لبنان وهو جبل عال ممتد طولا مما يلي البحر وعلى سفوحه حصون الباطنية الاسماعيلية وهم فرقة خرجت عن الاسلام وادعت الالوهية فى بشر وقد قدر الله لهم شيطانا فى صورة انسان يعرف بسنان اغواهم بالاكاذيب والباطيل واستمالهم بها وسحرهم بالتمويهات فاتخذوه الها يعبدونه ويبدلون له انفسهم وهم منقادون له مطيعون لامره حتى لو امر احدهم ان يلقي بنفسه من شاهق جبل لالقى نفسه مسارعا الى الهلاك طاعة له⁵³⁹

Detrás de ella se halla la montaña del Líbano⁵⁴⁰, que es muy alta y se extiende en sentido longitudinal vecina al mar. En sus laderas están las fortalezas pertenecientes a los herejes ismāʿīlīs, secta que se ha separado del islam y pretende [encontrar] los caracteres de la divinidad en un ser humano. Les fue reservado por el destino un demonio de forma humana llamado Sinān⁵⁴¹, que los ha engañado con mentiras y quimeras; los ha seducido valiéndose de ellas y los ha hechizado con absurdos. Así pues, lo han tomado por divinidad, adorándole y sacrificando por él sus personas, y permanecen sometidos a él y acatando sus órdenes. En el momento que ordene a uno de ellos arrojarlo de lo alto de una montaña, éste se tirará y se apresurará [a ir] hacia la perdición para satisfacerlo [traducción propia].

El chiismo se presenta en el relato como una forma de alteridad interna al propio islam. A pesar de la consolidación del poder sunní bajo Nūr al-Dīn y, posteriormente, Ṣalāḥ al-Dīn, Ibn ʿYubayr observa con suspicacia la persistente presencia de grupos chiíes —*rafidíes*, *imāmíes* e *ismailíes*— a los que califica de “infieles” debido a la intensidad de devoción que profesan a la figura de ‘Alī⁵⁴²:

وللشيعة بهذه البلاد ظهور عظيم وهم اكثر من اهل السنة وقد ملأوا البلاد بمذاهبهم وهم فرق شتى منهم الرافضة وهم السبابة والامامية والزيدية اهل التفضيل والاسماعيلية والنصيرية وكلهم كفار لما ينسبونه الى على رضى الله عنه من الالوهية تعالى الله عن مقالتهم والغرابية الذين يقولون ان عليا رضى الله عنه اشبه برسول الله صلى الله عليه وسلم من الغراب بالغراب وينسبون الى الروح الامين عليه السلام ما الله اعلى عنه علوا كبيرا وفرق كثيرة لا يحصيها عد وقد اضلهم الله واصل بهم كثيرا من خلقه نسال الله العصمة فى الدين ونعوذ به من زيغ الملحدین⁵⁴³

El chiismo tiene en este país una relevancia extraordinaria. [Los chiíes] son más numerosos que los sunnīs y han recubierto el país con sus doctrinas; son, empero, distintos grupos; entre ellos están los rāfidīs⁵⁴⁴, que son los sabbābīs (los vituperadores); los imāmīs⁵⁴⁵; los zaydīs, que profesan particularmente el tafḍīl (la preferencia)⁵⁴⁶; los ismāʿīlīs⁵⁴⁷; los

⁵³⁸ Conocidos en Occidente como ‘Asesinos’ o ‘la secta de los Asesinos’, constituían una organización político-religiosa de carácter esotérico vinculada al chiismo *nizārī* —rama del ismailismo— activa entre los siglos XI y XIII en Persia y en el Bilād al-Šām.

⁵³⁹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 317.

⁵⁴⁰ “El monte Líbano susodicho es el límite entre el país de los musulmanes y el de los francos, pues tras él está *Antākiya* (Antioquía), *Latakia* (Laodicea) y otras que son de sus ciudades. ¡Dios las restituya a los musulmanes!”. Cfr. Maíllo Salgado, F. *A Través del Oriente*, p. 299.

⁵⁴¹ Rašīd ad-Dīn Sinān, jeque de los asesinos, conocido por el ‘Viejo de la Montaña’ en las fuentes cristianas.

⁵⁴² Molina Rueda, B. “La alteridad en la visión de Ibn Yubayr”, p. 154.

⁵⁴³ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 318.

⁵⁴⁴ Propiamente ‘los que rechazan’ los gobiernos ilegítimos de los tres primeros califas cuya memoria maldicen. Los *rāfidīs* conformaban una secta muy extremista del chiismo.

⁵⁴⁵ Son entre los chiíes el grupo más numeroso, reconocen la serie de doce imāmes. Persia y el Líbano constituyen su núcleo fundamental.

⁵⁴⁶ La preferencia del imāmato única y exclusivamente en los descendientes de ‘Alī.

⁵⁴⁷ Reconocen una serie de siete imames a los que divinizan al igual que a su progenitor ‘Alī. De los ismāʿīlīs surgió la secta ya mencionada de los Asesinos.

nuṣayriés⁵⁴⁸; son todos infieles (kafara), pues ellos atribuyen a ‘Alī —Dios esté satisfecho de él— carácter divino. Dios está por encima de sus doctrinas; los gurābīes⁵⁴⁹, que profesan que ‘Alī —Dios esté satisfecho de él— era más parecido al Profeta —Dios lo bendiga y salve— que un cuervo (gurāb) a [otro] cuervo, y atribuyen [a Gabriel], al Espíritu Fiel (ar-Rūj al-Amīn) —sobre él sea la paz—, unas palabras de las que Dios está por encima a gran altura. Hay numerosos grupos, [tantos] que la enumeración resultaría insuficiente. Dios los ha extraviado, así como ha extraviado, por medio de ellos, a muchas de sus criaturas. Pedimos a Dios la protección de la fe y buscamos refugio en Él contra la desviación de los heterodoxos [traducción propia].

Sin embargo, el propio Ibn Ŷubayr visita y admira los santuarios alíes, como el lugar donde fue depositada la cabeza de al-Ḥusayn, aceptando la sacralidad de tales espacios, aunque rechaza sus doctrinas. Describe con minuciosidad el culto a los santones vinculados a la figura de ‘Alī, señalando una espiritualidad que difiere de las estrictas normas del Occidente islámico⁵⁵⁰:

ولآل البيت رضى الله عنهم بهذه البلاد مشاهد كثيرة رجالا ونساء وقد اعتنى الشيعة بعمارة هذه المشاهد وجعلوا لها اوقافا جليلة ومن افخمها مشهد على بن ابي طالب رضى الله عنه قد بنى عليه مسجد حسن
الوضع⁵⁵¹

Muchos monumentos pertenecen a las Gentes de la Casa [del Profeta] (ahl al-bayt) —Dios esté satisfecho de ellos—hombres y mujeres. También el chiismo ha puesto gran cuidado en la construcción [de edificios] que están dotados de considerables legados piadosos (awqāf). Uno de los más suntuosos de estos monumentos es el monumento consagrado a ‘Alī b. Abī Ṭālib —Dios esté satisfecho de él—, sobre el que se ha construido un oratorio magnífico de excelente disposición.

وعن يمين الرواق مشهد عظيم واسع كان فيه رأس الحسين بن علي رضى الله عنهما قبل ان ينقل الى
القاهرة⁵⁵²

Al lado derecho [de la galería] hay un grande y vasto monumento en el que estuvo la cabeza de Ḥusayn hijo de ‘Alī —Dios esté satisfecho de ambos— antes de que fuese transportada a El Cairo⁵⁵³.

En definitiva, pese a la constatación de una pluralidad confesional en Damasco —marcada por la coexistencia de expresiones consideradas ortodoxas y heterodoxas del islam—, Ibn Ŷubayr instrumentaliza su relato para reafirmar, una vez más, la legitimidad y superioridad del proyecto sunní almohade, erigiéndolo como referente último de rectitud religiosa y autoridad política. Así lo expresa de manera inequívoca cuando afirma:

⁵⁴⁸ Los *nuṣayriés*, también llamados *‘alawíes*, conforman una secta sincrética que ve en ‘Alī la encarnación de la divinidad. Su centro se halla en Siria.

⁵⁴⁹ Miembros de una rama extremista chii cuyos adherentes creían que el parecido de Mahoma y ‘Alī era como el de un cuervo respecto a otro, lo que habría dado lugar a que Gabriel, encargado por Dios de transmitir la revelación a ‘Alī, comunicase por error el mensaje a Mahoma o hiciese de este profeta en vez de ‘Alī.

⁵⁵⁰ El Erian el Bassal, H. “El oriente visto como alteridad”, p. 275.

⁵⁵¹ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 319.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ La cabeza de al-Ḥusayn fue enviada primeramente a Kūfa; después a través de Ḥims y Ba‘labakk, llegó a Damasco y, en fin, llegaría por Ascalón a El Cairo en el año 547 H. / 1153 C.

“Así, no hay justicia, ni derecho, ni ley (dīn) sobre la superficie de esos [países], solamente junto a los almohades —Dios los fortifique; pues ellos, en este tiempo, son los últimos imāmes de la rectitud”.

Síntesis interpretativa sobre el horizonte de Damasco

La experiencia de Damasco constituye el punto de máxima condensación simbólica y afectiva de la *Rihla* de Ibn Ŷubayr. En ella convergen paisaje, memoria dinástica, conciencia política y reflexión identitaria, configurando una síntesis en la que el espacio urbano se erige como escenario de autocomprensión intelectual y espiritual.

Del análisis del paisaje emerge una construcción deliberadamente idealizada. La Gūṭa, los canales que recorren la ciudad “como serpientes” y los jardines que la rodean revelan una auténtica estetización del entorno. El paisaje adquiere valor simbólico como manifestación visible de un orden divino: abundancia hídrica, fertilidad y armonía urbana funcionan como signos de una civilización capaz de organizar la naturaleza y convertirla en expresión de belleza y utilidad. Esta naturaleza irrigada y domesticada remite al imaginario coránico del Paraíso y proyecta sobre Damasco una dimensión casi edénica. La ciudad aparece así como paradigma de una *ḥaḍāra* islámica refinada, donde se integran equilibrio, espiritualidad y sofisticación urbana. En el centro de este universo simbólico se sitúa, una vez más, la Venerada Aljama: La Mezquita de los Omeyas, núcleo de memoria política y sacralidad acumulada. Su monumentalidad, la riqueza de los mosaicos y la superposición de estratos históricos transforman el edificio en archivo material de la historia y de la estética.

Ibn Ŷubayr contempla en ella la sede originaria de la dinastía que siglos más tarde fundó al-Ándalus. La emoción que aflora es doble: asombro ante la magnificencia arquitectónica y melancolía ante la distancia entre la grandeza omeya y la fragmentación política contemporánea. Las tumbas de los califas y las ruinas del palacio de Mu‘āwiya se convierten en espacios de rememoración activa, donde el pasado se experimenta como herencia viva y como medida crítica del presente.

Desde el punto de vista afectivo, Damasco se distingue de otras etapas del viaje por la complejidad de sus registros emocionales. En Alejandría predominaba la indignación frente a la humillación política; en La Meca, la conmoción mística ante el centro sagrado. En Damasco

⁵⁵⁴ Wright, W. *The Travels of Ibn Jubayr*, p. 124.

se impone una tonalidad elegíaca atravesada por orgullo civilizatorio y conciencia histórica. La contemplación del esplendor urbano suscita admiración y gratitud; la percepción de la fragmentación oriental introduce una nota de vigilancia y preocupación. Esta tensión no anula la serenidad, pero la matiza con una lucidez política constante.

La dimensión fronteriza intensifica esa complejidad. La proximidad de los territorios cruzados y la presencia de poderes cristianos en la región generan una conciencia estructural del límite. Damasco aparece como baluarte del islam y, al mismo tiempo, como espacio expuesto. El viajero registra la coexistencia cotidiana, los acuerdos comerciales y la circulación de caravanas incluso en contexto bélico, lo que revela una realidad más matizada de lo que sugeriría un esquema estrictamente dicotómico. La frontera funciona simultáneamente como línea de separación y como zona de contacto. La alteridad cristiana, representante en esta historia del *Dār al-Ḥarb*, se configura como horizonte político que refuerza, por contraste, la cohesión simbólica del *Dār al-Islām*.

Finalmente, Damasco opera como espejo identitario. Para Ibn Ŷubayr, la antigua capital omeya encarna la raíz genealógica de la tradición a la que pertenece. El vínculo entre Mašriq y Magreb se actualiza en la experiencia emocional del viajero, que reconoce en la ciudad oriental un reflejo de al-Ándalus y, a través de ella, de sí mismo. La alteridad adopta aquí una forma paradójica: el pasado glorioso del islam oriental se integra en su identidad como patrimonio compartido. En este proceso de reconocimiento, la *Rihla* se revela como ejercicio de transmisión y de autoformación. El viajero observa, interpreta y preserva con la conciencia de quien asume el papel de custodio de una herencia.

En Damasco confluyen contemplación estética, nostalgia genealógica y lucidez política. El viaje alcanza aquí su madurez: desplazamiento geográfico y exploración interior coinciden en una ciudad que permite articular, con extraordinaria densidad, una visión del islam que exige ser reconocido, protegido y transmitido.

Epílogo: de la partida a la llegada. Transformaciones de la mirada del testigo al custodio de la memoria

El presente trabajo ha partido de una constatación doble: por un lado, la centralidad del viaje en la cultura árabe-islámica medieval —vinculado desde sus orígenes tanto a la peregrinación como a la búsqueda del saber—; por otro, el hecho de que la *Rihla* de Ibn ʿYubayr ha sido leída con frecuencia, en la bibliografía especializada, principalmente como fuente histórico-geográfica o como testimonio devocional del *Ḥaḡy*, es decir, como una *rihla hiyaziyya*, mientras que su dimensión cultural, emocional y simbólica no siempre ha recibido una atención equivalente. En ese marco, el problema de investigación que ha orientado esta tesis puede formularse en estos términos: ¿de qué modo la *Rihla* de Ibn ʿYubayr articula, a través de la representación del espacio, la emoción y el encuentro con la alteridad, un proceso de construcción identitaria y una memoria del islam medieval?

De acuerdo con dicho planteamiento, la investigación no ha entendido el viaje como simple desplazamiento físico. La *Rihla* se presenta más bien como itinerario interior y simbólico: una experiencia transformadora en la que el autor, a medida que describe ciudades, monumentos, rituales, autoridades y comunidades, redefine su propia posición como viajero, peregrino e intelectual. Para dar cuenta de esta complejidad, el trabajo se ha estructurado en torno a tres ejes interpretativos —patrimonio vinculado al paisaje urbano y arquitectura; emociones de vivencia espiritual y retórica afectiva; y alteridad representada por el encuentro con el otro religioso y político—, focalizando el análisis en tres hitos esenciales del recorrido: Alejandría, La Meca y Damasco.

Desde esta perspectiva, el objetivo general ha sido demostrar que la *Rihla* trasciende el mero relato de un viaje hacia La Meca y se configura como la elaboración de una geografía cultural y emotiva en la que el espacio adquiere densidad simbólica, la emoción orienta la mirada y la alteridad funciona como espejo —en ocasiones conflictivo, en otras fascinante— para la reafirmación de una identidad islámica, andalusí y erudita. Al mismo tiempo, se ha procurado esclarecer las razones por las cuales, en el universo intelectual islámico medieval, el viaje se erige en emblema de prestigio y alta formación, hasta el punto de que la escritura viajera puede entenderse como una auténtica “hermenéutica del otro”.

Síntesis de los resultados principales

Los resultados del análisis confirman que la *Rihla* de Ibn ʿUbayr funciona como un texto híbrido —a la vez narrativo y expositivo—, capaz de alternar la crónica de sucesos con la descripción minuciosa de entornos, gentes, costumbres, instituciones y valores, modulando el estilo según las necesidades de la representación: precisión topográfica en algunos pasajes y recursos retóricos más elaborados -incluida la prosa rimada- en otros. Esta plasticidad formal no es un rasgo accesorio, sino el correlato de un proyecto discursivo más profundo e consciente: hacer del viaje un relato de conocimiento, donde observar implica interpretar y donde describir equivale, con frecuencia, a juzgar.

En el eje del patrimonio, la investigación ha mostrado que las descripciones de ciudades y monumentos no se agotan en su dimensión documental. Al contrario, el espacio urbano y sagrado se transforma en escenario identitario: mezquitas, escuelas, infraestructuras, jardines, baños, sistemas de agua, puertos y murallas aparecen como signos de civilización, de orden religioso y de continuidad. En Alejandría, el registro de puerto, faro, mezquitas y centros de saber se presenta con mirada casi topográfica; sin embargo, la ciudad no queda fijada como simple “maravilla urbana”, sino como lugar de tensión y frontera, donde el autor detecta heridas políticas y injusticia moral.

En La Meca, el patrimonio se sacraliza y se vuelve inseparable del rito: la materialidad de la arquitectura se transfigura a través del significado religioso y de la experiencia afectiva del peregrino. La ciudad y el santuario de la Kaaba constituyen la *qibla* hacia la cual todos los creyentes del mundo orientan su mirada y dirigen sus plegarias.

En Damasco, la ciudad adquiere una cualidad casi edénica: jardines, cursos de agua y la gran mezquita omeya son descritos como expresión de armonía, pero también como reliquiario de una antigua magnificencia que vincula Oriente y al-Ándalus.

En el eje de las emociones, el resultado más relevante radica en haber constatado que lo afectivo no es un adorno narrativo, sino un núcleo estructural del texto: las emociones orientan la percepción, modelan el tono, activan la retórica moral y permiten comprender la metamorfosis del sujeto narrador.

El análisis comparado de las tres estaciones principales ha permitido identificar una trayectoria coherente: indignación y turbación en Alejandría, ante la experiencia de la frontera y los episodios que despiertan dolor y condena; conmoción y elevación mística en La Meca, donde la narración se acerca a una liturgia y el autor se muestra “elevado” por la proximidad de lo

sagrado; y serenidad contemplativa y nostalgia en Damasco, donde la mirada se vuelve elegíaca y el viajero asume el papel de intelectual guardián de la memoria.

En el eje de la alteridad, la tesis ha demostrado que el “otro” aparece en múltiples niveles: el otro cristiano en contextos de contacto y frontera, el otro intramusulmán en sus variantes doctrinales, políticas y regionales, y el otro institucional encarnado por funcionarios, autoridades y administraciones. La alteridad no se representa de manera uniforme, sino como un campo de tensiones y negociaciones. Precisamente por ello, la *Rihla* ofrece un material privilegiado para comprender cómo los intercambios y encuentros influyen en la transformación de identidades individuales y colectivas, y cómo la noción de comunidad (*umma*), diversidad y pertenencia se reconfigura en contacto con realidades distintas.

De la integración de estos tres ejes se desprende un resultado transversal: la *Rihla* configura un auténtico horizonte de conciencia. La escritura no solo registra; selecciona, interpreta y transmite. Por ello, el texto puede leerse como archivo de monumentos, personajes, prácticas y costumbres, pero también como instrumento de enseñanza: el autor, tras el viaje, deviene mediador entre la experiencia vivida y la comunidad lectora, preservando para la posteridad un patrimonio tanto material como espiritual y, al mismo tiempo, inscribiéndose en el relato, dejando constancia de una dimensión autobiográfica que atraviesa toda la obra.

Contribución teórica

La contribución principal de esta tesis se sitúa en el plano interpretativo y consiste en proponer una lectura integrada de la *Rihla* como dispositivo capaz de articular espacio, emoción y alteridad en la construcción de identidad y memoria. Esta propuesta se fundamenta en un enfoque metodológico de carácter explícitamente descriptivo e interpretativo, basado en la lectura directa de la edición árabe preparada por William Wright en 1852, así como en el diálogo constante con traducciones modernas y con la bibliografía crítica contemporánea.

A lo largo del trabajo se ofrece, además, una traducción acompañada de notas, aparato crítico y comentario analítico. Cada capítulo dedicado a una de las ciudades estudiadas se abre con la reproducción de la imagen del inicio correspondiente en tres manuscritos árabes de la *Rihla* de Ibn Yubayr, junto con su transcripción y traducción propia al español. Dichos manuscritos han sido consultados personalmente: el Ms. 383ج de la Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc (Rabat); el MS 488 de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Madrid); y el MS 5855 de la al-Jizāna al-Ḥasaniyya (Rabat).

El estudio se ha visto asimismo enriquecido mediante el recurso a fuentes secundarias de carácter científico en italiano, francés, inglés y español, lo que ha permitido situar el análisis en un marco comparativo e interdisciplinar sólido y actualizado.

En primer lugar, se ofrece un marco para comprender el género de la *riḥla* más allá de su clasificación tradicional como documento geográfico o crónica de peregrinación. Al enfatizar su naturaleza híbrida y su capacidad para producir sentido tanto sobre el espacio como sobre el sujeto que narra, la tesis ha puesto de relieve que la *riḥla* puede entenderse como dispositivo de representación: una forma de “hacer geografía” que constituye, al mismo tiempo, un modo de construir imaginarios y de articular legitimaciones simbólicas.

En segundo lugar, el trabajo aporta una lectura que integra la dimensión emocional como categoría analítica. La investigación ha asumido que las emociones funcionan como instrumentos literarios y retóricos, capaces de vehicular mensajes morales, políticos y religiosos y de contribuir a la construcción de memoria colectiva. En esta línea, se cubre un espacio de investigación señalado ya como menos explorado: la manera en que el autor construye paisaje, contempla patrimonio, narra sentimientos y afronta el encuentro con la alteridad.

En tercer lugar, el estudio propone comprender la *Riḥla* como un proceso de transformación narrativa e interior, en el que el cambio de tono y de función de la narración acompaña la evolución del propio sujeto. La trayectoria “del testigo al custodio de la memoria” —que en Alejandría se manifiesta como denuncia, en La Meca como experiencia mística y en Damasco como contemplación memorial— permite interpretar el texto como crónica de un devenir: el viajero trasciende la mera descripción de lo observado y, en el acto de mirar, sentir y escribir, reformula su propia identidad.

Finalmente, la contribución teórica se manifiesta también en el modo en que la tesis entiende el dualismo recurrente entre elogio y denuncia. Lejos de considerarlo una incoherencia, se lo ha interpretado como mecanismo estructurante del discurso: el texto “salva” lo que encarna un ideal civilizatorio y religioso (patrimonio, piedad, saber, comunidad), y “condena” lo que percibe como corrupción, abuso, decadencia moral o desvío del ideal. Esta dialéctica refuerza la idea de que la *Riḥla* es un texto normativo y pedagógico, y no solo descriptivo.

Implicaciones prácticas

Aunque se trata de una investigación de carácter histórico-literario, los resultados abren una serie de implicaciones prácticas relevantes para ámbitos contemporáneos vinculados a la cultura, la educación y el patrimonio.

En primer lugar, la tesis reafirma el valor de la literatura de viajes —y de la *riḥla* en particular— como fuente privilegiada para conocer las relaciones entre culturas en el Mediterráneo, ya que estos textos, además de describir lo novedoso, ponen de manifiesto la actitud del autor ante “los otros” y permiten analizar visiones mutuas, contactos, fricciones y posibles espacios de interculturalidad.

En un contexto actual en el que el Mediterráneo vuelve a ser escenario de intensos debates identitarios y migratorios, la lectura crítica de relatos medievales contribuye a complejizar categorías como frontera, convivencia, diversidad o comunidad.

En segundo lugar, el enfoque sobre patrimonio y memoria permite proponer el uso de la *Riḥla* como recurso para proyectos de valorización cultural: desde itinerarios museográficos y exposiciones sobre el islam mediterráneo medieval, hasta programas educativos dedicados al análisis de la estética árabe-islámica, así como el paisaje sagrado y las costumbres de sus gentes, como formas de transmisión.

Cada uno de los pasajes analizados en la *Riḥla* podría constituir, por sí mismo, el núcleo de un programa universitario específico, estructurado en torno a las grandes temáticas que el viaje articula y acompañado de la bibliografía especializada correspondiente. El paisaje de Damasco, por ejemplo, permitiría desarrollar un seminario centrado en la representación del espacio urbano islámico, la memoria omeya y la construcción estética del jardín como imagen del paraíso. La espiritualidad de La Meca y la configuración simbólica de sus espacios sagrados ofrecerían, a su vez, un campo idóneo para el estudio del ritual, la fenomenología de la experiencia religiosa y la dimensión colectiva de la *umma*. Por último, el caso de Alejandría permitiría abordar la ciudad como espacio de estratificación histórica, donde la superposición de civilizaciones —helénica, romana, cristiana e islámica— configura un tejido urbano atravesado por memorias múltiples y por dinámicas de contacto intercultural. En ese sentido, su lectura puede contribuir a iniciativas de *Heritage Studies* islámico e interreligioso.

En tercer lugar, la centralidad de las emociones y su función retórica abre vías para la docencia universitaria y para la divulgación: la *Riḥla* permite mostrar cómo se construye un relato, cómo se legitiman discursos morales o políticos y de qué manera el viaje puede convertirse en

herramienta de formación ética y espiritual. Esta dimensión se manifiesta con especial claridad en su proyección memorial y didáctica: tras el regreso, el autor transforma la experiencia en enseñanza y asume el papel de transmisor de un saber que integra geografía, religión, ética y vivencia personal.

Límites de la investigación

Como toda investigación, este trabajo presenta límites que conviene explicitar con claridad, tanto por rigor metodológico como para delimitar el alcance de sus conclusiones.

En primer lugar, el estudio se ha centrado de manera deliberada en tres hitos urbanos: Alejandría, concebida como puerta entre Oriente y Occidente; La Meca, representación del cumplimiento del precepto religioso y culminación del itinerario espiritual; y, por último, Damasco, entendida como un Oriente originario y fundamental para la afirmación identitaria del autor. Estas etapas se distinguen por su elevado valor simbólico y por su capacidad para condensar de manera paradigmática los ejes analíticos objeto de la investigación.

Esta elección, aunque coherente con los objetivos, implica dejar en segundo plano otras etapas del itinerario que también podrían ofrecer matices relevantes -por ejemplo, ciertos tránsitos marítimos, otras ciudades del Levante o contextos de Sicilia normanda que la bibliografía ha explorado ampliamente-. En consecuencia, la “geografía” analizada es representativa, pero no exhaustiva. Sin embargo, no se ha desarrollado una comparación sistemática de variantes manuscritas ni una discusión filológica exhaustiva sobre la transmisión textual de la *Rihla*, aspectos que requerirían un trabajo específicamente ecdótico. El análisis, por tanto, se ha situado más en el plano hermenéutico que en el filológico estricto.

En tercer lugar, al enfatizar las emociones como categoría de lectura, el trabajo asume una interpretación que, aunque fundamentada en la estructura narrativa y en la retórica del texto, podría beneficiarse de una ampliación teórica aún mayor -por ejemplo, incorporando de manera más extensa marcos de historia de las emociones aplicados al islam medieval, como el fervor religioso, la indignación, el temor reverencial, la nostalgia y el asombro, elementos que caracterizan el viaje-. La tesis ha señalado ya que la dimensión emocional ha sido menos transitada y que su incorporación abre un campo fértil; precisamente por ello, la lectura aquí propuesta debe entenderse como una base sólida, aunque no como un cierre definitivo del debate.

Finalmente, el carácter interdisciplinar —histórico, literario, y simbólico—, aunque constituye una fortaleza evidente, también impone ciertos límites: El trabajo se sitúa en diálogo con los estudios de literatura árabe medieval y teoría del género de la *rihla*, con la filología árabe y la crítica textual, así como con la historia cultural del islam, los estudios sobre paisaje y patrimonio islámico, la historia del arte y de la arquitectura religiosa, y las investigaciones contemporáneas sobre memoria cultural y emociones en contextos medievales, entre otros, y orienta su atención hacia un aspecto específico, esto es, la construcción de sentido a través del espacio, la emoción y la alteridad.

Perspectivas futuras

Los resultados alcanzados abren líneas de investigación futuras que podrían ampliar, matizar o aplicar de manera novedosa las conclusiones aquí presentadas.

En primer lugar, se plantea como desarrollo natural un estudio comparado del paisaje y de las emociones en la literatura árabe clásica, extendiendo el enfoque a otros viajeros y a otras *rihla*s, con el fin de identificar continuidades, variaciones regionales y evoluciones del repertorio afectivo. Esta línea permitiría precisar si la trayectoria emocional detectada en Ibn ʿYubayr constituye un rasgo singular o un patrón más amplio del género.

En segundo lugar, sería particularmente fructífero explorar la *rihla* como instrumento de memoria islámica, estudiando cómo estos textos contribuyen a fijar “mapas” de lugares santos, centros de saber, modelos urbanos ideales y fronteras simbólicas. Esta perspectiva podría conectarse con investigaciones contemporáneas sobre patrimonialización y transmisión.

En tercer lugar, la tesis sugiere aplicaciones explícitas a proyectos de valorización cultural e interreligiosa, especialmente en contextos liminares donde el patrimonio islámico y cristiano se entrecruza históricamente. La *Rihla*, por su densidad descriptiva y por su capacidad de mostrar convivencia, conflicto y negociación, ofrece un material idóneo para iniciativas que busquen un diálogo informado y crítico sobre el pasado compartido.

En cuarto lugar, una línea relevante consistiría en profundizar la lectura de la alteridad como “hermenéutica del otro”, analizando con mayor detalle las estrategias discursivas con las que el viajero delimita, jerarquiza o integra diferencias: el otro cristiano, el otro intramusulmán, el otro político e institucional. Esta investigación podría beneficiarse de marcos poscoloniales y de teoría de la representación, siempre adaptados con cautela al contexto medieval.

Cierre

A la luz de lo expuesto, puede afirmarse que la *Rihla* de Ibn ʿUbayr se presenta como un archivo cultural y memorial del islam medieval: un texto que conserva monumentos, prácticas, instituciones y paisajes, pero que, al mismo tiempo, los interpreta a través de una sensibilidad ética y afectiva. La investigación ha mostrado que el viaje, íntimamente ligado al *ḥayy* y a la búsqueda del saber, alcanza su plena expresión en la escritura, donde el autor transforma la experiencia en enseñanza y memoria.

El recorrido comparado por Alejandría, La Meca y Damasco ha permitido evidenciar una metamorfosis progresiva: del observador crítico e indignado, al peregrino conmovido y místico, hasta el intelectual contemplativo que se convierte en custodio de la memoria. En ese tránsito, la *Rihla* revela su originalidad: la geografía se entreteje con la autobiografía; el espacio exterior se vuelve espejo de una formación interior; y las emociones, lejos de ser un elemento ornamental, constituyen el núcleo que hace inteligible la obra y su proyecto cultural. Se trata, en suma, de un texto que no solo describe el mundo islámico del siglo XII, sino que lo organiza simbólicamente, lo celebra y lo cuestiona; un testamento comunitario que “salva” lo digno de ser preservado y “condena” aquello que amenaza el ideal religioso y moral del autor.

Desde esta lectura, la *Rihla* continúa ofreciendo —hoy— una vía privilegiada para comprender cómo las sociedades narran el viaje, cómo construyen su memoria y cómo elaboran, en el contacto con el otro, los contornos cambiantes de su identidad.

Con el paso a La Meca, el tono se transforma radicalmente. La narración adquiere una solemnidad creciente y una carga religiosa explícita. El viajero alcanza el centro espiritual hacia el cual se había orientado desde el inicio: el lugar donde su corazón residía antes incluso del desplazamiento físico. El discurso converge en la centralidad de la Mezquita Sagrada y de la Kaaba, polo de atracción y símbolo de unidad de la *umma*. La intensidad descriptiva se incrementa, tanto en la representación del espacio sagrado como en la evocación de los rituales de preparación y cumplimiento del *ḥayy*. La poética de la descripción y la expresión de emociones individuales y colectivas se amplifican, dejando entrever la formación literaria del autor y su dominio de recursos estilísticos que elevan el relato hacia una dimensión casi litúrgica. El precepto religioso se cumple, pero el viaje no se clausura. Aunque la tradición crítica haya calificado mayoritariamente la obra como una *rihla ḥiyāziyya*, el análisis demuestra que tal categorización resulta reductora. Tras La Meca, el itinerario no se entiende como retorno, ni el objetivo espiritual como conclusión definitiva. El horizonte se amplía hacia un

Oriente más lejano, concebido también como objeto de conocimiento y contemplación. El viaje permanece abierto.

En este contexto, la emblemática capital del Califato adquiere una dimensión culminante. Si La Meca representa la Casa de Dios en la tierra, Damasco se configura como su jardín prometido. La admiración se transforma en contemplación estética de una naturaleza que roza la dimensión trascendente: la vegetación abundante, la profusión de agua, la ornamentación y la armonía urbana convierten la ciudad en paradigma de belleza. La narración se desplaza hacia la exaltación de lo estético y de lo extraordinario. El símbolo urbano vuelve a concentrarse en la Gran Mezquita de los Omeyas, emblema de un califato perdido y manifestación de un esplendor común que une Oriente y al-Ándalus. Aquí el tono es contemplativo, elegíaco y memorístico: la descripción se convierte en meditación sobre el pasado y sobre la permanencia histórica.

En las tres etapas, el encuentro con la alteridad constituye un elemento constante. Desde la alteridad intramusulmana hasta la confrontación con el enemigo franco y bizantino, el texto despliega una representación continua del “dentro” y del “fuera”. La percepción del otro oscila entre reconocimiento y rechazo, entre admiración y condena, entre coexistencia y conflicto. Esta dinámica delimita fronteras simbólicas y define matices identitarios. El viaje, en este sentido, trasciende el mero desplazamiento espacial y configura líneas de pertenencia y diferencia.

Una constante atraviesa todo el relato: la búsqueda de justicia, la correcta adhesión a la fe y la defensa de los principios derivados de la tradición islámica. Estas cualidades encuentran su encarnación paradigmática en la figura del gobernante ideal, *Ṣalāḥ al-Dīn*, así como en el horizonte político-religioso almohade de al-Ándalus, presentado como depositario de legitimidad, rectitud y defensa de la comunidad. En esta proyección simbólica, la autoridad justa aparece como garante del orden, purificadora de injusticias y protectora de la fe.

La trayectoria descriptiva de la *Riḥla* revela, por tanto, un movimiento coherente: del umbral hacia el centro, del cumplimiento religioso hacia la contemplación civilizatoria, de la observación informativa hacia la interiorización estética y memorial. La evolución del tono narrativo acompaña la transformación del sujeto viajero. El texto se configura así como un espacio de síntesis entre experiencia, formación intelectual y afirmación identitaria.

En definitiva, la *Riḥla* se presenta como una obra en la que el viaje rebasa el simple desplazamiento y el cumplimiento ritual, prolongándose en la escritura como ejercicio de interpretación del mundo. La descripción de las tres ciudades fundamentales configura un itinerario simbólico que articula acceso, sacralidad y contemplación; frontera, centro y jardín;

inicio, culminación y memoria. En ese recorrido se perfila la identidad del viajero y se proyecta una visión ordenada, jerarquizada y normativamente orientada del islam del siglo XII.

Fuentes bibliográficas

La bibliografía que se ofrece a continuación comprende tanto fuentes árabes como estudios modernos. Sólo se han incluido los títulos utilizados en la redacción de este libro; es evidente que se podrían añadir muchos otros, debido a la diversidad de temas tratados, pero ha parecido conveniente limitar la extensión de la información bibliográfica, que el lector interesado puede ampliar recurriendo precisamente a los títulos que se indican. Se empleó el programa Mendeley, que permite gestionar la bibliografía y citar de manera correcta y sencilla en la redacción del presente trabajo.

I. Ediciones y traducciones principales

IBN YUBAYR. *Rihla*, transcripción y edición de W. Wright, *The Travels of Ibn Jubayr*. Leyden: E. J. Brill, 1852.

BROADHURST, R. J. C. trad. ing. *The Travels of Ibn Jubayr, being the Chronicles of a Medieval Spanish Moor Concerning His Journey to the Egypt of Saladin, the Holy Cities of Arabia*. London: J. Cape, 1952.

GAUDEFRUY-DEMOMBYNES, M. trad. fra. *Voyages*. Paris: Geuthner, 1949.

MAÍLLO SALGADO, F. trad. esp. *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988.

SCHIAPARELLI, C. trad. ita. *Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*. Roma: Casa Editrice Italiana, 1906.

II. Obras y artículos

ABBĀS, I. *Ibn Jubayr de Valence, le voyageur, sa vie et ses œuvres*. Líbano: Dār al-ġarb al-islāmī, p. 14.

ABDO, A. *Alexandria Antiqua. A Topographical Catalogue and Reconstruction*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2022.

ABDULAZIZ H. A. y ABUZINADAH, J. “Beyond borders: Exploring the mental, emotional, and spiritual significance of Hajj”. En *Annals of Thoracic Medicine*, 19/3, (2024), pp. 179-189.

ABDZAID, D. M. “Hyperbole in English and Arabic Selected Poems: A Contrastive Study”. En *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities*, 11/4, (2021), pp. 286-297.

ABU-LUGHOD, J. “The Islamic City - Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance”. En *International Journal of Middle East Studies*, 19/2, (1987), pp. 155-176.

AHMAD, K. y HASSAN, A. “Distributive Justice: The Islamic Perspective”. En *Intellectual Discourse*, 8/2, (2000), pp. 159-172.

ALBARRACÍN NAVARRO, J. “La pintura figurativa árabe islámica”. En *Historia y cultura del islam español* (Curso de Conferencias, 1985 y 1986-87). Granada: CSIC, 1988, pp. 115-128.

ALGANZA ROLDAN, M. y MUÑOZ, F. A., “La confluencia de culturas en el Mediterráneo Antiguo”. En F. Muñoz (ed.) *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*. Editorial Universidad de Granada, 1993, pp. 15-56.

ALLAHHAM, A. “The untold stories of “Islamic” architecture and urbanism: rationality and power manifestations”. En *City, Territory and Architecture*, 12/19, (2025), pp. 1-22..

ALMARCEGUI, P. *Alí Bey y los viajeros europeos a Oriente*. Barcelona: Bellaterra, 2007.

ALSAYYAD, N. *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*. London: Bloomsbury Publishing, 1991.

ÁLVAREZ SALAS, D. “Territorio e intimidad: el paisaje en la construcción de la ciudad”. En *III Simposio Internacional “Conservar el futuro” (Santiago de Compostela, 1997)*, pp. 1-18.

ANGELUCCI, M. (ed.) *Urban Space in Historical Geography: Collective Perception and Territoriality*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 8), 2022.

ÁVILA, M. L. “El género biográfico en al-Andalus”. En M. L. Ávila y M. Marín (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 8, Biografías y género biográfico en el occidente islámico*. Madrid, 1997, pp. 35-51.

AL-AZRAQĪ, *Ajbār Makka wa-mā jā’a fihā min al-āthār*. F. Wüstenfeld (ed.). Lipsia: F. A. Brockhaus, 1858–1861.

BAADJ, A. “Saladino y las campañas ayyubíes en el Magreb”. En *Al-Qanṭara*, 34/2, (2013), pp. 267-295.

BALDUSSI, A., MANDUCHI, P. y MELIS, N. *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*. Milano: FrancoAngeli, 2005.

BEELAERT, A. *A Cure for the Grieving: Studies on the Poetry of the 12th-Century Persian Court Poet Khāqānī Shirwānī*. Leyden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2000, pp. 150-167.

BEHRENS-ABOUSEIF, D. *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*. Leyden: Brill, 1989.

---. “The Islamic History of the Lighthouse of Alexandria”. En G. Necipoğlu (ed.) *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*, XXIII. Leyden: Brill, 2006, pp. 1-14.

---. *Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture*. London: I.B. Tauris, 2007.

BEHZADI, L. “Standardizing Emotions: Aspects of Classification and Arrangement in Tales With a Good Ending”. En *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, 71/3, (2017), pp. 811-831.

BENNISON, A. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh University Press, 2016.

BIANCO, S. *Urban Form in the Arab World - Past and Present*. London/New York: Thames&Hudson, 1999.

- BIANQUIS, T. “*Shaybān*”. En *Encyclopaedia of Islam*, (2ª ed.). Leyden: Brill, 2012, pp. 399–400.
- BLACHÈRE, R. y H. DARMAUN. *Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1957 (2ª ed.).
- BLANCHFIELD, L. A. “Prolegomenon. Considerations of Weeping and Sincerity in the Middle Ages”. En E. Getsman (ed.) *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. New York: Routledge, 2012, pp. XXI–XXX.
- BLÁZQUEZ, J. M. “La herencia clásica en el Islam: Qusayr ‘Amra y Qaṣr al-Ḥayr al-Garbī”. En *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, pp. 45-142.
- BRAMON PLANAS, D. “Viajeros musulmanes: origen y desmitificación de creencias medievales”. En *Cuadernos del CEMYR*, 14, (2006), pp. 37-53.
- BUITELAAR, M. y VAN LEEUWEN, R. (eds.) *Narrating the Pilgrimage to Mecca. Historical and Contemporary Accounts*. Leyden/Boston: Brill, 2023.
- BURNS, R. *Damascus: A History (Cities of the Ancient World)*. London: Routledge, 2005.
- BÁRCENA, G. C. “El bimaristán, un modelo de hospital islámico. Historia de los primeros centros psiquiátricos del mundo”. En *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, 62, (2001), pp. 6-11.
- CALASSO, G. “Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer- Khosrow, Ibn. Ḡubayr, Ibn Baṭṭūṭa”. En *Rivista degli studi orientali*, 71, (1997), pp. 81-98.
- . “La dimension religieuse individuelle dans les textes musulmans médiévaux, entre hagiographie et littérature de voyages: les larmes, les émotions, l'expérience”. En *Studia Islamica*, 91, (2000), pp. 39-58.
- . “Les tâches du voyageur: Décrire, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Naser-e Khosrow et Ibn Battuta”. En *Rivista degli studi orientali*, 73/1-4, (2000), pp. 69-104.
- . y Lancioni, G. (eds.) *Dār al-islām / dār al-ḥarb: Territories, People, Identities. Studies in Islamic Law and Society*, 40. Leyden/Boston: Brill, 2017.
- . *Ibn Jubayr. Viaggio in Sicilia*. Milano: Adelphi, 2022.
- CAMPANINI, M. *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*. Milano: Bur, 2005.
- CAMÓN AZNAR, J. “Temas de estética musulmana”. En *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 2, (1954), pp. 142-147.
- CANO PÉREZ, M. J. “La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en siria-palestina según Ibn Ḡubayr y Benjamín de Tudela”. En *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam*, 63, (2014), pp. 5-20.
- CAPEZIO, O. *La metrica araba. Studio della tradizione antica*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013.
- CAPILLA, S. C. “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711 – 170/785)”. En *Al-Qanṭara*, 28/1, (2007), pp. 143-179.

CERAROLS RAMÍREZ, R. *Geografías de lo exótico: El imaginario de Marruecos en la literatura de viajes (1859-1936)*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2015.

CHAKOUF, N. J. “Muqarnas In Damascus: A Forgotten Religious Architecture’s History, Inception and Geometry”. En *International Journal of Religion*, 5/12, (2024), pp. 1948-1972.

CHALMETA, P. “El viajero musulmán.” En J. L. Hernando, M. Á. García Guinea y P. L. Huerta (coords.) *Viajes y viajeros en la España Medieval. Actas del V Congreso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo (Palencia), 20-23 septiembre de 1993*. Aguilar de Campoo/Madrid: Centro de Estudios del Románico/Polifemo, 1997, pp. 97-107.

CHARLES-DOMINIQUE, P. *Voyageurs arabes. Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade/Gallimard, 1995.

CHEBEL, M. *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris: Albin Michel, 1995.

CHÁVEZ REINA, A. L. y NICOLAI MASTROFRANCESCO, R. (eds.) *Tra geografia e storiografia*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 5), 2020.

CLEVENOT, D. *Ornamentación del Islam*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2000.

CORRIENTE, F. *Las mu‘allaqāt: antología y panorama de Arabia preislámica*. Madrid: IHAC, 1974.

--- y J. P. Monferrer, *Las diez Mu‘allaqāt: poesía y panorama de Arabia en vísperas del islam*. Madrid: Hiperión, 2005.

CORÁN القرآن. trad. esp. J. Vernet, *El Corán*. Barcelona: Planeta, 1973 (3ª ed.).

DANIEL, N. *Islam and the West: The Making of an Image*. London: Oneworld Publications, 1993.

DANIELS, S y COSGROVE, D. (eds.) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press, 1988.

DAVITASHVILI, A. “The Inner-qur’ānic Development of the Images of Women in Paradise: From the ḥūr ‘īn to Believing Women”. En *Journal of International Qur’anic Studies Association*, 7, (2022), pp. 27-64.

DEJUGNAT, Y. (2010a). *Le Voyage d’Occident et d’Orient des lettrés d’al-Andalus. Genèse et affirmation d’une culture du voyage (Ve-VIIe/XIe-XIIIe siècle)* [Tesis doctoral]. Université Paris I-Panthéon Sorbonne.

---. “Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la Rihla d’Ibn Jubayr”. En H. Bresc y E. Tixier du Mesnil (eds.) *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*. Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2010b, pp. 163-206.

---. “La rihla, une pratique lettrée au coeur de la mondialisation islamique”. En *Histoire monde, jeux d’échelles et espaces connectés*, 47e congrès de la SHMESP, 2016, Arras, France. pp.179-192.

DELGADO PÉREZ, M. *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo XIII. Las islas en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 2003.

DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: F. Alcan 1912.

---. “El Kitāb al-Iṣārāt ilā Ma‘rifat al-Ziyārāt de Abū Bakr al-Harawī (m. 1215): entre el viaje espiritual, la autobiografía y la literatura de ‘aḡā’ib”. En *eHumanista*, 8, (2015), pp. 302-319.

EL-ZAWAWY, A. M. “The Arabic Hyperbolic Pattern 'Fa‘‘al' in Two Recent Translations of the Qur'an”. En *Advances in Language and Literary Studies*, 5/3, (2014), pp. 211-239.

de EPALZA, M. “La Rápita islámica: Historia Institucional”. En F. Franco Sánchez (ed.) *La rábita en el islam. Estudios Interdisciplinarios*. Alicante: Ajuntament de Sant Caries de la Rápita – Universidad, 2004, pp. 5-28.

EL ERIAN EL BASSAL, H. “El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV”. En *eHumanista/IVITRA*, 4, (2013), pp. 266-284.

ESPELOSÍN, GÓMES, J. y DE CASO ZURIAGA, J. G. (eds.) *Historia sin fronteras. En torno a las raíces de Europa*. Alcalá de Henares/Sevilla: Editorial Universidad de Alcalá/Editorial Universidad de Sevilla (Colección Monografías de Gahia, n.º 7), 2021.

ESTRABÓN, *Geografía. Libros I-II*. trad. Esp. J. García Blanco y J.L. García Ramón. Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, 159), 1991.

FARMER, H. G. *A History Of Arabian Music*. London: Luzac&Co, 1929.

FERRO, L. y PALLINI, C. (eds.) *Alexandria Beyond the Myth: Architecture Archaeology Urban Change*. Boves: Araba Fenice, 2009.

FIERRO, M. *Al-Andalus en la época de los almohades*. Madrid: CSIC, 1992.

---. y MARÍN, M. “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos IV/X)”. En P. Cressieret y M. García-Arenal (eds.) *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: CSIC, 1998, pp. 65-97.

---. *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: Icaria Editorial, 2001.

---. *The Almohad Revolution: Politics and Religion in the Islamic West during the Twelfth-Thirteenth Centuries*. Aldershot: Ashgate, 2012.

---. y PENELAS, M. (eds.) *The Maghrib in the Mashriq. Knowledge, Travel and Identity. Studies in the History and Culture of the Middle East*, 40 (2021), Berlin/Boston: de Gruyter.

FRANCO SÁNCHEZ, F. “El ḡihād y su sustituto el ribāṭ en el Islam tradicional: Evolución desde un espíritu militarista y colectivo hacia una espiritualidad interior e individual”. En A. Blasco Valles y R. Costa (coords.) *Mirabilia*, 10, (2010a), pp. 21-45.

---. “La concepción de la soberanía en el Islam del Occidente musulmán”. En *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, 1, (2010b). Sociedad Española de Estudios Medievales/ Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones/CSIC, pp. 285-290.

---. “La difícil clasificación de la geografía árabe medieval entre la literatura geográfica”. En D. López Bernal, T. Paraskeva, y B. Boloix Gallardo (coords.) *Un collar de palabras: saberes, discursos y reflexiones actuales desde los Estudios Semíticos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021, pp. 103-124.

---. “El viaje como hábito en el mundo islámico medieval: Religión, comercio, geografía y embajadas en el origen de la literatura de viajes árabe”. En J. C. Mesa Sanz y C. Goñi Buil (eds.) *Mare Nostrum. En las orillas del tiempo y del espacio*. Juan Alicante: Universitat d'Alacant, 2023, pp. 163-193.

AL-FĀSĪ, *Taqī al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. Shifā' al-gharām bi-akhbār al-balad al-ḥarām*, 1. La Meca: Maktabat al-Naḥḍa al-Ḥadītha, 1956.

GABRIELI, F. *Viaggiatori arabi*. Milano: Mondadori, 1957.

---. *La letteratura araba*. Firenze/Milano: Sansoni/Accademia, 1967.

GARCÍA-ROMERAL PÉREZ, C. *Diccionario de viajeros españoles. Desde la Edad Media a 1970*. Madrid: Ollero y Ramos Editores, 2004.

AL-GARNĀṬĪ, Abū Hāmid, I. Bejarano trad. es. *Al-Mu'rib 'an ba'd 'ajā'ib al-Magrib*. Madrid: CSIC, 1991.

GATEAU, A. “Quelques observations sur l'intérêt du voyage d'Ibn Jubayr pour l'histoire de la navigation en Méditerranée au XII^e siècle”. En *Hespéris: Archives berbères et Bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*. Paris: Gallica, 1949.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. *Le pèlerinage à la Mekke: étude d'histoire religieuse*. Paris: P. Geuthner, 1923.

GIL PANEQUE, C. “Alejandría: espejo del Egipto ptolemaico”. En *Historia y Vida*, N. 448, 2005, pp. 42-53.

GIORGETTI, D. “Il faro di Alessandria fra simbologia e realtà. Dall'epigramma di Posidippo ai mosaici di Gasr Elbia”. En *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Roma: Arbor Sapientiae, 1977, pp. 245-261.

GOCHENOUR, D.T. (1984) *The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen* [Tesis doctoral]. Harvard University.

GODDIO, F. y BERNARD, A. *Sunken Egypt — Alexandria*. London: Periplus Publishing, 2004.

GONZÁLEZ-GUTIÉRREZ, C. “Religious Buildings in Early al-Andalus: Origins, Consolidation and Prevalence in Urban Contexts”. En *Religions*, 14/1375, (2023), pp. 1-18 (online).

GRABAR, O. *The Formation of Islamic Art*. New Haven/London: Yale University Press, 1973.

GRANDIN, N. y GABORIEAU, M. *Madrassa: la transmission du savoir dans le monde musulmán*. Paris: Éditions Arguments, 1997.

GUICHARD, P. y VAN STAËVEL, J. P. “La casa andalusí: ensayo de lectura antropológica”, en J. Navarro Palazón (ed.) *Casas y Palacios de al-Ándalus: siglos XII-XIII*. Granada: El Legado Andalusi, 1992, pp. 45-52.

GUTIÉRREZ LLORET, S. “La islamización de Tudmīr: balance y perspectivas”. En P. Sénac (ed.) *Villa II. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'al-Andalus (vie-xie siècle) : La transition (Médiennes)*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2007, pp. 275–318.

- . “El reconocimiento arqueológico de la islamización: una mirada desde al-Andalus”. En L. A. García Moreno y A. Vigil-Escalera (coords.) *Zona Arqueológica*, 1/15, (2011), pp. 191–212.
- HAKIM, B. S. *Arabic-Islamic Cities. Building and Planning Principles*. London: Kegan Paul International, 1986.
- HALM, H. *The Fatimids and their traditions of learning*. London: I.B. Tauris, 1996.
- HAMILTON, M. *Representing Others in Medieval Iberian Literature*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- HASSOON, A. K. “Exaggeration in Poetic Texts: Translation Criticism”. En *Journal of Al-Farahidi’s Arts*, 8/25, (2016), pp. 1-22.
- HEBA, M. “The early Mosque revisited: introduction of the Minbar and Maqṣūra”. En *Muqarnas*, 33, (2016), pp. 1-16.
- HERMES, N. F. *The [European] Other in Medieval Arabic Literature and Culture: Ninth-Twelfth Century AD*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- HILLENBRAND, C. *The Crusades: Islamic Perspectives*. New York: Routledge, 1999.
- HILĀL al-‘UTAYBĪ, K. “العربية الرحلة في العجائبي (Lo sobrenatural en la literatura de viajes árabe)”. En *Al-Andalus Magreb*, 23, (2016), pp. 47-57.
- HODGSON, M. G. S. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. University of Chicago Press, 1974.
- HOTEIT, A. Y. “Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica”. En *Cuadernos de investigación urbanística*, 5, (2003), pp. 11-15.
- EL HOUR, R. y FRANCO-SÁNCHEZ, F. (coords.) *Ribāt, rābiṭa y zāwiya: Espacios para la santidad y el sufismo en el Occidente islámico*. Madrid: CSIC, 2025.
- HUMPHREYS, R. S. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: SUNY Press, 1977.
- IBN ‘ARABĪ, *El Intérprete De Los Deseos (Tarḡumān al-Aṣwāq)*, trad. es. C. Varona Narvión. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2011.
- IBN ḤABĪB, *Kitab wasf al-firdaws ‘La descripción del paraíso’, intr., trad. y estudio por J.P. Monferrer Sala*. Universidad de Granada, 1997.
- JONES, L. G. “‘He Cried and Made Others Cry’: Crying as a Sign of Pietistic Authenticity or Deception in Medieval Islamic Preaching”. En E. Gertsman (ed.) *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. New York: Routledge, pp. 102–135.
- JREIS NAVARRO L. M. (ed.) *Emociones nazaríes. La crónica de una transición*. Madrid: CSIC, 2025.
- AL-JUBEH, N. “Hajj: il pellegrinaggio nell’Islam”. En V. Porter (ed.) *Hajj. Il pellegrinaggio alla Mecca, catálogo de exposición*, British Museum/Museum With No Frontiers, 2012.
- KAHLAOUI, T. (2008). *The depiction of the Mediterranean in Islamic cartography (11th–16th centuries): The suras (images) of the Mediterranean from the bureaucrats to the sea captains*, [Tesis doctoral]. University of Pennsylvania. ProQuest Dissertations Publishing.

- KAMALI, M. H. *Shari‘ah law: an introduction*. Oxford: OneWorld, 2008.
- KHADRA JAYYUSI, S., HOLOD, R., PETRUCCIOLI, A. y RAYMOND, A. (eds.) *The City in the Islamic World* (2 vols.). Leyden: Brill, 2008.
- KNYSH, A. D. *Sufism: a new history of Islamic mysticism*. Princeton University Press, 2017.
- KRAMERS, J.H. (1913–1936). “Djughrāfiyā”. En M. T. Houtsma et al. (eds.) *First Encyclopaedia of Islam*, 1. Leyden/Paris: E.J. Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 61-73.
- de la PUENTE GONZÁLEZ, C. “Un baño de realidad: el hammam y sus gentes”. En *Los Baños en al-Andalus*. Granada: Fundación El Legado Andalusi, pp. 90-99.
- LANE-POOLE, S. *A history of Egypt in the Middle Ages*. London: Methuen & Co, 1901.
- LANGE, C. y FIERRO, M. *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th–19th centuries CE*. Edinburgh University Press, 2012.
- LARCHER, P. trad. fra. *Les Mu‘allaqat: les sept poèmes préislamiques*. Paris: Fata Morgana, 2000.
- LATIRI, L. “The Meaning of Landscape in Classical Arabo-Muslim Culture”. En *Cybergeo: European Journal of Geography*, 196, (2001), pp.1-17.
- LEVI DELLA VIDA, G. (1971). “Ibn Ŷubayr”. En *Encyclopaedia of Islam* (2ª ed.). Leyden: Brill, pp. 753-754.
- LOMBA, J. *El mundo tan bello como es. Pensamiento y arte musulmán*. Madrid: Edhasa, 2005.
- LYONS, M. C y JACKSON, D. E. P. *Saladin: The Politics of the Holy War*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- MACHINEK, K. “L’eau dans les fortifications à Alexandrie”. En I. Hairy (ed.) *Du Nil à Alexandrie – Histoires d’Eaux*. Alejandría: Harpocrates Publishing, 2011, pp. 590-609.
- MADELUNG, W. “Zaydiyya”. En *Encyclopaedia of Islam*, 6, (2ª ed.). Leyden: Brill, 2002, pp. 477-481.
- MAHDI, F. Z. “La enseñanza en Al-Andalus: la madraza como centro de educación”. En F. Toro Ceballos (coord.) *Monarquía y ciudades de frontera. Homenaje a Manuel García Fernández*, 12, 2023, pp. 271-276.
- MAHMOUD ALAZZAM, I. “The Economic and Social Life in Egypt during the Reign of Ayyubid Sultan Saladin (567 AH -1171 AD) -589 AH/1193AD) a Vision through the Journey (Rihlat) of Ibn Jubayr”. En *Asian Culture and History*, 6/1, (2014), pp. 64-71.
- MAHMOUD SAID, F. “El maristán y Al-Madrasa Hospital-Escuela de Medicina (II)”. En *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología*, 83/4, (2008), pp. 277-280.
- MAÍLLO SALGADO, F. *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, (2ª ed.). Madrid: Ediciones Akal, 1996.
- . “Viajes del andalusí Ibn Ŷubayr al Oriente”. En: *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 711-712, (2005), pp. 489-504.
- MAKDISI, G. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press, 1981.

MAQBUL AHMAD, S. (1963) “Djughrāfiyā.”. En *Encyclopaedia of Islam* (2ª ed.). Leyden: E. J. Brill, pp. 590-602.

AL-MAQRĪZĪ, A History of the Ayyūbid Sultans of Egypt, R.J.C. Broadhurst trad. Ing. Twayne Publishers, 1980.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. “El islam como difusor de cultura en el Mediterráneo”. En F. Muñoz (ed.) *Confluencia de culturas en el Mediterráneo*. Universidad de Granada, 1993, pp. 165-178.

---. “Islam y Occidente. Juicios y prejuicios”. En *Pretensiones occidentales, carencias árabes*. Madrid: CantArabia/Visión Libros, 2008.

MARÇAIS, W. “L'Islamisme et la vie urbaine”. En *L'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes Rendus*. Paris: Auguste Picard Editeur, 1928, pp. 86-100.

MARÍN, M. *Individuo y sociedad en al-Andalus*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

---. “Periplos culturales” En J. V. Ginés (ed. lit.) *Al-Andalus y el Mediterráneo*. Madrid: Lunberg, 1995, pp. 123-130.

---. “Ulemas de al-Andalus” En P. Cano y I. Garijo (eds.) *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios*. 1. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 1997, pp. 151-162.

---. *Al-Ándalus y los andalusíes*. Madrid: Editorial Icaria, 2000.

---. *Mujeres en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000.

---. “Onomástica árabe en al-Andalus: Ism 'alam y kunya”. En *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 4/1-2, (1983), pp. 131-150.

MAZEN SAAD, R. *Damascus: The Morphology and Transformation of an Islamic City* [Trabajo Fin de Máster], Universidad Hamad Bin Khalifa, 2022.

MAZZOLI-GUINTARD, C. (ed.) “Mallorca en la Crónica árabe de la Conquista de Mallorca: paisajes materiales y emocionales de una ciudad en guerra (1229). Reflexiones preliminares”. En *Patrimonio Andalusi. Cultura, documentos y paisaje*. Editorial Universidad de Sevilla, 2021, pp. 217-242.

McKENZIE, J. *The Architecture of Alexandria and Egypt, 300 BC – AD 700*. Yale University Press, 2007.

MIQUEL, A. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, 1. Paris/La Haya: Mouton/École Pratique des Hautes Études, 1967.

---. *L'islam et sa civilisation*. Paris: Armand Colin, 2023.

MOLINA RUEDA, B. “La alteridad en la visión de Ibn Yubayr sobre Siria-Palestina”. En M. J. Cano Pérez y T. M. García Arévalo (coords.) *Oriente desde Occidente los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria-Palestina (ss XII-XVII)*. Editorial Universidad de Granada, 2012, pp. 126-179.

---. “La interculturalidad en el Mediterráneo a través de los viajeros árabes”. En B. Molina Rueda y M. J. Cano Pérez (eds.) *A través del Mediterráneo. La visión de los viajeros judíos, árabes y musulmanes*. Granada: Editorial Comares, 2013, pp. 137-160.

---. “Las escalas de Ibn Yubayr a través del Mediterráneo Oriental”. En T. M. García Arévalo (coord.) *Viajes a Tierra Santa: navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes (siglos XII-XVII)*. Editorial Universidad de Granada, 2014, pp. 159-186.

MOLLICA, S. *I fari del mediterraneo. Tra modellazione parametrica e ontologia*. Alghero: Pubblica Press, 2024.

MORTEL, R. “Zaydi Shiism and the Ḥasanid Sharifs of Mecca”. En *International Journal of Middle East Studies*, 19/4, (1987), pp. 455-472.

---. “"Ribāṭs" in Mecca during the Medieval Period: A Descriptive Study Based on Literary Sources”. En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 61/1, (1998), pp. 29-50.

MULLA, Y. *Voyage intérieur dans la rihla d'Ibn Jubayr* [Trabajo Fin de Máster]. Université de La Réunion, 2023, <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04311919>.

AL-MUNAĀYĪD, Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Mašriq fī nazar al-Maḡāriba wa-l-Andalusiyyin fī l-‘uṣur al-wuṣṭā*. Beirut: Dār al-Kutub, 1963.

NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P. “Algunas reflexiones sobre el urbanismo islámico”. En *Artigrama*, 22, (2007), pp. 259-298.

NETTON, I. R. “Basic structures and signs of alienation in the Riḥla of Ibn Jubayr”. En *Journal of Arabic Literature*, 22/ 1, (1991a), pp. 21-37.

---. *Muslim neoplatonists: an introduction to the thought of the Brethren of Purity: Ikhwān al-Ṣafā'*. Edinburgh University Press, 1991b.

NICHOLSON, R. A. *The Tarjumán al-ashwāq, a collection of mystical odes*. London: Royal Asiatic society, 1911.

NORA, P. *Los Lugares de la Memoria*, trad. fra. L. Maiello. Montevideo: Ediciones Trilce, 2008.

ORIHUELA, A. “Algunos aspectos de la ciudad islámica: un recorrido urbano desde Oriente a Granada”. En F. Roldán Castro (ed. lit.) *Al-Ándalus y Oriente Medio: pasado y presente de una historia común*. Sevilla: Fundación El Monte, 2006, pp. 153-166.

ORTEGA, N. (coord.) *Naturaleza y cultura del paisaje*. Madrid/Soria: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Fundación Duques de Soria, 2004.

O' MEARA, S. *The Ka'ba Orientations. Readings in Islam's Ancient House*. Edinburgh University Press, 2020.

PARADELA ALONSO, N. *El Otro laberinto Español. Viajeros Árabes a España entre el S. XVII y 1936*. Madrid: Editorial Universidad Autónoma de Madrid, 1993, p. 29.

PEDERSEN, J., MAKDISI, G., RAHMAN, M. y HILLENBRAND, R. “Madrasa”. En *Encyclopaedia of Islam*, (2ª ed.). Leyden: Brill, 2012.

PERES, H. “Le palmier en Espagne musulmane, notes d'après les textes arabes”. En *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (IFAO), 1945, pp. 225-239.

PETERS, F. E. *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton University Press, 1994a.

---. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton University Press, 1994b.

PINTO, C. K. “Mecca” En S. Sobecki (ed.) *The Cambridge Guide to Global Medieval Travel Writing*. Cambridge University Press, 2025, pp. 568-586.

de POLIGNAC, F. “Alexandre entre ciel et terre : initiation et investiture”. En *Studia islámica*, 84, (1996), p. 135-144.

PORTER BERKEY, J. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton University Press, 1992.

PRADOS GARCÍA, C. “Los estudios superiores en las madrazas de Murcia y Granada”. En *MVRGETANA*, 139, (2018), pp 9-21.

PRATAMA WIDODO, A. y ALATAS, A. “In Awe of the Holy City: Mecca in the Eyes of Five Medieval Travellers”. En *IIUM Journal of Religion and Civilisational Studies*, 6/2, (2023), pp. 159-183.

RABBAT, N. “Ajib and Gharib: Artistic Perception in Medieval Arabic Sources”. En *The Medieval History Journal*, 9/1, (2006), pp. 99-113.

RAMÍREZ DEL RÍO, J. *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*. Editorial Universidad de Sevilla, 2002.

RODRÍGUEZ ESTÉVEZ, J. C. “Alminares almohades”. En P. Beneito y F. Roldán Castro (coords.) *Al-Andalus y el Norte de África: Relaciones e Influencias*. Sevilla: Fundación El Monte, 2004, pp. 189-222.

---. “La mezquita. Un modelo arquitectónico para la comunidad islámica”. En F. Roldán Castro (coord.) *Espiritualidad y convivencia en al-Ándalus*. Huelva: Universidad de Huelva, 2006a. pp. 127-150.

---. “El espejo y la serpiente. Una aproximación al jardín islámico”. En F. Roldán Castro (ed. lit.) *Al-Ándalus y Oriente Medio: pasado y presente de una herencia común*: Sevilla, Fundación El Monte, 2006b, pp. 167-198.

RODRÍGUEZ ESTÉVEZ, S. “Tres lecciones de urbanismo islámico para este milenio”. En F. Roldán (ed.) *Mundo Árabe Contemporáneo*. Sevilla: Universidad, 2011, pp. 77-98.

RODRÍGUEZ ZAHAR, L. “Imagen de la victoria del islam: mezquitas de Jerusalén, Damasco, Córdoba, Constantinopla y Dehli”. En *Arte Islámico, evocación del paraíso: doctrina, lenguaje y temas iconográficos*. México D. F.: El Colegio de México, 2008, pp. 251-330.

ROLDÁN CASTRO, F. trad. esp. *El Occidente de Al-Andalus en el Ātār al-bilād de Al-Qazwīnī*. Sevilla: Alfar, 1990.

---. “Al-Andalus visto desde Oriente: Una aproximación histórico-geográfica” En E. Lorenzo Sanz (coord.) *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1993. III: pp. 161-168.

---. “La frontera nazarí: De nuevo sobre el concepto de alteridad”. En *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 10/11, (1996-97), pp. 9-18.

---. “La percepción del entorno en el mundo musulmán”. En *Cuadernos del CEMYR*, 7, (1999), pp. 47-68.

---. “La ciudad de Alejandría en el *Āṭār al-bilād de al-Qazwīnī*”. En *Philologia Hispalensis*, 14/2, (2000), pp. 345-361.

---. “De nuevo sobre la mezquita aljama almohade de Sevilla: la versión del cronista cortesano Ibn Ṣāhib al-Ṣalā”. En A. Jiménez Martín (coord.) *Magna Hispalensis (I). La Recuperación de la Mezquita Aljama Almohade*. Granada: Aula Hernán Ruiz/Cabildo Metropolitano, 2002, pp. 13-22.

---. “Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval”. En *eHumanista/IVITRA*, 6, (2014), pp. 200-217.

---. “El occidente andalusí en la Enciclopedia de al- Qazwīnī (siglo XIII): los lugares del litoral”. En *Al-Andalus Magreb*, 29/108, (2022), pp. 1-18.

---. “Al-Andalus en la geografía imaginaria del persa Al-Qazwīnī (S. XIII)”. En *Cuadernos del CEMyR*, 33, (2025), pp. 405-424.

ROSENWEIN, B. H. *Emotional communities in the early Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2006.

RUBIERA MATA, M. J. “El jardín trascendido o el jardín árabe medieval”. En C. Añón (coord.) *Jardines y paisajes en el arte y la historia*. Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 11-29.

---. *La literatura árabe clásica: desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*. Universidad de Alicante, 1996.

SAMRĀN, D. M. Z. “The Ayyubid State in Egypt (567–648 AH): Its Emergence and Intellectual Civilization”. En *Tasnim International Journal for Human, Social and Legal Sciences*, 4/3, (2025), pp. 592–613.

SAPPINGTON TARANU, L. (2014) *Exploring Strange, New Worlds: Travellers and Foreigners in Medieval Iberian Literature* [Tesis doctoral]. Washington University.

SCARCIA AMORETTI, B. *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*. Carocci, Roma, 2001.

SCHEER, M. “Are Emotions A Kind of Practice (And Is that What Makes Them Have A History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”. En *History and Theory*, 51, (2012), pp. 193–220.

SCHIMMEL, A. *Islamic Names*. Edimburgh University Press, 1989.

SELLS, M. A. (ed. y trad.) *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. Mahwah: Paulist Press, 1995.

---. “Early Muslim Spirituality and Mysticism”. En Nanji, A. (ed.) *Muslim Almanac. A Reference Work on the History, Faith, Culture and Peoples of Islam*. Detroit/ New York: Gale Research/ITP, 1996, pp. 215-221.

SHIMMEL, A. *Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*. Paris: CERF, 1977.

SIBLEY, M. "The Historic Hammāms of Damascus and Fez: Lessons of Sustainability and Future Developments". En *PLEA2006 - The 23rd Conference on Passive and Low Energy Architecture*, 2006, pp. 1-6.

---. y Jackson, I. "The architecture of Islamic public baths of North Africa and the Middle East: An analysis of their internal spatial configurations". En *Architectural Research Quarterly*, 16/02, (2012), pp. 155-170.

SIBYL, M. *Musical instruments: a comprehensive dictionary*. New York: Norton Library, 1975.

SPINELLI, A. *Arte islamica. Spazi sacri a confronto*. Bologna: Libreria Bonomo Editrice, 2008.

TABBAA, Y. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle: University of Washington Press, 2001.

TAGLIACOZZO, E. *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca*. New York: Oxford University Press, 2013.

AL-TANŪKHĪ, *al-Faraj ba 'd al-shidda*, 'Abbūd al-Shālījī (ed.), 5. Beirut: Dār Ṣādir, 1978.

TORRES, C. *Las fronteras del antiguo reino nazarí de Granada (1232 1340)*. Granada: Ariel, 1974.

TOUATI, H. *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*. Paris: Le Seuil, 2000.

TRÍAS, E. *Lógica del límite*. Barcelona: Destino, 1991.

TURRI, E. "Del viaggiare: tra spazi rituali e spazi turistici". En *Erodoto. Problemi di geografia*, 7/8, (1984), pp. 50-75.

TYERMAN, C. *God's War: A New History of the Crusades*. London: Penguin, 2007.

URVOY, D. *Le monde des ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Étude sociologique*. Ginebra: Librairie Droz, 1978.

AL-ŶURŶĀNĪ, 'Abd al-Qāhir. البلاغة أسرار (The Secrets of Eloquence). Cairo: Dār al-Risālah, 2007.

---. دلائل القرآن (The Proofs of Inimitability in the Qur'ān). Shakir, M. M. (ed.) Cairo: Dār al-Khanŷī, 2004.

VIGUERA MOLINS, M. J. *Libro de la Escala de Mahoma. Según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena*. Madrid: Siruela, 1996, pp. 86-87.

---. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*. Madrid: Mapfre, 1992.

---. "Orígenes del Ḥammām ('baño árabe'). Significado y funciones". En *Al-Mulk*, 17, (2019), pp. 15-30.

WALKER, J. B. "Commemorating the Sacred Spaces of the Past: The Mamluks and the Umayyad Mosque at Damascus". En *Near Eastern Archaeology*, 67/1, (2004), pp. 26-39.

WIPF, B. J. (2024) *Marvels and 'Aja'ib as Contact Points: Medieval Christian, Muslim, and Jewish Literature on Cultural Contact* [Tesis Doctoral]. University of Pittsburgh.

WOLFE, M. (ed.) *One Thousand Roads to Mecca. Ten Centuries of Travelers Writing about the Muslim Pilgrimage*. New York: Grove Press, 1997.

WUSTENFELD, F. *Die Chroniken der Stadt Mekka*. Lipsia: F. A. Brockhaus, 1857-1861.

III. En línea

DAVITASHVILI, A. “Women in Paradise”. En J. Pink *et al.* (eds.) *Encyclopaedia of the Qurʾān Online*. Leyden: Brill, 2025, <https://referenceworks.brill.com>.

DEJUGNAT, Y. (2017). “Ibn ʿYubayr”. En K. Fleet *et al.* (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, 3. Leyden/Boston: Brill, pp. 130-134. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30845.

GABRIELI, F. (1996). “Ibn Jubayr”. En *Enciclopedia dell’Arte Medievale*. Istituto dell’Enciclopedia Italiana Treccani https://www.treccani.it/enciclopedia/ibn-jubayr_%28Enciclopedia-dell%27-Arte-Medievale%29/.

GILLIOT, C. *et al.* (1960–2005). “Ulamā”. En P. Bearman, *et al.* (eds.) *Encyclopaedia of Islam* (2ª ed.). Leyden: Brill. Consultado el 14 de octubre de 2024 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1278.

NETTON, I.R. “Rihla.”. En *Encyclopédie de l’Islam* (2ª ed.). Leyden: Brill. Consultado en línea el 3 de enero de 2024. http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6298.

MAÍLLO SALGADO, F. “De la *rihla* de Ibn ʿYubayr y de los lugares santos de Damasco”. En *Bulletin d’études orientales*, 57, (2008), pp. 107-110. Consultado el 27 de septiembre de 2023 <http://journals.openedition.org/beo/126>.

Agradecimientos

Desde el principio de esta aventura debo dar las gracias a muchas personas e instituciones: sin su ayuda no habría sido posible llegar hasta aquí, ni habría encontrado la fuerza, la inspiración y el coraje necesarios para culminar este camino que hoy se materializa en estas páginas.

Mi primer y más sincero agradecimiento se dirige a las instituciones que han hecho posible mi formación y mi crecimiento académico: la Università Ca' Foscari Venezia y la Universidad de Sevilla, dos *Almae Matres* que han representado mucho más que simples lugares de estudio. En sus aulas, bibliotecas y pasillos no solo he adquirido conocimientos, sino que he construido una mirada, un pensamiento crítico y una identidad académica. A ambas universidades debo oportunidades irrepetibles, enseñanzas rigurosas y experiencias que han marcado de manera indeleble mi recorrido intelectual y humano, contribuyendo a forjar el camino de excelencia que hoy culmina en este trabajo.

Agradezco de manera muy especial a mi directora de tesis, la Profesora Antonella Ghersetti, por su infinita paciencia y por la profunda confianza depositada en mi recorrido. Ha sido para mí un ejemplo altísimo de excelencia y de sapiencia, una figura que admiro y estimo profundamente por su inconmensurable sabiduría. Le estoy sinceramente agradecida por sus correcciones siempre puntuales, por sus observaciones agudas y por sus consejos preciosos, capaces de orientar cada etapa de la investigación. A lo largo de todo el proceso ha representado una presencia constante, una guía segura y un modelo a seguir: una profesora rigurosa, atenta, profundamente humana y auténticamente dedicada al crecimiento de sus estudiantes. Su ejemplo permanecerá como referencia imprescindible en mi futuro académico y profesional.

Extiendo mi agradecimiento, de manera igualmente formal y sentida, a todos los profesores que he encontrado en mi recorrido, tanto en la Università Ca' Foscari como en la Universidad de Sevilla. Me considero profundamente afortunada por haber tenido el honor de formarme con docentes de tan alto nivel académico y humano. Cada uno de ellos, con su singularidad, su método y su visión, ha ocupado un lugar especial en un camino formativo que no dudo en definir de excelencia. De todos he recibido herramientas, estímulos y enseñanzas que permanecerán como patrimonio duradero de mi trayectoria.

Pero ningún recorrido puede sostenerse sin raíces afectivas profundas. Y es allí donde mi gratitud se vuelve palabra.

A mi familia, mi roca, mi refugio y mi fuerza primigenia: a ustedes les debo todo. Son el cimiento invisible sobre el que he construido cada paso. No existirá jamás manera suficiente de retribuir el amor incondicional, la paciencia infinita y el apoyo constante que me han regalado incluso en los momentos más inciertos. Gracias por creer en mí cuando yo misma vacilaba, por sostener mis sueños como si fueran propios, por enseñarme que la perseverancia también es una forma de amor.

A mis tati, mi tato y mi tata, presencias luminosas y eternas en mi vida: han sido para mí padres y abuelos al mismo tiempo, guía y ternura, raíz y horizonte. Todo lo que soy encuentra en ustedes su origen más

puro. No habrá gesto, palabra o logro capaz de compensar la inmensidad de su amor y de su apoyo. Son hogar, incluso cuando el mundo entero cambia de forma.

A la Fondation Orient-Occident de Rabat, mi primer varco hacia el mundo. Un lugar que no fue solo trabajo, sino revelación. Allí recibí mis primeras responsabilidades, mis primeras pruebas, mis primeras miradas profundas hacia la humanidad. Fue el espacio donde encontré la diversidad en su forma más auténtica, donde escuché historias que ensancharon mi alma y transformaron para siempre mi percepción del mundo. Desde entonces, mi camino adquirió una conciencia nueva, más humana, más abierta, más verdadera.

Al Istituto Italiano di Cultura de Madrid, por haberme acogido y por haberse convertido en mi lugar seguro lejos de casa. Una experiencia indeleble vivida junto a personas extraordinarias que guardo con cariño intacto en el corazón: Susi, Anna, Alessandra y Carlo. Gracias por el apoyo, por la cercanía cotidiana, por el tiempo compartido y por todo lo que me han enseñado, dentro y fuera del trabajo. Lo que viví con ustedes permanece como memoria luminosa que el tiempo no desgasta.

No puedo dejar de nombrar a mi amiga Angela, eje y latido de mi experiencia madrileña, mi perno y mi equilibrio. Nuestro tiempo compartido —las risas, las lágrimas, las fotografías, nuestra casa, nuestro amado Templo de Debod— transcurrió suspendido entre la fugacidad de un instante y la eternidad de un siglo. Todo voló y, al mismo tiempo, parecía no terminar nunca. A ella le debo cada segundo de aquel verano que aún hoy respira dentro de mí como una estación perpetua.

Y, finalmente, mi pensamiento más solemne, profundo y conmovido se dirige a la persona más importante de esta tesis y de este camino: la Profesora Fátima Roldán Castro.

Desde el primer instante en que nos encontramos en el Patio del Rectorado de la Universidad de Sevilla, supe —aunque entonces no pudiera nombrarlo— que algo había cambiado para siempre.

De ella he aprendido más que de cualquier otra persona. Me he dejado guiar por la majestuosidad de sus explicaciones, por la belleza casi narrativa de sus relatos, por la elegancia de su pensamiento y por la maestría inmensa de su sapiencia.

A sus estudiantes no transmite simples nociones: transmite actos de amor. Amor por la sabiduría, por la belleza del descubrimiento, por la delicadeza del conocimiento que se revela solo a quien sabe buscarlo.

Para mí representa una Maestra en el sentido más alto y antiguo del término: ejemplo impecable, faro intelectual, fuente inagotable de conocimiento cuyo nivel más elevado será siempre horizonte inalcanzable y, precisamente por eso, eternamente inspirador.

A ella le debo cada palabra escrita, cada intuición nacida, cada pensamiento elaborado y cada instante de dedicación que ha hecho posible este trabajo.

Si estas páginas existen, es también —y sobre todo— gracias a ella.