



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

Universidad Nacional Autónoma de México

---

---

Facultad de Filosofía y Letras

Colegio de Historia

A través del islam:  
la diversidad religiosa dentro de la comunidad islámica (*ummah*)  
en el “Viaje” (*Rihlah*) de Ibn Baṭṭūṭah

TESIS

Que para obtener el título de  
Licenciado en Historia

Presenta:

Alexandr Nikolenko

Director de tesis:

Jesús de Prado Plumed

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2019





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

---

Introducción.....	3
I. <i>Tuhfat an-nuzzār</i> y la problemática de su estudio .....	29
I.1. Veracidad .....	50
I.2. Autenticidad .....	64
II. El viaje de Ibn Baṭṭūṭah.....	72
II.1. Factores que posibilitaron el viaje.....	72
II.2. Motivación .....	87
II.3. Retrato del viajero .....	94
III. Las identidades colectivas en el mundo islámico a través de Ibn Baṭṭūṭah.....	102
III.1. Sunnismo: la unidad diversificada .....	106
III.1.1. <i>Maḍhab mālikī</i> .....	110
III.1.2. <i>Maḍhab ḥanafī</i> .....	112
III.1.3. <i>Maḍhab šāfiʿī</i> .....	115
III.1.4. <i>Maḍhab ḥanbalī</i> .....	117
III.2. Muʿtazilismo.....	121
III.3. Jariyismo .....	123
III.4. Shiísmo .....	127
III.4.1. Zaydíes .....	135
III.4.2. Ismaelíes.....	138
III.4.3. Imamíes duodecimanos y nusaríes .....	143
III.5. La visión de Ibn Baṭṭūṭah .....	156
Conclusiones.....	170
Glosario .....	174
Bibliografía.....	180

## Introducción

---

El viaje es un aspecto importante del desarrollo de la humanidad, que ha estado presente desde sus orígenes, aumentando los contactos económicos y asegurando el intercambio de mercancías y flujo intelectual y cultural. En el caso de la cultura musulmana, desde el momento de su formación, el viaje fue prácticamente elevado al rango de una obligación religiosa. Uno de los cinco pilares del islam que obliga a cada musulmán a realizar al menos una peregrinación a La Meca si tiene la capacidad física y material para hacerlo, junto con la creciente popularidad de viajes en búsqueda del conocimiento y el desarrollo de las redes comerciales, fomentaron la movilidad del mundo islámico que para la primera mitad del siglo VIII se había extendido por territorios de los tres continentes del Viejo Mundo, desde la Península Ibérica hasta Asia Central. En este medio se originó la literatura geográfica descriptiva y de relatos de viajes. Inicialmente, el género surgió como respuesta a la necesidad de administrar los territorios conquistados durante la exitosa expansión inicial del islam en los siglos VII y VIII. Los primeros libros de geografía descriptiva incluían información sobre las provincias del califato, los caminos que conectaban las ciudades y las rutas para realizar la peregrinación a La Meca, el *ḥaǧǧ*. Así, surgieron los libros de “caminos y estados” (*al-masālik wa-l-mamālik*), como los llamaban los árabes.

Los intereses del califato no se limitaban a los territorios propios: había la necesidad de tener una noción clara de los países vecinos. Las guerras, el intercambio de cautivos y las embajadas ampliaban el espectro de conocimientos que tenían los árabes del mundo exterior. El comercio y el avance territorial permitieron la adquisición de los conocimientos que iban mucho más allá de las fronteras del califato, lo que dio impulso al desarrollo de relatos sobre otros países, particularmente

las rarezas, lo que se denominaba *'aġā'ib* que corresponde a los *mirabilia* de la literatura latina medieval.<sup>1</sup>

Las primeras obras de geografía descriptiva fueron escritas por servidores del estado para uso restringido, pero posteriormente esta tradición fue retomada por viajeros, comerciantes y peregrinos que dejaban su registro personal. En el caso del Occidente musulmán, alejado de los principales centros religiosos del mundo islámico, en los siglos XI y XII se popularizó otro género de la literatura geográfica: *riḥlah* o relato de viaje. Regularmente, se trataba de una narración de la experiencia personal, asociada a la peregrinación a La Meca o el viaje hacia los grandes centros del Oriente musulmán. Solo una pequeña parte de viajeros dejó el registro de sus andanzas, pero cada relato es una fuente única sobre la época en la que vivieron.

Uno de ellos fue el viajero norteafricano Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Abū 'Abdallāh l-Lawātī ṭ-Ṭanġī ibn Baṭṭūṭah. Su viaje se llevó a cabo en el pleno siglo XIV y por su magnitud supera a todos los demás viajes registrados hasta entonces. Nació en Tánger en 1304 y a los veintidós años, en 1325, abandonó su ciudad natal con el propósito de realizar la peregrinación a La Meca. En el transcurso de su viaje, siguiendo “el deseo de recorrer la tierra,” Ibn Baṭṭūṭah decidió continuar con su marcha, visitando diversas provincias de Arabia, Siria, Persia, Mesopotamia, la costa del Zanguebar, Anatolia, Rusia meridional y Constantinopla. Cruzó Transoxiana y Afganistán y entró al Valle del Indo hasta llegar a Delhi. Después de estar casi diez años al servicio de sultán Muḥammad ibn Tuġluq, Ibn Baṭṭūṭah viajó a las Maldivas, donde permaneció año y medio, fungiendo como juez (*qāḍī*). Al término de su estancia en esas islas, viajó a Ceilán y recorrió el Archipiélago Indio. Finalmente, después de 28 años de viaje, en 1354 regresó a su tierra natal, donde el sultán Abū

---

<sup>1</sup> Véase: Ignatiy Krachkovsky, *Izbrannie sochineniya. Tom IV. Arabskaya geograficheskaya literatura* [Obras selectas. Vol. IV. Literatura geográfica árabe], Leningrad, Izdatelstvo akademii nauk SSSR, 1957, 919p, Roxanne L. Euben, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 313 p.

‘Inān<sup>2</sup> le ordenó relatar todos sus viajes a Ibn Ğuzayy al-Kalbī, el *kātib* o secretario profesional de origen granadino.

El material que guarda su obra que dictó después de su regreso a su tierra natal intitulada *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarā’ib al-’amṣār wa-’aġā’ib al-’asfār* (“Un regalo para aquellos que contemplan los prodigios de las ciudades y las maravillas de viajar”)<sup>3</sup> provocó el interés de sus contemporáneos que siglos después resurgió entre la comunidad académica. Muchos estudios se han apoyado en la información expuesta en su *Riḥlah*, que nutrió trabajos históricos sobre la Horda de Oro, África Subsahariana, Asia Menor y otras regiones<sup>4</sup>, siendo en muchos casos la fuente única. *Tuḥfat an-nuẓẓār* es una fuente de vasta importancia para el estudio del islam en el segundo tercio del siglo XIV. Es un valioso monumento literario y también psicológico de la época que permite describir la vida cotidiana y las costumbres e informarnos de la concepción del mundo de una persona de aquel tiempo.

## Estado de la cuestión

### *Ediciones y traducciones*

A pesar de que el viaje de Ibn Baṭūṭah fue muy popular en el Occidente musulmán, la información sobre el viajero que se conoce fuera de la obra misma, actualmente se reduce a escasas menciones en los documentos de su época. Las dos fuentes principales son el diccionario biográfico *al-Durar al-Kāmina* de Ibn Ḥajar al-’Asqalānī<sup>5</sup> y *al-Muqaddimah* de Ibn Ḥaldūn.<sup>6</sup> Después del impacto inicial,

---

<sup>2</sup> Sultán de la dinastía meriní. Gobernó entre 1348 y 1358.

<sup>3</sup> De aquí en adelante *Tuḥfat an-nuẓẓār*.

<sup>4</sup> Véase: Lev Kubbel, *Arabskie istochniki XII-XIII vekov po etnografii i istorii Afriki yujnee Sajari* [Fuentes árabes de los siglos XII-XIII sobre etnografía e historia del África subsahariana], Leningrad, Nauka, 1985, 288 p, Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, 2 vols., Paris, Ernest Leroux, 1913-1914, J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1971, 333p, Alexander Yurchenko, *Khan Uzbek: Mejdu imperiyei i islamom. Strukturi povsednevnosti* [Khan Uzbek: Entre el imperio y el islam. Estructuras de la cotidianidad], Sankt-Petersburg, Evraziya, 2012, 400 p.

<sup>5</sup> Ibn Ḥajar al-’Asqalānī, *al-Durar al Kamina fi A’yan al-Mi’a al-Thamina*, vol. III, Hyderabad, p. 480-481.

aparentemente, la popularidad de la *Riḥlah* disminuyó, aunque más de treinta manuscritos conservados actualmente indican que la obra de Ibn Baṭṭūṭah fue leída y transcrita constantemente.<sup>7</sup>

Más de trescientos años después, Muḥammad ibn Faṭṭāh al-Baylūnī (m. 1674), un erudito de Alepo, decidió adaptar la obra a los gustos del público más amplio. Seleccionó la descripción de los santuarios, zagüías, ascetas y sus milagros, añadió un prólogo escrito por él y lo publicó como un libro independiente bajo el título *Extractos de los viajes de Ibn Baṭṭūṭah el andalusí de Tánger*. Las primeras traducciones a lenguas europeas de la obra del tangerino se realizaron a partir del resumen de al-Baylūnī.

En Europa la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah se hizo conocida después de que dos viajeros exploradores del mundo árabe, Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) y Johan Ludwig Burckhardt (1784-1817) adquirieron copias de la selección de al-Baylūnī durante sus viajes por el Oriente Medio.<sup>8</sup> Muy pronto la *Riḥlah* llegó a los círculos académicos y a principios del siglo XIX comenzó su estudio sistemático. Varios fragmentos de la obra fueron estudiados y traducidos según el área de estudio de cada especialista. En 1829 el orientalista británico Samuel Lee tradujo el texto completo de *Extractos* de al-Baylūnī y lo publicó bajo el título *Travels of Ibn Battuta: in the Near East, Asia and Africa, 1325-1354*.<sup>9</sup> Aunque los estudios posteriores señalan que la traducción de Lee no era del todo fiel, su investigación inaugura el estudio crítico de la *Riḥlah* como fuente histórica. Uno de los objetivos que se planteó el autor era comprobar la veracidad de la fuente que, con algunas excepciones, dejó satisfecho al orientalista británico:

---

<sup>6</sup> Ibn Jaldún, *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah*, México, trad. Juan Feres, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 364-365.

<sup>7</sup> David Waines, *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*, London, Tauris, 2010, p. 6.

<sup>8</sup> Ibn Battuta, *Voyages d'Ibn Batoutah*, trad. Charles Defrémery y Beniamino Raffaello Sanguinetti, vol. I, Paris, l'Imprimerie impériale, 1853, p. I-II. De aquí en adelante: Defrémery/Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*.

<sup>9</sup> Samuel Lee, *Travels of Ibn Battuta: in the Near East, Asia and Africa, 1325-1354*, New York, Dover Publications, 2013, 270 p.

My principal object in making these inquiries, was to ascertain the accuracy and fidelity of my author; and, in this point of view I have succeeded to my own satisfaction at least, having no doubt that he is worthy of all credit. Superstitious, and addicted to the marvellous, indeed, he occasionally is; but for this allowance must be made, as it occasionally must in travellers of much later times. It is for his historical, geographical, and botanical notices, that he is principally valuable; and I concur with his Epitomator, Mr. Burckhardt and Mr. Kosegarten, in believing, that in these he is truly valuable.<sup>10</sup>

Un avance sustancial en el estudio de la *Rihlah* fue realizado después de la colonización francesa de Argelia en los años treinta del siglo XIX. Varios manuscritos con el texto completo de la *Rihlah* fueron identificados en las bibliotecas de Constantina y trasladados a la Biblioteca Nacional de París, dando un nuevo impulso al estudio de la fuente. Después de la aparición del texto completo dictado por Ibn Baṭṭūṭah, los orientistas Charles Defrémery y Beniamino Sanguinetti procedieron con su traducción. Tuvieron a su disposición cinco manuscritos, de los cuales dos estaban completos, otros dos en su conjunto formaban una tercera copia, mientras que el quinto tenía lagunas considerables.<sup>11</sup> Tomando en cuenta que una gran parte de las traducciones posteriores se hicieron a partir del texto árabe de la edición de Defrémery y Sanguinetti, vale la pena mencionar la descripción de las características físicas de la documentación con la que trabajaron. Es particularmente importante el manuscrito n° 907 que Defrémery y Sanguinetti seleccionaron como manuscrito base para la reproducción del texto árabe y que supuestamente contiene el autógrafo de Ibn Ġuzayy,<sup>12</sup> el redactor de la *Rihlah*:

Ledit manuscrit 907 est de format in-4°, et revêtu d'une reliure européenne neuve. Il se compose de cent dix feuillets, et renferme la seconde et dernière partie de l'ouvrage. «Le papier, qui en a été rongé en plusieurs endroits, est très-épais et jauni par l'âge ; l'écriture même en a pâli, et, en quelques endroits, elle est presque effacée. Parmi les feuillets de ce manuscrit, il y en a quelques-uns qui ont dû y être insérés plus tard, pour en remplacer d'autres qui avaient disparu ; tels sont les feuillets 1 et 2, et probablement les feuillets 19 à 38 inclusivement ; le reste en est écrit de la même main et offre un beau modèle de l'écriture maghrébine

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XII.

<sup>11</sup> Defrémery/Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, "PRÉFACE" en vol. 1, p. XX.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. XX-XXI.



espagnole; on y remarque une facilité, une grâce et une hardiesse qui décèlent l'habile calligraphe, et qu'on ne rencontre que bien rarement dans les écritures purement africaines. Au dernier feuillet, le copiste nous apprend qu'il acheva son travail au mois de safer de l'an 757 de l'hégire. .<sup>13</sup>

Después del cotejo de las fuentes que estaban a su disposición, en cinco años (1853-1857) Defrémery y Sanguinetti terminaron la edición y la traducción del texto completo de la *Riḥlah*, que se publicó en París en cuatro volúmenes con el texto árabe y la traducción al francés. Es difícil sobreestimar la importancia de su edición para el estudio del viaje de Ibn Baṭṭūṭah. La traducción al francés se convirtió en un modelo base para las siguientes traducciones de la *Riḥlah*, sean parciales o completas, mientras que los estudios preliminares que acompañan cada tomo representan el primer intento de evaluar el viaje de Ibn Baṭṭūṭah y su importancia para el estudio de época a la que perteneció.

En 1929 el orientalista británico Hamilton Alexander Rosskeen Gibb tradujo los principales fragmentos de la *Riḥlah* al inglés, que se publicaron bajo el título *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, 1325-1354*.<sup>14</sup> El estudio está acompañado por una amplia introducción que se apoyaba en los avances de la orientística del siglo XX y nuevas fuentes que se habían descubierto. Esto le permitió reconstruir un panorama más amplio del mundo islámico del siglo XIV que el que tuvieron Defrémery y Sanguinetti a mediados del siglo XIX. El estudio de Gibb aborda el problema de la veracidad de la fuente, destacando las inconsistencias, imprecisiones cronológicas y errores de los relatos de Ibn Baṭṭūṭah. A pesar de ello, el orientalista británico mantiene una visión favorable hacia la fuente y la información que contiene:

It is indeed remarkable that the errors are comparatively few, considering the enormous number of persons and places he mentions. The most serious difficulty is offered by the chronology of the travels, which is

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. XXI-XXII.

<sup>14</sup> Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa: 1325-1354*, trad. H.A.R. Gibb London, Routledge, 1939, 398p. De aquí en adelante: H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*.

utterly impossible as it stands. Many of the dates give the impression of having been inserted more or less at haphazard, possibly at the editor's request, but the examination and correction of them offers a task so great that it has not been attempted in this selection.<sup>15</sup>

En el debate sobre la estancia de Ibn Baṭṭūṭah en China que estalló en la comunidad académica durante el primer tercio del siglo XX, Gibb se postula a favor de la veracidad del fragmento, señalando que desde su perspectiva, es genuina. La brevedad que distingue el fragmento de los demás pasajes, según Gibb, se debe a la dificultad de la reproducción de nombres y locaciones chinas. Tampoco descarta la posibilidad de que Ibn Ġuzayy pudo abreviar radicalmente el pasaje durante la redacción.<sup>16</sup>

La aportación principal del profesor Gibb, sin duda, es su traducción completa de *Tuḥfat an-nuẓẓār* y su comentario crítico. El primer volumen de la traducción completa de la *Riḥlah* al inglés apareció en 1958, seguido por el segundo en 1962 y el tercero en 1971. La muerte de Gibb el mismo año le impidió acabar su trabajo. El cuarto tomo apareció ya en 1994, preparado por su colega C.F. Beckingham.<sup>17</sup> La traducción completa realizada por Gibb y Beckingham se basó en el trabajo de Defremery y Sanguinetti que llegó a superar: “Il faut reconnaître que la traduction de Gibb est bien meilleure que celle des Defremery-Sanguinetti aussi bien en ce qui concerne la précision ou la transcription des noms propres que le style, Gibb s'étant, entre autres, donné la peine de traduire les vers en rime et en mesure.”<sup>18</sup>

La edición crítica que acompaña la traducción representa uno de los intentos más completos de contextualizar el viaje de Ibn Baṭṭūṭah. A partir de otras fuentes, Gibb pudo identificar una gran parte de personajes y topónimos que aparecen en *Tuḥfat an-nuẓẓār*, reafirmando su veracidad e

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>17</sup> Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325–1354*, 4 vols., trad. H.A.R. Gibb y C.F. Beckingham, London, Hakluyt Society, 1956-1994. De aquí en adelante: Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*.

<sup>18</sup> Ibn Battūta, *Voyages*, vol. I, trad. Charles Defrémery y Beniamino Raffaello Sanguinetti, introducción y notas Stéphane Yerasimos, Paris, La Découverte, 1982, p. 20. De aquí en adelante: Stéphane Yerasimos, *Voyages*.

importancia como fuente histórica. Otro mérito de la edición es la reconstrucción de la cronología de viajes de Ibn Baṭṭūṭah. El problema de la inexactitud de las fechas que aparecen en la *Riḥlah* fue señalada por Gibb en su *Ibn Battuta, Travels in Asia and Africa, 1325-1354* ya en 1929. En la traducción completa se propuso la tarea de resolver este problema, usando como referencia las festividades, estaciones del año y otras pistas indirectas. Como resultado, el orientalista británico logró corregir las fechas erróneas de la *Riḥlah* y llenar las lagunas existentes en la narración del viajero. El trabajo detallado de Gibb y Beckingham dio un nuevo impulso en el desarrollo de los estudios de la *Riḥlah* en la comunidad académica de habla inglesa.

En francés un estudio crítico similar fue realizado por Stéphane Yérasimos, quien en 1982 agregó las notas ausentes en la edición de Defremery y Sanguinetti. El aparato crítico añadido, a grandes rasgos, coincide con la investigación de Gibb, pero conviene destacar que el tercer tomo de la edición de Stéphane Yérasimos salió a la luz antes que su análogo, el cuarto tomo de Beckingham que salió a la luz más de diez años después. Además, su estudio crítico se distingue por la detallada introducción que acompaña cada tomo y que supera a sus análogos.

La primera traducción de la *Riḥlah* al español fue realizada por dos arabistas españoles Serafín Fanjul y Federico Arbós en 1981. Se basó en la reimpresión de la edición Defremery-Sanguinetti con referencia de consulta de la edición en árabe de Karām al-Bustānī, utilizando también la traducción y notas de Gibb.<sup>19</sup> El estudio preliminar de Fanjul y Arbós tiene varios ejes de análisis, pero se distingue de otras ediciones por el análisis de los elementos literarios de la *Riḥlah*. El apartado sobre la literatura árabe de viajes permite insertar la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah en la tradición de la literatura geográfica en el Occidente musulmán, destacando los cambios y las continuidades. El aparato crítico es mucho más humilde en comparación con la edición de Gibb y Yérasimos, sin embargo, permite esclarecer y contextualizar algunos pasajes confusos de la *Riḥlah*.

---

<sup>19</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, "Introducción," en Ibn Baṭṭūṭa, *A través del Islam*, trad. Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 12. De aquí en adelante: Fanjul/Arbós, *A través del Islam*.

### *Estudios especializados*

Las traducciones y estudios preliminares referidos constituyeron el fundamento para los trabajos críticos sobre la *Tuhfat an-nuzzār*. Desde la primera mitad del siglo XIX los académicos comenzaron a incorporar los fragmentos de la *Rihlah* para el estudio de una región particular que visitó durante su viaje, lo que implicaba el análisis crítico de la fuente. Así, al estudio de la *Rihlah* contribuyeron orientalistas especializados en el Este y el Sudeste asiático. Los informes de un viajero magrebí sobre Malasia, Indonesia y China atrajeron la atención de varios especialistas de la región y viajes marinos. Sin embargo, la narración confusa, errores cronológicos e imprecisiones provocaron una crítica aguda, que llegaba a cuestionar la veracidad del viaje de la India a China.

Por ejemplo, Henry Yule defendió la veracidad de los relatos del viajero,<sup>20</sup> pero al hablar de su estancia en Asia Oriental, puso en duda el hecho de que Ibn Baṭṭūṭah había alcanzado el norte de China y Beijing.<sup>21</sup> De la misma manera, Gabriel Ferrand explicaba las contradicciones y errores de carácter cronológico con que Ibn Baṭṭūṭah jamás había estado en China, mientras que su descripción se realizó a partir de otras fuentes o fue insertada posteriormente por los copistas: “[...] on peut, je crois, conclure que Ibn Batûta n'est jamais allé en Indo-Chine et en Chine et a inventé ce voyage de toutes pièces; ou que soit Ibn Djuzay, soit les copistes des manuscrits de la relation, en ont modifié le texte au point qu'il est actuellement dénué de toute exactitude.”<sup>22</sup> Las acusaciones impulsaron una búsqueda de argumentos a favor de los fragmentos sobre China y el Sudeste asiático, y gracias a los esfuerzos de Gibb, Krachkovsky u otros autores, se ha demostrado que Ibn Baṭṭūṭah ciertamente estuvo en China. Pese a los errores que presenta su relato, los detalles que describe, la concordancia con las fuentes chinas y algunas pruebas indirectas, como la mención del encuentro con un

---

<sup>20</sup> Henry Yule, *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 437.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>22</sup> Gabriel Ferrand, *op. cit.*, vol. I, p. 432-433.

personaje de Ceuta, quien fácilmente podría denunciar la mentira del tangerino, entre otros argumentos, hablan a favor de la veracidad de su estancia en el Sudeste Asiático.

A partir de la segunda mitad del siglo XX aparecen los estudios centrados en el tema del viaje en el contexto islámico. En 1950 Ignatij Krachkovsky publicó su monografía fundamental *Arabskaya geograficheskaya literatura* (Literatura geográfica árabe).<sup>23</sup> El libro aborda diez siglos de la literatura geográfica árabe, desde el siglo VIII y hasta el siglo XVIII, e incluye prácticamente todas las obras que se conocían en aquella época.

En el apartado dedicado a Ibn Baṭṭūṭah, Krachkovsky resumió el debate entre los defensores y adversarios de la estancia del viajero en China, demostrando que la descripción del viaje al este de Asia es verídico, lo que aumentó el grado de credibilidad de la obra en general. Siguiendo a Gibb, quien definió a Ibn Baṭṭūṭah como “geógrafo a su pesar”,<sup>24</sup> Krachkovsky insiste en el carácter “acientífico” de la *Rihlah*, por lo que es completamente incorrecto aplicar a la *Rihlah* los mismos criterios que a obras de autores como al-Idrīsī,<sup>25</sup> Yāqūt ar-Rūmī u otros geógrafos profesionales;<sup>26</sup> al analizar los relatos de viaje del tangerino siempre hay que tener presente que no era un geógrafo, ni literato, ni hombre de ciencia. No obstante, la propia experiencia personal de Ibn Baṭṭūṭah y su manera de describir lo que vio aportan material valioso para el estudio de la época en la que vivió:

Ibn Baṭṭūṭah vio mucho y fue capaz de describir con sencillez y precisión lo visto [...] A diferencia de la gran mayoría de geógrafos árabes, Ibn Baṭṭūṭah adquirió todo su conocimiento no de los libros, sino de la experiencia personal y conversaciones con conocidos casuales. El interés por los lugares estaba completamente subordinado a su interés por las personas y, por supuesto, jamás pensó en ninguna investigación en el campo de la geografía, pero tal vez es precisamente por eso que en su libro es única en su tipo la descripción de la sociedad musulmana y de la oriental en general en el siglo XIV. Es un rico tesoro no solo para la geografía histórica o historia de su tiempo, sino para toda la cultura de la época. Abarca todas las manifestaciones de la

---

<sup>23</sup> Ignatij Krachkovsky, *op. cit.*

<sup>24</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 12.

<sup>25</sup> Muḥammad ibn Muḥammad al-Idrīsī, *Nuzhat al-Muštāq fī-’iḥtirāq al-āfāq*, disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000547t/f3.image.r=.langFR> [fecha de consulta: 12/12/2018].

<sup>26</sup> Véase: Jacut, *Geographisches Wörterbuch*, 6 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus, 1866-1870.

vida, incluso aquellas que los historiadores suelen dejar de lado. Ante nosotros aparecen las ceremonias cortesanas, la vestimenta de distintos pueblos, las costumbres de los países, la elaboración de sus alimentos, y el carácter de la comida. No es un libro teórico y seco, al contrario, es sumamente individual y vivaz, donde el autor no escatima en sus comentarios y réplicas sobre una amplia variedad de asuntos. No es solo un documento de lo vivido de primera clase, es también una imagen completa de las opiniones de un representante promedio de la cultura árabe en el siglo XIV.<sup>27</sup>

Continuando con los trabajos sobre los viajes, en 1953 salió a la luz el tercer volumen de la serie *Terrae Incognitae* por Richard Hennig, donde el autor incluye una descripción detallada del viaje realizado por Ibn Baṭṭūṭah.<sup>28</sup> Pese a la información valiosa que aporta, la interpretación del autor parece estar sesgada por la visión estereotipada hacia el mundo musulmán que predominaba entre algunos representantes de la comunidad académica. Sin ser especialista en el islam, Hennig tacha a Ibn Baṭṭūṭah de “fanático religioso”, atribuyéndole un supuesto odio hacia la religión cristiana.<sup>29</sup> La argumentación de Hennig se construye partiendo de la premisa de que Ibn Baṭṭūṭah a propósito no viajó a los países cristianos por su odio a todo lo que iba en contra del islam. A pesar de tales juicios, cuya validez se problematizará en la presente investigación, el trabajo de un especialista en literatura de viajes como Richard Hennig aporta información valiosa para el estudio de viajes en general y del de Ibn Baṭṭūṭah en particular.

La reconstrucción de la cronología exacta de los viajes de Ibn Baṭṭūṭah fue uno de los objetivos más difíciles para la comunidad académica. Las fechas que menciona el propio viajero resultan insuficientes para dar un panorama general y completo sobre sus andanzas, sin mencionar los errores e imprecisiones que cometió al momento de dictar su obra. No obstante, su narración presenta una inmensa variedad de pistas en forma de los personajes históricos, fiestas religiosas, estaciones del año y otro material fáctico que con un cotejo escrupuloso pueden arrojar la luz sobre la cronología de los itinerarios del tangerino.

---

<sup>27</sup> Ignatij Krachkovsky, *op. cit.*, p. 427-428. A partir de esta cita todas las traducciones del ruso son nuestras.

<sup>28</sup> Richard Hennig, *Terrae Incognitae*, vol. III, Leiden, Brill, 1950, 406 p.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 213.

Así, paralelamente al trabajo de Gibb y Beckingham mencionado anteriormente, el orientalista checoslovaco Ivan Hrbek realizó uno de los trabajos más completos y sistemáticos en este campo. En 1962 se publicó su artículo “The Chronology of Ibn Baṭṭūṭa's Travels” en el que realizó la revisión general de la cronología expuesta en la *Riḥlah*, llenando las lagunas existentes y los errores del propio Ibn Baṭṭūṭah, hasta donde la fuente y otros documentos lo permitieron. Hrbek hace el énfasis en que la crítica de orientalistas europeos, lo que podríamos extender a la comunidad académica en general, se limita a denunciar las fallas e incongruencias en la cronología de viajes de Ibn Baṭṭūṭah, sin intentar ordenar debidamente el viaje en su totalidad:

Although much has been written by European scholars in criticism of Ibn Battuta, attempts to establish a new and correct chronology or to bring some order into the time-table of his travels were until now only sporadic and incomplete. The majority of the criticism contented itself with pointing out some isolated cases of chronological inconsistencies or with correcting one or two dates, while little attention has been paid to the chronology as a whole. It is not improbable that the re-establishment of the true chronology of the travels has been considered as a vain task requiring an effort not in due proportion to the results expected.<sup>30</sup>

De esta manera, el artículo de Hrbek surgió como respuesta a la necesidad de poner en orden la confusa narración de viajes de Ibn Baṭṭūṭah. Esto, según el propio autor, permitirá eliminar el desorden existente en la narrativa y arrojar la luz a pasajes confusos, ayudando a lograr una mejor comprensión del autor y de su trabajo, rehabilitando además la fiabilidad de la *Riḥlah* como fuente histórica.

Un lugar importante en el estudio de *Tuḥfat an-nuẓẓār* ocupan las investigaciones sobre otros viajeros del Occidente musulmán. La traducción de las obras de Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, Ibn Ḡubayr o Muḥammad al-‘Abdarī y los estudios posteriores permitieron realizar la comparación de la *Riḥlah* con fuentes similares previas. Fueron destacados los patrones comunes que predominaban en la literatura de viajes magrebí y las diferencias particulares que presentaba cada *Riḥlah*. Por

---

<sup>30</sup> Ivan Hrbek, “The chronology of Ibn Battuta's travels,” en *Archiv Orientalni*, vol. 30, 1962, p. 410.

ejemplo, podemos mencionar a uno de los críticos de Ibn Baṭṭūṭah, César Dubler, quien en 1953 publicó su trabajo sobre Abū Ḥāmid, un viajero andalusí del siglo XII, a quien comparó con Ibn Baṭṭūṭah, tachando al segundo de vanidoso y “de inteligencia muy mediana”.<sup>31</sup>

Particularmente importantes fueron los estudios sobre el predecesor más directo de Ibn Baṭṭūṭah, el poeta errante Ibn Ġubayr. En la segunda mitad del siglo XX encontramos el artículo de Charles Pellat sobre Ibn Ġubayr en la *Encyclopaedia of Islam*,<sup>32</sup> o la investigación de Ian Netton,<sup>33</sup> entre otros trabajos. En español destacan los estudios de Felipe Mailló Salgado<sup>34</sup> y su traducción completa de la fuente.<sup>35</sup> La crítica hacia la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah que surgía a partir de la comparación con otros viajeros del Occidente musulmán, a pesar de no siempre ser constructiva, impulsó un estudio más crítico y detallado de la fuente.

El cotejo de *Tuḥfat an-nuẓẓār* con otros escritos de autores magrebíes que viajaron hacia el Oriente musulmán llevó a la identificación de pasajes copiados. Como resultado, la crítica de la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah que tuvo su auge a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, en la década de los ochenta resurgió con una nueva fuerza, cambiando el foco de la veracidad de la fuente a su autenticidad. Sin tomar en cuenta los estudios que se limitan a constatar la presencia del “plagio”, la crítica fundamental de la *Riḥlah* fue realizada por J.N. Mattock<sup>36</sup> y Amikam Elad.<sup>37</sup>

La investigación de Mattock se presentó en el Congreso de arabistas e islamistas europeos en 1981. Después de un análisis riguroso de la obra de Ibn Baṭṭūṭah, Mattock llegó a la conclusión de

---

<sup>31</sup> César Dubler, *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid, Editorial Maestre, 1953, 425 p.

<sup>32</sup> Charles Pellat, “Ibn Djubayr,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986, p. 755.

<sup>33</sup> Ian Richard Netton, “Basic Structures and Signs of Alienation in the “Riḥla” of Ibn Jubayr,” en *Journal of Arabic Literature*, vol. 22, n. 1, 1991, p. 21-37.

<sup>34</sup> Felipe Mailló Salgado, “Viajes del andalusí Ibn Yubayr al Oriente,” en *Arbor*, vol. CLXXX, n. 711-712, marzo-abril 2005, p. 489-504.

<sup>35</sup> Ibn Jubayr, *A través del Oriente*, trad. Felipe Mailló Salgado, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 567 p.

<sup>36</sup> J.N. Mattock, “Ibn Baṭṭūṭa’s Use of Ibn Jubayr’s Riḥla Riḥlah,” en Rudolph Peters, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden, Brill, 1981, p. 208-218.

<sup>37</sup> Amikam Elad, “The description of the travels of Ibn Baṭṭūṭa in Palestine: is it original?” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 119, 1987, p. 256-272.



que aproximadamente una séptima parte de *Tuḥfat an-nuẓẓār* fue copiada de la *Riḥlah* de Ibn Ğubayr directamente o con algunas modificaciones. Así, según el autor, la descripción de Alepo fue copiada por completo, mientras que el pasaje en Damasco representa una paráfrasis adornada con las anécdotas y vivencias personales de Ibn Baṭṭūṭah, al igual que algunos fragmentos sobre las ceremonias en La Meca y Medina. Por último, el itinerario de la Península Arábiga hacia Bagdad, Nasibin y Mardin a través de Kūfah mezcla su experiencia personal con los extractos de la obra de su predecesor andalusí. Con todo ello, Mattock no pone en duda que el tangerino realmente haya visitado dichos lugares, aunque los motivos por los que él y/o su redactor Ibn Ğuzayy decidieron acudir a la *Riḥlah* de un viajero ampliamente conocido en el Magrib, son confusos.

El estudio de Amikam Elad, en cambio, se enfoca en el cotejo de *Tuḥfat an-nuẓẓār* con la obra de un viajero magrebí mucho menos conocido: Muḥammad b. Muḥammad al-‘Abdarī. Siguiendo el ejemplo de Mattock, el estudio crítico de Amikam Elad demuestra que una gran parte de la descripción del viaje por Palestina fue tomada con ciertas modificaciones de la *Riḥlah* de al-‘Abdarī. Específicamente se trata de una parte de la descripción de Egipto y Hebrón, la mezquita Nabī Yāqīn, Jerusalén y Asquelón. A diferencia de Mattock, Amikam Elad es mucho más escéptico acerca de la autenticidad de la fuente en su totalidad. Según él, *Tuḥfat an-nuẓẓār* necesita de una investigación minuciosa de las fuentes históricas utilizadas durante su elaboración para establecer su autenticidad y, por lo tanto, su valor como fuente histórica.

En su conjunto, los estudios críticos de Mattock y Amikam Elad evidenciaron la necesidad de tomar en cuenta la presencia de otros textos en *Tuḥfat an-nuẓẓār* al momento de su estudio. Al igual que muchas obras de la literatura geográfica árabe, la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah es multifacética y contiene varios textos que fueron incorporados en el proceso de la edición y que no se mencionan a lo largo de la narración.

En los 70 y 80 del siglo XX comenzaron a surgir las obras que buscaban presentar los viajes de Ibn Baṭṭūṭah en una forma accesible al público general. De los avances hechos en este campo podemos destacar los trabajos de Miloslavsky<sup>38</sup>, Timofeev<sup>39</sup> y Dunn.<sup>40</sup> Los trabajos de difusión dieron un importante paso en la contextualización detallada de la fuente, ausente en muchos trabajos especializados.

Una figura importante en el estudio de la *Riḥlah* es André Miquel, especialista en lengua y literatura árabe. Destacan su artículo dedicado a Ibn Baṭṭūṭah en la *Encyclopaedia of Islam*<sup>41</sup> y su breve pero sumamente informativo estudio intitulado “L’Islam d’Ibn Battuta.”<sup>42</sup> El objetivo que se propuso el autor era “especificar algunos aspectos, a través de una persona, de un Islam entendido como un credo y como una actitud de vida.”<sup>43</sup> Miquel en forma concisa realizó el análisis de la relación de Ibn Baṭṭūṭah hacia los representantes de distintas corrientes islámicas y confesiones ajenas, demostrando que esta no sigue un patrón determinado. Contrariamente a Hennig, Miquel defiende el humanismo del viajero y su disgusto por los excesos y el extremismo.

Otra monografía de vasta importancia fue realizada en 1988 por Nematulla Ibragimov sobre el viaje de Ibn Battuta por Asia Central.<sup>44</sup> Además del estudio detallado de la fuente, el autor realizó un cotejo de la información que ofrece Ibn Baṭṭūṭah sobre Asia Central con las obras de geógrafos e historiadores musulmanes que le anteceden. En la investigación figuran los fragmentos de autores como Ibn Ḥordadbeh, Ibn Ḥawqal, Aḥmad ibn Rustah, al-Iṣṭahrī, Ibn al-Faḳīh, Yāqūt ar-Rūmī, Aḥmad al-Ya‘qūbī, Ibn Ḥaldūn, entre otros.

---

<sup>38</sup> G. V. Miloslavsky, *Ibn Battuta*, Moskva, Misl, 1974, 76 p.

<sup>39</sup> I. V. Timofeev, *Ibn Battuta*, Moskva, Molodaya Gvardiya, 1983, 272 p.

<sup>40</sup> Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley, University of California Press, 2008, 359 p.

<sup>41</sup> André Miquel, “Ibn Baṭṭūṭa”, en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, 1986, p. 735-736.

<sup>42</sup> André Miquel, “L’Islam d’Ibn Battuta,” en *Bulletin d’Etudes Orientales*, vol. 30, 1978, p. 75–83.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>44</sup> Nematulla Ibragimov, *Ibn Battuta i ego puteshestviya po Srednei Azii* [Ibn Battuta y su viaje por Asia Central], Moskva, Nauka, 1988, 128 p.

Ya para la década de los noventa encontramos el libro colectivo intitulado *Golden Roads, Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam* editado por el investigador norteamericano Ian Richard Netton.<sup>45</sup> Los artículos que conforman el libro se enfocan en tres conceptos fundamentales relacionados con el traslado en el mundo musulmán: la migración (*hiğrah*), la peregrinación (*ħağğ*) y el viaje (*riħlah*). La investigación colectiva refleja el dinamismo interno del islam que influyó en lo que Ross E. Dunn retomando a Hodgson caracteriza como “el desarrollo de un orden social islámico cosmopolita que abarcó una gran parte de la masa terrestre afro-euroasiática.”<sup>46</sup> La conformación de este orden no se llevó a cabo en un terreno vacío, por lo que en el libro se retoman las premisas preislámicas que influyeron en su conformación. El artículo de Dunn “International Migrations of Literate Muslims in the Later Middle Period: The Case of Ibn Battūta” demuestra que el trayecto del tangerino no se realiza en un mundo islámico monolítico. Por el contrario, se trata de una civilización completa, consolidada, con una lógica interna que brinda un sentido de identidad a sus integrantes. El estudio de *Tuhfat an-nuzzār* como un caso particular del viaje en el contexto del mundo islámico tuvo desarrollo en trabajos de Roxanne L. Euben<sup>47</sup> y Houari Touati.<sup>48</sup> Sus estudios abordan el tema del “viaje en búsqueda del conocimiento” que impulsaba a los magrebíes a viajar hacia el Oriente musulmán, junto con factores sociales, políticos y religiosos que lo posibilitaban.

Hablando de los avances hechos en México, en 2004 se publicó una tesis de maestría sobre Ibn Baṭṭūṭah con el título *Literatura islámica de viajes: la Riħlah de Ibn Baṭṭūṭah y su percepción del otro*, sustentada por Patricia Íñiguez Torres.<sup>49</sup> El trabajo parte de la premisa de que en el islam coexisten dos cosmovisiones fundamentales. La primera es la cosmovisión tradicional y

---

<sup>45</sup> Ian Richard Netton, *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, London, Curzon Press, 1993, 207 p.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>47</sup> Roxanne L. Euben, *op. cit.*

<sup>48</sup> Houari Touati, *Islam and Travel in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, 305 p.

<sup>49</sup> Patricia Íñiguez Torres, “Literatura islámica de viajes: la Riħlah de Ibn Baṭṭūṭah y su percepción del otro”, Tesis de maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, Colegio de México, México, 2004, 126 p.

“excluyente” que se construye a partir de la dicotomía entre *dār al-islām* y *dār al-ḥarb*.<sup>50</sup> La segunda se asocia con el humanismo islámico desarrollado por filósofos como al-Fārābī. Tomando esta dicotomía como marco referencial, la autora centra su investigación en la percepción de la “otredad” por Ibn Baṭṭūṭah en el mundo islámico y en el exterior.

El tema de la “otredad” en un contexto distinto fue desarrollado en la investigación de Hany El Erian El Bassal “El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV.”<sup>51</sup> El artículo se centra en viajes realizados por magrebíes y andalusíes al Oriente musulmán por motivos religiosos o en búsqueda de conocimiento. A partir de casos particulares (Ibn Ḡubayr, al-‘Abdarī, Ibn Baṭṭūṭah, entre otros) el autor recolecta todas las cosas desconocidas que han sorprendido a los viajeros andalusíes y magrebíes durante sus viajes, para dar cuenta de las diferentes formas de relación entre las culturas del Occidente y el Oriente musulmán.

De los trabajos más recientes podemos señalar el libro de David Waines *The Odyssey of Ibn Battutah Uncommon Tales of a Medieval Adventurer* publicado en 2010.<sup>52</sup> El autor divide su investigación en cuatro partes: el estudio del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, gastronomía y hospitalidad, lugares sagrados, santos, milagros y maravillas, y la “otredad” en la *Riḥlah*. El estudio de Waines es un ejemplo muy claro del amplio espectro de posibilidades que ofrece *Tuḥfat an-nuẓẓār* para el estudio del mundo musulmán en el segundo tercio del siglo XIV, tal como lo mencionó Krachkovsky en su momento. Para nuestra investigación es particularmente importante el IV capítulo que se centra en distintos niveles de alienación en la narración, analizando la manera como Ibn Baṭṭūṭah percibía y representaba los encuentros con otras culturas, otras regiones u otras corrientes de la misma religión.

---

<sup>50</sup> Literalmente la “casa de la guerra”, o ámbito donde el islam no es religión dominante.

<sup>51</sup> Hany El Erian El Bassal, “El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV,” en *eHumanista, IVITRA*, vol. 4, 2013, p. 266-284.

<sup>52</sup> David Waines, *op. cit.*

Por último, en 2015 la exposición temática dedicada al viaje de Ibn Baṭṭūṭah en el Museo del Hermitage de San Petersburgo, atrajo a un grupo de especialistas en historia del islam. Como resultado, se editó un catálogo que además de la descripción de los artículos de la exposición, contiene un estudio introductorio detallado con un recuento historiográfico actualizado.<sup>53</sup> Anton Pritula en el apartado “Viajes de Ibn Battuta: ficción y realidad”<sup>54</sup> realizó el análisis de los elementos literarios de la *Riḥlah*, insertándose en el debate acerca de la veracidad de la *Riḥlah*. Según el, *Tuḥfat an-nuẓẓār* es una síntesis de la experiencia personal de un viajero sobresaliente y las ideas populares de sus contemporáneos a quienes quiso complacer. Tal como lo dice su título, es una recopilación multifacética sobre "los prodigios de las ciudades y las maravillas de viajar". El apartado “El mundo del islam a través de los ojos de Ibn Baṭṭūṭah”<sup>55</sup> de P. Basharin representa un análisis conciso de las formas de la devoción musulmana en el contexto del siglo XIV. El autor destaca la relativa decadencia de la alta cultura teológica y el auge de las formas de devoción populares. Además, se realiza el recuento de las siguientes corrientes en el marco del islam y su presencia en la *Riḥlah: kalām*, sufismo, shiísmo y jariyismo. El resto de catálogo contiene los vestigios materiales de cada una de las regiones que visitó Ibn Baṭṭūṭah.

### **Planteamiento del problema**

Partiendo de los estudios de *Tuḥfat an-nuẓẓār* referidos en el apartado anterior, la presente investigación pretende abordar la fuente desde una problemática que nos parece relativamente poco trabajada hasta el momento. Esta problemática es la de las identidades colectivas en la *ummah* o comunidad islámica. En el trabajo sostendremos la importancia de *Tuḥfat an-nuẓẓār* para el estudio de la diversidad de corrientes islámicas en el siglo XIV en un vasto territorio desde el Magreb hasta

---

<sup>53</sup> Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *Podarok sozertsayushim. Stranstviya Ibn Battuti: Katalog vystavki* [Regalo para contempladores. Viajes de Ibn Battuta: Catálogo de exposición], Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ėrmitaža, 2015, 511 p.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 19-25.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 27-35.

la India. Los relatos de Ibn Baṭṭūṭah arrojan luz sobre su cultura material y espiritual, la *ummah*, mostrando una imagen de la vida y las costumbres de diferentes grupos, muchos de los cuales persisten hasta la actualidad.

Además, la narración de Ibn Baṭṭūṭah permite dar cuenta de la percepción que tenía un musulmán sunní con una preparación enfocada en jurisprudencia (*fiqh*, que para los musulmanes tiene fundamentos divinos y no humanos), al enfrentarse con distintas interpretaciones de la misma religión a lo largo y ancho del mundo islámico o *dār al-islām*. Aspectos que hacen de especial interés esta fuente es que, en cuanto a duración del recorrido y amplitud geográfica del mismo, es un caso prácticamente único en el mundo islámico. Los límites cronológicos del trabajo están marcados por el propio viaje de Ibn Baṭṭūṭah. Es decir, se trata de un periodo entre 1325 y 1354. En cuanto a la delimitación espacial, aunque en el viaje se recogen vivencias, reales o supuestas, nosotros centraremos nuestra atención de forma prioritaria en los territorios de la Península Arábiga, el Oriente Medio (*Mašriq*) y Asia Central, donde se concentran los episodios en que nuestro viajero se relaciona e interactúa con poblaciones islámicas de doctrina distinta a la suya.

Inicialmente el islam se formó y se desarrolló en el siglo VII sobre un fundamento que estaba constituido por la revelación divina, recogida en el Corán, y la autoridad del profeta Muḥammad, recogida principalmente en las colecciones de “hechos y dichos del Profeta” (*aḥadīṭ; sunnat an-nābī*). Todos los desacuerdos se solucionaban con base en estas dos fuentes de derecho, especialmente cuando se trataba de situaciones que no estaban reguladas directamente por el Corán. Lo anterior en un principio permitió conservar la unidad de la *ummah*. Con la muerte de Muḥammad en 632, la *ummah* perdió para siempre la fuente de indivisibilidad de la ley islámica y el garante de su unidad. A partir de este momento, la revelación divina transmitida por el Profeta y fijada posteriormente en el Corán se convirtió en el único referente para regular los asuntos de la comunidad de los creyentes.

En el islam la política y la religión se encuentran estrechamente relacionadas entre sí y tras la muerte de Muḥammad surgió la necesidad de elegir a un heredero quien debería reunir en su persona dos funciones de manera simultánea: la función político-militar y la función religiosa para encabezar a la comunidad de creyentes. La incertidumbre en torno a la cuestión de su sucesión y la lucha por el poder político muy pronto desencadenaron una guerra civil (*fitnah*). Como resultado, a pesar de la advertencia coránica sobre la división en sectas (*šiya'ā*),<sup>56</sup> en menos de treinta años después de la muerte de Profeta, el islam se dividió en tres grupos adversarios que se convirtieron en tres corrientes principales en el islam existentes hasta hoy en día: sunnismo, shiísmo y jariyísmo. La fragmentación que inicialmente surgió como resultado de una disputa política, con el paso del tiempo cobró una forma religiosa. La unidad política y religiosa de la *ummah* se desvaneció para siempre. Cada una de las ramas del islam desarrolló su propio sistema teológico complejo y escuelas jurídicas (*madāhib*). La argumentación partía de dos fuentes principales: el Corán y los *aḥadīṭ*.

El Corán, a diferencia de la Biblia que obtuvo su forma definitiva tres siglos después de la aparición del cristianismo, fue fijado en forma escrita relativamente temprano. El proceso de su canonización terminó bajo el gobierno del tercer califa 'Uṭmān, aproximadamente veinte años después de la muerte de Muḥammad. Sin embargo, muy pronto surgieron las diferencias en la interpretación de los pasajes coránicos, mientras que una gran cantidad de lugares confusos y contradictorios impulsó el desarrollo de la literatura exegética o *tafsīr*,<sup>57</sup> que constituyen los comentarios filológicos y teológicos sobre el Corán. Lo anterior, junto con la falta de unanimidad en torno a los *aḥadīṭ*, en el contexto de disputa sobre la autoridad que fijara la interpretación ortodoxa, produjo la diversidad de interpretaciones y corrientes en el marco de la misma religión que en líneas generales encontramos hasta hoy.

---

<sup>56</sup> Corán 6:159. De aquí en adelante el primer número hará referencia al capítulo (*sūrah*) del Corán, mientras que el segundo al versículo (*āyah*) específico.

<sup>57</sup> La palabra proviene de la raíz árabe *fasara* que significa "explicar", "indicar el propósito" o "levantar el velo".

Es importante destacar que la presente investigación no persigue el objetivo de dar una descripción de la totalidad social de la época. Lo que se busca es, en primer lugar, a partir de un punto de entrada particular, en este caso, un relato de viaje, dar cuenta de las formas de representación colectiva existentes en el mundo musulmán del siglo XIV. En segundo lugar, exponer un modelo de la interacción entre un representante de la corriente mayoritaria predominante con las facciones que se le oponen. El objeto de la presente investigación son las corrientes del islam en el siglo XIV y su representación por Ibn Baṭṭūṭah en su relato de viaje que dictó al regresar a su tierra natal. Bajo las corrientes islámicas entendemos la diversidad de las interpretaciones de la profecía fijada en el Corán que se mantienen en el marco de lo islámico, pero que presentan las diferencias fundamentales en la interpretación de la misma; lo que a su vez se refleja en las prácticas, en la visión del mundo y de la historia. El estudio de la obra de Ibn Baṭṭūṭah, debido a su excepcional alcance geográfico, contribuirá a lo que actualmente se conoce sobre los distintos grupos islámicos existentes en el siglo XIV y la interacción entre los mismos.

### **Justificación**

El presente trabajo responde a la necesidad de deconstruir la noción de un islam único y homogéneo y reconocer la diversidad que ha estado presente desde las primeras décadas de su existencia y a lo largo de toda su historia. Este enfoque nos permitirá ampliar el conocimiento que se tiene sobre la interacción entre distintas corrientes islámicas y acercarnos a una mejor comprensión de la complejidad del fenómeno islámico en todas sus dimensiones. Una atención especial merecen los grupos que fueron marginados por las corrientes mayoritarias. Mediante el testimonio del viajero magrebí que tuvo contacto directo con los representantes de corrientes minoritarias, podemos recuperar sus prácticas y costumbres. Al hacerlo es importante no limitarse al estudio aislado de



distintas facciones, sino también estudiar la interacción y la manera de concebir uno a otros, lo que permitirá comprender mejor la historia del islam, evitando las generalizaciones no justificadas.

En la investigación se utilizará la traducción de *Tuḥfat an-nuẓẓār* de Serafin Fanjul y Federico Arbós con una revisión simultánea de las traducciones de Gibb. Para las citas directas, términos y conceptos específicos acudiremos al texto árabe original de la edición bilingüe de Defrémery y Sanguinetti.

## **Hipótesis**

La investigación pretende demostrar que el islam es un fenómeno sumamente heterogéneo, que ha tomado distintas formas a lo largo de los espacios geográficos y las distintas épocas en que este fenómeno religioso ha arraigado. Coexisten varias interpretaciones de la profecía transmitida por Muḥammad que en combinación con factores políticos y sociales dieron pie al surgimiento de diferentes corrientes con prácticas y creencias distintas, con su propia visión del pasado y del futuro, pero que a la vez se mantienen en el marco del islam.

Ibn Baṭṭūṭah, siendo oriundo del Occidente islámico comienza su viaje con convicciones generales sobre el islam que se formaron influenciadas por su origen y su formación religiosa como *qāḍī* en el marco de la escuela jurídica (*maḍhab*) *mālikī*, perteneciente a la tradición sunní. En el transcurso de su viaje, al entrar en contacto con representantes de otras escuelas jurídicas (*šāfiʿī*, *ḥanafī* y *ḥanbalī*) u otras corrientes islámicas como los shííes o jariyíes, manifiesta una narrativa propia, que parte de la experiencia personal y que no se limita a las convicciones generales de la comunidad a la que pertenecía. Esto resulta particularmente notorio en los casos en que confronta comunidades o individuos de confesión shíí, la segunda corriente islámica por el número de sus adherentes, y es por ello que ese tipo de interacciones centran el principal interés de nuestro trabajo.

## Objetivo general y objetivos particulares

El objetivo principal del trabajo es dar cuenta de la multiplicidad de corrientes islámicas que se desarrolló para el siglo XIV y, a partir de testimonios contenidos en la fuente, exponer la visión de un viajero y juez sunní sobre las facciones minoritarias que difieren en la interpretación de la profecía revelada a Muḥammad que conoció durante su viaje, destacando las diferencias en las prácticas y creencias de los mismos. Con lo anterior la investigación pretende responder a las siguientes preguntas: A partir de la obra de Ibn Baṭṭūṭah, ¿de qué manera estaba configurada la diversidad en el mundo islámico? ¿Qué marcaba la diferencia entre las corrientes? ¿De qué manera se trazaban los límites entre lo aceptable y lo inadmisibles desde la perspectiva de un juez sunní?

Para cumplir con el objetivo principal de la investigación, hemos establecido los siguientes objetivos particulares que definen la estructura de la investigación:

- Estudiar el proceso de elaboración de la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah y sus particularidades como fuente histórica.
- Analizar el viaje de Ibn Baṭṭūṭah, destacando los factores que lo posibilitaron y la motivación personal del viajero.
- Explicar la formación de cada una de las corrientes islámicas que aparecen relatadas en la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah.

Al final del trabajo incluiremos un glosario en el que se explicarán en orden alfabético los principales términos y conceptos relacionados con la historia del islam que se emplean a lo largo de la investigación.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> El glosario fue compuesto a partir de la información expuesta en la *Encyclopaedia of Islam* y otras obras referidas en el apartado de la bibliografía.

## Propuesta metodológica, marco teórico y conceptos de análisis

Para iniciar la investigación, abordaremos la problemática del estudio de la *Riḥlah* como fuente histórica. Destacaremos las complicaciones que derivan de la particularidad de su composición que surgió como combinación de un dictado y la edición literaria con incorporación de elementos de otros textos. Asimismo, examinaremos los límites interpretativos de Ibn Baṭṭūṭah que, en gran medida, están marcados por su origen, su formación y pertenencia a un grupo social determinado y, finalmente, por su condición de viajero. En consecuencia, será necesario dar una breve descripción del viaje de Ibn Baṭṭūṭah y de la configuración del mundo musulmán para este momento, para dar cuenta del lugar de enunciación del texto. Todo lo anterior permitirá destacar las limitaciones y el potencial que tiene *Tuḥfat an-nuẓẓār* como fuente histórica, que deberán ser consideradas al momento de realizar la investigación.

Hecho lo anterior, abordaremos el tema de la diversidad en la *ummah* a través de los ojos de Ibn Baṭṭūṭah. El análisis se construirá en torno a los siguientes componentes principales. En primer lugar, examinaremos la interacción entre los cuatro *maḏāhib* o escuelas jurídicas que se conformaron en el sunnismo: *mālikī*, *šāfi‘ī*, *ḥanafī* y *ḥanbalī*. En segundo lugar, analizaremos la información que ofrece la *Riḥlah* sobre las corrientes no sunnitas, principalmente distintos grupos shiíes, comúnmente referidos en *Tuḥfat an-nuẓẓār* como “rafidíes” (*rāfiḏiyūn*). Será pues necesario ubicar este concepto en su contexto y explicar su contenido semántico y conceptual. Todo lo anterior permitirá exponer el panorama de diferentes corrientes en el islam del siglo XIV.

Como ya lo hemos señalado, la presente investigación responde a la necesidad de deconstruir la noción de un islam monolítico y homogéneo en línea de trabajos clásicos como el de Vasili Bartold,<sup>59</sup> Marshall Hodgson<sup>60</sup> y Henri Laoust,<sup>61</sup> reconociendo la diversidad que ha estado presente

---

<sup>59</sup> Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom VI. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata* [Ensayos. Volumen VI. Trabajos sobre la historia del islam y el Califato árabe], Moskva, Nauka, 1966, 784 p.

<sup>60</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols, Chicago, University Of Chicago Press, 1974-1977.

desde las primeras décadas de su formación y a lo largo de toda la historia. Lo anterior supone el uso de categorías y conceptos propios para la historia del islam, evitando la aplicación injustificada de términos que se formaron en el marco de la experiencia histórica del cristianismo. En el presente trabajo defenderemos la imposibilidad de proyectar la dicotomía entre lo “ortodoxo” y lo “heterodoxo” existente en el cristianismo, tal como lo demostraron autores como Henry Corbin<sup>62</sup> y Bernard Lewis,<sup>63</sup> en lo que profundizaremos en el tercer capítulo. En cambio, daremos cuenta de la particularidad del desarrollo y configuración de la doctrina islámica y su lógica interna. Esta aproximación teórica que retoma los estudios fundamentales sobre el desarrollo de las sociedades islámicas, permitirá analizar las diferentes corrientes que menciona nuestro autor en su *Riḥlah* y su relación con los mismos.

En la investigación utilizaremos el concepto “mundo islámico” o “mundo musulmán” para referirnos a un gran conglomerado cultural en el que se desarrolla la mayor parte del viaje de Ibn Baṭṭūṭah. En la tradición musulmana comúnmente se refiere como *dār al-islām* (literalmente: “casa del islam”) y designa a los territorios bajo gobierno islámico, en oposición a *dār al-ḥarb* (“casa de la guerra”), que supone los territorios que no se rigen por las normas musulmanas.

La cronología musulmana que aparecerá en las citas, inicia con el éxodo (*hiğrah*) de Muḥammad de la Meca a Medina que se convirtió en el año 1 del calendario lunar musulmán (AH - *Anno hegirae*) y que corresponde al 622 de la era común (EC). El calendario lunar musulmán se basa en ciclos de la luna. Un año completo está conformado por 354 días que se dividen en doce meses de 29 o 30 días: muḥarram, ṣafar, rabī‘ al-awwal, rabī‘ aṭ-ṭānī, ġumādā l-ūlā, ġumādā l-āḥir, rağab, ša‘bān, ramaḍān, šawwāl, dū l-qa‘dah, dū l-ḥiğğah. Debido a que los ciclos del calendario

---

<sup>61</sup> Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965, 466 p.

<sup>62</sup> Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, 364 p.

<sup>63</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, 217 p.

lunar y calendario solar gregoriano difieren en el número total de días, no tienen una correlación fija.

Por último, conservaremos la forma castellanizada de las palabras árabes ampliamente conocidas: Corán en vez de al-Qur’ān, jeque en vez de šayḥ, etc. Para mayor facilidad, aplicaremos el mismo criterio a las principales corrientes islámicas y sus adherentes: sunnismo-sunníes, shiísmo-shiíes, jariyísmo-jariyíes, etc. En el resto de los casos, para la transliteración de los nombres y los términos árabes utilizaremos el estándar DIN 31635:

ا	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي
’/ ā	b	t	ṭ	ǧ	ḥ	ḥ	d	ḍ	r	z	s	š	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	‘	ǧ	f	q	k	l	m	n	h	w/ ū	y/ ī

Los grafemas vocálicos *fathah*, *kasrah* y *ḍammah* se transcribirá como “a”, “i” y “u” respectivamente. En el caso de *šaddah* la consonante se escribirá dos veces. Para la escritura del artículo se tomarán en cuenta las letras lunares y solares (*aš-šams*, *al-qamar*). La letra (ة) *tā’ marbūṭah* se transcribirá como -h al final de la palabra o como -t en una palabra en el estado constructo. Todas las variantes de *hamzah* (أ، إ، ؤ) se transcribirán como “’”; *’alif maqṣūrah* (ى) aparecerá como ā, igual que *’alif*. Las citas literales de fuentes primarias en traducción al español se respetan íntegramente conforme a su respectivo original por lo que pueden encontrarse discrepancias respecto del sistema de transliteración del árabe que adoptamos para nuestro propio texto.

## I. *Tuhfat an-nuzzār* y la problemática de su estudio

---

El género de *riḥlah* (relato de viaje), al que pertenece *Tuhfat an-nuzzār*, surgió aproximadamente en el siglo XII en el Occidente musulmán. Por lo general, es una historia con elementos literarios que contiene las memorias de viajeros sobre su experiencia como peregrinos, las ciudades visitadas o los personajes que encontraron por el camino.

La dirección principal que seguían andalusíes y magrebíes era el Mašriq, el Oriente musulmán. Europa, a pesar de su cercanía, rara vez despertaba el interés de los geógrafos y viajeros musulmanes. Poseían sus propias líneas internas de comunicación por tierra y por mar y carecían de razones convincentes para interesarse por los países cristianos. Los principales centros espirituales islámicos se encontraban en la Península Arábiga y los territorios adyacentes, por lo que los musulmanes no tenían un interés religioso en Europa comparable con el interés religioso de los cristianos en el Medio Oriente.<sup>64</sup>

Pese a los peligros que suponía viajar en aquella época (para el caso del Magreb eran muy comunes los ataques de bandidos bereberes que menciona Ibn Baṭṭūṭah al principio de su viaje), miles de peregrinos emprendían viajes hacia el Oriente. La razón principal era, sin duda, el *ḥaġġ* – la peregrinación a La Meca y sus alrededores. Se realiza al comienzo del duodécimo mes del calendario lunar musulmán y constituye uno de los cinco pilares del islam. Todo musulmán que posea la capacidad física y material para realizar la peregrinación tiene el deber de visitar la ciudad natal del Profeta. Las personas que concluían exitosamente el *ḥaġġ* obtenían el prestigioso título de *ḥāġġī* – “peregrino”. El propio Ibn Baṭṭūṭah emprendió su viaje con el firme deseo de visitar los lugares sagrados: “Salí de Tánger, donde nací, el jueves 2 de rayab, mes del Señor, del año 725 con el objeto de peregrinar a la Santa Casa y de visitar el sepulcro del Enviado de Dios [...] movido por

---

<sup>64</sup> Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, Norton, 2001, p. 8-9.

una firme decisión en el alma y porque el ansia de encaminarme a aquellos nobles santuarios anidaba en mi pecho.”<sup>65</sup>

Como lo veremos a través del ejemplo de Ibn Baṭṭūṭah y los viajeros que le anteceden, el *ḥağğ*, a pesar de su importancia, no era el único motivo que movilizaba a los musulmanes de diferentes partes del mundo. Otro impulso importante tiene que ver con la práctica común de viajar a los antiguos centros intelectuales del Oriente en la búsqueda del conocimiento. “Buscad la ciencia, aunque tengáis que ir hasta China”, dice el *ḥadīṭ* que se atribuye al Profeta. Aun cuando su autenticidad es dudosa, refleja el culto al conocimiento existente en el mundo musulmán. Las ciudades como Damasco, Bagdad o El Cairo atraían a los intelectuales del Occidente con sus instituciones y maestros que gozaban de mayor prestigio. Lo anterior dio lugar al concepto *ar-riḥlah fī ṭalab al-‘ilm* (el viaje en búsqueda de conocimiento).<sup>66</sup> El contemporáneo de Ibn Baṭṭūṭah, Ibn Ḥaldūn señala: “Los estudiantes magrebites y españoles, que viajaban para instruirse, se iban comúnmente al Hidjaz, su máxima meta, pues en aquella época, la ciencia (del derecho) tenía por sede la ciudad de Madina (capital de Hidjaz).”<sup>67</sup>

Muchos lograban combinar ambos objetivos y después de cumplir con la peregrinación, continuaban con su viaje, dirigiéndose a otras ciudades de Oriente. Por lo general, los magrebíes eran bienvenidos. El propio tangerino menciona la hospitalidad que se les brindaba en el Oriente. Por ejemplo, de su estancia en Egipto cuenta lo siguiente:

Allí se encontraba, en el tiempo de mi paso, ‘Izz ad-Dīn Ustād ad-Dār Aqmārī, uno de los mejores emires. Me agasajó y dio hospitalidad y facilitó el permiso para quienes me acompañaban. Con él se hallaba ‘Abd al-Magribī al-Waqqāf, que conoce a los magrebíes y sus países e interrogaba a los que por allí pasaban

---

<sup>65</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 110.

<sup>66</sup> Ian Richard Netton, “Rihla” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, 1995, p. 528.

<sup>67</sup> Ibn Jaldún, *op. cit.*, p. 814.

sobre su tierra para no confundirlos con otros, pues los magrebíes no topan dificultad alguna a su paso por Qaṭiyā.<sup>68</sup>

Algo similar sucedía en Damasco, cuyos habitantes “tienen una buena opinión de los magrebíes y les confían sus fortunas, familias e hijos.”<sup>69</sup> Más adelante, Ibn Baṭṭūṭah lo reafirma a través de un caso particular: “Había en Damasco un hombre virtuoso, escriba de al-Malik an-Nāṣir, llamado ‘Imād ad-Dīn al-Qayṣarānī que tenía por costumbre cuando sabía de la llegada de un magrebí mandar por él, ofrecerle su hospitalidad y tratarle del mejor modo.”<sup>70</sup> De esta manera, los viajes de los magrebíes al Oriente musulmán favorecieron el intercambio intelectual entre ambas regiones y ayudaron a la divulgación de la cultura magrebí en el mundo islámico.

Después de regresar a su tierra natal, algunos viajeros dejaron el registro de sus viajes y con el tiempo el género de *riḥlah* se volvió sumamente popular en el Magreb. La información que proporcionaba tenía varios usos: instruía a los futuros peregrinos sobre los itinerarios para llegar a La Meca, informaba sobre los acontecimientos de las tierras lejanas y entretenía a sus lectores con historias sobre las maravillas del mundo.

A la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah le antecedieron una serie de trabajos similares. Uno de los primeros representantes de dicho género fue Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (1076-1148). Originario de Sevilla, a la edad de 16 años se dirigió hacia el Oriente para continuar con sus estudios. En Siria estudió con su compatriota āṭ-Ṭurṭūṣī, en Bagdad asistió a las clases de al-Ġazālī.<sup>71</sup> Más tarde, realizó el *ḥaġġ* a La Meca, y continuó sus estudios en El Cairo y Alejandría. Al recibir la noticia de la muerte de su padre, regresó a su tierra natal, concluyendo de tal manera su viaje que duró ocho años. Su caso ilustra muy bien como los “viajes en búsqueda de conocimiento” facilitaban el

---

<sup>68</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 149.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>71</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī (1057-1111) fue un teólogo, jurista, filósofo y místico islámico, originario de Jorasán. Uno de los maestros más respetados en el islam. Sus trabajos estaban dirigidos a la formulación de los fundamentos teóricos del sufismo y su integración al sunnismo.



ascenso social y permitían construir una carrera brillante. Se sabe que al regresar, rápidamente ganó fama como juez y jurista-teórico del *madhhab* māliki. La descripción de su viaje intitulado *Tartīb ar-riḥlah li' t-tarḡīb fī'l-millah* (Tratado sobre la disposición u orden del viaje) fue ampliamente usada por Ibn Ḥaldun y al-Maqqarī siglos después.<sup>72</sup>

Otro viajero, Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī (1080-1170), contemporáneo de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, realizó un viaje mucho más extenso. En 1117 partió hacia Sicilia y de allí a Egipto. Después de regresar a su natal Granada, inició el segundo viaje y a través de Cerdeña y Sicilia se dirigió nuevamente a El Cairo. En 1122 se estableció en Bagdad, donde pasó cuatro años aprovechando el mecenazgo y la protección del visir ‘Awn ād-Dīn ibn Hubayrah, a quien le dedicará posteriormente su obra *Colección de extrañas noticias concernientes a algunas de las maravillas del Magreb*. En 1131 viajó por el mar Caspio y llegó a las orillas del Volga, donde recorrió las tierras de los jázaros y los búlgaros. Además, realizó tres viajes hacia la desembocadura del Oxus en la capital del Jarizm. Los últimos años de su vida al-Ġarnaṭī pasó en las tierras del Califato abbasí. En 1160 visitó de nuevo la ciudad de Bagdad, donde compuso la obra dedicada a ‘Awn ād-Dīn ibn Hubayrah. Dos años después, hallándose en Mosul, escribió un segundo tratado intitulado *Regalo a los amigos y trozos escogidos de cosas admirables*.<sup>73</sup> El material geográfico de las obras de al-Ġarnaṭī es muy escaso y sus descripciones tienen una marcada inclinación hacia lo milagroso. Su relato reúne los elementos del género cosmográfico, los datos geográficos reales y la descripción de las maravillas. Respecto su obra *Regalo a los amigos y trozos escogidos de cosas admirables* Pons Boigues señala:

Las narraciones fabulosas, que tanto abundan en esta obra, son muy del gusto de los orientales, y algunos autores, como el Cazwiní y otros, han tomado de ella varias de las noticias con que embelesan a sus lectores, refiriendo maravillas que sólo existen en la imaginación de sus narradores; pero este género no es privativo de los árabes. Narraciones fantásticas por el estilo las encontramos también en algunos autores

---

<sup>72</sup> Ignatij Krachkovsky, *op. cit.*, p. 303-304.

<sup>73</sup> Francisco Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales, 1898, p. 229-230.

cristianos de la Edad Media, lo cual prueba que la afición a lo maravilloso arraiga muy hondamente en la naturaleza humana de todos tiempos y razas, sin que haya faltado nunca, así entre los musulmanes como entre los cristianos[...]<sup>74</sup>

Por último, antes de pasar con la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah, es importante mencionar a uno de los máximos exponentes del género en el Occidente musulmán: Abū'l-Ḥasan Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ğubayr al-Kinānī, conocido como Ibn Ğubayr. El libro de viaje que lleva su nombre combina la descripción de su viaje por el Oriente musulmán con un refinado estilo narrativo.<sup>75</sup> Proveniente de una familia de escribanos y secretarios con formación literaria, Ibn Ğubayr continuó con la tradición familiar y pronto obtuvo la fama de un buen poeta y escritor. En 1183 a la edad de 38 años dejó Granada y se dirigió por mar a Alejandría, de donde partió hacia La Meca. Allí se quedó por más de ocho meses, hasta realizar la *'umrah* (peregrinación menor) y el *ḥaġġ* (peregrinación mayor) en 1184. Después de cumplir con la peregrinación, Ibn Ğubayr se dirigió hacia el norte y recorrió las principales ciudades del Mašriq: Kūfah, Bagdad, Mosul, Alepo, Damasco. Regresó a Granada en 1185, más de dos años después de su partida.

La *riḥlah* que se conservó de su viaje presenta el panorama del Mediterráneo Oriental en la segunda mitad del siglo XII. La hegemonía política y religiosa de los países islámicos había sido quebrantada por los ejércitos de los cruzados que transformaron el mapa geopolítico de la región. Merced a su relato se puede ver que el shiísmo estaba en franco retroceso. Con la restauración del sunnismo, mientras que el Califato fatimí desapareció de la escena política, un nuevo orden es impuesto desde El Cairo por Ṣalāḥ ad-Dīn.<sup>76</sup> La *riḥlah* de Ibn Ğubayr se volvió sumamente famosa y popular en el Oriente musulmán, provocando imitaciones, sin mencionar los numerosos “préstamos” en otros autores y la narración de Ibn Baṭṭūṭah bajo la edición de Ibn Ğuzayy, como lo veremos más adelante, no fue una excepción.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>75</sup> Véase: Ibn Jubayr, *op. cit.*

<sup>76</sup> Felipe Mañillo Salgado, *op. cit.*, p. 495.

El viaje de Ibn Baṭṭūṭah que dictó a su regreso ocupa un lugar especial en la literatura de viajes árabe, debido a su formidable extensión geográfica que supera a todos los viajes registrados que le antecedieron. Al mismo tiempo, su *Riḥlah* puede ser concebida como la culminación del género: su producción literaria en el Occidente se redujo, mientras que los viajes no volvieron a alcanzar una magnitud equiparable.

Ibn Baṭṭūṭah,<sup>77</sup> cuyo nombre completo, como ya habíamos señalado, era 'Abū 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn 'Abd al-Lāh l-Lawātī ṭ-Ṭangī ibn Baṭṭūṭah, nació en Tánger en 1304. Las *nisbas*<sup>78</sup> de su nombre, además de indicar que era tangerino, hablan de su ascendencia bereber, específicamente de la tribu Luwātah o Lawātah (Laguatan en las fuentes romanas) que estaba distribuida por todo el Norte de África. Las primeras páginas de *Tuḥfat an-nuzzār* describen la partida de Ibn Baṭṭūṭah de Tánger. Siguiendo el deseo de realizar el *ḥaǧǧ* hacia La Meca, el tangerino partió de su tierra natal hacia el Oriente a la edad de veintidós años:

Dice el jeque Abū 'Abdallāh: salí de Tánger, donde nací, el jueves 2 de Raḡab, mes del Señor, del año 725 con el objeto de peregrinar a la Santa Casa y de visitar el sepulcro del Enviado de Dios, solo, sin compañero con cuya amistad solazarme ni caravana a la que adherirme, pero movido por una firme decisión en el alma y porque el ansia de encaminarme a aquellos nobles santuarios anidaba en mi pecho. Me decidí, pues, en la resolución de abandonar a mis amigas y amigos y me alejé de la patria como los pájaros dejan el nido. Aún vivían mis padres y hube de soportar el dolor de tenerlos lejos, por lo cual todos tres caímos enfermos. A la sazón mi edad era de veintidós años.<sup>79</sup>

Después de la salida de Tánger, podemos reconstruir el hilo del itinerario de Ibn Baṭṭūṭah a partir de la narración misma. A pesar de una serie de lagunas, confusiones e imprecisiones, la narración conserva la continuidad a lo largo de todo el libro, siguiendo el orden cronológico del viaje. Pese a la enfermedad que se manifestó pocos días después de comenzar el viaje, Ibn Baṭṭūṭah

---

<sup>77</sup> La escritura correcta de su nombre con la doble “t” fue establecida por A. Fischer en 1918. Véase: A. Fischer, “Baṭṭūṭa, nicht Baṭūṭa,” en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 72, n. 3/4, 1918, p. 289.

<sup>78</sup> Elemento de la onomástica árabe, adjetivo que indica el lugar de origen o la pertenencia a una tribu.

<sup>79</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 110.

pudo llegar hasta Constantina y de allí a Túnez. Continuando con su viaje hacia el Oriente, llegó hasta la ciudad de Sfax, donde se unió a la caravana de peregrinos que se dirigían a La Meca.

El primer día del mes ġumādā o el 5 de abril de 1326, la caravana llegó a Alejandría. Según sus propias palabras, durante la primer estancia en Egipto, Ibn Baṭṭūṭah aún no pensaba en ir tan lejos: “Y eso que a la sazón no había parado mientes siquiera en penetrar en las lejanísimas tierras de India y China.”<sup>80</sup> Pero, al parecer, precisamente en Egipto el viajero decidió extender su viaje. El sueño “milagroso” que menciona durante su estancia y la interpretación que le dio el jeque es un recurso literario que manifiesta el cambio de actitud hacia su vida y su futuro:

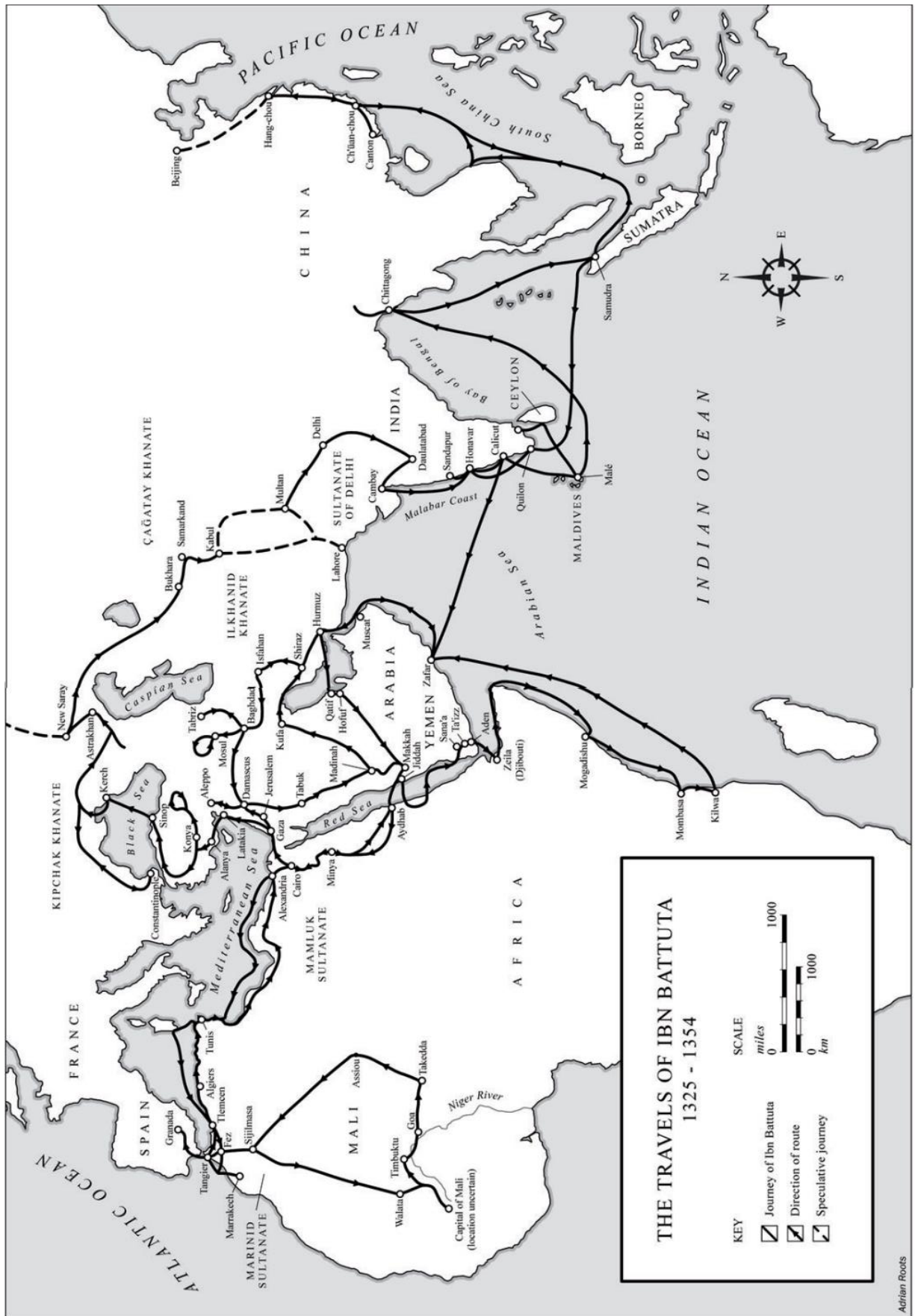
Aquella noche, mientras dormía en la terraza de la zagüía, me sentí como transportado en alas de un enorme pájaro que volaba en dirección a La Meca, después hacia el Yemen y a continuación enderezaba para el Oriente, tras lo cual marchaba al Sur y luego se alejaba volando hacia el Este, descendía en una tierra verdinegra en la que me abandonaba. Me asombré de esta visión y me dije en mi fuero interno: «Si el jeque revela mi sueño, será todo tal como se diga». Cuando amanecí para el rezo de la aurora me encargó que hiciera de imán. Luego, vino el emir Yalmalak a verle, se despidió y marchó. Lo mismo hicieron todos los restantes visitantes, no sin que les aprovisionara de pastelillos. Entonces entoné la oración del *duhà* [no preceptiva, hacia las diez] y en ese momento me llamó e interpretó mi visión después que se la hube narrado. «Harás la peregrinación a La Meca, visitarás el sepulcro del Profeta y recorrerás el país del Yemen, el Irak, el país de los turcos y la India, donde permanecerás un largo período y encontrarás a mi hermano Dilšād al-Hindī, que te apaciguará de una pena en la que caerás».<sup>81</sup>

Después de permanecer un tiempo en Alejandría, Ibn Baṭṭūṭah viajó a Damietta y de allí a El Cairo, donde se quedará por varios meses, asombrado por el esplendor y la riqueza de la ciudad. Posteriormente, se unió a otra caravana de peregrinos, continuando con su viaje a la Meca, navegando por el Nilo hasta llegar al puerto de Aġḍāb en el Mar Rojo. Allí los peregrinos tenían planeado abordar una nave que iba a Yeda, pero no les fue posible embarcar e Ibn Baṭṭūṭah retornó a El Cairo. De allí el viajero tangerino se encaminó hacia las ciudades de Siria y visitó Alepo, Homs,

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 126-127.



Esquema 1. Los viajes de Ibn Baṭṭūṭah. Tomado de David Waines, *op. cit.*, p. XII-XIII.

Hamu, Ma'ārah, Beirut, Jerusalén, Antioquía, Latakia, Trípoli, hasta llegar a Damasco, donde asistió a lecciones de maestros conocidos y recibió la licencia (*iğāzah*) para enseñar el *Şahīh* de al-Buḥārī, una de las colecciones de *aḥadīth* más importantes.

Después de su recorrido por las ciudades antiguas de Siria, Ibn Baṭṭūṭah nuevamente se unió a una caravana con rumbo hacia La Meca, a donde finalmente llegó un año tras abandonar su Tánger natal. Una vez que concluyó con el recorrido de los lugares sagrados y ceremonias correspondientes, se dirigió a Irak en un palanquín especial como invitado personal del emir de la caravana. En Irak Ibn Baṭṭūṭah visitó los santuarios shiíes y la supuesta tumba de 'Alī en Nāyaf. Hecho lo anterior, través de Baṣrah fue a Ābādān, donde tenía pensado ir al puerto de Ormuz para partir hacia la India. Sin embargo, la falta de fondos y también la fatiga lo obligaron a cambiar sus planes. Visitó las principales ciudades de Persia, hasta llegar a Işfahān, siendo el testigo de constantes confrontaciones entre shiíes y sunnís. De Işfahān, Ibn Baṭṭūṭah viajó a Şīrāz, donde obtuvo el derecho de fungir como *qāḍī* en el marco del *maḍhab šāfi'ī*.

Tras visitar Şīrāz, Ibn Baṭṭūṭah abandonó Persia y volvió a Irak, visitando de paso las ciudades consideradas sagradas por shiíes: Karbalā', Ḥilla, y Kāzimiyyah. De allí se dirigió a la decadente *Madīnat as-salām* (Ciudad de la paz), Bagdad, conquistada por los mongoles en 1258. Tras conocer al sultán Abū Sa'īd, el tangerino dejó la antigua sede de califas abbasíes y junto con el campamento del sultán se fue a Tabrīz para regresar poco después a Bagdad, visitando por el camino Mosul, Mardīn, Samarra y otras ciudades. A continuación partió para realizar una nueva peregrinación a La Meca, donde permaneció un año.

La partida de La Meca marcó inicio de un nuevo viaje, esta vez a Yemen. Después de llegar al puerto de Yeda en el Mar Rojo, Ibn Baṭṭūṭah abordó un barco, pero a causa de una tormenta, el navío cambió de curso y la tripulación junto con el viajero arribaron a un puerto llamado Ra's Dawā'ir (Cabo de los Remolinos), entre 'Aydāb y Sawākin. Ibn Baṭṭūṭah se fue por tierra

acompañado por los beduinos hasta llegar a Sawākin, de donde tomó el barco que iba al puerto de Halī. Después de permanecer varios días en la casa del gobernante de la ciudad, el viajero a través de Zabīd visitó la ciudad de Ta'izz, capital del rey del Yemen Nūr ad-Dīn 'Alī, quien le concedió audiencia personal.

Al cruzar el Mar Rojo, Ibn Baṭṭūṭah llegó a la ciudad portuaria Zayla, de donde emprendió un largo, pero poco documentado viaje por la costa de África hasta la ciudad de Kulwā, el punto más meridional que visitó durante sus andanzas. Sus habitantes, al parecer, abrazaron el islam sunní en el marco del *madhab šāfi'ī*, y según los testimonios de Ibn Baṭṭūṭah, hacían la guerra santa (*ḡihād*), “porque su tierra está junto a la de los Zanî infieles.”<sup>82</sup>

De Kulwā Ibn Baṭṭūṭah partió de nuevo hacia las costas de la Península Arábiga, y después de un mes de viaje por el mar llegó a la ciudad de Zafār al-Hurnūd, la última población del Yemen en la costa del Océano Índico. Se dirigió hacia el norte y a través de Omán, llegó al estrecho de Ormuz donde fue recibido por el gobernante de la ciudad. Tras recorrer una serie de ciudades del Golfo Pérsico, Ibn Baṭṭūṭah nuevamente volvió a los centros sagrados del islam para cumplir con su tercera peregrinación.

La idea de realizar un viaje a la India no dejaba a Ibn Baṭṭūṭah y al término del *ḥaḡḡ* se dirigió a Yeda, con el fin de embarcarse para el Yemen y de allí a la India. No obstante, ya estando en la ciudad portuaria, no pudo encontrar la compañía para realizar tal viaje, ya que el estado del único navío cuyo rumbo coincidía con el suyo, no le pareció satisfactorio. Tras permanecer en Yeda unos cuarenta días, el tangerino intentó llegar por el mar hasta el puerto de Ayḏāb, pero al igual que en el viaje anterior, el viento llevó el barco a Ra's Dawā'ir, de donde con muchas dificultades el viajero llegó al destino planeado y continuó con su viaje por las costas del Nilo hasta llegar a El Cairo.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 349.

Con la llegada a El Cairo termina la primera etapa del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, asociada con los países de Medio Oriente, Este y Norte de África. La naturaleza de viajes de esta etapa, con excepción de la excursión por las costas de África meridional, se puede definir como una peregrinación musulmana habitual. Ibn Baṭṭūṭah visitó lugares ampliamente conocidos en todo el mundo árabe que se consideraban tradicionales. Los viajes posteriores representan una etapa completamente nueva, en la que Ibn Baṭṭūṭah se presenta ya no solo como un simple peregrino, sino como un inquisitivo viajero que persigue el deseo de visitar los países nuevos.<sup>83</sup>

Después de abandonar la Península Arábiga Ibn Baṭṭūṭah a través de Siria se dirige a *Bilād ar-Rūm* (País de los Romanos, Anatolia) que se encontraba bajo el control de sultanatos turcos. Allí visitó Alāyā, Anṭāliya, Akrīdūr, Lādiq, Mīlās, Lāranda, Bursá, Qaşṭamūniya, hasta llegar a la ciudad portuaria Şanūb en el Mar Negro. Se fue por mar hasta llegar a Karş y partió hacia Sarā la capital de sultán Ūzbak que se encontraba en las orillas del río Volga. Ibn Baṭṭūṭah alcanzó al sultán en Astrakán, su residencia de otoño. Después de enterarse de que una de las esposas de Ūzbak llamada *ḥātūn*<sup>84</sup> Bayalūn, viajaría a Constantinopla, Ibn Baṭṭūṭah pidió permiso para acompañarla.

Según *Tuḥfat an-nuzzār*, el día 10 del mes de şawwāl (14 junio de 1334), Ibn Baṭṭūṭah empezó el viaje acompañando a *ḥātūn* Bayalūn a Constantinopla. Permaneció allí 36 días, después de lo que regresó a Astrakán y de allí a Sarā, la capital de la Horda de Oro. Desde Sarā, según la *Riḥlah*, el tangerino realizó un supuesto viaje a Bulgar, cuya veracidad actualmente se cuestiona por la mayoría de los investigadores. Semanas después partió hacia Ḥuwārizm en Asia Central y de allí a Bujara, cruzando Qyzylqum, el desierto que se extiende entre ambas ciudades, dónde Ibn Baṭṭūṭah no encontró ni un solo pueblo durante dieciocho jornadas de marcha.

Una vez que conoció la ciudad y sus alrededores, Ibn Baṭṭūṭah visitó Samarcanda, Termed, cruzó el Oxus y entró a las tierras de Jorasán. Después de visitar Balj, el viajero llegó a Herāt, la

---

<sup>83</sup> Nematulla Ibragimov, *op. cit.*, p. 21.

<sup>84</sup> *Ḥātūn* o *ḥatīn* (turco): “señora”.



principal ciudad de la región, donde dejó la descripción de la rebelión de los *sarbadār* que lograron crear un estado independiente, cuya existencia duró casi medio siglo. Después de recorrer las ciudades de Irán y Afganistán, Ibn Baṭṭūṭah por fin logró cumplir su antiguo objetivo y con una caravana de mercaderes se dirigió a la India, donde permaneció más de ocho años en la corte de sultán de Delhi Muḥammad ibn Tuḡluq.

El servicio en la corte del sultán fue interrumpido por un suceso que puso en peligro la vida de Ibn Baṭṭūṭah, quien cayó en desgracia por visitar a Šihāb ad-Dīn, hijo del jeque al-Ġām que fue acusado de traición y ejecutado por Muḥammad ibn Tuḡluq. El *qāḍī* tangerino se salvó de la pena de muerte, pero cinco meses después, cuando el sultán lo mandó a llamar se rehusó a volver junto a él. Entonces Muḥammad ibn Tuḡluq le ofreció viajar a China como embajador ante el rey para tratar el asunto de la reconstrucción del templo budista junto a la montaña del Qarāchil (Himalaya) a lo que Ibn Baṭṭūṭah accedió.

El traslado de la caravana fue interrumpido por el ataque de hindúes armados, quienes saquearon el equipaje mientras que el tangerino apenas pudo escapar. Se dirigió a la ciudad de Kūl (Coel), donde informó al sultán de lo sucedido. Ibn Baṭṭūṭah junto con la embajada llegaron hasta la ciudad de Kinbāya (Cambay), tomaron el barco y se dirigieron hacia el sur, visitando de paso Sandābūr (Goa) hasta llegar al puerto más grande de sur de la India, Qālicūt. En el puerto sucedió una nueva desgracia que arruinó la misión del sultán de Delhi: durante una tormenta nocturna, el bote que llevaba los regalos para el rey chino se hundió, matando a una gran parte de la tripulación. A pesar de perder casi todo, Ibn Baṭṭūṭah con apenas diez dinares que le quedaban decidió continuar con su viaje.

Después de recorrer varios puertos del sudoeste de la India, consciente de que al regresar a Delhi tendría que afrontar la ira del sultán, el tangerino tomó la decisión de buscar suerte en otras tierras y se dirigió a las Islas Maldivas. Allí obtuvo el puesto de *qāḍī*, ya que la mayoría de la

población profesaba el islam. Durante su estancia en Maldivas, Ibn Baṭṭūṭah tuvo la posibilidad de visitar Ceilán y la Costa de Coromandel. Después de permanecer casi un año en las Islas, el tangerino dejó Maldivas y navegó durante cuarenta días a Bilād Banḡāla (Bengala). A causa de la rebelión del sultán Faḥr ad-Dīn contra el rey de la India, Ibn Baṭṭūṭah evitó visitarlo y continuó con su viaje, dirigiéndose hacia China a través de Sumatra, Java y el país de Tawālīsī que hasta el momento no se ha identificado.

Tras una larga navegación, la primera población a que arribó Ibn Baṭṭūṭah fue la ciudad de Zaytūn (Tseu-Thung, Thsivan-Tcheu-Fou). De allí viajó al país de Ṣīn as-Ṣīn (Cantón) y al volver, marchó hacia el norte del país, visitando Qaḡānfū (¿Fu-Tcheu?), hasta llegar a Ḥān Bāliq (Pekín), la capital del khan. Ibn Baṭṭūṭah arribó a Pekín en un momento desfavorable: el país estaba sumergido en una serie de revueltas internas, mientras que el khan había abandonado la capital. Cuando los disturbios se exacerbaron, el jeque Burhān ad-Dīn y otros musulmanes le recomendaron regresar. Siguiendo el consejo, Ibn Baṭṭūṭah volvió a Zaytūn y regresó por el mismo camino que siguió cuando apenas se dirigía hacia China, hasta llegar a Qālicūt, de donde viajó al puerto de Zafār.

Desde allí el viajero fue a Hurmuz y nuevamente atravesó Persia, visitó Bagdad y Damasco. La epidemia de peste en Siria lo obligó a trasladarse a Egipto, de donde realizó su cuarta peregrinación. Al cumplir con el *ḥaḡḡ*, Ibn Baṭṭūṭah se unió a una caravana que iba de Damasco a Palestina, para viajar después a El Cairo. Durante la estancia en la capital de los mamelucos, Ibn Baṭṭūṭah se enteró de los cambios favorables que acontecían en el Magreb bajo el gobierno del sultán Abū ‘Inān, lo que influyó en su decisión definitiva de volver a su tierra natal:

[En El Cairo] supimos que nuestro señor, príncipe de los fieles, salvaguarda de la religión, que confía en el Señor de los mundos, Abū ‘Inān —a quien Dios ayude— con el auxilio divino había juntado lo disperso y sanado los males de la dinastía meriní y curado, por la gracia de que disfrutaba, los riesgos de los países del Occidente, desbordándose en mercedes sobre nobleza y pueblo e inundando a todos con sus favores inagotables. Los espíritus anhelaban permanecer a su puerta sin otro deseo que alcanzar a besar su estribo. Así

pues, resolví acudir a su corte excelsa en coincidencia con las ansias del recuerdo de la patria y la nostalgia por la familia y los amigos queridos, que me incitaban a volver a mi país, el cual me es más querido que cualquier otro [...]<sup>85</sup>

En şafar del 750 AH (abril-mayo de 1349) navegó a Túnez, visitó Cerdeña y finalmente llegó a la capital de la dinastía meriní, Fez, donde fue recibido personalmente por el sultán Abū ‘Inān. Con el regreso al Magreb las andanzas de Ibn Baṭṭūṭah no terminaron. Después de visitar Tánger y la tumba de su madre, cruzó el estrecho de Gibraltar para viajar a al-Ándalus. Visitó Ronda, Málaga y Granada, donde conoció a Ibn Ğuzayy, el futuro redactor de la *Riḥlah*. De Granada Ibn Baṭṭūṭah se trasladó a Alhama, luego a Málaga y a la fortaleza de Ḍakwān (Coín).

A principios del mes de muḥarram, de 753 AH (febrero de 1352), siguiendo la orden de Abū ‘Inān, Ibn Baṭṭūṭah inició el viaje hacia el África subsahariana. A través de Siġilmāsa viajó a Timbuktú en el recién islamizado estado de Malí, gobernado por Mansa Soulayman. Ibn Baṭṭūṭah permaneció ocho meses allí antes de emprender el viaje de regreso. Por el camino recibió la orden de Abū ‘Inān de volver a Fez. Así lo hizo. Después de 28 años de andanzas, Ibn Baṭṭūṭah “arrojó el cayado de caminante” en Fez, poniendo fin a su viaje, durante el cual, según la estimación de Henry Yule, recorrió aproximadamente 75,000 millas inglesas, lo que equivale a más de 120000 kilómetros.<sup>86</sup> Ibn Ğuzayy describe el retorno de Ibn Baṭṭūṭah de la siguiente manera:

Y el Príncipe le colmó de mercedes sin cuento, con dones enormes y atentos, haciéndole olvidar el pasado por el presente, induciéndole a renunciar a los viajes, a desdeñar cuanto antes le parecía digno de consideración y a reafirmarse en su gratitud por la generosidad del rey, antes imaginada. Así olvidó su costumbre de corretear por los países del mundo, obteniendo el fértil pastizal tanto tiempo añorado.<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 747.

<sup>86</sup> El autor señala que su cálculo es el resultado de una medición aproximada de la brújula, sin ninguna previsión por desviaciones o por los extensos viajes que probablemente realizó durante sus ocho años de estancia en la India. Henry Yule, *op. cit.*, vol. II, p. 429.

<sup>87</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 108.

En este contexto se compuso *Tuhfat an-nuzzār*. No se conoce mucho de la vida de Ibn Baṭṭūṭah después de su viaje. Pocos años después, en 1358 murió su mecenas, Abū ‘Inān y según al-‘Asqalānī, pasó el resto de su vida ejerciendo el cargo de *qāḍī* en las ciudades del sultanato meriní. En *al-Durar al-Kāminah* se menciona que Ibn Baṭṭūṭah murió ejerciendo el cargo de *qāḍī* a la edad de 70 años, lo que correspondería a 1368 o 1369.<sup>88</sup> Defrémery y Sanguinetti basándose en el estudio de William MacGuckin, señalan la fecha 779 AH, es decir 1377-1378.<sup>89</sup> Muchos estudios posteriores han fijado 1377 como el año de la muerte de Ibn Baṭṭūṭah, aunque no hemos encontrado la fuente que lo sostenga.

Como ya lo hemos señalado, existen muy pocas fuentes del siglo XIV que hablen de Ibn Baṭṭūṭah y su viaje. Los testimonios del visir de Granada Ibn al-Ḥaṭīb (m.1374) y el erudito de Tlemsen y el gran *qāḍī* de El Cairo Ibn Marzuq (m. 1379), quedaron registrados en el diccionario biográfico *al-Durar al-Kāminah*. La segunda mención aparece en las páginas de la *al-Muqaddimah* de Ibn Ḥaldūn. Conocido por su pensamiento crítico, Ibn Ḥaldūn tomó con escepticismo las historias que narraba Ibn Baṭṭūṭah y, a partir de lo que escribió, sabemos que estas provocaron una reacción ambigua en la sociedad magrebí, de lo que hablaremos más adelante.

Hasta hace poco, el diccionario de al-‘Asqalānī y *al-Muqaddimah* de Ibn Ḥaldūn fueron las únicas fuentes que permitían obtener alguna información sobre Ibn Baṭṭūṭah fuera de su *Riḥlah*. No obstante, recientemente han aparecido más manuscritos en los que figura nuestro viajero de Tánger. Por ejemplo, se ha encontrado una carta escrita por Ibn al-Ḥaṭīb, el famoso intelectual andalusí, dirigida a Ibn Baṭṭūṭah a principios de 1360. Su contenido trata sobre una compra de tierras y no tiene relación con sus viajes. Hasta el momento es la única fuente además del diccionario de al-‘Asqalānī, que arroja la luz sobre la vida del viajero después de su regreso al Magreb. A partir de la

---

<sup>88</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *op. cit.*, vol. III, p. 480-481.

<sup>89</sup> Defrémery/Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, "PRÉFACE" en vol. I, p. XXI.

carta se sabe que para la época en la que fue escrita, Ibn Baṭṭūṭah fungía como juez en Tamasna, una región que rodea la Casablanca moderna.<sup>90</sup>

Otra evidencia fue encontrada en la biblioteca de la Universidad de al-Azhar en El Cairo. Los colofones de dos tomos de un trabajo sobre la ley islámica originario de Damasco, indican que el manuscrito fue copiado por Ibn Baṭṭūṭah en 1326, lo que corresponde a su estancia en Siria y reafirma la validez de sus palabras. Los hallazgos recientes que fueron conocidos fuera del mundo musulmán gracias a Tim Mackintosh-Smith son un punto importante a favor de la veracidad del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, además de esclarecer algunas confusiones cronológicas.<sup>91</sup>

Incluso con la documentación recientemente descubierta, la escasez de información sobre Ibn Baṭṭūṭah es evidente, por lo que su *Rihlah* es la fuente más completa para quitar el velo de algunos aspectos de su vida. A partir de un breve pasaje de *Tuḥfat an-nuẓẓār* sobre la estancia del tangerino en la India, sabemos que perteneció a una familia de *quḍāh*.<sup>92</sup> Dice: “Las funciones de visir o secretario no están hechas para mí; en cuanto a las de cadí y jeque, son mis ocupaciones y las de mis antepasados.”<sup>93</sup> Más tarde, estando ya en al-Ándalus, Ibn Baṭṭūṭah menciona a su primo que se dedicaba al mismo oficio:

Desde Gibraltar me trasladé a la ciudad de Ronda, que entre las plazas fuertes del Islam es una de las mejor situadas y defendidas. Era su alcaide por entonces el jeque Abū r-Rabī Sulaymān b. Dāwūd al-‘Askarī y su juez mi primo por lado paterno el alfaquí Abū l-Qāsim M. b. Yahyā b. Baṭṭūṭa.<sup>94</sup>

Por lo tanto, la formación que recibió Ibn Baṭṭūṭah fue orientada al estudio las ciencias canónicas en el marco del *madḥab mālikī* que predominaba en el Norte de África. Esto le permitió

---

<sup>90</sup> Tim Mackintosh-Smith, *Landfalls: On the Edge of Islam with Ibn Baṭṭūṭah*, en Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Baṭṭūṭah: A Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley, University of California Press, 2012, p. X-XI.

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> Plural de qāḍī.

<sup>93</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 602.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 761.

ejercer el cargo de *qāḍī* en varias ocasiones a lo largo de su viaje. Pero más allá de la formación religiosa Ibn Baṭṭūṭah no fue un hombre de la ciencia o un literato: ni en la *Rihlah*, ni en otras fuentes hay mención de algún otro trabajo escrito por él. Sus conocimientos no tenían un carácter letrado y después de haber concluido sus estudios en Tánger, su formación posterior se llevó a cabo a través de las pláticas con personajes que se desarrollaron en el ámbito religioso. Al ser una persona lejana a la teología islámica o ciencias naturales, se interesaba principalmente por el *fiqh*, siguiendo la tradición de sus ancestros. Ibn Baṭṭūṭah optó por el aprendizaje práctico, ante el carrierismo en su país natal. Decidió desarrollar sus conocimientos de la religión a través de la interacción directa con las autoridades reconocidos de su época. Su movilidad le permitió establecer contacto con jeques y ulemas que vivían en distintas ciudades del mundo islámico mientras que su formación le permitió fungir como *qāḍī* en la India, en Maldivas y también a su regreso al Magreb.

En el caso de los viajes en búsqueda de conocimiento, un papel importante jugaba la relación entre maestros y discípulos que establecía el nivel de autoridad del personaje y le otorgaba un especial reconocimiento en el caso de haberse formado con los sabios de mayor reputación de la época. Cada estudioso que viajaba añoraba conseguir el reconocimiento de su saber y su capacidad para ejercer como docente, para ello alguno de sus maestros debía concederle la *iḡāzah*, licencia que lo capacitaba para tal actividad y que por lo tanto, justificaba de nuevo el esfuerzo que exigía el viaje en sí.<sup>95</sup> El mismo hecho de haber visto o haber tenido la audiencia con una persona que tenía autoridad en el ámbito religioso, aumentaba el prestigio del propio viajero:

It is true that the symbolic order of that culture gave Islamic learning -'ilm- its structure and its codes of genealogically constituted knowledge. "Hearing" functions as a primordial institution within that structure. Under the name of *samā'*, a term than can also be rendered as "audition," it became one of the principal internal institutions of medieval learned culture. That the organ (the ear) connected with it was made a source of understanding leads to a paradigm known, for commodity's sake, as "the listening paradigm." We can measure

---

<sup>95</sup> Fátima Roldán Castro, "Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval," en *eHumanista*, IVITRA, vol. 6, 2014, p. 208.

the importance of the voyage within this paradigm by recalling that it functioned by genealogical transmission from master to disciple.<sup>96</sup>

Por esta razón, Ibn Baṭṭūṭah menciona a cada autoridad religiosa que encontró durante su viaje, sean juristas de Damasco que le otorgaron la *iğāzah* o jeques y ascetas sufíes.

Volviendo a la obra, la *Riḥlah* fue titulada *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ǧarā`ib al-`amṣār wa-`ağā`ib al-`aṣfār*, de acuerdo con los criterios estéticos de la época. Su producción se llevó a cabo durante el reinado de la dinastía meriní y gracias a mecenazgo del sultán Abū `Inān que estaba en el trono al momento en que Ibn Baṭṭūṭah regresó al Magreb en 1354.

La época de los mereníes, particularmente durante el gobierno de Abū l-Ḥasan (1331-1348) y Abū `Inān (1348-1358) se asocia con el florecimiento cultural en todo el Magreb. Considerándose continuadores de las tradiciones andalusíes que en la Península estaban en decadencia, los gobernantes meriníes hicieron lo posible por desempeñar el papel de mecenas de artes y ciencias. Los monumentos arquitectónicos de la época conservaron muchos rastros de la grandeza artística, mientras que la corte en Fez atrajo a muchos hombres de letras y ciencia como Ibn al-Ḥaṭīb o Ibn Ḥaldūn – ambos contemporáneos de Ibn Baṭṭūṭah.<sup>97</sup> Todo indica a que la *Riḥlah*, en la forma en la que la conocemos, surgió como iniciativa de Abū `Inān. El proceso de elaboración del libro se menciona en el prólogo de Ibn Ğuzayy, el compilador de la versión final del libro:

En obediencia a la noble indicación de dictar a un amanuense cuantas ciudades viera en el curso de sus andanzas, la narración de los acontecimientos peregrinos, la relación de los reyes del mundo con quienes se entrevistara, de los principales ulemas y de los hombres más devotos de Dios, Abū `Abdallāh ha referido todo lo que pueda deleitar al pensamiento, regocijando al oído y la vista con rarezas y maravillas de toda laya cuyo conocimiento sea útil.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Houari Touati, *op. cit.*, p. 9.

<sup>97</sup> Ignatiy Krachkovsky, *op. cit.*, p. 421.

<sup>98</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 108.

Podemos suponer que los oyentes de Ibn Baṭṭūṭah en Fez, incluyendo al propio sultán Abū ‘Inān notaron la falta de habilidades literarias del viajero, por lo que se decidió acudir al servicio de un *kātib*:

La excelsa orden fue transmitida al siervo de su Generosa Dignidad —sólo afecto a su puerta y que se honra en tal servicio— Muḥammad b. Muḥammad b. Ğuzayy al-Kalbī [...] Se le encareció que mejorase el estilo literario del relato, procurando hacerlo claro y comprensible para que sean deleite sus curiosidades y tenga gran provecho esta perla, una vez despojada de su concha.<sup>99</sup>

Por otro lado, tampoco hay que descartar la posibilidad de que la idea de un proyecto colectivo con el propósito de obtener la recompensa pudo haber surgido incluso antes de la autorización de Abū ‘Inān, durante el encuentro de Ibn Baṭṭūṭah e Ibn Ğuzayy en Granada.<sup>100</sup> El dictado con su posterior redacción literaria era una práctica común tanto en Europa como en los países islámicos de la época: Marco Polo dictó sus andanzas a maese Rustichello de Pisa, estando preso en Génova; entre los musulmanes podemos mencionar a Abū Ḥāmid el Granadino, quien relató sus peripecias a ‘Awn ad-Dīn.<sup>101</sup>

En el caso de Ibn Baṭṭūṭah, el dictado y anotación de su viaje se completaron el tercer día de dū l-ḥiġġah del año 756 AH/diciembre de 1355 EC; la redacción concluyó en Šafar del año 757 AH/febrero de 1356 EC.<sup>102</sup> Lo anterior nos indica que Ibn Ğuzayy realizó su trabajo muy apresuradamente, completándolo en menos de tres meses. Se sabe que no sobrevivió más que ocho meses a este trabajo, y murió en 1356.<sup>103</sup> Es evidente que el tiempo que tuvo Ibn Ğuzayy no era suficiente para cambiar sustantivamente los relatos dictados por Ibn Baṭṭūṭah. Lo que hizo el *kātib* granadino fue más bien unir los relatos fragmentarios del viajero, adornándolos con rimas y pasajes

---

<sup>99</sup> *Idem.*

<sup>100</sup> Ibn Ğuzayy menciona su encuentro con Ibn Baṭṭūṭah en Granada. *Ibid.*, p. 110.

<sup>101</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 40.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>103</sup> Francisco Pons Boigues, *op. cit.*, p. 329.



coránicos. No hay manera de saber con certeza cuál fue su participación en la composición de la obra. Miquel señala que la predilección por los detalles inusuales en la *Riḥlah* no debe ser atribuida únicamente al editor, pero tampoco hay que subestimar su influencia en la versión final del manuscrito:

[...] it may all the same reasonably be considered that the editor systematically exaggerated in the direction of fantasy tendencies which in the original work were certainly more moderate. It is even more certain that the re-arrangement of several itineraries at the sacrifice of the logical chronology of the journeys, the poetical quotations and, above all, the use of an elaborate prose style, are attributable to Ibn Diuzayy.<sup>104</sup>

Además, es muy probable que fuera el propio redactor de la obra quien le añadió una serie de fragmentos de otros relatos de viaje sin haberlos citado y que fueron identificados posteriormente por orientalistas siglos después. El concepto moderno de “plagio” no es adecuado para la época referida. La noción de la autoría aún no estaba desarrollada, mientras que el uso de citas ajenas era muy común: se consideraba como el seguimiento de un patrón determinado y el respeto hacia la tradición ya establecida. Lo anterior complica el proceso de la reconstrucción del viaje y genera dudas sobre la autenticidad de algunos pasajes, de lo que hablaremos más adelante.

Ahora bien, aun cuando la edición de Ibn Ğuzayy no afectó la esencia de los relatos del tangerino, la veracidad de sus pasajes, entendida en un sentido subjetivo, sigue siendo objeto de debates. La actitud crítica hacia la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah se manifestó inmediatamente después de su retorno a la tierra natal entre algunos representantes de los círculos letrados magrebíes, de lo que da cuenta Ibn Ḥaldūn:

Vuelto al Magreb, Ibn Baṭṭūṭah fue recibido por el sultán Abu Inan y, poniéndose a contarle las maravillas que había visto en sus recorridos por los diversos imperios del mundo, hablaba particularmente del reino de la India y refería, acerca del sultán de este país, anécdotas que llenaban de sorpresa a todo el auditorio.

---

<sup>104</sup> André Miquel, “Ibn Baṭṭūṭa,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 736.

Decía, por ejemplo, que el soberano de la India, todas las veces que tenía que emprender una campaña de exploración mandaba hacer el empadronamiento de los habitantes de la capital, hombres, mujeres y niños, y que en seguida les asignaba a todos, a cargo de sus propios fondos, lo suficiente para su alimentación durante seis meses. A su retorno de la expedición, entraba en su sede en medio de una multitud inmensa. Los habitantes salían en masa a recibirle, y, encontrándolo en el llano, en las cercanías de la ciudad, lo rodeaban por todos lados. Encabezando el cortejo, varias balistas llevadas sobre el lomo (de elefantes) iban lanzando, con sus armas, sobre la muchedumbre una cantidad de bolsas llenas de monedas de oro y plata, continuando así hasta que el sultán entraba en su palacio. Los cortesanos merénidas comentaban entre sí sobre esos extraños relatos y se decían en voz baja que el viajero contaba puras mentiras.<sup>105</sup>

El pasaje anterior ilustra el impacto que tuvieron los relatos de viajes que Ibn Baṭṭūṭah narraba al regresar al Magreb. Un sector de la sociedad magrebí recibió con mucho escepticismo lo que contaba el viajero. El propio autor de *al-Muqaddimah*, conocido por su pensamiento crítico, duda de su veracidad. No obstante, también hubo quienes defendían la veracidad de sus viajes. Entre ellos, Fāris Ibn Wardar, el visir de Abū ‘Inān:

Uno de aquellos días, me encontré con Fares Ibn Wardar, el célebre visir, y platicando de esas historias, le di a entender que yo compartía la opinión pública acerca de su autor. A esa observación, el visir replicó: “Guárdate bien de considerar como falsas las anécdotas extraordinarias que se cuentan respecto de otras naciones; no debes jamás desmentir un hecho por la sola razón de que a ti no te consta.”<sup>106</sup>

A pesar de la réplica del visir, Ibn Ḥaldūn concluye su descripción del episodio diciendo: “Tal acontece muy a menudo a los hombres que oyen hablar de cosas exóticas; se dejan influir tan fácilmente por sus prevenciones en cuanto a hechos extraordinarios como por la manía de exagerarlos, a fin de hacerlos más sorprendentes aún.”<sup>107</sup> Por la misma razón el autor de *al-Muqaddimah* ignoró completamente la información expuesta en *Tuḥfat an-nuẓẓār* y en sus

---

<sup>105</sup> Ibn Jaldún, *op. cit.*, p. 364-365.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>107</sup> *Idem.*

descripciones geográficas se basó en otras fuentes. Incluso el propio *kātib* granadino mantiene cierta distancia de los relatos de Ibn Baṭṭūṭah, diciendo cuidadosamente:

[...] he reproducido la totalidad de noticias e historias que él contara, pero sin entrometerme en la verificación de las mismas ni de sus experiencias, pues él se condujo del modo más fiel, basándose en testimonios fidedignos y evitando responder del resto de las narraciones en sus mismas palabras.”<sup>108</sup>

Siglos después, los debates acerca de algunos pasajes de *Tuḥfat an-nuẓẓār* resurgieron de nuevo, ya en el contexto de la orientalista europea. Los dos aspectos centrales de la crítica académica fueron la veracidad de la información que contiene la obra y su autenticidad.

### **I.1. Veracidad**

Para hablar de la fidelidad de *Tuḥfat an-nuẓẓār* como fuente histórica, primeramente es necesario responder a la pregunta básica que surge: ¿Realmente estuvo el autor en todos los lugares en los que afirmó haber estado? Para esto, conviene empezar la revisión con los pasajes que más dudas y sospechas han provocado en la comunidad académica. Veamos los casos específicos.

Al describir sus hazañas en las tierras del khan Uzbek, Ibn Baṭṭūṭah menciona la supuesta incursión a Bulgar, la capital de los búlgaros del Volga, situada al sur de Kazán. Al revisar este pasaje que junto con la mención de la Tierra de las Tinieblas (*'Ard az-Zulmah*) ocupa apenas dos párrafos, es notorio el contraste con el resto de la narración. Además, la incongruencia general del relato y errores graves en la cronología indican que el relato no corresponde con la realidad y parece ser una invención del viajero. Stephen Janicsek en su artículo “Ibn Baṭṭūṭah’s journey to Bulghar: is it a fabrication?” expuso argumentos exhaustivos que lo demuestran. En primer lugar, señala que realizar un viaje de esta magnitud (aproximadamente 1300 kilómetros) en diez días en las condiciones de aquella época era imposible. En segundo lugar, en el relato sobre Bulgar no aparece

---

<sup>108</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p.108.

la información sobre el entorno geográfico, la ciudad, sus habitantes, los compañeros de viaje, es decir, todo aquello que Ibn Baṭṭūṭah describe cuidadosamente en el resto de la obra y lo que caracteriza la manera en la que narra sus viajes. Por ejemplo, parece extraño que no mencionó el río Itil (Volga) que fluye cerca del supuesto trayecto que realizó, conociendo el afán del viajero de describir el ámbito geográfico de cada región que visita: “This, too, is a fact which cannot be overlooked by anyone who knows how scrupulously and exactly Ibn Battuta mentions the names of rivers, of streams, and even of rivulets flowing by the places which he visited.”<sup>109</sup>

Podemos suponer que estando en la Horda de Oro, Ibn Baṭṭūṭah escuchó hablar de Bulgar, pero en vez de viajar a un país tan lejano decidió acudir a los informantes o una fuente escrita. Pero al dictar la obra, el tangerino no pudo acordarse de muchos detalles, y la descripción resultó imprecisa y confusa. Stephen Janicsek concluye señalando que el supuesto viaje a Bulgar no es más que una invención: “In my opinion, the trip to and from Bulghar which Ibn Baṭṭūṭah claims to have undertaken is the only narrative in the whole record of his wanderings which seems to be, beyond all doubt, a falsification.”<sup>110</sup> A las mismas conclusiones llegaron los estudios posteriores.<sup>111</sup> Por ejemplo, Arbós y Fanjul escriben: “La incursión a Bulgār desde los alrededores de Piatigorsk es absolutamente falsa y la brevedad convencional de las observaciones vertidas proviene de informes de segunda mano.”<sup>112</sup>

Si indagamos sobre los motivos que impulsaron a Ibn Baṭṭūṭah a insertar un viaje claramente inventado a la recopilación de todos los viajes reales que realizó, lo más lógico sería presumir que lo hizo para aumentar su propio prestigio, tomando en cuenta que muy pocas personas han llegado hasta la parte tan lejana del mundo islámico. Quizás Ibn Baṭṭūṭah pensó que sin este viaje no cumpliría con su propósito de visitar todos los países habitados por los musulmanes.

---

<sup>109</sup> Stephen Janicsek, “Ibn Baṭṭūṭah’s journey to Bulghar: is it a fabrication?” en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n. 4, octubre 1929, p. 796.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 800.

<sup>111</sup> Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 472-473.

<sup>112</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 89.

Continuando con pasajes dudosos de *Tuhfat an-nuzzār*, aún no se ha dicho la última palabra en el debate en torno al viaje de Ibn Baṭṭūṭah a Constantinopla, acompañando a Bayalūn, la tercera esposa del khan Uzbek. La estancia de Ibn Baṭṭūṭah en la capital bizantina es mejor documentada que su viaje a Bulgar y existen estudios especializados que defienden la veracidad de su estancia en la capital bizantina.<sup>113</sup> No obstante, hay elementos que ponen en duda dicho fragmento de la *Riḥlah*. En primer lugar, en fuentes bizantinas no figura ninguna princesa con un nombre similar, aunque un matrimonio entre una Paleóloga y un khan mongol era posible y existen evidencias históricas de ello. Por ejemplo, en 1303 Andrónico III intentó casar a una de sus hijas con el ilkhan Ġāzān (1295-1304); la princesa María Paleólogo se casó con el khan Toqta, antecesor de Uzbek. Los casos referidos influyeron en la hipótesis de que *ḥātūn* Bayalūn sea un personaje ficticio, que reúne en sí a varios casos reales.<sup>114</sup>

La publicación de la correspondencia entre dos monjes bizantinos, Gregoras Akindymos y David Diskypatos que vivían a mediados del siglo XIV hecha por Raymond Loenertz en 1957, dejó una nueva pista para comprobar la existencia de *ḥātūn* Bayalūn descrita por Ibn Baṭṭūṭah. Una de las cartas, escrita por Gregoras Akindymos, fechada en 1341, es decir, tan solo siete años después de la visita del viajero a Constantinopla, dice: "la hija de nuestro emperador casada con el gobernante de los bárbaros (es decir, los tártaros de la Horda de Oro) ha escrito a Constantinopla que estos bárbaros se están preparando un ataque contra las provincias de Danubio y Tracia."<sup>115</sup> Sin ser un argumento definitivo, la carta publicada nos acerca a la idea de que Bayalūn era una persona real, siendo un punto más a favor de la veracidad del viaje a Constantinopla.

---

<sup>113</sup> H. T. Norris, "Ibn Baṭṭūṭah's Journey in the North-Eastern Balkans," en *Journal of Islamic Studies*, vol. 5, n. 2, 1994, p. 209-220.

<sup>114</sup> Anton Pritula, "Viajes de Ibn Baṭṭūṭa: realidad y ficción," en Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *op. cit.*, p. 23.

<sup>115</sup> Raymond Joseph Loenertz, "Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne, analysées' et datées," en Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 474.

Aún quedan varias preguntas por resolver. Por ejemplo, la descripción del rey Ğirĝis que “abdicó en favor de su hijo y se consagró al servicio divino”<sup>116</sup> coincide con la historia de Andrónico II que después de perder la lucha por el poder contra su nieto Andrónico III se dedicó a la vida monacal en 1330. No obstante, Ibn Baṭṭūṭah no pudo haberlo conocido personalmente, ya que murió en 1332, mucho antes de su llegada. A pesar de los fragmentos confusos, el relato de Ibn Baṭṭūṭah contiene muchos detalles que sin ser libres de errores, parten de su experiencia personal: la descripción de la ciudad, las ceremonias, la presencia de los genoveses, etc. A favor de la veracidad del viaje habla la correcta interpretación de algunas palabras y nombres griegos con su significado. Ibn Baṭṭūṭah menciona: *sarākinu* (sarracenos, la forma más común de denominar a los árabes y musulmanes en general), *kefāli* (kephalé, jefe), *Ayā Šūfīyā* (Santa Sofía), *mānāstar* (monasterio), *barbara* (*hyperpyron*, la moneda bizantina) y *qūmīš* (comes, designación del jefe genovés). Toda la historia tiene marcas inconfundibles de una experiencia personal, a diferencia del supuesto viaje a Bulgaria, cuyo carácter apersonal que contrasta con el resto de la narración, contribuyó a la detección de su carácter ficticio.<sup>117</sup>

Otro de los pasajes más discutidos de la *Riḥlah* es, sin duda, el viaje a China. En la segunda mitad del siglo XIX comenzó a ganar terreno la postura que sostiene que Ibn Baṭṭūṭah jamás estuvo en el Sudeste Asiático, y que su narración se basa en fuentes secundarias, al igual que el viaje a Bulgar.<sup>118</sup> La autoridad de un académico como Gabriel Ferrand que a comienzos del siglo XX apoyó la idea de que Ibn Baṭṭūṭah jamás estuvo en China, fortaleció esta hipótesis.<sup>119</sup> No obstante, ya a mediados del siglo se ha demostrado que el relato sobre el viaje a China es auténtico, a pesar de las

---

<sup>116</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 445.

<sup>117</sup> Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 481-482.

<sup>118</sup> Por ejemplo, Henry Yule, *op. cit.*, p. 437.

<sup>119</sup> Gabriel Ferrand, *op. cit.*, p. 432-433.

confusiones causadas por la barrera lingüística con la que tuvo que lidiar Ibn Baṭṭūṭah. Actualmente, la autenticidad del viaje a China es sostenida por la mayoría de los investigadores.<sup>120</sup>

Conviene destacar otro caso llamativo. Estando en Damasco, Ibn Baṭṭūṭah menciona al alfaquí del *madhhab ḥanbalī*, *šayḥu 'l-islām* Taqī 'd-Dīn b. Taymiyyah,<sup>121</sup> señalando que lo vio en persona: “A la sazón estaba yo en Damasco y asistía un día viernes a la oración cuando él predicaba y amonestaba a las gentes desde lo alto del almimbar en la mezquita aljama.”<sup>122</sup> Los especialistas que se han dedicado al estudio de la cronología de viajes de Ibn Baṭṭūṭah señalan que tal encuentro era imposible. Ibn Taymiyyah fue encarcelado en varias ocasiones; su tercer y último encarcelamiento tuvo lugar en julio de 1326. Ibn Baṭṭūṭah llegó a la ciudad apenas en agosto del mismo año. Ibn Taymiyyah murió en la prisión dos años después, sin haber visto la libertad, en septiembre de 1328, lo que hace imposible su encuentro.<sup>123</sup>

Así, pese a que la mayor parte de los relatos de Ibn Baṭṭūṭah corresponden a lo que vio durante su viaje, los episodios como el viaje a Bulgar o el encuentro con Ibn Taymiyyah muestran que el escepticismo de Ibn Ḥaldūn no estaba del todo injustificado. Ibn Baṭṭūṭah inventó algunas historias y falsificó conscientemente algunos episodios de su viaje. Cada una de las falsificaciones conscientes que hizo el *qāḍī* tangerino evidencia el motivo principal que estaba detrás: buscaba aumentar el prestigio propio, darle más peso a su figura. Y no es de sorprender, ya que de ello dependían sus honorarios o la gratificación que recibía de los hombres de poder. Cada país visitado

---

<sup>120</sup> Por ejemplo: Dunn, Wanes, Arbós y Fanjul, Krachkovsky, Gibb u otros.

<sup>121</sup> Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taimīya (1263 - 1328) – fue un teólogo y jurista musulmán del *madhhab ḥanbalī*, un feroz crítico de las “innovaciones” (*bida'*) en el Islam. Defendía la supremacía y la autoridad del Corán y la *Sunnah* de Muḥammad, apeandose a una interpretación literal de las escrituras. Condenó las prácticas populares de adoración a los santos y visitas a sus tumbas; criticó los intentos de introducir elementos de la filosofía griega (*falsafah*) y el *kalām*. Debido a su postura rígida en las cuestiones religiosas, así como por sus conflictos con los gobernantes y hombres de poder, fue encarcelado en varias ocasiones.

<sup>122</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 189.

<sup>123</sup> Véase: Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p. 135, n. 251; Ivan Hrbek, *op. cit.*, p. 425.

o cada autoridad religiosa que conoció por el camino aumentaban su valor como huésped prestigioso para quien lo recibiera.

Además de las falsificaciones obvias señaladas arriba, hay una serie de errores y confusiones en torno a los itinerarios de Ibn Baṭṭūṭah. Aquí es necesario tener en cuenta que Ibn Baṭṭūṭah pudo no haber comprendido una parte de lo que vio en países lejanos, y también pudo haberlo malinterpretado. Asimismo, tuvo lugar la barrera lingüística que en ocasiones pudo complicar la comprensión, a pesar de la ayuda de intérpretes e informantes. Sabemos que llevaba registro de algunos datos por el camino. En Bujara tomó nota de algunos epitafios de algunos jeques, pero todo se perdió después de que fue asaltado en la India:

Visité en Bujārā la tumba del sabio imán Abū ‘Abdallāl al-Bujārī, jeque de los musulmanes y autor de una compilación de tradiciones cuyo título es al-Ŷāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ. Sobre la tumba hay un epitafio que reza: «Esta es la tumba de M. b. Ismā‘īl al-Bujārī que compuso tales y tales obras». Esto es lo que se lee en los sepulcros de los sabios de Bujārā: sus nombres y los títulos de sus libros. Yo hice copia de muchos de estos epitafios, pero los perdí junto con otros objetos cuando los infieles de la India me robaron en el mar.<sup>124</sup>

Y si tomamos en cuenta que en la última etapa del viaje, durante la navegación hacia Túnez, el navío en el que iba Ibn Baṭṭūṭah fue asaltado, podemos suponer que al regresar a su tierra natal no contaba con nada más que su propia memoria para reconstruir sus andanzas. Aunque esto bastó para reproducir un viaje de tal extensión con precisión fascinante. El viajero tenía memoria excepcional y desarrolló la habilidad de recordar nombres de personas, lugares, fechas que abundan en las páginas de *Tuḥfat an-nuẓẓār*. Y, tal como lo señalan Arbós y Fanjul, pese a las imprecisiones y errores en la narración, su obra conserva la integridad y fluidez:

Y, sin embargo, la *riḥla* nos suministra un cuadro bastante correcto del mundo musulmán en el siglo XIV, repleto de ajustadas observaciones. Casi todo cuanto refiere Ibn Baṭṭūṭah, sobre todo los datos pequeños y

---

<sup>124</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 460.



no personales —en los cuales no tenía razón alguna para mentir—, es decir, los más importantes en el plano sociológico, son verificables a través de la crítica histórica o de la etnografía. Por nuestra parte, hemos comprobado aspectos parciales del relato contando con otras obras contemporáneas de viajeros europeos como Ruy G. de Clavijo, R. Muntaner y M. Polo —especialmente, este último—y que con seguridad Ibn Baṭṭūṭa no conoció, ni viceversa.”<sup>125</sup>

En efecto, la multiplicidad de detalles que ofrece *Tuḥfat an-nuẓẓār*: personajes históricos reales (sultanes, emires locales, jeques, ulemas), datos económicos, topográficos y arquitectónicos, todo en su conjunto aumenta la credibilidad general de la obra. Estos datos permitieron a autores como Gibb y Hrbek realizar un estudio identificando a los personajes mencionados para poder comprobar de esta forma la veracidad de la fuente. Como señala Gibb, los errores en la *Riḥlah* son comparativamente pocos, tomando en cuenta la enorme cantidad de personas y lugares que menciona.<sup>126</sup> La mayoría de las equivocaciones son de carácter cronológico, lo que resulta natural, pues Ibn Baṭṭūṭah pudo haberse olvidado de los datos específicos al momento de dictar la obra. Resulta sospechoso, por ejemplo, que una serie de etapas importantes de sus viajes empezaban precisamente el primero de muḥarram, es decir, el primer día del primer mes del año nuevo musulmán.<sup>127</sup>

Por último, conviene profundizar en los criterios de Ibn Baṭṭūṭah para verificar y transmitir la información que recopiló a lo largo de sus viajes. Para ello es necesario destacar y clasificar los elementos que componen la *Riḥlah* y hacer una distinción ente los mismos para comprender la lógica de su narración. Los relatos del autor no son homogéneos; Ibn Baṭṭūṭah no aplicaba los mismos criterios para la información que recopiló durante su viaje. Entonces, clasificar y categorizar su contenido permitirá evitar las generalizaciones que cuestionan la utilidad de la *Riḥlah* como fuente histórica, como la de Cesar Dubler que escribe lo siguiente:

---

<sup>125</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 46.

<sup>126</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 12.

<sup>127</sup> Ignatij Krachkovsky, *op. cit.*, p. 423.

Ibn Baṭṭūṭah narra ceremonias y costumbres turcas sin darles relieve ni vivacidad. Las descripciones son prolijas pero insustanciales. Destaca sus relaciones con la corte del monarca turco y de ello podemos deducir su vanidad. Las noticias, a veces muy simplistas, parecen delatar a una persona de inteligencia muy mediana [...] No comprendo muy bien por qué es tan apreciado este relato como fuente.<sup>128</sup>

Otro ejemplo de una actitud similar es la valoración que dejó Richard Hennig. En el mismo año, en 1953 publica el tercer tomo de *Terra Incognitae*, en el que critica la actitud confiada de Ibn Baṭṭūṭah: “Tiende más que Polo a incluir en sus relatos fábulas que ha escuchado, o anécdotas de valor modesto”<sup>129</sup> Los “milagros” referidos en la *Riḥlah*, que a menudo no son más que coincidencias o comportamiento virtuoso de algún jeque o asceta, en la actualidad parecen ser poco relevantes o incluso absurdos. Pero tenían un carácter primordial en el siglo XIV tanto para el viajero, como para una gran parte de su audiencia. Aplicar los criterios actuales a los hombres del pasado nos aleja de la comprensión de la época en la que vivieron. Por lo tanto, superando los prejuicios, es importante comprender tanto al propio autor de la *Riḥlah* como a la sociedad a la que pertenecía.

*Tuḥfat an-nuẓẓār* está llena de contrastes, cuando en una sola obra se mezclan “un realismo crudo, vivaz, brutal con frecuencia, acorde quizá a las descripciones impersonales y los itinerarios enumerados de modo mecánico, y del otro, un gusto por el detalle refinado y menudo, por la intervención de lo sobrenatural y mágico que se da como cierto; por los artificios y juegos de estilo que hasta en la lengua utilizada quedan patentes.”<sup>130</sup> Como resultado de la heterogeneidad de la fuente que combina elementos de la realidad y la ficción, varios investigadores defendieron la necesidad de clasificar la información que contiene. Así, la diversidad de la *Riḥlah* en el plano

---

<sup>128</sup> César Dubler, *op. cit.*, p. 183, n. 3.

<sup>129</sup> Richard Hennig, *op. cit.*, vol. III, p. 213.

<sup>130</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 41.

discursivo fue destacada por Patricia Íñiguez.<sup>131</sup> Hany El Erian El Bassal en su artículo clasificó la narración de Ibn Baṭṭūṭah en tres partes: lo real, lo espiritual y lo fabuloso,<sup>132</sup> mientras que Arbós y Fanjul proponen el siguiente esquema:



**Esquema 2.** Tomado de Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 42.

Siguiendo las propuestas mencionadas, podemos destacar tres categorías provisionales que nos permitirán clasificar la información contenida en la fuente. Empezaremos con lo que Hany El Erian El Bassal llama “lo espiritual”, lo que correspondería a “Descripción de relatos religiosos” o “incisos fabulosos” en la clasificación propuesta por Arbós y Fanjul. Aquí podemos congrega todos aquellos aspectos que Ibn Baṭṭūṭah integró a su narración para darle un carácter espiritual o incluso fatídico a su viaje. Esto incluye las numerosas predicciones de los jeques u hombres “santos” que auguraban sus futuros viajes. Un ejemplo muy ilustrativo es el episodio que según Ibn Baṭṭūṭah ocurrió durante su primera estancia en Egipto:

<sup>131</sup> Patricia Íñiguez Torres, *op. cit.*, p. 62-65, 94.

<sup>132</sup> Hany El Erian El Bassal, *op. cit.*, p. 270.

También es de citar el sabio imán, el ascético, casto y humilde Burhān ad-Dīn al-A‘raġy, uno de los mayores ascetas y siervos del Señor. Lo encontré en los días de mi estancia en Alejandría y disfruté de su hospitalidad por espacio de tres jornadas. Mencionaré un milagro suyo. En una ocasión entré en su aposento y me dijo: «Veo que gustas de los viajes y recorrer países». Le respondí: «Sí, me gusta». Y eso que a la sazón no había parado mientes siquiera en penetrar en las lejanísimas tierras de India y China. Añadió: «Es preciso que —si Dios quiere— visites a mis hermanos Farīd ad-Dīn en la India, Rukn ad-Dīn Zakariyyā’ en el Sind y Burhān ad-Dīn en China. Cuando te reúnas con ellos transmíteles la paz de mi parte». Mucho me asombraron sus palabras, pero así fue sembrado en mi espíritu el ansia de dirigirme a esos países y no cesé de vagar hasta que encontré a los tres que mencionara para llevarles la paz de su parte.<sup>133</sup>

Otro “milagro”, hablando en términos de Ibn Baṭṭūṭah, ocurrió cuando el viajero intentaba realizar su primera peregrinación a La Meca, cruzando el Mar Rojo desde el puerto de Aġḍāb a Ġudda:

Cuando fui a verle [jeque Abū M. ‘Abdallāh al-Ḥasanī] tuve por bendición sólo poder contemplarle y saludar. Me preguntó por mis intenciones y le comuniqué que deseaba peregrinar al Sagrado Templo por la ruta de Ŷudda. Respondió: «Tal no harás en esta ocasión, así que vuélvete porque tú cumplirás tu primera peregrinación por el camino de Siria». Me aparté de él sin prestarle atención y continué viaje hasta llegar a ‘Aġḍāb, donde no me fue posible embarcar y hube de retornar, de regreso a El Cairo, para seguir hacia Siria. Efectivamente, mi peregrinación primera tuvo lugar por la ruta siria, según me anunciara este venerable hombre, ¡Dios le valga!<sup>134</sup>

A la misma sección pertenece, sin duda, el sueño profético mencionado antes, en el que se reflejan sus futuros viajes.<sup>135</sup> Son algunos ejemplos de los pasajes que podemos ubicar en la categoría que provisionalmente llamamos lo “espiritual”. El objetivo de estos pasajes es elevar el viaje y su propia figura ante los ojos de los lectores de la *Riḥlah*, demostrar cómo su viaje se insertaba en la predestinación, enunciada por los grandes jeques. Era algo que, al parecer, el propio Ibn Baṭṭūṭah creía. Estos pasajes pudieron haber tenido una base real, pero no contamos con

---

<sup>133</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 121.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 126-127.

suficientes elementos ni para rechazarlo, ni para afirmarlo con certeza. En cualquiera de los casos, los relatos de este tipo no pueden ser una base sólida para el análisis histórico.

Pasemos ahora a lo maravilloso o *'ağā'ib* que incluye curiosidades y maravillas de las tierras lejanas que el viajero decidió incluir en su relato. A esta categoría pertenece el episodio sobre la entrada del sultán de la India, criticado por Ibn Ḥaldūn; la historia sobre la fabulosa ave gigantesca ar-Ruḥḥ que aparece en otras obras de los viajeros al Oeste Asiático, ya que se consideraba que habitaba en los mares de China. Por lo regular, en relatos maravillosos están entrelazados motivos religiosos, creencias populares y elementos de la realidad.

Tal como lo mencionamos al principio, Ibn Baṭṭūṭah no era un erudito; es cierto que muestra una actitud bastante confiada hacia fábulas fantásticas. Creía en los “maravillas” que le contaban a lo largo del camino o que le sucedían, aunque en muchas veces carecían del elemento místico. Esto creó a muchos críticos de Ibn Baṭṭūṭah y de su *Riḥlah* que, según Gibb, lo reprochaban por sus "galimatías sobre los santos y espiritualidades mahometanas y por su “estupidez” al prestar más atención a los teólogos que a los detalles de los lugares que visitó.”<sup>136</sup>

Dichas críticas, además de ser inconsistentes, no toman en cuenta la forma de transmitir la información que predominaba en el mundo islámico. Se basaba en la ciencia de la transmisión de los *aḥādīṭ*, que se realiza a través del rastreo de una cadena ininterrumpida de autoridades (*isnād*) que se remonta a los hechos y dichos, en teoría originales, del propio profeta Muḥammad. En esta tradición descansan los cánones religiosos islámicos y en la autenticación de la información en general. El conocimiento memorizado y transmitido directamente de maestro a alumno era muy valorado. Cuando Ibn Baṭṭūṭah relata un evento que no vio por cuenta propia, acude precisamente a este modelo, haciendo referencia a las autoridades. Pero en este caso, para Ibn Baṭṭūṭah incluso los milagros más extraordinarios son dignos de ser mencionados, siempre y cuando sean transmitidos

---

<sup>136</sup> H.A.R. Gibb, *Ibn Baṭṭūṭah, Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, p. 12.

por jeques, ulemas y “santos”, cuya autoridad, conocimiento, linaje y piedad hacen que su fiabilidad quede fuera de toda duda.<sup>137</sup> Por ejemplo, cuando Ibn Baṭṭūṭah duda de la autenticidad de las tumbas de Abraham, Isaac y Jacob en una cueva de Hebrón, acude a un tal Burhān ad-Dīn al-Ġa‘barī, “uno de los santos que satisfacen a Dios e imán famoso” para comprobarlo:

[...] me respondió «Todos los sabios que he encontrado dan por bueno que esas son las tres tumbas de Abraham, Isaac y Jacob y de sus esposas. Tan sólo los herejes atacan esto, a pesar de haber sido transmitido de padres a hijos y no haber la menor duda al respecto».<sup>138</sup>

Esto explica el contraste entre la actitud sumamente crítica de Ibn Baṭṭūṭah en algunos casos, como lo veremos más adelante, y la inclusión de la información evidentemente dudosa, pero que fue referida por alguna autoridad religiosa. En general, los relatos milagrosos no faltan en la *Riḥlah*, pero a menudo estas historias tienen un trasfondo real. Por ejemplo, Arbós y Fanjul encontraron la siguiente explicación al episodio en la India que menciona Ibn Ḥaldūn en *al-Muqaddimah*:

Sabido es que M. Šāh intentó sustituir oro y plata por cobre y latón para edificar un sistema monetario basado en el respaldo del gobierno, no en el valor intrínseco de los metales. Careciendo el sultanato de maquinaria administrativa suficiente, las consecuencias fueron obvias: falsificación endémica, depreciación de la moneda, grandes pérdidas en la recaudación de impuestos. Así se explica más fácilmente esa danza de cientos de miles de monedas «de oro y plata» arrojadas desde elefantes o gastadas en regalos y salarios, monedas de cuyo valor, sin embargo, no parece dudar Ibn Baṭṭūṭah, a no ser que tomemos la historieta anterior como una forma parabólica de denuncia.<sup>139</sup>

Otro ejemplo de una hipérbole que tiene un trasfondo real. De su estancia en Omán Ibn Baṭṭūṭah relata: “Una de las maravillas que vi aquí fue junto a la puerta de la aljama, entre ésta y el zoco: una cabeza de pescado que era como una colina, con ojos como puertas; se veía a la gente

---

<sup>137</sup> Roxanne L. Euben, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>138</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 151.

<sup>139</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 54.

entrar por uno de ellos y salir por el otro.”<sup>140</sup> Sin duda es una hipérbole. Sin embargo, es una descripción objetiva de la cabeza de una ballena. Hay que entender la noción de maravilloso en su sentido etimológico de espectáculo inusual, asombroso y difícil de entender o pensar. Lejos de ser una categoría nacida de lo imaginario es, ante todo, una impresión fuerte, a menudo hiperbolizada, producida por descripciones reales de las cosas inusuales y extrañas.<sup>141</sup> Al tomar en cuenta estas consideraciones, podemos decir que la información que proporciona Ibn Baṭṭūṭah es confiable; el tangerino transmitió lo que él mismo consideró verdadero.

La tercera categoría, y la más importante para el análisis histórico, es la que reúne los elementos reales, el resultado de observación directa de Ibn Baṭṭūṭah o de interacción con la población local. Los criterios para verificar y transmitir la información cambian sustantivamente. Si en el caso de los relatos “milagrosos” de los jeques, su actitud confiada es evidente, fuera de esta jerarquía de autoridades, Ibn Baṭṭūṭah se vuelve más crítico al transmitir los rumores de otras personas. Afirma con seguridad lo que vio por cuenta propia, pero es muy cuidadoso al incluir la información que obtuvo de sus informantes, declarándolo abiertamente. En primer caso tiende a utilizar frases tipo: “yo vi” o “yo estaba cuando...”, mientras que en el segundo caso se limita a mencionar a los terceros de quienes obtuvo la información. En estos casos acude a frases como “lo escuché” o “me contaron”.

Es cierto que en el marco de lo “real” también encontramos datos no verificables e incluso falsificaciones descaradas. Pero si indagamos sobre los motivos de Ibn Baṭṭūṭah, queda claro que su intención principal era aumentar el prestigio propio, sumando a su lista países que en realidad no

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>141</sup> Guillaume Thouroude, “Voyageurs arabes et critique contemporaine: Introduire Ibn Baṭṭūṭah dans le corpus de la recherche en littérature viatique,” en *BORDERS & CROSSINGS / SEUILS & TRAVERSES* Queen's University of Belfast, 21-23 July 2015, no publicado, disponible en: [https://www.academia.edu/28318157/Voyageurs arabes et critique contemporaine. Introduire Ibn Battuta dans le corpus de la recherche en litt%C3%A9rature des voyages](https://www.academia.edu/28318157/Voyageurs_arabes_et_critique_contemporaine_Introduire_Ibn_Battuta_dans_le_corpus_de_la_recherche_en_litt%C3%A9rature_des_voyages) [p. 5-6].

visitó (el caso del país Bulgar) y autoridades que, al parecer, jamás conoció personalmente (el caso de Ibn Taymiyyah).

Cuando no se trataba de alguna autoridad religiosa, a Ibn Baṭṭūṭah no le gustaban las noticias dudosas y prefería verificar los hechos con sus propios ojos. Al no poder hacerlo y cuando no quedaba satisfecho con lo que le contaban, no duda en mencionarlo en su relato. Por ejemplo, al hablar de la ciudad de Ajmīm, Ibn Baṭṭūṭah dice:

En su interior hay bajorrelieves y escrituras de los antiguos, incomprensibles en nuestros días. También hay representaciones de los astros y el universo. Pretenden que fue levantado mientras el Águila Volante estaba en el signo de Escorpión. Además existen en el templo imágenes de animales y otras más, a propósito de los cuales circulan mentiras entre las gentes. En eso no me detendré.”<sup>142</sup>

A lo largo de la obra aparecen más ejemplos de la actitud crítica hacia los relatos sobrenaturales, particularmente cuando no está involucrada una autoridad religiosa musulmana. Rechaza la verosimilitud de las leyendas faraónicas; en la India se niega a creer que los yoguis tienen la capacidad de convertirse en un animal.<sup>143</sup> Estos ejemplos ilustran la capacidad que tenía Ibn Baṭṭūṭah de analizar críticamente la información que recopiló a lo largo de su viaje. Su manera de describir lo visto se distingue por la vivacidad de lo narrado e interés por las personas – un rasgo particular que fue destacado por varios estudiosos de la *Riḥlah*: “His professional interest in men and matters religious may be seen on nearly every page of his work.”<sup>144</sup> La narración que surgió como resultado de observaciones directas de la vida y las costumbres de cada lugar que visitó representa una descripción única de la sociedad musulmana en el siglo XIV.

---

<sup>142</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 146.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 635.

<sup>144</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 3.



## I.2. Autenticidad

Después de haber analizado la veracidad de la obra, conviene profundizar en su autenticidad, para justificar su uso como fuente histórica. Conforme fue avanzando el estudio académico de los manuscritos árabes, se han identificado una serie de fragmentos de otras obras que fueron incorporados a *Tuhfat an-nuzzār*. De los estudios especializados en este campo, destacan los trabajos de Amikam Elad y J. N. Mattock. Ambos lograron detectar y demostrar que durante la producción de *Tuhfat an-nuzzār* se usó el texto de la *riḥlah* de Ibn Ğubayr y pasajes de un peregrino menos conocido: al-‘Abdarī. Sus hallazgos no refutaron la experiencia personal de Ibn Baṭṭūṭah como viajero, pero la reconstrucción precisa de su itinerario y la identificación de la información original se complicó sustancialmente.

No hay manera de saber quién fue el responsable de incluir los pasajes de otras obras, sin hacer la referencia necesaria. Es evidente que sucedió ya en Fez, durante el dictado de Ibn Baṭṭūṭah o la redacción de Ibn Ğuzayy. En el caso del viajero, sabemos que prefería narrar los acontecimientos basándose en su experiencia personal y cuando no se acordaba de algo, lo declaraba abiertamente. Además, al tangerino no se le puede reprochar por la jactancia ni erudición fingida. Es muy poco probable que él quisiera adornar su obra con las descripciones de Siria o Arabia ajenas. A su vez, es muy probable que el *kātib* granadino que conocía muy bien la obra de su compatriota Ibn Ğubayr, sumamente popular en el Magreb, decidiera decorar el trabajo con algunas citas de su *riḥlah*.

Cabe señalar que, en las sociedades premodernas, incluyendo la magrebí del siglo XIV, la noción de la autoría, tal como se entiende actualmente, aún no estaba desarrollada. La presencia de la *riḥlah* de Ibn Ğubayr muestra una fuerte regulación de los géneros literarios de la época a través de la práctica omnipresente de inclusión de citas. No se entendía como un plagio, sino como un seguimiento de la tradición y de los cánones establecidos que reforzaba la solidez del trabajo; un

tributo a las habilidades literarias del famoso antecesor.<sup>145</sup> Al mismo tiempo, en nuestro caso particular, también cumplía con la función práctica de llenar los vacíos que surgieron en la narración de Ibn Baṭṭūṭah después de décadas de viajes continuos. Lo cierto es que en *Tuḥfat an-nuẓẓār* el viajero no teme constatar que no recuerda el nombre de alguna persona o lugar, lo que plantea la posibilidad de que los pasajes fueron integrados por Ibn Ğuzayy durante la redacción del dictado, que le pudo parecer demasiado fragmentado.

En cualquiera de los casos, la compleja composición de algunos capítulos de la *Riḥlah* que incluye varios niveles de la narración, la acerca a la literatura geográfica árabe tradicional, donde el problema de la cronología siempre está muy presente:

El uso de la literatura geográfica árabe se ve dificultado por su carácter literario y la incertidumbre cronológica asociada. Por ejemplo, si sabemos que un autor escribía en el siglo X, el otro en el siglo XI, esto no significa que los relatos del segundo autor son posteriores a los del primero; casi todos los autores escriben basándose en libros previos sin mencionar sus fuentes, ni determinar su época, y a menudo sucede que en la obra del siglo XI se usaba una fuente más antigua que en la obra del siglo X.”<sup>146</sup>

Dicho lo anterior, es necesario especificar qué fragmentos de la *Riḥlah* pertenecen al *kalām* de otros autores y cómo esto afecta al tema de la nuestra investigación. Ya que Ibn Baṭṭūṭah “no pudo ver en el siglo XIV lo que vio Ibn Ğubayr en los mismos sitios dos siglos antes.”<sup>147</sup> En primer lugar, conviene destacar los pasajes específicos de *Tuḥfat an-nuẓẓār* que provienen de otras obras. Según Mattock, la descripción de Alepo está tomada completamente de la *riḥlah* de Ibn Ğubayr. En el caso de Damasco, ya no es una copia directa, sino una paráfrasis adornada con anécdotas y vivencias personales de Ibn Baṭṭūṭah, terminando con la descripción de los jeques que conoció en la

---

<sup>145</sup> Anton Pritula, *op. cit.*, p. 24, David Waines, *op. cit.*, p. 14.

<sup>146</sup> Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom II. Chast I. Obshie raboti po istorii Sredney Azii, Kavkaza i Vostochnoy Evropi* [Ensayos. Volumen II. Parte 1. Trabajos generales sobre la historia de Asia Central, el Cáucaso y Europa del Este], Moskva, Nauka, 1964, p. 561.

<sup>147</sup> Felipe Maíllo Salgado, “*op. cit.*”, p. 501-502.

ciudad. Luego, fueron copiados algunos pasajes de las ciudades sagradas: La Meca y Medina y las ceremonias que se llevan a cabo allí durante el *haġġ*. El itinerario de la Península Arábiga hacia Bagdad, Nasibin y Mardin a través de Kūfah también contiene los extractos resumidos de la información de la *riḥlah* de Ibn Ğubayr.

Según las estimaciones finales de Mattock, alrededor de una séptima parte de la obra de Ibn Baṭṭūṭah fue tomada más o menos directamente de Ibn Ğubayr.<sup>148</sup> Con todo ello, el autor no pone en duda el hecho de que Ibn Baṭṭūṭah visitó los lugares referidos. Pero el motivo de la inclusión de un número tan exagerado de pasajes de la *riḥlah* de Ibn Ğubayr y el intento de disfrazarlo por un viajero ansioso de contar sus propias experiencias, deja más preguntas que respuestas.

Citar o no al autor de los pasajes prestados ya no dependía del dictado de Ibn Baṭṭūṭah: era la responsabilidad Ibn Ğuzayy durante la redacción. En *Tuḥfat an-nuẓẓār* prefiere no mencionar el nombre Ibn Ğubayr, salvo en tres ocasiones. Cita un extenso párrafo sobre Alepo, luego lo menciona al hablar sobre la ciudad de Damasco e inserta otro párrafo suyo cuando describe Bagdad. Los tres fragmentos reflejan la admiración y el respeto por Ibn Ğubayr y sus habilidades literarias: “No hay nada mejor que lo escrito por Abū l-Ḥusayn b. Ÿubayr al describirla”—señala la narración.<sup>149</sup> Lo anterior reafirma la hipótesis de que los pasajes de Ibn Ğubayr fueron insertados como un tributo a sus habilidades literarias, el seguimiento de los cánones establecidos por un antecesor brillante y admirado.

La *riḥlah* de Ibn Ğubayr no es la única fuente que fue incorporada al momento de elaboración de *Tuḥfat an-nuẓẓār*. La investigación de Amikam Elad demostró que una gran parte de la descripción de Ibn Baṭṭūṭah de sus viajes a Palestina se copió, con ciertas abreviaturas y eliminaciones, de los registros de otro viajero musulmán, Muḥammad ibn Muḥammad al-‘Abdarī. Se trata de un viajero mucho menos conocido, pero más cercano a la época en la que viajó Ibn

---

<sup>148</sup> J. N. Mattock, *op. cit.*, p. 211.

<sup>149</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 178.

Baṭṭūṭah. No se conocen las fechas de su nacimiento y muerte. A partir de la *riḥlah* que dejó, se sabe que emprendió su viaje en diciembre de 1289 y alcanzó Palestina pocos meses después. Siguiendo la ruta Gaza - Hebron - Nabī Yāqīn - Ḥalḥūl - Belén - Jerusalén – Asquelón regresó a su tierra natal. La descripción de sus viajes que dejó lleva el título *ar-Riḥlah al-maġribiyyah*.<sup>150</sup> La publicación de su obra completa se llevó a cabo apenas en 1965 y, según Amikam Elad, ningún académico, con excepción de Wilhelm Hoenerbach, quien tradujo la sección sobre su viaje por el Norte de África, pudo encontrar su relación con la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah.<sup>151</sup> Cabe señalar que Ibn Baṭṭūṭah o Ibn Ġuzayy no fueron los únicos que incluyeron los fragmentos de *ar-Riḥlah al-Maġribiyya* en su obra. Hoenerbach también menciona a otros autores que procedieron igual: Ḥalid Ibn ‘Īsā y Abu’ l-Baqā’ al-Balawī.

El hecho de descubrir de dónde provienen algunos pasajes de la *Tuḥfat an-nuzzār* explica las contradicciones que surgieron al reconstruir la cronología y la ruta exacta de Ibn Baṭṭūṭah. Gibb al hablar del itinerario de Jerusalén a Asquelón escribe:

At this point apparently begin the divagations of Ibn Baṭṭūṭah's narrative. Since he left Cairo about 17 July and arrived at Damascus on 7 August, it is clear that he must on this occasion have taken almost a direct route to Damascus, and that his visits to other towns in Palestine and Syria which lay off the direct route took place in later years, probably in 1330.<sup>152</sup>

Los dos ejemplos referidos evidencian la necesidad de revisar las obras que fueron incorporadas a *Tuḥfat an-nuzzār*. Los préstamos de *ar-Riḥlah al-maġribiyyah* se ubican fuera del alcance geográfico de los fragmentos analizados en la presente investigación, pero de cualquier forma es conveniente mencionarlos. Se trata de una parte de la descripción de Egipto, así como de Hebrón, la mezquita Nabī Yāqīn, Jerusalén y Asquelón. Representan una síntesis de la información

---

<sup>150</sup> Muh. Ben Cheneb-W. Hoenerbach, “Al-‘Abdari,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1986, p. 96.

<sup>151</sup> Amikam Elad, *op. cit.*, p. 259.

<sup>152</sup> Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. 1, p. 81, n. 48.

de al-‘Abdarí y la experiencia personal de Ibn Baṭṭūṭah, como la descripción de los jeques que conoció en Alejandría. En el caso de Palestina, hubo lugares que al-‘Abdarí no visitó, por lo que podemos suponer que son las descripciones originales de Ibn Baṭṭūṭah. De otra información podemos destacar la tendencia de copiar relatos sobre los itinerarios, paisajes urbanos y monumentos arquitectónicos. Por ejemplo, en la descripción de Jerusalén, fueron incorporados los siguientes elementos: los muros de la ciudad y sus alrededores inmediatos, la mezquita al-Aqsa y la Cúpula de la Roca.<sup>153</sup> Aquí conviene regresar a lo que hemos señalado previamente: el interés del viajero por la comunicación con las personas en cada ciudad o región que visitó. Este mismo interés fue el que determinó el contenido de su narración. La *Rihlah* muestra como Ibn Baṭṭūṭah se acordaba muy bien de las personas que conoció por el camino, a diferencia de paisajes repetidos, que después de casi 25 años de viajes se le habían olvidado. Para no interrumpir la fluidez de la narración fue necesaria la inserción de obras ajenas. Para la descripción de lugares tan importantes como la mezquita al-Aqsa, Ibn Baṭṭūṭah o, lo que es más probable, Ibn Ğuzayy, decidió acudir a otras fuentes.

Para los contemporáneos de Ibn Baṭṭūṭah el hecho de usar observaciones de Ibn Ğubayr y al-‘Abdarí no solo no perjudicó la narración, sino que por el contrario, le dio un valor adicional, según el sistema de cadenas de transmisión presente desde el origen del islam. La autoridad de antecesores reforzaba lo que transmitía y lo hacía más creíble. Además, el tangerino tuvo la posibilidad de contrastar su información con lo que vio por cuenta propia. De allí surgió este “plagio” parcial denunciado por sus críticos, cuando en la narración no se repiten pasajes de Ibn Ğubayr o al-‘Abdarí completamente, sino que aparecen combinados con detalles nuevos introducidos por el tangerino. Más que un “plagio”, es una corrección y actualización de algunos fragmentos que dejaron antecesores de Ibn Baṭṭūṭah. Por ejemplo, al copiar el pasaje relativo al tesoro de la mezquita de

---

<sup>153</sup>Amikam Elad, *op. cit.*, p. 265.

Damasco lo reemplaza, actualizando el valor en monedas de oro del tesoro evocado por Ibn Ğubayr.<sup>154</sup> Aunque también hay pasajes evidentemente descontextualizados que fueron insertados en la narración, aun cuando no correspondían con la realidad que vivió Ibn Baṭṭūṭah. Aunque la mayoría de los investigadores coinciden en que estos préstamos no perjudican la credibilidad de la *Riḥlah*, la revisión de las fuentes que fueron usadas en su producción es necesaria. En particular, la obra de Ibn Ğubayr, ya que coincide geográficamente con los fragmentos que ocuparemos en la presente investigación.

En la descripción que dejó Ibn Ğubayr existen varios pasajes que describen distintas corrientes islámicas no sunnitas. Por ejemplo, encontramos referencias de los zaydíes, ismailíes y también rafidíes. No obstante, la revisión de dichos fragmentos ha revelado que no coinciden con la información contenida en *Tuḥfat an-nuzzār*. En general, la descripción de Ibn Ğubayr de los rafidíes es muy superficial y el viajero no se detiene en la descripción de sus prácticas. Al comparar el contenido de ambas obras es evidente que la información de Ibn Ğubayr sobre la temática referida es muy pobre y no se compara con la descripción mucho más desarrollada de Ibn Baṭṭūṭah. Difícilmente podría ser el modelo a seguir. En resumen, podemos constatar que los pocos pasajes que encontramos en Ibn Ğubayr no tienen semejanza con relatos de Ibn Baṭṭūṭah.

Dicho lo anterior, podemos afirmar con certeza que la descripción de diferentes corrientes islámicas es producción original, basada en las observaciones directas de Ibn Baṭṭūṭah. La advertencia con la que Amikam Elad concluye su artículo es completamente válida y pertinente:

The Rihla of Ibn Baṭṭūṭah still awaits a basic in-depth study, based upon internal and external criteria, such as Janicsek's study of the journey to Bulghar. Any study of Ibn Baṭṭūṭah must address itself, first and foremost, to an investigation of his sources, which is at best difficult, and may even be impossible in some instances. Important records by North African and other travellers are still in manuscript form [...] The painstaking investigation of the historical sources used by a historian in order to establish the authenticity and

---

<sup>154</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. I, p. 19.

therefore the value of his contribution, is not always applied by students of the geography and of the Muslim geographers of the Middle Ages. Clearly, with regard to the *Rihla* of Ibn Baṭṭūṭah, this principle has been applied only infrequently, and then only partially and superficially. It is only after this extremely difficult background work has been accomplished that it may be possible to establish a credible chronology of his travels.<sup>155</sup>

En efecto, aún no se ha hecho una revisión exhaustiva de las otras fuentes que pueden integrar *Tuhfat an-nuzẓār*, mientras que la falta de ediciones críticas de manuscritos magrebíes complica esta labor. No obstante, en defensa de la veracidad de los relatos de Ibn Baṭṭūṭah podemos decir lo siguiente. En primer lugar, Ibn Baṭṭūṭah e Ibn Ğuzayy tenían a su disposición únicamente la memoria del viajero y los manuscritos que se encontraban en bibliotecas de Fez. Pese a la popularidad del género, no se conocen registros de viajes realizados desde el Magreb que pueden asemejarse al viaje de Ibn Baṭṭūṭah. Por lo general, todos seguían la ruta “tradicional” hacia el Oriente, que se limitaba al Norte de África, la Península Arábiga, Palestina y Siria. No había viajes comparables en cuanto a su extensión, lo que limitaba significativamente el espectro de las posibilidades durante la redacción.

En segundo lugar, hay que tener presente la tendencia de Ibn Baṭṭūṭah de transmitir su experiencia personal, el resultado de su interacción con las personas. Prefería describir sus propias vivencias que abundan en sus relatos. Eso incluye sus observaciones sobre las prácticas y las costumbres de representantes de distintas corrientes islámicas. Sería natural pues que decidiera transmitir lo vivido por cuenta propia, sin necesidad de acudir a otras fuentes. Por último, describir las costumbres de shiíes, jariyíes u otros grupos no era el propósito principal de la *Riḥlah*, ni un elemento indispensable, a diferencia de relatos sobre La Meca, Medina o Jerusalén, que cada musulmán esperaba de una obra de este estilo. Tampoco se compara con las maravillas de la India y China, que muchos magrebíes querían escuchar de un viajero que llegó hasta allá. La ausencia de

---

<sup>155</sup> Amikam Elad, *op. cit.*, p. 266-267.

estos pasajes tampoco alteraría la narración general del viaje, a diferencia de un itinerario entre dos ciudades. Por todo lo anterior no hubo necesidad evidente de acudir a otros autores para reproducir pasajes que no son centrales para la narración. Así, la posición secundaria de los fragmentos que analizaremos en el tercer capítulo, representa en ventaja: se trata de información original, resultado de observaciones y de vivencias personales de Ibn Baṭṭūṭah.

En resumen, podemos resaltar las siguientes tendencias en el uso de relatos ajenos por Ibn Baṭṭūṭah o Ibn Ġuzayy. En primer lugar, estaba limitado por la extensión geográfica de las mismas. Así, el viaje de Ibn Ġubayr del que fueron tomados una serie de pasajes, se limitaba únicamente a los territorios de Irak y Siria: después de visitar Bagdad, llegó hasta Mosul, y de allí se dirigió al Oeste, hacia Alepo, sin adentrarse a las tierras de Irán. Como señala Ian Netton:

Ibn Jubayr's Rihla encompasses a much shorter timescale from the point of view of actual travel recorded (between 1183- 1185), and consequently, far fewer cities and countries are visited than, for example, in the more wide-ranging Rihla of his successor, Ibn Baṭṭūṭa.<sup>156</sup>

La extensión de la *riḥlah* de al-ʿAbdarī es aún más reducida. Ninguno de los dos llegó hasta Irán o Asia Central. Tampoco tenemos registros de otros viajeros magrebíes con una magnitud de países recorridos comparable, es decir el material potencial que podrían incorporar Ibn Baṭṭūṭah y Ibn Ġuzayy, lo que limitaba significativamente el espectro de sus posibilidades. La revisión de la *riḥlah* de Ibn Ġubayr, que también contiene información sobre las corrientes no sunnitas, permite constatar que no coinciden con la información contenida en *Tuḥfat an-nuzzār*. Por último, al ser un tema secundario, al menos en comparación con el resto del contenido de la obra, no había necesidad evidente de acudir a otras fuentes para su reproducción. Con todo lo anterior, podemos constatar que son relatos basados en la experiencia personal de Ibn Baṭṭūṭah.

---

<sup>156</sup> Ian Richard Netton, "Basic Structures and Signs of Alienation in the "Rihla" of Ibn Jubayr," p. 23.



## II. El viaje de Ibn Baṭṭūṭah

---

Ibn Baṭṭūṭah recorrió prácticamente todas las regiones del mundo islámico de su época: desde al-Ándalus hasta China. Previamente ya dimos un resumen de sus viajes; en el presente capítulo indagaremos sobre la motivación del viajero y los factores que le permitieron convertirse en “el mayor viajero de todos los tiempos antes de Magallanes.”<sup>157</sup> Para ello, habrá que buscar la respuesta en la forma como estaba constituido el mundo en el que se movía el tangerino y en sus habilidades personales.

### II.1. Factores que posibilitaron el viaje

Ibn Baṭṭūṭah realizó su viaje en el siglo XIV atravesando el gran complejo territorial altamente desarrollado y cosmopolita. El vínculo principal que unía la mayor parte de los territorios que visitó el viajero era una religión común, el islam. El islam, en el sentido amplio de la palabra, se caracteriza por una movilidad y dinamismo interno; reúne una serie de elementos y conceptos básicos que favorecían al traslado y facilitaban su realización. Podemos destacar tres conceptos básicos: la *hiğrah*, el *ḥağğ* y la *riḥlah*.<sup>158</sup> Muḥammad realizó la *hiğrah* (éxodo) de La Meca a Medina en 622, el año que posteriormente se convirtió en el año 1 del calendario lunar musulmán. Además de este famoso acontecimiento en la historia del islam, el término *hiğrah* llegó a significar el traslado a un lugar más favorable o próspero, donde un musulmán podrá vivir mejor o donde pueda adquirir el conocimiento y utilizar mejor sus talentos para la difusión del islam.<sup>159</sup>

El regreso triunfal de Muḥammad ya en su función de Profeta reconocido se llevó a cabo en el marco de la antigua ceremonia pagana de peregrinación hacia la Kaaba, lo que posteriormente se

---

<sup>157</sup> "Den grössten Reisenden aller Zeiten von Magalhães", Richard Hennig, *op. cit.*, vol. 3, p. 216.

<sup>158</sup> Véase Ian Richard Netton, *Golden Roads, Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, p. X-XV.

<sup>159</sup> Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *op. cit.*, p. 10.

transformó en el *ḥaǧǧ* (peregrinación). El islam elevó el *ḥaǧǧ* al rango de uno de los cinco pilares, que obliga a cada musulmán realizar al menos una peregrinación a La Meca, siempre y cuando tiene las condiciones físicas y materiales para hacerlo. Este fenómeno tenía una serie de implicaciones para el mundo musulmán. En primer lugar, el *ḥaǧǧ* desde sus orígenes y hasta hoy en día, es un factor político y religioso importante que en parte une a los musulmanes de distintos lugares de *dār al-islām*, creando un espacio común que posibilita el flujo e intercambio de ideas. En segundo lugar, el *ḥaǧǧ* ayudaba al fortalecimiento de los lazos comerciales entre los países musulmanes y favorecía a la difusión del conocimiento geográfico.<sup>160</sup>

Por último, el concepto de la *riḥlah* (viaje), que en muchos casos se asociaba con la búsqueda de conocimiento y que se convirtió en el *modus vivendi* para muchos eruditos, juristas y tradicionalistas musulmanes. Los tres elementos mencionados se nutren de fenómenos sociales, culturales y religiosos antiguos, pero el islam logró sistematizarlos y elevarlos al rango de la doctrina, dando el impulso al desarrollo de instituciones e infraestructura que facilitaba su realización.

Durante la época preislámica, que los musulmanes acostumbran llamar *ǧāhiliyyah*<sup>161</sup> o “edad de la ignorancia”, la Península Arábiga jugaba un papel importante, siendo intermediaria del comercio entre India y África, por un lado, y los Estados del Mediterráneo por el otro. Así, la nueva práctica religiosa se asentó sobre una infraestructura ya desarrollada, unida por numerosas vías comerciales. Con el surgimiento del islam, el carácter masivo de la peregrinación impulsó el desarrollo de nuevas vías de comunicación para facilitar el traslado. La nueva religión también favoreció al desarrollo y la reactivación del comercio. Caravanas formadas por cientos de camellos, a menudo referidos como “barcos del desierto” fueron la forma más común de viajar y comerciar en

---

<sup>160</sup> Ian Rich Netton, *Golden Roads, Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, p. 25.

<sup>161</sup> Del árabe *ǧāhil*: “ignorante”.

el mundo islámico. El propio Ibn Baṭṭūṭah en varias ocasiones se trasladó uniéndose a una caravana de peregrinos o comerciantes.

Una mención especial merecen las vías de comunicación. En el primer siglo después del surgimiento del islam se estableció el servicio oficial de correos, *al-barīd*. Se inauguró durante el gobierno del califa ‘Abd al-Mālik (685-705) y posteriormente se siguió usando por los califas abbasíes. Fue uno de los servicios gubernamentales más importantes que informaba sobre los principales eventos en las provincias del Califato. Las primeras obras de geografía descriptiva árabe se desarrollaron precisamente en función de la necesidad de medir la distancia entre las ciudades para el funcionamiento adecuado del *al-barīd*, siendo el *Kitāb al-masālik wā-l-mamālik* (El libro de las rutas y los reinos) de Ibn Ḥurdādhbih uno de los ejemplos más ilustrativos.

A pesar de sus etapas de decadencia, que coincidían con el debilitamiento del poder central, el servicio de correos se recuperaba cada vez que una dinastía concentraba un poder político considerable y necesitaba controlar sus provincias lejanas. Al momento de su explotación intensiva *al-barīd* representaba una red de vías vigiladas con estaciones (*marākiz al-barīd*) cada 12 o 14 kilómetros. Medio siglo antes del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, *al-barīd* fue reestructurado por el sultán mameluco Baibars I (1260-1277). En la restauración se basó no solo en el ejemplo de los califas abbasíes, sino también en el modelo del Imperio mongol, al que tuvo que enfrentar. Aunque el *al-barīd* mameluco en sus principios estaba estrechamente relacionado con la guerra y los asuntos estatales, posteriormente se reajustó para favorecer el tráfico comercial. Así, los caminos con su infraestructura adyacente, en gran medida, facilitaban el comercio y la peregrinación.<sup>162</sup>

El viaje de Ibn Baṭṭūṭah se llevó a cabo en un momento favorable: los cruzados fueron expulsados de forma definitiva de las tierras de Siria y Palestina, el impulso inicial de la invasión mongola se agotó y los khanes estaban concentrados en conservar los territorios conquistados más

---

<sup>162</sup> D. Sourdel, “Barīd,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1986, p. 1045-1046.

que en expandir sus dominios; aún faltaban décadas para las desastrosas expediciones de Timur. El mundo islámico vivía un momento de la relativa paz y estabilidad.

La formación religiosa que recibió Ibn Baṭṭūṭah y la posibilidad de fungir como *qāḍī*, primero en el marco del *madḥab mālikī*, después también del *šāfiʿī*, le facilitó la estancia en otros países, que al menos en teoría, seguían la misma ley, la *šarīʿah*. La ley islámica facilitaba el traslado no solo a los funcionarios religiosos como Ibn Baṭṭūṭah, sino a toda la *ummah* en general. Junto con la libertad de interpretación interna que la acompaña fue el garante de una amplia gama de libertad personal, la *šarīʿah* permitía la movilidad extensiva de los musulmanes entre las fronteras geográficas y políticas.<sup>163</sup> Además, debido a la estrecha relación existente entre la religión y la lengua en el islam, en el contexto de una completa fragmentación política, en muchas regiones el árabe era la *lingua franca*, un vínculo jurídico, religioso, científico y cultural. Y a pesar de que en la época que nos ocupa, la hegemonía de la lengua árabe fue perturbada por el persa, particularmente en el Mašriq, la lengua del Corán continuó desempeñando una función de unión y hermandad profunda entre musulmanes.<sup>164</sup>

Los vínculos jurídico y lingüístico le permitieron a Ibn Baṭṭūṭah ocupar el puesto de *qāḍī* en países tan lejanos como el sultanado de Delhi o las Islas Maldivas. Algunos gobernantes como Muḥammad b. Tuḡluq, el sultán de la India invitaban a los especialistas de otros países. En *Tuḥfat an-nuẓẓār* está bien documentado como el sultán acudía a los extranjeros, particularmente los árabes, en los asuntos religiosos, incorporándolos a su corte: “El sultán de la India sentía gran afecto por los árabes, les honraba y reconocía sus virtudes.”<sup>165</sup> Lo anterior era parte de la estrategia política de Muḥammad b. Tuḡluq de la construcción de un aparato administrativo y gubernamental, atrayendo y apoyándose en los extranjeros de países con una tradición islámica consolidada para gobernar un territorio recientemente conquistado, con población hostil que sigue adhiriéndose a la

<sup>163</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, vol. II, p. 152.

<sup>164</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en *Fanjul/Arbós, A través del Islam*. p. 23.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 552.

religión de sus antepasados, ajena a la islámica de los nuevos gobernantes. El propio Ibn Baṭṭūṭah lo constata:

Los habitantes de la India son en su mayoría idólatras. Los hay que pagan tributo a los musulmanes y residen en sus ciudades, supervisados por un funcionario musulmán comisionado por el ámel o el capataz del feudo en el cual esté incluido el pueblo. Otros, rebeldes y aguerridos, viven fortificados en las montañas y entregados al bandidaje.<sup>166</sup>

En la periferia del mundo islámico los especialistas en ciencias religiosas extranjeros, particularmente los árabes, fueron altamente valorados y fue algo que el *qāḍī* tangerino pudo aprovechar en varias ocasiones durante su viaje. Un papel importante jugaba el estatus de Ibn Baṭṭūṭah. Además de ser un *qāḍī* con la formación religiosa, muy pronto después de haber empezado su viaje obtuvo el prestigioso título de *ḥāḡḡī*, además de la *iḡāzah* que recibió de los maestros de Damasco que le permitía enseñar el *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī, una de las colecciones de *aḥadīṭ* más importantes. Además, junto con su carrera religiosa legal, Ibn Baṭṭūṭah se inició como místico a través de las pláticas y convivencia con los jeques sufíes, la visita a las tumbas de los santos (*'awliyā*) en búsqueda de *barakah*.<sup>167</sup> El sufismo representa la dimensión mística del islam. Para todos los sufíes, el objetivo era el éxtasis místico, en el cual una persona deja de sentir su cuerpo y su existencia, uniéndose con la deidad. El éxtasis se lograba por diversos medios, desde la contemplación silenciosa y la autoabsorción, hasta gritos fuertes y movimientos violentos. Ya en el siglo XI en Persia estaban bailando los derviches con el mismo propósito. Permaneciendo formalmente sobre la base del Corán en su interpretación alegórica, los sufíes estuvieron realmente más cerca de las prácticas y creencias preislámicas. Su idea sobre la deidad y los medios de acercamiento a él tiene muchas semejanzas con las enseñanzas de los últimos representantes de la

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>167</sup> Un tipo de bendición o presencia espiritual que fue directamente de 'Alḥah a través de las personas más cercanas a él (*'awliyā*).

filosofía antigua, particularmente los neoplatónicos y neopitagóricos; también se rastrean ciertas similitudes con la Cábala judía, el budismo y el hinduismo.<sup>168</sup>

Aunque en el Corán no hay pasajes que exijan directamente el ascetismo o favorezcan a la vida monacal, el movimiento sufí se volvió sumamente popular. Algunos ascetas se consideraban “santos”, siendo el ejemplo tanto para la gente común, como para las elites. Se caracterizaban por su virtud, humildad y “milagros” que no necesariamente tenían carácter místico. Sus vidas impulsaron la producción de la literatura sufí que se acerca mucho con las hagiografías cristianas. El periodo de los siglos XIII – XIV está relacionado con la expansión de la influencia de las hermandades sufíes a todo el norte de África y también África subsahariana hasta las islas Comoras. Irán, Asia central, Asia meridional y sudoriental. Jugaron un papel importante en la difusión del islam entre los gobernantes locales que aún practicaban distintas formas del politeísmo y su adaptación al entorno cultural ajeno, desarrollando el comercio y contactos culturales con otras regiones musulmanas. Así surgieron historias que relatan como un jeque mediante un milagro convence al gobernante no musulmán de convertirse al islam. De esta forma, el sufismo representado por distintas órdenes locales se convirtió en un nexo que unía toda la diversidad del mundo islámico.<sup>169</sup>

Después de la consolidación del misticismo islámico, las tumbas de los jeques “santos” se convirtieron en centros de peregrinación (*ziyārah*) de las personas que buscaban un acercamiento más íntimo al Dios, a través del contacto con las personas que alcanzaron la devoción durante su vida. Los turcos y en parte los mongoles siglos después, al entrar en contacto con el mundo islámico favorecían el desarrollo de la veneración de los jeques, ya que esta práctica, en gran medida, coincidía con su veneración de antepasados. Las estructuras funerarias que surgían en lugares donde murió algún jeque famoso se expandieron por todo *dār al-islām*. Generalmente se construían en forma de mausoleos con una cúpula, conocidos desde el Magreb hasta el sudeste asiático bajo

---

<sup>168</sup> Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom VI. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata* [Ensayos. Volumen VI. Trabajos sobre la historia del islam y el Califato árabe], p. 115.

<sup>169</sup> Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *op. cit.*, p. 32-33.

diferentes nombres (*mazār, mašhad, ǧarīh, maqām*). Los mausoleos que visitaba Ibn Baṭṭūṭah se construían no solo sobre las tumbas de los sufíes, sino también de los compañeros del Profeta, tradicionalistas y recopiladores de *aḥadīṭ* importantes. Cerca se fundaban las zagüías sufíes de diferentes dimensiones: desde un pequeño espacio donde viven el jeque con sus estudiantes (*murīdūn*), hasta aldeas para cientos de personas.<sup>170</sup>

Por lo general, las zagüías se mantenían gracias a limosnas, la producción propia o donaciones de gobernantes a través de concesiones territoriales o la liberación de impuestos. Con el paso de tiempo, como consecuencia de una regularización centralizada, cada hermandad se agrupó en congregaciones dirigidas por un jeque que era considerado el fundador de la *ṭarīqah*. Sus integrantes veneraban tanto a fundador como a sus descendientes, apegándose a una jerarquía establecida. Regularmente tenían un elemento que los distinguía de los demás: la vestimenta particular, adornos o incrustaciones corporales, o prácticas específicas. Al igual que cualquier agrupación religiosa, las órdenes sufíes también pasaban por procesos de fragmentación que llevaba al surgimiento de corrientes locales con sus rasgos particulares.<sup>171</sup>

Ibn Baṭṭūṭah expresa un interés muy marcado por el aspecto místico del islam; recopilaba la información sobre las hermandades durante su estancia en sus zagüías. Si cerca se encontraba una tumba de algún “santo”, el viajero la visitaba sin falta. En la *Riḥlah* no aparece una distinción tan clara entre un ulema un jeque y un *wali*: un especialista en ciencias religiosas podía practicar también el ascetismo o tener inclinaciones místicas. La iniciación de Ibn Baṭṭūṭah como místico, al menos formal, tuvo lugar durante su estancia en Jerusalén, donde el jeque Abū ‘Abd ar-Raḥmān b. Muṣṭafā invistió al viajero con las tiras del sufismo.<sup>172</sup> La vestimenta y remendada (*ḥirqah*)<sup>173</sup> se usaba por las órdenes místicas como un signo de renuncia a la vida mundana. La ceremonia de

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 29-30.

<sup>171</sup> Véase J. Spencer Trimingham, *op. cit.*

<sup>172</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 154.

<sup>173</sup> Literalmente significa “trapo”.

investidura, cuando el neófito la recibía de las manos del jeque, adquiría un significado ritual. Esto no quiere decir que Ibn Baṭṭūṭah se convirtió en un sufí. Como lo señala Gibb, es evidente que el tangerino no pudo haber pasado por el largo entrenamiento que por lo general es un requisito básico para el novato, por lo que debemos pensar que se trata de una investidura de segundo grado, llamada *ḥirqah al-tabarruk* o “túnica de bendición”, que el jeque otorga a personas a las que cree que sería útil hacer entrar en el sendero místico, sin darse cuenta del significado de la investidura.<sup>174</sup> Este acto, que se repitió en Iṣfahān<sup>175</sup> y en la ciudad Ūḡah en la India,<sup>176</sup> representó un signo de honor más que una iniciación en el sentido estricto de la palabra.

Más allá de las cuestiones formales, lo que le daba el peso a la figura de Ibn Baṭṭūṭah eran los lugares sagrados que visitó y los jeques que conoció durante sus andanzas. Así, la formación religiosa formal y el conocimiento espiritual adquirido en su conjunto convirtieron a Ibn Baṭṭūṭah en una persona importante con cierta autoridad en los asuntos religiosos. Encontramos múltiples ejemplos de ello en las páginas de *Tuḥfat an-nuẓẓār*: a menudo fue recibido por los jeques, emires locales o incluso por los sultanes o khanes. Todos le ayudaron a seguir con su viaje, ofreciendo el hospedaje, regalando los objetos de valor o dinero y brindándole la protección.

Un ejemplo de la importancia que le daban los hombres de poder a los viajeros que han visitado los lugares sagrados la encontramos en el siguiente fragmento. Al momento de la llegada de Ibn Baṭṭūṭah a Ḥuwārizm, la región estaba gobernada por el emir Quṭlūdumūr. Antes de ser atendido, el viajero se instaló en las afueras de la residencia emiral. Muy pronto fue recibido por el suplente del *qāḍī* que después vino en persona acompañado de sus secuaces. Al saludar a Ibn Baṭṭūṭah dijo: “El emir sabe de tu llegada, pero se encuentra enfermo y no puede visitarte”.<sup>177</sup> Ibragimov al comentar este episodio señala:

---

<sup>174</sup> Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p. 80, n. 47.

<sup>175</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 295.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 495.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 453.



Este pasaje es muy interesante desde el punto de vista de la etiqueta medieval. Tan grande fue el respeto por un musulmán que visitó "lugares santos" y todas las grandes ciudades musulmanas, que el emir se excusa con la enfermedad. Obviamente, este mensaje corresponde a la realidad, aunque también es posible que aquí hay un deseo de mostrar a Abū 'Inān, con qué respeto recibían los gobernantes del Oriente al viajero magrebí.<sup>178</sup>

La cautela de Ibragimov es comprensible: el deseo de exaltar su propia figura está presente casi a lo largo de toda la obra, pero como vimos en el ejemplo anterior, hubo un trasfondo que lo sustentaba. Por lo que es muy probable que este episodio sea verídico. Además, hay que tomar en cuenta el contexto general del siglo XIV en el mundo islámico. En todo su territorio, por diversas razones, la alta cultura teológica había decaído. El grado de la devoción, al igual que en los primeros años del islam, se determinaba mediante la práctica, en la que la línea entre el misticismo por conducto del sufismo y la causa de los jeques tradicionalistas fue borrada gradualmente. En el contexto de declive ideológico, tanto las masas populares como la élite se sintieron atraídas por el comportamiento devoto basado en la piedad, el temor de Dios y el ascetismo. En este contexto ocupaban un lugar especial los jeques que realizaron peregrinaciones a La Meca y que habían residido en la ciudad sagrada, realizando rigurosamente todos los deberes religiosos. Ibn Baṭṭūṭah conoció en persona a muchos de ellos y sabía de muchos más por las historias que le contaron, lo que le daba más peso a su figura.<sup>179</sup>

En el Corán encontramos el siguiente *āyyah*: “Te preguntan [¡Oh Muḥammad!] acerca de la caridad. Diles: Lo que deis, que sea para vuestros padres, parientes, huérfanos, pobres y viajeros insolventes. Ciertamente lo que hagáis de bien Allah lo sabe.”<sup>180</sup> Muchos gobernantes e incluso sus

---

<sup>178</sup> Nematulla Ibragimov, *op. cit.*, p. 86.

<sup>179</sup> Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *op. cit.*, p. 29.

<sup>180</sup> Corán, 2:215.

esposas<sup>181</sup> ayudaban al viajero, considerando que era un acto piadoso y virtuoso, ya que Ibn Baṭṭūṭah hacía ostentación de su relación con los grandes jeques. Además, mediante una donación generosa un gobernante resaltaba su generosidad: el viajero engrandecía en sus relatos a sus mecenas. Es lógico pues que entre más generoso fuera el bienhechor, más alabanzas aparecerían en los relatos.

Los viajeros propiamente dichos, sin tomar en cuenta a los comerciantes, eran personas poco comunes en comparación con el resto de la sociedad. Es cierto que miles de peregrinos de todos los rincones de *dār al-islām* cada año se dirigían hacia la Península arábiga para cumplir con su deber religioso. Pero el alcance de viajes de Ibn Baṭṭūṭah era mucho más amplio. No era un simple peregrino que regresaba a su tierra natal después de realizar el *haḡḡ*. Los viajeros como él se valoraban como una especie de entrenadores, conocedores de muchas historias sobre las maravillas de las tierras lejanas y provocaban mucha curiosidad. Ibn Baṭṭūṭah pudo aprovechar su condición de viajero, mientras que su capacidad de narrar las historias se refleja en *Tuḡfat an-nuzzār*. No es de sorprender que su viaje, en gran medida, se sostuvo económicamente gracias a los regalos y donativos de distintas personas, desde los sultanes hasta la gente común, que le ayudaban a seguir su camino. Al final de su viaje, mimado por los lujosos regalos recibidos en la India, la Horda de Oro y Ḥuwārizm, Ibn Baṭṭūṭah se indigna por la codicia del sultán de Mali:

El rey es Mansà Sulaymān. Mansà significa «sultán» y Sulaymān es su nombre. Es un rey avariento del que no se puede esperar regalo de valor [...] Tras mi marcha se me envió el regalo de hospitalidad. En primer término lo dirigieron a casa del cadí y éste me lo remitió con sus adláteres a casa del hijo del alfaquí, el cual se apresuró, descalzo, a venir donde yo estaba. Entró diciendo: «Alza, que te llegan las ropas y regalos del rey». Pensé que se trataría de vestidos de honor y dineros, pero he aquí que sólo eran tres hogazas de pan, un trozo de carne de vaca frita con gartī y una calabaza con leche cuajada. Al verlo, me eché a reír y fue grande mi asombro ante la simpleza de estas gentes y la forma cómo exageraban la importancia de algo tan ruin [...] Con ocasión de una audiencia, a primeros de Ramadán, me alcé ante él y dije: «He viajado por las regiones de la

---

<sup>181</sup> Por ejemplo: Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 454.

Tierra y conocido a sus reyes, ahora estoy en tu país desde hace cuatro meses, sin que me ofrezcas hospitalidad ni me des nada, ¿qué diré de ti ante los otros soberanos?»<sup>182</sup>

Es cierto que la forma en la que Ibn Baṭṭūṭah habla de los gobernantes de otros países está influenciada por el destinatario final de la obra, el sultán Abū ‘Inān y el deseo de obtener una recompensa material por su trabajo, lo que aparentemente posibilita la exageración de algunos hechos. No obstante, su actitud no surge en un terreno vacío y, al parecer, los grandes sultanes de Oriente fueron muy generosos, tal como lo relata en su *Riḥlah*. Además, conforme aumentaba el estatus religioso del viajero, más exigente se volvía. Si al principio de su viaje Ibn Baṭṭūṭah buscaba principalmente a ulemas, ascetas y jeques, ya en la segunda mitad de su viaje, cuando su autoridad fue consolidada, fue recibido por emires, sultanes y hombres de poder en general, quienes valoraban su conocimiento de hombres y lugares sagrados. Eso explica su indignación, cuando en su último viaje, después de enterarse de “su situación”, el sultán de Mali no lo gratificó adecuadamente, como lo esperaba. Como señala Gibb: “There can be no question that he expected of princes and ministers a lavish exercise of the virtue of generosity, which was indeed in his eyes — as in those of his age and community generally— their principal claim to respect.”<sup>183</sup>

Ahora bien, lo anterior está estrechamente relacionado con las particularidades de la ética musulmana y la hospitalidad, que prácticamente fue elevada al rango de la doctrina en las sociedades islámicas. El arabista británico Edward Lane cita el siguiente *ḥadīṭ* de la recopilación *Miškāt al-maṣābīh*:

“Whoever,” said the Prophet, “believes in God and the day of resurrection, must respect his guest; and the time of being kind to him is one day and one night; and the period of entertaining him is three days ; and after that, if he does it longer, he benefits him more; but it is not right for a guest to stay in the house of the host

---

<sup>182</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 775-776.

<sup>183</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 10.

so long as to incommode him." He even allowed the "right of a guest" to be taken by force from such as would not offer it."<sup>184</sup>

El origen de este rasgo cultural es evidentemente preislámico. Ibn Baṭṭūṭah destaca que es una costumbre árabe, describiendo al sultán de Omán: “Honra a los huéspedes siguiendo la costumbre árabe, asignándoles la comida de invitado y haciéndoles regalos según su rango.”<sup>185</sup> Se trata de una característica profundamente arraigada, con raíces en el modo de vida y las costumbres durante la época de la llamada *ḡāhiliyyah*:

El remoto antecedente, base económica de Ibn Baṭṭūṭah, hay que buscarlo —aunque resulte vago y difícil de trasponer en abstracto— en el sentido de la hospitalidad de los pueblos pastores, cuyo origen está en la solidaridad de grupo ante medios naturales hostiles en que el hallazgo de agua, pasto o comida no fuerza sólo a defender lo que se tiene de posibles depredadores, sino que también induce a compartirlo —con carácter ocasional aunque pueda ser en períodos largos— con quien, necesitado, lo demande, por constituir el establecimiento de ese régimen de comportamiento solidario la mejor garantía de contrapartidas semejantes en su caso [...] La famosa generosidad, hospitalidad y desprendimiento de que se vanaglorian los poetas árabes clásicos o preislámicos, convirtiéndolos casi —y sin casi— en pretexto literario, no son rasgos que surgen del vacío o por generación espontánea como la ausencia de análisis y causas imperante en el arabismo positivista parece sugerir.<sup>186</sup>

Sin esta base económica es difícil imaginar el traslado de cientos de miles de personas con fortunas muy escasas que constantemente necesitan de hospedaje, agua, comida, ropa, etc. Es cierto que hubo quienes aprovechaban el traslado para comerciar y multiplicar su fortuna, pero la mayoría de las personas eran simples peregrinos que no poseían nada estable. Así, cuando Ibn Baṭṭūṭah no tenía la suerte de asegurar un lugar entre monarcas, funcionarios religiosos u hombres acomodados en general, siempre contaba con los mecanismos sociales que le permitían conservar la movilidad durante el viaje. Eso incluye también la red de zagúías sufíes que mencionamos previamente. Ibn

---

<sup>184</sup> *Mishkat al-Masabih*, II, 329 en Edward William Lane, *Arabian Society in the Middle Ages*, London, Chatto & Windus, Piccadilly Publisher, 1883, p. 142-143.

<sup>185</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 363.

<sup>186</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 33.

Baṭṭūṭah usaba ampliamente la hospitalidad de las órdenes, aprovechando la compleja estructura que se distribuyó prácticamente por todas las ciudades del mundo islámico.

Las zagüías sufíes ofrecían la comida y el alojamiento a cualquier viajero que lo necesitaba. Su construcción se consideraba un acto virtuoso y a menudo obtenía apoyo de los gobernantes locales, que a través de las donaciones ayudaban a su distribución y mantenimiento. Por ejemplo, estando en Īdağ, Ibn Baṭṭūṭah oyó decir a personas de autoridad en el país que su gobernante “había construido cuatrocientas sesenta zagüías, de las cuales había en la capital, en Īdaÿ, cuarenta y cuatro.”<sup>187</sup> Lo más probable es que sea una hipérbola que empero tiene un fundamento real. Una descripción similar encontramos en Egipto: “Los emires de El Cairo rivalizan en la construcción de estas zagüías y cada una de ellas está asignada a una cofradía de monjes mendicantes, la mayor parte de los cuales son persas, gentes cultivadas y conocedoras del sufismo.”<sup>188</sup>

El autor estaba tan acostumbrado a tener a su disposición varias zagüías en cada población que, al llegar a Bagdad, que aún se encontraba en ruinas tras la conquista mongola, constata con indignación que en toda la ciudad no existe zagüía alguna donde se dé de comer, excepto una.<sup>189</sup> En Anatolia una función similar cumplían agrupaciones que se autodenominaban *aḥiyyah*.<sup>190</sup> Representaban un tipo de milicias ciudadanas no oficiales o agrupaciones relacionadas con movimientos religiosos, casi siempre místicos. A partir del siglo XIV en la zona turcoiraní pasarán a tener una base fundamentalmente gremial, representando una garantía de estabilidad para las poblaciones, en el caso de vacío de poder.<sup>191</sup> Ibn Baṭṭūṭah lo menciona:

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>190</sup> De “aḥ”, hermano.

<sup>191</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 48-49.

Una de las costumbres de este país es que, allí donde no hay sultán, es el ajī quien gobierna. Él es quien da ropas y monturas a los viajeros y les socorre según su mérito. Las disposiciones que sigue para ordenar y prohibir, así como en sus salidas a caballo, son las mismas que las de los reyes.<sup>192</sup>

Por lo que nos relata Ibn Baṭṭūṭah, dichas organizaciones tenían una ética de hospitalidad y sentido comunitario muy marcados. Fueron un factor clave en su traslado por la región:

Los Ajiyya están por todo el país de los turcomanos de Asia Menor, en cada comarca, ciudad o aldea. No hay en todo el mundo hombres que agasajen tanto a los forasteros como ellos, que sean tan prestos en dar de comer, en satisfacer las necesidades de los demás, en castigar a los tiranos y en matar a los policías y malsines que se juntan con éstos.<sup>193</sup>

Con todo lo anterior, tenemos un conjunto de factores religiosos, lingüísticos, culturales y sociales, que junto con la habilidad excepcional de comunicación que tenía el viajero, facilitaron la realización de un viaje de tal magnitud. Ibn Baṭṭūṭah se sirve de mecanismos ya institucionalizados que surgieron en el marco de los territorios islámicos, donde la hospitalidad desarrolló una red de conventos, morabitos, zagüías en que, con fondos públicos o de donaciones piadosas, se sustentaba a viajeros, faquires y pobres y cuyo fundamento ideológico era el fomento de la hermandad entre los integrantes de la *ummah*.<sup>194</sup>

En este contexto, podemos adoptar un enfoque más crítico a la visión de Richard Hennig, quien a pesar de sentir una profunda admiración por las andanzas de Ibn Baṭṭūṭah, a quien llama “el mayor viajero de todos los tiempos antes de Magallanes”, da una característica poco agradable: “fanático mahometano ortodoxo que evitó conscientemente los países cristianos y solo tuvo en dos lugares, en Constantinopla y en Cerdeña, un contacto fugaz con las regiones cristianas.”<sup>195</sup> Más

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>194</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 34.

<sup>195</sup> Richard Hennig, *op. cit.*, vol. III, p. 213. A partir de esta cita todas las traducciones del alemán son nuestras.

adelante agrega: “por doquier el fanatismo religioso del autor y su gran pasión por todo lo que está relacionado con el islam se vuelve inquietantemente notable.”<sup>196</sup>

Pero si tomamos en cuenta todos los factores descritos previamente, es evidente que no se trata de ningún “fanatismo religioso” del viajero. La razón principal se halla en el aspecto socioeconómico: al viajar por el mundo islámico, Ibn Baṭṭūṭah disponía de redes comerciales y de peregrinación junto con el complejo y extendido sistema de zagüías. Contaba además con la hospitalidad de la población común y personas de poder:

Although he was introduced in the course of his travels to a great many Muslim peoples whose local languages, customs, and aesthetic values were unfamiliar in his own homeland at the far western edge of the hemisphere, he never strayed far from the social world of individuals who shared his tastes and sensibilities and among whom he could always find hospitality, security, and friendship.<sup>197</sup>

Por la misma razón, durante sus viajes por los países fuera de *dār al-islām*, por ejemplo durante su estancia en China, Ibn Baṭṭūṭah prefirió quedarse entre los musulmanes. Finalmente, al estar en *dār al-islām*, el tangerino tenía la posibilidad de desempeñarse en la profesión que aprendió en su Tánger natal, cosa que realizó por lo menos en dos ocasiones: en el Sultanato de Delhi y en las Maldivas. Y en primer caso, ni siquiera la diferencia entre *maḏāhib* le impidió durante ocho años fungir como *qāḏī* en la capital del sultán Muḥammad ibn Tuḡluq.

Al abandonar las tierras islámicas, Ibn Baṭṭūṭah perdía prácticamente todos los beneficios mencionados. Su autoridad religiosa y preparación profesional, que en el mundo islámico fueron sus principales medios de subsistencia, fuera de él ya no valdrían nada. Sin tener otro modo seguro de ganarse la vida en un país cristiano, Ibn Baṭṭūṭah prácticamente perdería el sustento para su existencia. Es cierto que la habilidad que tenía de llevar cuenta de los productos propios de cada país

---

<sup>196</sup> *Idem.*

<sup>197</sup> Ross E. Dunn, *op. cit.*, 2008, p. 7.

que visitó, junto con su talento para la observación, le permitieron desempeñarse como un mercader que aprovechaba su movilidad para realizar tratos exitosos, multiplicando su fortuna. En ocasiones llegaba a contar con caravana propia con productos, esposas y esclavos y llegaba a ciudades como un rico comerciante, lo que aseguraba la hospitalidad de los gobernantes. No obstante, no era un comerciante profesional, tampoco un diplomático o representante oficial y, en dado caso, tendría que buscar a un mecenas o el apoyo de algún gobernante para sobrevivir, lo que en el contexto de la barrera lingüística y diferencias religiosas es muy difícil de imaginar.

Además, tal como lo hemos mencionado antes, Europa y los países cristianos rara vez despertaban el interés de los viajeros árabes. Tenían su propia estructura en el marco de *dār al-islām*, autosuficiente en muchos aspectos. En este sentido, los viajeros árabes se asemejaban más a los peregrinos chinos que a los exploradores europeos. Era más conveniente viajar dentro del imperio, o la *ummah* en el caso del mundo islámico. Aventurarse fuera de este *continuum* era posible, pero no se valoraba de la misma manera. Esta es una de las diferencias principales entre el *modus operandi* de viajeros árabes y europeos.<sup>198</sup>

En la explicación es importante no limitarse a un análisis a gran escala y no perder de vista a la persona que estuvo detrás de esta gran andanza; indagar sobre el objetivo que perseguía y qué expectativas tenía de su viaje. El propio viajero nos dice muy poco de sus motivos y de su propia persona en general. Así que la única manera de entenderlo es acudir directamente a la fuente para encontrar los elementos implícitos, capaces de arrojar luz sobre la motivación del tangerino.

## **II.2. Motivación**

Siguiendo sus propias palabras, Ibn Baṭṭūṭah, al igual que muchos otros magrebíes, dejó su tierra natal “con el objeto de peregrinar a la Santa Casa [La Meca] y de visitar el sepulcro del Enviado de

---

<sup>198</sup> Guillaume Thouroude, [p. 12].



Dios [...] movido por una firme decisión en el alma y porque el ansia de encaminarme a aquellos nobles santuarios anidaba en mi pecho.”<sup>199</sup> Sin duda, el interés religioso jugaba un papel importante, pero como lo veremos más adelante, definitivamente no era el único en el viaje de Ibn Baṭṭūṭah.

Durante la primera parte del viaje, el trayecto del *qāḍī* tangerino seguía vías y caminos de las regiones tradicionales para los peregrinos del Occidente. Su experiencia se limitó al islam de los países árabes, donde de acuerdo con su propósito inicial, después de haber realizado el *ḥaǧǧ*, continuó su aprendizaje, conociendo a jeques y ulemas reconocidos, ampliando su bagaje de conocimientos religiosos. La escrupulosidad de Ibn Baṭṭūṭah al momento de enumerar a los maestros que conoció durante su viaje, junto con los que le concedieron permiso para enseñar el *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī en Damasco, ilustra la importancia que tuvo el aprendizaje itinerante por el que optó el tangerino. Con ello aspiraba a ganar autoridad y prestigio, siguiendo el ejemplo de muchos antepasados que después de su viaje al Oriente regresaron al Magreb y construyeron una carrera brillante.

En su trayecto Ibn Baṭṭūṭah conoció a personas de las tierras lejanas de *dār al-islām*, que despertaron su interés por países fuera de las rutas tradicionales por el Norte de África, Península Arábiga, Siria e Irak. Particularmente se hacían atractivos los relatos sobre las riquezas de la lejana India, un país que para muchos árabes se asociaba con inmensas fortunas y lujo. La peregrinación que realizó el tangerino también jugó un papel importante, ya que además de ser una obligación religiosa el *ḥaǧǧ* es un fenómeno que favorecía el intercambio de la información en el mundo islámico. En La Meca se reunían los musulmanes de todo *dār al-islām*, y además de realizar sus obligaciones como creyentes, tenían la posibilidad de intercambiar sus experiencias e informarse sobre la situación en otros países musulmanes. Después de escuchar una y otra vez historias sobre las riquezas de la India y la generosidad de su sultán, Ibn Baṭṭūṭah tomó la decisión de visitar

---

<sup>199</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 110.

aquellas tierras.<sup>200</sup> La lejana India se convirtió en una de las metas primordiales de las andanzas del tangerino. Una serie de intentos fallidos no lo detuvo: Ibn Baṭṭūṭah jamás se resignó y siguió intentándolo hasta que, finalmente, cumplió con su objetivo: el primer día de muḥarram de 734 o el 12 de septiembre de 1333, cruzó el río del Sind, entrando a los dominios del sultán de la India. Las esperanzas del *qāḍī* tangerino se cumplieron: la generosidad del sultán era prácticamente infinita:

El rey de la India nos regaló vestidos a todos nosotros, nos ofreció a cada uno la ocupación que nos era propia y nos asignó un sueldo y otros beneficios, como ya diremos luego. El sultán Abū Ishāq quería imitar a este rey de la India en altruismo y largueza, pero ¿cómo podría la tierra tocar el cielo? La mayor dádiva que conocemos de Abū Ishāq es la que concedió al jeque Zādat al-Jurāsānī, cuando llegó como enviado del rey de Herāt: setenta mil dinares. Sin embargo, el rey de la India da sin cesar varias veces esta cantidad a una incontable multitud de personas, de Jurāsān o de otras partes.<sup>201</sup>

Pareciera que este era, de hecho, el límite del propósito original de Ibn Baṭṭūṭah: cumplir con su obligación religiosa, ganar el prestigio, construir una carrera brillante. No obstante, su viaje no terminó allí. Después de varios años al servicio del sultán, una vida llena de lujos, pero también de intrigas palaciegas, Ibn Baṭṭūṭah decidió regresar a una vida aventurera, pese a la invitación personal del sultán. Así, hay otro factor a tomar en consideración: el espíritu aventurero del tangerino, su pasión por los viajes, todo aquello que supone el término *Wanderlust*.<sup>202</sup> Al igual que muchos viajeros musulmanes y cristianos en vísperas de la era de los descubrimientos, pertenecía a la cohorte de descubridores y exploradores. Estas personas fueron impulsadas no tanto por razones económicas o políticas, sino por el deseo de conocimiento de ciudades y países nuevos, una atracción por lo desconocido.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Por ejemplo, el relato sobre el jeque Saʿīd, que había estado en la India cerca del rey M. Šāh, quien le obsequió incontables riquezas con las que retornó a La Meca. Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 246.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>202</sup> *Wanderlust* – un fuerte deseo o impulso de recorrer y explorar el mundo.

<sup>203</sup> Nematulla Ibragimov, *op. cit.*, p. 45.

Desde la descripción de la primera estancia en Egipto notamos en la narración los primeros indicios de lo que después se convertiría en su pasión principal: viajar por la tierra. Un jeque de Alejandría pudo notarlo: “Veo que gustas de los viajes y recorrer países”, a lo que Ibn Baṭṭūṭah le respondió afirmativamente, agregando: “y eso que a la sazón no había parado mientes siquiera en penetrar en las lejanísimas tierras de India y China.”<sup>204</sup>

Más adelante, el deseo de conocer lo desconocido se vuelve más evidente e Ibn Baṭṭūṭah toma por regla no volver, a ser posible, por un camino que ya ha seguido,<sup>205</sup> lo que en parte explica el complejo dibujo de sus itinerarios. Es muy ilustrativa la digresión que hace, reflexionando acerca de su destino: “Ya he cumplido, gracias a Dios, mi deseo en este mundo, que era recorrer la tierra. Y en esto he conseguido —según creo— lo que nadie ha hecho hasta ahora.”<sup>206</sup>

A pesar de muchas ventajas, privilegios y facilidades de que dispuso Ibn Baṭṭūṭah al viajar por *dār al-islām*, en muchas ocasiones dependía de las circunstancias externas a las que se tenía que adaptar. Así, por un lado, Ibn Baṭṭūṭah tuvo que afrontar una serie de obstáculos de diferente índole que le impedían viajar de la manera como él lo quería; la planeación racional fue necesaria. Por el otro, su afán de conocer países lejanos y tierras desconocidas lo llevó a tomar decisiones que salen del ámbito de lo común y es justo lo que lo distingue de muchos otros viajeros magrebíes.

Esta voluntad de moverse y conocer tierras nuevas ha obtenido valoraciones diametralmente opuestas. Al comienzo y en la primera mitad del siglo XX el viaje del tangerino se veía como algo caótico y poco predecible. Por ejemplo, Gibb escribe: “When we follow him as he retraced his Steps, less than twenty years later, it is impossible not to Stand amazed at the anarchy which within so short a period had spread over all the central lands of Islam.”<sup>207</sup> Los estudios recientes se inclinan por una valoración más balanceada, destacando la planeación racional que estuvo detrás de una gran

---

<sup>204</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 121.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>206</sup> *Idem.*

<sup>207</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 23.

parte de los viajes de Ibn Baṭṭūṭah. Vemos como todo el tiempo persigue objetivos particulares, ya sea realizar el *hağğ*, conocer a jeques y ulemas del Mašriq, cumplir con una misión diplomática, etc. En ocasiones se quedaba en un lugar durante varios años, llegando a casarse y tener hijos que vio crecer durante sus andanzas.

La *Rihlah* ilustra como conviven el espíritu aventurero de Ibn Baṭṭūṭah y una red muy densa de reglas de etiqueta y circunstancias que no le permiten viajar a donde el viento lo lleve. Por lo que sus viajes no son vagabundeos, sino movimientos metódicos y planeados.<sup>208</sup> Era una persona que supo aprovechar su estatus religioso, sus habilidades como comerciante y su capacidad de ejercer el cargo de *qāḍī* en dos *maḍāhib* a la vez.

La primera parte de su viaje le permite hacerse de una reputación de sabio erudito en las ciencias religiosas, conocedor de los lugares sagrados y tumbas de personajes piadosos. Fue un tipo de inversión: el viajero se preocupó por acumular los conocimientos religiosos, aprendiendo de los jeques y juristas, ganándose de tal manera la autoridad que posteriormente le permitió ganarse la vida. Particularmente era valorado en las tierras periféricas del mundo musulmán, donde su origen le brindaba un peso adicional. Esta inversión hecha durante los primeros años, le permitió sin tener un origen noble ni una fortuna heredada, alcanzar una posición bastante acomodada, viviendo de regalos de los hombres de poder y los honorarios de *qāḍī*, en el caso de su estancia en Sultanato de Delhi y en las Maldivas.<sup>209</sup> No era un ascenso social convencional, pero resultó funcional y exitoso:

What travel did for Ibn Baṭṭūṭah was to loosen him from the conventional obsession with a safe, lifelong career. Because travellers were still rare, and therefore valued as entertainment and rewarded with presents and free hospitality, he financed his journey simply by keeping on the move. He discovered that as a wanderer he could lead a more interesting life than he would have done at home. That was all he wanted.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Guillaume Thouroude, [p. 4-5].

<sup>209</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. I, p. 18.

<sup>210</sup> Theodore Zeldin, *An intimate history of humanity*, London, Minerva, 1995, p. 307.

Este contraste entre el proceso de acumulación y los viajes posteriores se refleja también en la narración del autor. Durante la primera etapa predominan descripciones religiosas: personajes, lugares o situaciones; todo aquello que puede elevar al autor ante los ojos de sus contemporáneos, por lo que ganó la fama de ser un fanático obsesionado con los santos y reliquias musulmanas. Esta búsqueda espiritual reserva poco espacio para las anécdotas de carácter secular y descripciones autobiográficas. Pero paulatinamente el carácter del discurso cambia, particularmente después de la tercera peregrinación, cuando el tangerino se dirigió a países que salen de los límites tradicionales de los viajeros magrebíes. Las siguientes excursiones que realiza Ibn Baṭṭūṭah inauguran una nueva etapa, donde se presenta como un viajero con un afán indomable de conocer nuevos países. Viaja con su harem, como comerciante y sin duda como un *qāḍī* importante, cosechando los frutos de sus esfuerzos durante la primera etapa de sus andanzas. El círculo de intereses del autor también se amplía: aumentan las historias no relacionadas con la religión y que se enfocan más en describir el mundo que descubre. Aparecen también menciones de la vida privada de Ibn Baṭṭūṭah, incluyendo sus andanzas sexuales. Se da la “desacralización” del espacio en la narrativa.<sup>211</sup> Por último, como lo señala Guillaume Thouroude, al hablar del espíritu aventurero de Ibn Baṭṭūṭah es importante no confundirlo con la concepción moderna del turismo:

L’erreur de perspective que l’on commet le plus souvent consiste à voir Ibn Baṭṭūṭah comme un routard qui rêve d’ailleurs et de dépaysement. L’exotisme et le désir de dépaysement n’étaient pas tout à fait à l’ordre du jour au XIVe siècle. Au contraire, les voyageurs arabes tendent à vérifier et à approfondir l’unité et l’identité du territoire de l’Islam, tout en mettant en lumière, de manière pittoresque, les variations, les différences et les singularités.<sup>212</sup>

Al hablar de la motivación de Ibn Baṭṭūṭah, no podemos reducir la explicación únicamente a los factores económicos y materiales o, por el contrario, limitarnos a destacar sus cualidades

---

<sup>211</sup> Nematulla Ibragimov, *op. cit.*, p. 21; Stéphane Yerasimos, *Voyages*, p. 18-19.

<sup>212</sup> Guillaume Thouroude, [p. 11-12].

personales y su pasión por los viajes. Ambos aspectos son innegables: sin duda, Ibn Baṭṭūṭah buscaba la manera de hacer fortuna, lo que logró en varios momentos de su viaje. Al mismo tiempo, su pasión por los viajes aparece reflejada constantemente a lo largo de su narración. Cualquier explicación parcial que no tenga en cuenta ambos aspectos al mismo tiempo es insuficiente. Es muy preciso el concepto “paradigma de viajero”, introducido por Ian Netton, que se compone por cuatro tipos de búsqueda que persigue: “for the shrine and/or its circumambient religious geography; for knowledge; for recognition and/or power; and for the satisfaction of a basic wanderlust.”<sup>213</sup>

Al hablar de la búsqueda material y espiritual en la *Riḥlah*, es difícil poner una por encima de la otra. Ibn Baṭṭūṭah era una persona sumamente contradictoria, incapaz de decidirse entre una vida llena de lujos y comodidades y una vida ascética, renunciando a los placeres mundanos para concentrarse en lo espiritual. Se muestra muy sentimental cuando ve como los jeques sufíes llevaban un estilo de vida humilde y piadoso, dedicándose a ayudar a los pobres y necesitados; en su devoción veía una cercanía especial con Dios, una vida alejada del pecado. Admira al faquir que vivía como morabito en una cueva y que se alimentaba con raíces y yerbas.<sup>214</sup> En otra ocasión, al ver como un humilde sufi de Abbādān vivía del pescado que atrapaba, por un momento consideró quedarse allí y permanecer el resto de su vida a su servicio. “Pero –dice el autor– mi espíritu testarudo me apartó de la idea.”<sup>215</sup>

Ibn Baṭṭūṭah era consciente de que no podría vivir mucho tiempo con el voto de pobreza. Era amante del lujo, la riqueza, la comida y las mujeres. En ocasiones llegaba a gastar tanto dinero, que el propio sultán de la India le tuvo que sugerir disminuir sus gastos: «No contraigas deudas si no quieres que te persigan más; no siempre encontrarás quien me haga llegar la noticia. Ajusta tus gastos a lo que se te da.»<sup>216</sup> Arrepentido, Ibn Baṭṭūṭah en más de una ocasión volverá a mirar hacia la

---

<sup>213</sup> Ian Richard Netton, “Basic Structures and Signs of Alienation in the “Riḥla” of Ibn Jubayr” p. 46.

<sup>214</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 399.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 614.

vida ascética como el camino de la salvación, para volver a sus vicios de nuevo poco después. De estas contradicciones entre la búsqueda de satisfacción material y espiritual estaba compuesto nuestro viajero.

En cualquier caso, una cosa sería imposible sin la otra. Es igualmente erróneo decir que el viaje de Ibn Baṭṭūṭah perseguía únicamente el deseo de beneficiarse o que, por el contrario, fue movido exclusivamente por una sed espiritual. Al final de cuentas, el tangerino es considerado un “viajero del islam” y el islam, como es bien sabido, busca el equilibrio entre lo material y lo espiritual. Quizás, lo mismo buscaba Ibn Baṭṭūṭah.

### II.3. Retrato del viajero

En los capítulos anteriores hemos analizado las particularidades de la fuente con la que estamos tratando, los factores que posibilitaron el viaje de Ibn Baṭṭūṭah y la motivación personal del autor. En el presente apartado, sumaremos todas las observaciones hechas para trazar el retrato de nuestro viajero y dar cuenta de las particularidades de la fuente que nos dejó, destacando sus limitaciones y el potencial para tratar el tema que hemos seleccionado: las distintas corrientes islámicas que aparecen documentadas en la *Riḥlah*.

El autor de la fuente es un viajero con la formación religiosa en el marco de *madḥab mālikī*<sup>217</sup> que obtuvo en Tánger, su ciudad natal. No era un hombre de letras, ni un geógrafo profesional ni un erudito; era un hombre promedio de su época sin dotes especiales. No se conoce ninguna otra obra suya y lo más probable es que la *Tuhfat an-nuzzār* sea el único escrito de su autoría. Podemos suponer que la falta de habilidades literarias generó la necesidad de acudir a servicios de un Ibn Ğuzayy, el *kātib* profesional.

---

<sup>217</sup> Como lo veremos en el siguiente capítulo, el *madḥab mālikī*, junto con los *madāhib šāfiʿī*, *ḥanbalī* y *ḥanafī* conformaban el sistema cuatripartito sunní. Al reconciliar la mayoría de las diferencias de carácter dogmático, las cuatro escuelas, en mayor o en menor medida, mantuvieron una visión hostil hacia las corrientes no sunnitas. Por ejemplo, el *madḥab mālikī* tuvo una larga tradición de oposición al ismailismo, una rama del shiísmo, la corriente de la élite gobernante del Califato fatimí (909-1171), cuyos dominios se extendían por una gran parte del Norte de África.

La narración que aparece en la *Riḥlah*, sin tomar en cuenta los pasajes insertados por Ibn Ġuzayy, reafirma lo dicho previamente. Los relatos de Ibn Baṭṭūṭah están escritos en primera persona y tienen un carácter narrativo, alejado de pensamientos elevados y reflexiones complejas. Se observa una actitud bastante confiada hacia los relatos fantásticos y una tendencia a hiperbolizar algunos hechos reales, dándoles la forma de *ʿaġaʿīb* (maravillas). Por otro lado, la falta de “cientificidad” de la fuente también es uno de sus valores: la obra no se limita a la enunciación de datos “secos” y representa un relato vivaz de un viajero curioso que fue testigo directo de una gran parte de lo narrado.

El escenario principal de la *Riḥlah* son ciudades y pueblos, por lo que la descripción se concentra en la vida urbana, unida por breves pasajes sobre los caminos por los que Ibn Baṭṭūṭah se traslada. Su narración no pretende ser exhaustiva; se centra en su propia figura y todo aquello que le llamó la atención. Por lo general, describe la infraestructura de la ciudad, su élite gobernante, personas relacionadas con la religión, comida y costumbres locales. Cuando hay algo importante que no pudo ver por cuenta propia, recurre a los informantes, compensando, en la medida de lo posible, la falta de información.

El tangerino fue testigo directo de la vida urbana en muchos países islámicos de la época. Su interés por las personas, destacado por varios investigadores, está estrechamente relacionado con su atracción por temas religiosos que estaba influenciado por su formación profesional e interés personal. Le dedica mucho espacio a los “santos”, las visitas de sus tumbas (*ziyārah*), la distribución de *maḍāhib* en cada ciudad, etc. Le llamaban la atención las prácticas y costumbres que contrastaban con las formas habitadas del islam en el Magreb, el marco de referencia principal del autor. No hay que perder de vista que era un estricto *qāḍī*, atento a cualquier desviación de las normas de la ley islámica. Al mismo tiempo, su personalidad era mucho más sensible al mundo que lo rodeaba. En la *Riḥlah* se presenta como un excelente observador, capaz de maravillarse de las costumbres ajenas.



El elemento del juicio que parte de su formación en el marco de *madḥab mālikī* e identificación con la situación religiosa de los magrebíes, sunnís casi todos como Ibn Baṭṭūṭah sin duda está presente, pero no se limita a ello.<sup>218</sup>

El origen de Ibn Baṭṭūṭah también influyó en la narración: en *Tuḥfat an-nuẓẓār* es común leer elogios al Magreb, Fez, la capital de los meriníes y al sultán Abū ‘Inān, su mecenas. Son frecuentes las comparaciones de los países que va visitando con el Magreb, siempre favorables a su tierra natal. El viajero destaca la superioridad de sus madrazas, zagüías, comida, entre otras cosas. Aquí está presente el orgullo magrebí por un lado y el conocimiento del público hacia el que va dirigida la obra por el otro.

Debido a la gran extensión de su viaje, Ibn Baṭṭūṭah en numerosas ocasiones se encontró con las distintas corrientes islámicas no sunnitas existentes en la época. Las primeras menciones aparecen poco después de abandonar las tierras del Norte de África y Egipto, relativamente homogéneos en el aspecto religioso. Una gran parte de la información sobre shiíes, ismailíes u otras corrientes islámicas no sunnís se conoce a partir de la literatura “heresiográfica” que floreció durante la existencia del Califato abbasí. Se especializaba en la enunciación de distintas “sectas” existentes y extintas y fue promovida por las autoridades sunnís para legitimar su poder. De las obras heresiográficas principales podemos destacar *al-Farq bayn al-firaq* (Cismas y sectas musulmanas) de Abū Maṣṣūr al-Baḡdādī (980-1037), *Al-faṣl fī-l-milal wa-l-‘ahwā’ wa-n-niḥal* (Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas) de Abū Muḥammad ibn Ḥazm (994-1064) y *Kitāb al-milal wa an-niḥal* (El Libro de credos y sectas) de Muḥammad aš-Šahrastānī (1086–1153). Asimismo, hubo una producción similar de parte de los teólogos shiíes. El ejemplo más famoso es al-Ḥasan b. Mūsā an-Nawbaḥtī y su *Firaq aš-šī‘ah* (Las sectas de los shiíes).

---

<sup>218</sup> Véase Ignatiy Krachkovsky, *op. cit.*, p. 427-428; H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 3; Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 39.

Desde ahora conviene aclarar lo que desarrollaremos en el siguiente capítulo: el término *firqah*, plural *firaq* que se utiliza en dichos tratados y que generalmente se traduce como “secta” es muy general y ambiguo. Puede referirse a una secta estrictamente hablando, pero supone muchas otras cosas. Etimológicamente, el término *firqah* designa la fracción, la parte de un todo. Consecuentemente, puede ser aplicado a una secta propiamente dicha, una organización política o militar, a una escuela de pensamiento, una familia espiritual, o incluso a todos aquellos que, al pertenecer a subgrupos muy divergentes, apoyan ideas similares o idénticas sobre el mismo problema.<sup>219</sup>

Volviendo a las obras heresiográficas, se caracterizaban por tener un carácter retrospectivo y el énfasis en la genealogía de cada “secta”. Contenían una larga argumentación con referencias a autoridades, tratando los aspectos teológicos para dar una clasificación adecuada de cada secta. Por lo general, se trataba de las subdivisiones de las principales corrientes que surgieron en el marco de la primer *fitnah*. La existencia de algunas fue muy efímera y dejaron de existir tiempo después de su aparición. Otras, consolidaron sus posiciones en el frente ideológico y siguieron existiendo tanto para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah como después.

Con la caída del Califato abbasí, la producción de literatura heresiográfica decayó: después del siglo XIII no encontramos obras comparables a las de al-Baḡdādī o aš-Šahrastānī, aunque algunos elementos fueron retomados por los mamelucos y otomanos posteriormente. A pesar de una rica gama de información que nos proporcionan, la desventaja principal de las obras heresiográficas radica en su falta de atención a las circunstancias específicas de la realidad circundante y en un exceso de teorización que se acerca a la teología especulativa. Basada en fuentes secundarias y dirigida hacia el pasado, la literatura heresiográfica dice muy poco sobre la vida y costumbres de los representantes comunes de las “sectas” que menciona. Ilustra la visión que tenía la élite sunní sobre

---

<sup>219</sup> Laoust Henri, “L’hérésiographie musulmane sous les Abbassides,” en *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 38, 1967, p. 157-158.

la fragmentación de la *ummah*, describe cuando y bajo qué circunstancias se separó cada grupo, formando una “secta” independiente, pero no revela la forma como dichas contradicciones de orden teórico-dogmático se reflejaron en práctica.

El problema con las fuentes primarias también está presente en las obras de geógrafos profesionales que describían los países lejanos. Regularmente trabajaban acudiendo a información de segunda mano, sin moverse de una misma ubicación, decorándola con especulaciones personales, para dar cuenta de la situación de territorios desconocidos. En cambio, Ibn Baṭṭūṭah obtenía la información de manera empírica, mediante la interacción directa con los representantes de otras ramas del islam, viajando por sus comunidades y pueblos. Era un geógrafo a su pesar, “le géographe malgré lui”, como le definió Gibb.<sup>220</sup> El alcance geográfico de su obra supera al de historiadores y cronistas locales, sin mencionar que para algunas regiones, *Tuḥfat an-nuẓẓār* es la única fuente capaz de arrojar alguna luz sobre los acontecimientos políticos, económicos, religiosos y sociales de la época referida.

Ibn Baṭṭūṭah no se interesaba por reflexiones de carácter teológico complejas o por la revisión genealógica de cada “secta”. Era un *qāḍī* con la formación promedia, más cercano a las prácticas populares que a los debates teológicos complejos. En asuntos de fe su interés personal se enfocaba en los distintos ritos locales y las formas de culto de cada ciudad o pueblo que visitaba. No veía su viaje en términos de un tipo de “trabajo de campo” para una obra metódica; relataba su experiencia como viajero, destacando todo lo que le llamaba la atención, es decir, relacionado a su presente. Su *Riḥlah* es una fuente muy personal, lo que la distingue de muchos otros registros de viajes. El “yo” del autor está presente a lo largo de toda la obra, lo que puede ser considerado como un gran plus de la fuente. Ibn Baṭṭūṭah no teme manifestar el disgusto, la alegría o angustia por una

---

<sup>220</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 12.

situación determinada lo que nos permite de mejor manera comprender al autor, la sociedad y la época a la que pertenecía

El estatus de *qāḍī*, la formación religiosa y también la propia curiosidad de Ibn Baṭṭūṭah influyeron en su interés por las prácticas religiosas y costumbres populares, incluso si se trataba de jariyíes, ismailíes o shiíes. Tomando en cuenta todo lo anterior, tenemos testimonios de un viajero observador, atento a detalles, formado en la tradición sunní y sensible a la ortopraxia, es decir, la realización correcta, desde su punto de vista, de los aspectos formales del islam.

Como hemos mencionado antes, en ocasiones el tangerino tenía una actitud bastante confiada hacia los relatos fantásticos, aunque estos a menudo tenían un trasfondo real. Al mismo tiempo era bastante crítico en cuanto a los rumores de la gente y en la *Rihlah* encontramos varios intentos de Ibn Baṭṭūṭah de depurar su narración de información poco confiable. Además, hace la distinción entre lo que vio y experimentó por cuenta propia y lo que obtuvo de sus informantes.

Sabemos que en ocasiones llegaba a mentir descaradamente, como en el caso de su supuesta excursión a Bulgar o su presencia en la oración dirigida por Ibn Taymiyyah. El motivo de falsificación consciente es evidente: con ello el tangerino quería darle más peso a su propia figura, ya que de eso, en gran medida, dependían sus honorarios y la perspectiva de ser atendido por algún soberano u hombre de poder. Sin embargo, estos casos son contados y no afectan la veracidad de la obra en su totalidad:

[...] these weaknesses do not detract from the value of the work as a whole, which has long been recognized in particular for the descriptions of India, of the Turkish principalities of Asia Minor and of the lands of the Niger. The rihla in the manner of Ibn Baṭṭūṭah thus appeared as one of the most typical forms of the literature of observation.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> André Miquel, "Ibn Baṭṭūṭa," en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 736.

Además, como lo hemos destacado previamente, los fragmentos que corresponden al tema seleccionado para la presente investigación constituían un tema secundario en el contexto general de la *Rihlah*, tanto para su autor como para su público. La atención principal estaba puesta en los relatos sobre los lugares sagrados del islam, las maravillas de las tierras lejanas y el poderío de sus gobernantes. No hay una razón aparente para inventar las costumbres de shiíes u otras corrientes que Ibn Baṭṭūṭah vio de paso. Al contrario, estos relatos no se contradicen entre si y se insertan en la lógica general de la narración. Lo que se debe tomar en cuenta empero, es que el viajero era un convencido sunnita. Las prácticas y costumbres de otras corrientes fueron vistas a través del prisma de su propia convicción religiosa y la del público al que está dirigida la obra.

Por último, los estudios especializados han demostrado que la narración del tangerino contiene una serie de préstamos de otras fuentes más antiguas, por ejemplo, las *rihlāt* de Ibn Ğubayr y al-‘Abdarī. No obstante, la mayor parte de *Tuḥfat an-nuẓẓār* se encuentra fuera de los límites geográficos de estos viajeros, además de que la información que ocuparemos en la investigación no coincide con sus descripciones y representa el resultado de observaciones propias de Ibn Baṭṭūṭah.

Con todo lo anterior, la *Rihlah* de Ibn Baṭṭūṭah es una fuente importante para el estudio del mundo islámico en el segundo tercio del siglo XIV, en particular, las diversas corrientes del islam que existieron en un vasto territorio desde el Magreb hasta la India. “No solo es un documento de primera clase de la experiencia vivida, sino también es una imagen completa de las opiniones de un representante promedio de la cultura árabe en el siglo XIV.”<sup>222</sup> Y como lo dice Ibn Ğuzayy en su epílogo: “No se oculta al entendimiento de cualquier racional que este jeque es el mayor viajero de nuestro tiempo. Quien le considere el viajero de la comunidad musulmana, no andará descaminado.”<sup>223</sup> Aspecto que hace de especial interés esta fuente es que, en cuanto a duración del recorrido y amplitud geográfica del mismo, es un caso prácticamente único en el mundo islámico,

---

<sup>222</sup> Ignatiy Krachkovsky, *op. cit.*, p. 428.

<sup>223</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 794.

mientras que los testimonios del viajero permiten dar cuenta de la percepción que tenía un musulmán sunní con una preparación enfocada a la jurisprudencia, al enfrentarse con distintas interpretaciones de la misma religión.

### III. Las identidades colectivas en el mundo islámico a través de Ibn Baṭṭūṭah

---

Después de haber analizado la fuente, en el presente capítulo nos ocuparemos del tema de la diversidad del islam, representada por diferentes corrientes que aparecen en la *Riḥlah*. Como ya lo hemos mencionado en la introducción, poco después de la muerte del Profeta Muḥammad la *ummah* pasó por varios procesos de fragmentación. Como resultado, se formaron tres grupos adversarios que con posteridad se convirtieron en las tres corrientes principales del islam que persisten hoy en día: sunnismo, shiísmo y jariyismo. Las diferencias iniciales fueron más allá de discrepancias políticas y tuvieron su desarrollo en el nivel doctrinal, hasta llegar a ser irreconciliables.

El estudio de las distintas corrientes dentro del islam, incluyendo a las que aparecen en las páginas de *Tuḥfat an-nuẓẓār*, implica una serie de problemas. De acuerdo con una práctica común, muchos académicos acuden al uso de las categorías propias a la experiencia histórica del cristianismo para el estudio del islam y sus adherentes. Se emplean términos como “secta” o “cisma”, se habla una dicotomía entre lo “ortodoxo” y lo “herético”. Las traducciones de las fuentes primarias a las lenguas europeas, repletas de términos referidos, favorecen a esta práctica. Sin embargo, las categorías que resultan funcionales para el estudio del cristianismo no necesariamente pueden ser aplicables a otras religiones. En el caso del islam, no responden a la naturaleza misma de su doctrina.

Históricamente el islam se constituyó como una religión que carece de una institución sacerdotal definida, capaz de postularse como una autoridad legítima para interpretar la profecía transmitida por Muḥammad. Como señala Henry Corbin:

El primer hecho destacado que hay que poner de relieve es la ausencia en el islam del fenómeno Iglesia. Así como no hay, en el islam, un clero que detente los “medios de la gracia”, no hay tampoco magisterio dogmático, autoridad pontificia, ni concilios que se encarguen de definir dogmas.”<sup>224</sup>

La interpretación del Corán y la Sunna no se realizaba por el califa, ni por instituciones estatales. Se efectuaba por particulares, cuya autoridad se basaba exclusivamente en su conocimiento y comprensión de la Profecía revelada a Muḥammad. Con el desarrollo del islam, cuando la imposibilidad de conservar *de facto* la igualdad entre todos los musulmanes en cuestiones religiosas se hizo evidente, la élite religiosa fue conformada por ulemas, jeques, *a’immah*<sup>225</sup> o mullas – especialistas en los asuntos religiosos. Esto empero no cambió el hecho de que en el nivel normativo se postulaba la igualdad de todos los musulmanes ante ’Alḷah. Ulemas y jeques no eran más que personas que han destacado en el estudio de las cuestiones de la fe, pero se encontraban en la misma posición en la dicotomía entre Dios absoluto y el ser humano. La *ummah* incluye a todos los musulmanes, independientemente de su origen, condición social o pertenencia étnica.

En este sentido, en el islam no existe la Iglesia como una institución estrictamente religiosa con autoridad para definir ortodoxia y, por lo tanto, denunciar la “heterodoxia” o “herejía”. Además, como bien lo señala Bernard Lewis, sería demasiado presuntuoso tratar de decir que es “ortodoxo” y que es “herético” en el islam desde una postura externa: “Eso no nos incumbe –dice Lewis– ni es de nuestra competencia.”<sup>226</sup> Respecto a la terminología adecuada, el orientalista británico mantiene una postura sumamente rígida. Dice: “incluso palabras tales como "secta" y "cisma" no son apropiadas para las divisiones religiosas islámicas, por lo que respecta ni a la base sobre la que se definen ni a las formas de organización y acción que adoptan y siguen.”<sup>227</sup> Lo anterior pone una serie de

---

<sup>224</sup> Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, p. 20.

<sup>225</sup> Plural de *’imām*.

<sup>226</sup> Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 155.

<sup>227</sup> *Idem*.



problemas de carácter terminológico, ya que Lewis no propone ningún aparato categorial alternativo. Incluso en sus propios trabajos se veía obligado a derogarse de su postura.<sup>228</sup>

Marshall Hodgson en el primer tomo de *The Venture of Islam* aborda la misma problemática. Sin rechazar por completo el uso de la palabra “secta”, que tiene un análogo en árabe (*firqah*), Hodgson intenta desligar su contenido semántico de la noción moderna de la palabra, un legado de la tradición cristiana:

The common term used in the pre-Modern Arabic and Persian languages for any grouping of people according to their opinions was *firqah*. This has been translated 'sect', but it rather rarely answers to the modern English notion of 'sect'. Usually it should be rendered by nothing stronger than 'school of thought' [...] The Muslim historians of doctrine always tried to show that all other schools of thought than their own were not only false but, if possible, less than truly Muslim. Their works describe innumerable '*firqahs*' in terms which readily misled modern scholars into supposing they were referring to so many 'heretical sects'. These histories of doctrine have been called, not unfairly, 'heresiographies', which, however, is rather a description of their tendencies than an exact designation of their contents. But to use the word 'sect' wherever a Muslim writer used the word *firqah* produces odd misconceptions. A person could maintain a given viewpoint on the imamate, one on questions of metaphysics or *kalam*, and one on *fiqh* law; he could be, for instance, a Jama'i-Sunni, a Mu'tazili, and Ḥanafī.<sup>229</sup>

Basándose en las consideraciones anteriores, el aparato terminológico no debe limitarse a la transposición del significado moderno de las palabras: es necesario tener en cuenta la particularidad de las instituciones islámicas y su desarrollo histórico. Para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah el islam ya era una religión consolidada, pero la diversidad de sus corrientes evidenciaba las discrepancias que surgieron durante la turbulenta etapa formativa. Como señala Henri Laoust, esta diversidad era un rasgo particular del islam prácticamente desde su origen:

Mais, au delà de cette adhésion de foi fondamentale, l'Islam, contrairement à une opinion fort répandue, n'est pas un. De fort bonne heure, il s' est diversifié en une pluralité étonnante de sectes ou d'écoles,

---

<sup>228</sup> Véase Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, New York, Basic Books, 1968, 166 p.

<sup>229</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, vol. II, p. 66-67.

qui se sont souvent combattues et parfois même mutuellement condamnées, chacune d'elles se présentant comme la détentrice par excellence de la vérité révélée; beaucoup ont disparu au cours de l'histoire et de nouvelles disparitions restent toujours possibles, mais beaucoup aussi, et souvent les plus anciennes, ont subsisté jusqu'à nos jours avec une remarquable vitalité, bien décidées à se perpétuer et à continuer d'enrichir, par des apports nouveaux, le lot de croyances et d'idées léguées par leurs ancêtres.<sup>230</sup>

Pasando al caso específico de *Tuhfat an-nuzzār*, encontramos de manera muy desproporcional la información sobre las tres corrientes mencionadas: sunnismo, shiísmo y jariyísmo junto con sus subdivisiones internas. En el marco del sunnismo aparecen numerosas referencias a las cuatro escuelas jurídicas o *madāhib* que lo conformaban. En cambio, la información sobre los jariyíes es muy escasa. Se debe al declive de su movimiento, que para el siglo XIV que casi dejó de tener importancia en los territorios de Siria e Irak – las regiones donde se originó. Por último, la *Rihlah* contiene un rico material que informa sobre las costumbres y las creencias de diferentes grupos shiíes, representantes de la segunda corriente más numerosa en el islam. La conformaban tres grupos principales: zaydíes, shiíes duodecimanos y shiíes septimanos (ismailíes).

A partir de este material, en el presente capítulo daremos cuenta de la diversidad de interpretaciones y corrientes en el mundo islámico, recopilando la información que ofrece la fuente y examinaremos los mecanismos de diferenciación a partir del caso concreto de Ibn Baṭṭūṭah. Esto nos permitirá a través de un caso particular dar cuenta de la relación de un sunnita formado en el marco del *madhab mālikī* con las demás escuelas y corrientes islámicas de la época. La clasificación de todo lo desconocido a lo largo del viaje se realiza a través de gradaciones de lo que estaba habituado en el Magreb – el principal punto de referencia y también de comparación de Ibn Baṭṭūṭah. Tomando en cuenta lo anterior, las diferencias en el aspecto religioso en menor grado se manifestaban en relación con las demás escuelas jurídicas sunnitas.

---

<sup>230</sup> Henri Laoust. *Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*, p. IV-V.

### III.1. Sunnismo: la unidad diversificada

Para el momento en que Ibn Baṭṭūṭah realizó su viaje, a pesar de la caída de Bagdad en 1258, el islam sunní había fortalecido sus posiciones. Los mongoles, al no tener una doctrina religiosa sólida y jerarquizada, muy pronto fueron influenciados por las religiones más desarrolladas, hasta que finalmente sus líderes abrazaron el islam. Esto sucedió en los tres *ulus* principales: ulus de Chagatai, ulus de Juchi o la Horda de Oro y en el Ilkhanato de Persia.<sup>231</sup> Tanto sunníes como shiíes pelearon activamente por captar nuevos adeptos. A pesar de las victorias iniciales de los shiíes duodecimanos que menciona Ibn Baṭṭūṭah en *Tuḥfat an-nuẓẓār*, los mongoles adoptaron el islam en su versión sunnita que fue elevado al rango de religión oficial en el Khanato de Chagatai durante el reinado de Tarmashirin (1331-1334), en la Horda de Oro con el khan Uzbek (1312-1341) y aumentó su presencia en el Ilkhanato bajo Abū Saíd (1316-1335), afectando significativamente las posesiones del shiísmo en la región.

El sunnismo tuvo que pasar por un largo proceso de formación, desarrollo y consolidación que le permitió resolver la mayoría de las contradicciones internas y conservar su integridad. La etapa formativa se llevó a cabo durante el periodo entre la segunda mitad del siglo VIII y el siglo IX. Este período se asocia con el desarrollo de varias escuelas del *fiqh* o jurisprudencia islámica, que generalmente se denominan *madāhib*. Fanjul y Arbós, al igual que otros traductores de la *Riḥlah* (Defremery y Sanguinetti, Gibb) esporádicamente traducen el término “*madhab*” como “secta”, lo que provoca cierta confusión. Si tratamos con rigurosidad la terminología, tal traducción es un error grave. Bajo secta (de latín *sectare* – “separarse”) se entiende un grupo religioso que se separa de la Iglesia o comunidad dominante, rompe todos los lazos con esta, se vuelve hostil a la “ortodoxia”

---

<sup>231</sup> Ulus – el término túrquico-mongol que después de las conquistas de Gengis Khan se utilizaba para referirse a la asociación tribal con un determinado territorio heredable sujeto un soberano - el Khan. Después de la muerte de Gengis Khan su imperio fue dividido entre sus hijos. De esa manera surgieron los tres *ulus* referidos y el Imperio Yuan en China.

para proceder de una manera completamente independiente. Nada similar había ocurrido con los *madāhib* sunnís. Proveniente de la raíz árabe *dahaba* “caminar”, la palabra “*madhab*” puede traducirse como “la vía que se sigue”. En sentido técnico, es escuela jurídica, o sistema de derecho, pero tiene un significado más amplio. Como veremos más adelante, las escuelas jurídicas no tenían tendencias “segregacionistas”. Diferían en la interpretación y aplicación de las normas jurídicas y prácticas rituales, pero pertenecían a una corriente común, el sunnismo. Como señala Petrushevsky, sería más apropiado trazar una analogía con las escuelas teológicas católicas de la Edad Media (seguidores de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Juan Duns Scoto u otros), que divergían entre sí, pero que se mantenían en el estricto marco de la cristiandad latina en comunión con el papa de Roma.<sup>232</sup>

Los *madāhib* se desarrollaron en consecuencia y como resultado con la cada vez mayor complejidad del islam. Inicialmente, la doctrina expuesta en el Corán fue dirigida a una sociedad con relaciones sociales relativamente poco sofisticadas y solo el Libro sagrado fue reconocido como fuente o raíz (*ʿuṣūl*) auténtica para la resolución de asuntos de la vida pública y privada. La extraordinaria expansión del islam, la excepcional rapidez de las conquistas llevadas a cabo hacia el siglo VII y la necesidad de administrar los territorios y pueblos conquistados, generó una serie de nuevos problemas que por su grado de complejidad superaban los retos que enfrentó la *ummah* durante la vida de Muḥammad, cuando el territorio del estado islámico se limitaba a la Península Arábiga. Al enfrentarse a retos más complejos en el contexto de una sociedad mucho más desarrollada y jerarquizada, fue añadida otra “raíz”, la *Sunnah*, la colección de dichos y hechos de Muḥammad y sus seguidores.<sup>233</sup> La antigua *Sunnah* preislámica fue sustituida por la *Sunnah* del Profeta y junto con el Corán se convirtió en el fundamento del derecho islámico.

---

<sup>232</sup> Ilya Petrushevsky, *Islam v Irane v VII-XV vekakh* [Islam en el Irán en los siglos VII-XV], Leningrad, Izdatelstvo Leningradskogo universiteta, 1966, p. 136.

<sup>233</sup> *Sunnah* (plural: *sunan*): en la Arabia preislámica el término significaba “camino” o “dirección” [que debe seguirse]; en un sentido más amplio puede significar “habito” o “tradición”.

Posteriormente, para la resolución de los casos más específicos, fueron agregadas otras raíces del *fiqh* (*‘uṣūl al-fiqh*), elaborados por los *muğtahidūn*.<sup>234</sup> Como resultado fueron incorporados la *iğmā‘*, consenso de las autoridades religiosas sobre una cuestión particular y el *qiyās*, conclusión por la analogía cuando el caso jurídico no tiene una regulación concreta dictada por el Corán o la *Sunnah*. En el caso de las últimas dos raíces, particularmente en *qiyās*, los juristas tenían que resolver el complejo dilema relacionado con la posibilidad de acudir al juicio independiente, en el caso de no contar con ningún referente en el Corán y la *Sunnah*. La ley islámica o *šarī‘ah* tiene fundamentos divinos y no humanos; expresa la voluntad de Dios sobre la ordinación correcta de la *ummah*, por lo que ninguno podía aspirar a tener la única interpretación correcta de dicha voluntad, sin importar su autoridad y conocimientos religiosos. El desafío era comprender lo que constituía la voluntad divina para que los musulmanes puedan adherirse a ella en su vida privada y pública. El abuso del juicio independiente representaba una amenaza seria para la integridad de la *ummah*, por lo que inicialmente el *qiyās* fue rechazado por sus sectores más conservadores.

Mediante el esfuerzo (*iğtihād*) de varias generaciones de musulmanes y después de una serie de disputas y compromisos, entre la segunda mitad del siglo VIII y el siglo IX se establecieron las principales *maḏāhib* que representaban un sistema legal y teológico desarrollado. Las diferencias que tuvieron lugar en la etapa formativa del islam sunnita se manifestaron en las particularidades de cada escuela jurídica. Así, a pesar de que las cuatro raíces con el tiempo fueron aceptadas por todas las escuelas jurídicas, diferían en la cuestión del método, secuencia y límites en su aplicación para la resolución de los asuntos legales y prácticas rituales. Todos los *maḏāhib* llevan el nombre de sus fundadores respectivos. Siguiendo el orden cronológico surgieron: el *maḏhab ḥanafī*, fundado por Abū Ḥanīfa (699-767), el *maḏhab mālikī* por Mālik ibn Anas (711–795), el *maḏhab šāfi‘ī* por ibn Idrīs al-Šāfi‘ī (767-820) y el *maḏhab ḥanbalī* por Aḥmad ibn Ḥanbal (780–855). Además de los

---

<sup>234</sup> Plural de *muğtahid*: “diligente”, “el que se esfuerza” y, por derivación semántica, “estudioso”. Un alfaquí de alto rango, que tiene la capacidad y el derecho de emitir las decisiones (*fatāwā*) sobre una cuestión particular.

cuatro *maḍāhib* principales, hubo una serie de escuelas que no tuvieron la misma difusión en el mundo islámico. El más conocido fue el *maḍhab* *zāhirī*, fundado por Dāwūd al- *Zāhirī* (815–883/4). Inicialmente tuvo influencia en Magreb, pero para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah dejó de jugar un papel importante: el viajero menciona a sus adherentes únicamente en dos ocasiones, ambas en Damasco, sin destacar nada relevante.

Históricamente, cada *maḍhab* tenía su zona de influencia en *dār al-islām*. Por ejemplo, los *mālikīes* se extendieron por todo el Norte de África, los *šāfi'īes* predominaban en África Oriental, los *hanbalīes* eran fuertes en algunas regiones de la Península Arábiga e Irak, los *hanafīes* en la India y en todo el Norte del mundo islámico, particularmente entre los pueblos túrquicos. Por lo general, en las grandes ciudades tenía representantes cada escuela jurídica que ocupaban distintos cargos religiosos, dividiendo las esferas de influencia. Las cuatro escuelas llegaron a un acuerdo en la mayoría de asuntos religiosos y tenían la misma base argumentativa y demostrativa común, lo que no liberó por completo el sunnismo de las diferencias internas, ya que estas a veces se manifestaban incluso en el marco del mismo *maḍhab*. No obstante, para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, estas diferencias ya no ponían en riesgo la integridad de la doctrina, aunque todavía en el siglo XIII en las grandes ciudades de Persia hubo sangrientos enfrentamientos entre los *šāfi'īes* y los *hanafīes*.<sup>235</sup>

En *Tuḥfat an-nuẓẓār* encontramos varios registros sobre el encuentro del viajero con los representantes de las escuelas jurídicas sunnīs. No sabemos si en Tánger, donde predominaba la corriente *mālikī*, Ibn Baṭṭūṭah tuvo la oportunidad de conocer a los seguidores de otros *maḍāhib*. La ciudad natal del viajero era un punto convergente de cuatro mundos geográficos: africano, europeo, atlántico y mediterráneo. Sin ser la ciudad principal del Oriente musulmán, Tánger era un importante centro de comercio. El flujo constante del tráfico marítimo en el estrecho conformado

---

<sup>235</sup> V. V. Bartold, *Sochineniya. Tom VI. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata* [Ensayos. Volumen VI. Trabajos sobre la historia del islam y el Califato árabe], p. 113.

por mercaderes, guerreros, artesanos y eruditos le brindó rasgos cosmopolitas notables.<sup>236</sup> Tomando en cuenta lo anterior, podemos suponer que durante su formación como *qāḍī* Ibn Baṭṭūṭah pudo haber conocido a ulemas de otros *maḍāhib*. En cualquier caso, un acercamiento más general se dio en el contexto de su viaje.

### III.1.1. *Maḍhab mālikī*

El *maḍhab* fundado por Mālik ibn Anas predominaba en todo el Norte de África, desde las costas de Atlántico hasta Egipto, además de tener a sus representantes en las grandes ciudades del mundo islámico. No es casualidad pues que Ibn Baṭṭūṭah fuera un *mālikī*, lo que se refleja explícitamente en su *Riḥlah*, además de declararlo ante el sultán de Delhi. Al menos en dos ocasiones (en Delhi y Maldivas) fungió como *qāḍī*, adhiriéndose a los principios que recibió durante su formación.

El tangerino habla de la presencia de los grandes *quḍāh* en El Cairo, Damasco, La Meca, Medina, Alepo y Fez, además de las madrazas o escuelas religiosas y alfaquies de grados menores. Estando en Medina visitó la residencia y el sepulcro del fundador del *maḍhab*, el *'imām* Mālik ibn Anas.<sup>237</sup> En la *Riḥlah* se percibe cierto orgullo *mālikī* e identificación con su escuela. Por ejemplo, al llegar a Damasco durante la etapa inicial de sus viajes, Ibn Baṭṭūṭah prefiere albergarse precisamente en la madraza de los *mālikīes* conocida como Šārabīšiyya.<sup>238</sup> En El Cairo, donde las posiciones de su *maḍhab* eran fuertes pero no predominantes, nombra con mucho orgullo al gran *qāḍī* Taqī 'd-Dīn al-Iḡnā'ī y en seguida relata una anécdota sobre cómo fue elevado en la corriente de los *quḍāh* que ocupaban lugar junto al sultán durante los procedimientos jurídicos. Pese a la protesta del *qāḍī ḥanafī*, el sultán le asignó a Taqī d-Dīn Iḡnā'ī un lugar preferente, inmediatamente después del gran *qāḍī šāfi'ī*, y antes de los representantes de las escuelas restantes.<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> Ross E. Dunn, *op. cit.*, 2008, p. 13.

<sup>237</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 208, 217.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 141.

Con todo ello Ibn Baṭṭūṭah no disminuye la importancia de otros *maḍāhib*, ni coloca a los *mālikīes* por encima de los demás. No establece ninguna jerarquía, mientras que sus juicios parten de situaciones particulares con cada uno de los representantes de las cuatro escuelas y no de los preceptos iniciales. Era un *mālikī*, pero sunnita ante todo: “esprit d'école, oui, sectarisme d'école, non.”<sup>240</sup> Muestra además la capacidad de ser crítico con los integrantes de su propio *maḍhab*: en su relato sobre Alepo recuerda: “Hay que añadir al juez de jueces de los *mālikīes* a quien no citaré. Era hombre bien relacionado en El Cairo y logró el cargo sin merecerlo.”<sup>241</sup> En otro episodio Ibn Baṭṭūṭah desaprueba la ignorancia del mentor de los *mālikīes* que por su desconocimiento de las genealogías dijo que Ḥusayn B. ‘Alī b. Abī Ṭālib no tuvo descendencia, por lo que fue desterrado de Medina. “Dios nos libre de las ligerezas y errores de la lengua”, concluye el viajero.<sup>242</sup>

Aun cuando una gran parte de las diferencias entre las escuelas se manifestaba en el nivel teórico-dogmático,<sup>243</sup> la *Riḥlah* da cuenta de algunas particularidades del rito *mālikī*. Durante la estancia del viajero en Ṣanūb, Asia Menor donde predominaba el *maḍhab* de Abū Ḥanīfa, se manifestó la diferencia en la forma de realizar la oración, por lo que Ibn Baṭṭūṭah y sus compañeros fueron sospechosos de ser shiíes:

Quando entramos en Ṣanūb, la gente nos vio rezar con las manos caídas. Ellos son ḥanafíes y no conocen la escuela de Mālik ni su manera de rezar: según el rito *mālikī*, es preferible hacerlo con las manos caídas a lo largo de los costados. Algunos de ellos habían visto a los *rāfiḍíes* rezar de la misma manera, en el Iraq y en el Ḥiḡāz, y sospecharon que nosotros lo éramos también. Nos preguntaron y dijimos ser *mālikīes*. Pero no se contentaron con esto y siguieron sospechando de tal modo que el lugarteniente del sultán nos mandó una liebre, encargando a uno de sus criados que se quedara con nosotros para ver lo que hacíamos. Nosotros la degollamos, la cocinamos y nos la comimos. El criado se fue a informar de esto a su amo y, desde entonces, se

---

<sup>240</sup> André Miquel, “L'Islam d'Ibn Battuta,” p. 75.

<sup>241</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 168.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>243</sup> Principalmente la orden de la aplicación de las fuentes o “raíces” de autoridad en la resolución de los asuntos legales, la particularidad del uso del *qiyās*, o el proceso de la analogía deductiva y las fuentes de la autoridad auxiliares. Así, los *mālikīes* utilizan las prácticas seguidas por los habitantes de Medina como fuentes de jurisprudencia.



acabaron las sospechas y nos enviaron la comida de huéspedes. Actuaron así porque los *rāfiḍīes* no comen liebre jamás.<sup>244</sup>

El episodio anterior muestra la importancia que tenían las prácticas particulares y el aspecto formal en general. La realización correcta de un ritual iba más allá de un simple acto rutinario, era la manifestación de las diferencias de carácter teórico que daba un sentido de identificación. Ibn Baṭṭūṭah fue sospechoso de ser partidario de un grupo hostil, lo que provocó la reacción desconfiada de los *ḥanaḥīes*. De manera más pacífica se manifestaron las diferencias formales en la descripción de las costumbres de los mequías:

Es costumbre que rece el primero el imán *šāfi'ī*, el cual detenta el mayor rango cerca de las autoridades. [...]Una vez ha rezado el imán *šāfi'ī*, lo hace el de los *mālikīes* en un mihrab frente a la esquina del Yemen. Al tiempo dirige su plegaria el *ḥanbalī* orientándose al flanco que la Piedra Negra al rincón del Yemen. Por fin, ora el imán *ḥanaḥī* frente al venerable caño bajo un tabique a él reservado. Se colocan candelas en los oratorios de los imanes. El orden que siguen es tal como indicamos para las cuatro primeras oraciones, pero la de la puesta del sol la rezan todos juntos, cada imán con su comunidad. De esto se siguen errores y confusiones entre el pueblo pues sucede que un *mālikī* se prosterna con un *šāfi'ī*, o un *ḥanbalī* con un *ḥanaḥī*. Y así ves a todos atentos a la voz de los almuecines que llaman la atención a los de su rito para no ser víctimas del barullo.<sup>245</sup>

Los episodios anteriores ilustran que para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, pese a la unidad consolidada y la convivencia pacífica entre *maḍāhib* sunnīes, en el aspecto formal existían fronteras bien marcadas que se respetaban mutuamente.

### III.1.2. *Maḍhab ḥanaḥī*

Los representantes del *maḍhab ḥanaḥī* aparecen como juristas notables, aunque a veces demasiado celosos y violentos en asuntos religiosos. En El Cairo Ibn Baṭṭūṭah hace mención del *qāḍī al-*

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 251-252.

*quḍāh*<sup>246</sup> *ḥanaḥfī*, el temible *ʿimām* Šams ad-Dīn al-Ḥarīrī, “hombre rudo en extremo pero a quien no se podría coger en iniquidad alguna contra Dios. Los emires le temían hasta el punto de que me contaron que en cierta ocasión el sultán dijo a sus contertulios: «No temo a nadie excepto a Šams ad-Dīn al-Ḥarīrī».<sup>247</sup> Otro ejemplo que reafirma la afirmación inicial aparece en la descripción de Damasco: “El juez de jueces *ḥanaḥfī* es ‘Imād ad-Dīn al-Ḥawrānī, de carácter colérico, que es a quien presentan sus querellas las mujeres y sus maridos y basta a éstos sólo oír el nombre del cadí *ḥanaḥfī* para que sean equitativos con sus mujeres voluntariamente antes que llegar ante él.”<sup>248</sup>

La tumba de Abū Ḥanīfa se encontraba en Bagdad, siendo además, la única zagüía en toda la ciudad.<sup>249</sup> Al igual que las demás escuelas sunnías, los *ḥanaḥfīes* tenían representantes notables en las ciudades de la Península Arábiga, Egipto y Siria. Pero el mayor éxito el *maḍhab* alcanzó entre los pueblos túrquicos en el vasto territorio desde Asia Meridional y Central hasta Anatolia. El *maḍhab* de Abū Ḥanīfa difiere de las demás escuelas jurídicas en que además de la ley religiosa, permite el uso de la ley secular: el derecho consuetudinario local, conocido como *ʿādāt* y *ʿurf*, que desarrollaron antes de adoptar del islam.<sup>250</sup> Esta flexibilidad resultó decisiva. Los turcos y los khanes mongoles siglos después, al abrazar el islam adoptaron también la escuela jurídica *ḥanaḥfī*. De esta manera los *ḥanaḥfīes* consolidaron de forma definitiva su presencia en estas regiones.

La evidencia de ello la encontramos en las descripciones de Ibn Baṭṭūṭah durante el paso por sus territorios. Al mismo tiempo, las denuncias que hace nos permiten rastrear las tradiciones y costumbres locales que, a pesar de que no coincidir con los cánones islámicos, fueron toleradas por juristas *ḥanaḥfīes*. Así, al describir su estancia en Anatolia, Ibn Baṭṭūṭah destaca que la población abusa del *ḥašīš*: “Los habitantes del país han adoptado todos la doctrina del *ʿimām* Abū Ḥanīfa y siguen fielmente la sunna; no hay entre ellos qadarīes, rāfiḍīes, muʿtazilīes, jāriḡīes ni mubtadiīes.

---

<sup>246</sup> Juez de los jueces.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>250</sup> Ilya Petrushevsky, *op. cit.*, p. 137.

Es un mérito por el que Dios les ha distinguido; pero, eso sí, toman *ḥašīš* y no lo consideran como vicio.”<sup>251</sup>

Lo mismo sucede con el vino, un gusto arraigado entre los pueblos túrquicos que conservaron incluso después de su conversión al islam. El Corán claramente prohíbe el consumo del vino o las bebidas fermentadas en general.<sup>252</sup> No obstante, el viajero relata que era un elemento presente en las comidas y celebraciones, con la aprobación tácita de los juristas *ḥanaḥītes*. En Anatolia, durante una comida Ibn Baṭṭūṭah preguntó sobre “un líquido blanco en unos cuencos que todos los que estaban allí bebieron” a lo que le respondieron que era vino con los granos del mijo. “Son *ḥanaḥītes*, así que consideran lícito beber vino”, constata el viajero.<sup>253</sup>

Una situación similar sucedió durante la estancia del tangerino entre los mongoles, seguidores del *madḥab* de Abū Ḥanīfa. Al describir las ceremonias de la ruptura del ayuno, Ibn Baṭṭūṭah dice: “Tienen un gran oficio en cortar la carne de modo que vaya revuelta con huesos, pues los turcos no la comen más que de esta manera. Sirven luego vasijas de oro y plata, llenas de bebida; lo que más beben estos turcos es vino con miel, pues como son *ḥanaḥītes* les está permitido el vino.”<sup>254</sup>

El episodio en Şanūb, cuando Ibn Baṭṭūṭah y sus compañeros fueron sospechosos de ser shiíes, muestra que los *ḥanaḥītes* de Asia Menor estaban familiarizados con sus prácticas y formalidades. Su actitud desconfiada muestra una enemistad muy marcada. Lo anterior, podría poner en duda la afirmación de Ibn Baṭṭūṭah de que “no hay entre ellos qadarīes, rāfiḍīes, mu‘tazilīes, jāriyīes ni mubtadiīes.”<sup>255</sup>

Por último, conviene mencionar que la escuela del *‘imām* Abū Ḥanīfa predominaba en Delhi, donde el viajero se quedó por varios años en función de *qāḍī*. Lamentablemente, Ibn Baṭṭūṭah nos

---

<sup>251</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 375.

<sup>252</sup> Corán 5:90.

<sup>253</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 417.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 371.

dice muy poco sobre su trabajo, pese a su larga estancia en la corte del sultán. Sus informes hubiesen sido muy útiles para examinar cómo se llevaba a cabo el trabajo de un jurista formado en el *madhab mālikī* en un país donde predominaba la escuela *ḥanafī*. Cuando Muḥammad ibn Tuḡluq le asignó el puesto, Ibn Baṭṭūṭah exclamó: "¡Oh, nuestro señor, yo profeso el rito *mālikī* y los habitantes de Delhi son *ḥanafīes*, además de ignorar su lengua!"<sup>256</sup> Pero, al parecer, las diferencias formales no preocuparon al sultán, quien se limitó a asignar a dos asistentes para que le ayudasen en su trabajo. Sin tener más información al respecto, el ejemplo de Ibn Baṭṭūṭah nos muestra la posibilidad, al menos en un país periférico del mundo musulmán, de la integración de un *mālikī* a un sistema legal basado en otra escuela jurídica.

### III.1.3. *Madhab šāfi'ī*

En el caso de la escuela *sāfi'ī*, Ibn Baṭṭūṭah menciona su posición predominante en Egipto, lo que se ve claramente en El Cairo, donde el gran *qāḍī šāfi'ī* ocupa la posición privilegiada, siendo el jurista más cercano al sultán al momento de resolver los asuntos legales. En la misma ciudad se encontraba la tumba del fundador del *madhab*, Idrīs al-Šāfi'ī. Ibn Baṭṭūṭah visitó su mausoleo y dejó la descripción de la mezquita que se construyó en sus inmediaciones y que disponía de ingresos elevados.<sup>257</sup> Al terminar el recorrido, el tangerino dejó un comentario favorable sobre el fundador del *madhab*: "Respecto a aš-Šāfi'ī, ha sido ayudado por la suerte, en él mismo, en sus seguidores y discípulos, tanto en vida como después de su muerte, mostrándose así la veracidad de su verso:

La diligencia acerca lo lejano

y la fortuna abre las puertas cerradas."<sup>258</sup>

La *Riḥlah* da cuenta de la presencia de los *šāfi'īes* en las grandes ciudades como Damasco, Medina y La Meca, donde el autor hace una mención especial de sus seguidores, destacando su

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 604.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>258</sup> *Idem.*

dedicación durante las festividades de Ramadán.<sup>259</sup> Además, aparecen reflejados los éxitos del *madhab* en la islamización de las lejanas tierras de Sawāḥil (la zona costera del África Oriental). Los Zang, es decir, la población negra de la región que abrazó el *madhab* de Idrīs al-Šāfi‘ī, causan una muy buena impresión a Ibn Baṭṭūṭah: “Son de la escuela *šāfi‘ī*, religiosos, castos y virtuosos; sus mezquitas son de madera y están acabadas con mucho esmero.”<sup>260</sup> A pesar de los esfuerzos, la islamización de África Oriental no fue completa ni definitiva, lo que reafirma el comentario del viajero:

Pasamos una noche en esta isla y embarcamos para la ciudad de Kulwā, una importante ciudad ribereña habitada en su mayor parte por Zanŷ de color muy negra, que tienen sajaduras en la cara como las de los Līmī de Guinea. Un mercader me dijo que la ciudad de Sufāla está a medio mes de marcha de Quiloa, y que entre Sufāla y Yūfi, en el país de los Līmī, hay una distancia de un mes; de Yūfi traen el oro en pepitas a Sufāla. Quiloa es ciudad muy bella y bien construida; todas sus casas son de madera, con la techumbre de aldiza. Las lluvias son abundantes aquí. Esta gente hace la guerra santa, porque su tierra está junto a la de los Zanŷ infieles. Siguen la escuela *šāfi‘ī* y son sobre todo devotos y religiosos.<sup>261</sup>

Igual que en el caso del *madhab mālikī*, Ibn Baṭṭūṭah puso atención a los vicios de algunos representantes de la escuela *šāfi‘ī*. Por ejemplo, en Damasco menciona los gastos excesivos de uno de sus *a‘immah*: “Hay trece imanes, el primero de los cuales es el *šāfi‘ī* que a la sazón era el juez de jueces Ŷalāl ad-Dīn M. b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Qazwīnī [...] más adelante, fue cadí principal en Egipto después que al-Malik an-Nāṣir pagara cien mil dirhams de deudas que aquél contrajo en Damasco.”<sup>262</sup> Más adelante, encontramos otra crítica aparente hacia Ğamāl ad-Dīn b. Ğumla, el juez supremo de los *šāfi‘ī*es, quien por juzgar fuera de las normas de su rito e imponer un castigo que supera lo permisible, fue destituido de su cargo.<sup>263</sup> No obstante, los episodios anteriores representan

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>261</sup> *Idem.*

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 190.

una excepción si tomamos la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah en su totalidad. El tono general favorable hacia la escuela y su fundador es evidente y se mantiene a lo largo de toda la obra.

#### III.1.4. *Maḏhab ḥanbalī*

La escuela fundada por Aḥmad ibn Ḥanbal fue la última en conformarse. Históricamente no tuvo una gran expansión comparable a los demás *maḏāhib*. Sus seguidores, además de tener representantes en las grandes ciudades de *dār al-islām*, se concentraban en la región del Levante, principalmente en Bagdad. Pese a que prevalece una actitud favorable en general, Ibn Baṭṭūṭah se mantiene más reservado al hablar de los *ḥanbalīes*. Olvida el nombre o las características personales de sus representantes;<sup>264</sup> se detiene en la rigidez e intransigencia de sus juristas, lo que ilustra la siguiente mención: “Otro importante personaje es el imán *ḥanbalī*, el piadoso tradicionalista M. b. ‘Uṭmān, bagdadí de origen pero mequí de nacimiento. Es sustituto del juez Naʿyṁ ad-Dīn y almotacén desde la muerte de Taqī d-Dīn al-Miṣrī. La gente le teme por su altivez.”<sup>265</sup> Llama la atención la historia que acompaña la descripción de la tumba de Aḥmad ibn Ḥanbal. Se encontraba en Bagdad, a lado del sepulcro de Abū Ḥanīfa:

Al lado, se encuentra también la tumba del imán Abū ‘Abdallāh Aḥmad b. Ḥanbal, que no tiene cúpula; se dice que se intentó varias veces construir una y se desplomó por la voluntad del Altísimo. La gente de Bagdad honra en gran manera este sepulcro, pues casi todos siguen el rito *ḥanbalī*.<sup>266</sup>

El pasaje puede contener una advertencia, una duda o incluso una crítica implícita. En el mundo de Ibn Baṭṭūṭah, lleno de milagros, augurios y señales, las cosas suceden por una razón y conllevan un significado. Es notorio que el autor no está de todo seguro de la veracidad de la historia; podemos suponer que la escuchó de la población local y no de una autoridad religiosa que

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 168, 141.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 316-317.

le permitiría hablar con más seguridad. Por ello mantiene cierta distancia, indicando cuidadosamente “se dice que...”, pero tampoco deja este relato fuera de la narración. La razón por la que las cúpulas en la tumba de Aḥmad ibn Ḥanbal se desplomaron en varias ocasiones para el viajero es evidente: sucedió por la voluntad de ‘Allāh. ¿Pero cuál sería la interpretación de su voluntad? El viajero se lo guarda y lo deja al juicio de su público.

Con la escuela de Aḥmad ibn Ḥanbal está asociada la polémica figura de *ṣayḥu’l-islām* Ibn Taymiyyah, “hombre muy apreciado, capaz de hablar sobre las ciencias todas, pero algo había en su mente trastocado y era que los damascenos le honraban en demasía.”<sup>267</sup> Sus predicaciones públicas en Damasco, sumamente radicales, al menos para aquella época, provocaron una disputa entre los *mālikīes* y *šāfi’īes* por un lado, y los *ḥanbalīes* por el otro:

A la sazón estaba yo en Damasco y asistía un día viernes a la oración cuando él predicaba y amonestaba a las gentes desde lo alto del alminbar en la mezquita aljama. Entre sus palabras dijo: «Sin duda, Dios desciende al cielo del mundo como yo bajo aquí». Y descendió un peldaño en la escalera del púlpito. Entonces un alfaquí de la secta de Mālik llamado Ibn az-Zahrā’ se le encaró y contradijo su sermón pero el pueblo cayó sobre el alfaquí y lo golpearon terriblemente con manos y sandalias de forma que incluso cayó su turbante y pudo verse que sobre la cabeza llevaba un bonete de seda, lo cual le fue recriminado en grado sumo, trasladándole a la residencia de ‘Izz ad-Dīn b. Muslim, juez de los *ḥanbalīes*, que dispuso fuera encarcelado y azotado. Los alfaquíes *mālikīes* y *šāfi’īes* reprobaron el castigo y elevaron el asunto ante el jefe de los emires Sayf ad-Dīn Tankīz, uno de los mejores y más piadosos emires, quien escribió al sultán a este respecto, mientras preparaba un atestado legal contra Ibn Taymiyyah en el que incluía las cosas reprobables por éste proferidas, por ejemplo: «Aquel que pronuncia las tres fórmulas de divorcio de una sola vez, no le obliga más que si lo hiciera una sola»; o «el viajero que tiene intención de viajar de peregrino al noble sepulcro de Mahoma —Dios lo colme de bondades— no está autorizado a abreviar la plegaria» y otras por el estilo.<sup>268</sup>

Como lo hemos dicho antes, Ibn Baṭṭūṭah no pudo haber estado durante la predicación de Ibn Taymiyyah en Damasco. Lo más probable es que el suceso tuvo mucha resonancia entre los damasquinos y el viajero lo reprodujo a partir de los informes que obtuvo posteriormente. Ibn

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 189.

Taymiyyah después de su tercer y último encarcelamiento, murió en prisión en septiembre de 1328, sin haber visto la libertad. La decisión sobre el destino del *ṣayḥu 'l-islām* fue tomada entre los más altos círculos del poder: “El emir remitió el atestado al rey, que ordenó encarcelarlo en la ciudadela, como así se hizo, muriendo en prisión.”<sup>269</sup>

A pesar de ser el *maḏhab* más conflictivo e intransigente, la visión general propicia de Ibn Baṭṭūṭah permanece. Menciona también las cualidades positivas de los seguidores de la escuela de Aḥmad ibn Ḥanbal y destaca su fervor en la lucha contra los shiíes. Por ejemplo, el autor de la *Riḥlah* hace mención del caso cuando la comunidad *ḥanbalī* dio el ejemplo a las demás ciudades sunníes, cuando el octavo Ilkan Juḏābandah, recién convertido al islam shií, mandó a imponer su doctrina en Bagdad, Šīrāz e Iṣfahān:

En Bagdad, la gente de Bāb al-Azaʿ se negó a ello, pues son *sunnīes* y la mayoría sigue la escuela del imán Aḥmad b. Ḥanbal, y dijeron: «No escucharemos ni acataremos esto». Fueron armados el viernes a la mezquita aljama, donde estaba el enviado del sultán, y cuando el jatib subió al almimbar se dirigieron a él; eran unos doce mil hombres armados: los defensores de Bagdad, sus hombres más señalados. Le juraron al jatib que si cambiaba el sermón habitual o le añadía o quitaba algo, les matarían a él y al mensajero del rey, y luego se someterían a la voluntad de Dios. El sultán había mandado que se suprimieran en el sermón los nombres de los califas y demás compañeros del Profeta y que no se mencionara más que el nombre de ‘Alī y sus seguidores, como ‘Ammār —¡Que Dios les tenga en su gloria!—; pero el jatib temió por su vida y predicó el sermón como siempre.<sup>270</sup>

Posteriormente, según el relato de Ibn Baṭṭūṭah, como resultado de un “milagro” de un *qāḏī* de Šīrāz, el propio ilkan optó por el sunnismo.<sup>271</sup>

El sentido de la pertenencia a una doctrina común que se manifiesta en *Tuḥfat an-nuẓẓār* es innegable y está presente a lo largo de toda la obra. Ibn Baṭṭūṭah presenta a los *maḏāhib* como organismos institucionalizados. Sus juicios parten de la experiencia personal y situaciones

---

<sup>269</sup> *Idem.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>271</sup> Véase apartado sobre el shiísmo.



particulares, aunque es notoria la tendencia integradora general. El viajero se identifica con el *madhab* en el que fue formado, pero también muestra la capacidad de ser crítico, si es necesario. La misma actitud muestra con las demás escuelas. Contrariamente al comentario de Roxanne L. Euben que señala que el interés principal de Ibn Baṭṭūṭah está enfocado en los *mālikīes* por la identificación de él y su audiencia con el su escuela,<sup>272</sup> la información que da sobre los cuatro *maḏāhib* sunnīes es cuantitativamente comparable.

Pese a los casos de las confrontaciones entre los representantes de los cuatro *maḏāhib* sunnīes (por ejemplo el conflicto que surgió a partir de las predicaciones de Ibn Taymiyyah en Damasco), en el nivel normativo e ideológico las diferencias fundamentales estaban reconciliadas. Por lo tanto, Ibn Baṭṭūṭah acepta la diversidad de corrientes jurídicas ya que finalmente se encuentran en el marco de la misma corriente, el sunnismo. Una de las expresiones del sistema cuadripartito integrado por los *maḏāhib* sunnīes aparece en la representación idílica de los *quḏāh* de cada escuela en la corte de las grandes ciudades como El Cairo, Alepo, La Meca y Fez. Las madrazas o escuelas religiosas ubicadas en las grandes ciudades del mundo islámico fueron otra institución donde predominaba el mismo modelo. Por último, podemos rastrear la interconexión de las escuelas jurídicas sunnitas en la formación religiosa del propio viajero durante su estancia en Damasco. A partir de la lista de maestros que le otorgaron la licencia, podemos constatar la presencia marcada del *madhab šāfi'ī*, representado por maestros como Alā' ad-Dīn 'Alī b. Yūsuf aš-Šāfi'ī, el *'imām* principal Ğamāl ad-Dīn al-Muzanī al-Kalbī y la maestra Umm M. 'Ā'īša b. Salāma al-Harrānī. También se encontraban maestros del *madhab ḥanbalī*, como Abū l-'Abbās al-Ḥiġāzī.<sup>273</sup>

La diversidad del sunnismo reflejado en el sistema cuadripartito conservaba la integridad general de la doctrina, manifestándose en varios aspectos de la vida religiosa de la *ummah*. *Tuḥfat an-nuẓẓār* ilustra que para el siglo XIV el proceso de consolidación del sunnismo, representado por

---

<sup>272</sup> Roxanne L. Euben, *op. cit.*, p. 69.

<sup>273</sup> André Miquel, "L'Islam d'Ibn Battuta," p. 75; Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 201-203.

las cuatro escuelas jurídicas, terminó exitosamente. Las diferencias teóricas, prácticas y personales aún estaban presentes, pero no ponían en riesgo la integridad general de la doctrina, por lo que fueron aceptados por Ibn Baṭṭūṭah a diferencia de las corrientes que veremos a continuación.

### III.2. Mu‘tazilismo

Antes de pasar con la segunda rama mayoritaria en el islam, el shiísmo, conviene detenerse en la información que nos ofrece la fuente sobre las corrientes que para el siglo XIV habían perdido la importancia que habían tenido en las etapas previas de la historia islámica, lo que se reflejó en la cantidad de información que pudo recolectar Ibn Baṭṭūṭah durante su viaje.

Durante la estancia en Asia Central, el viajero dejó registro de la presencia de mu‘tazilíes en Ḥuwārizm. El mu‘tazilismo fue un movimiento desarrollado en el marco de la teología especulativa que se originó durante el temprano califato y llegó a convertirse en doctrina oficial durante el gobierno de al-Ma‘mūn (813-833). Logró conservar sus posiciones durante un corto periodo con al-Mu‘taṣim y al-Wāṭiq, pero fue más tarde perseguido por al-Mutawákkil (847-861). Los puntos centrales de su doctrina fueron la unidad y la justicia divina,<sup>274</sup> la teoría del Corán creado,<sup>275</sup> la posibilidad de su comprensión mediante la razón, y la defensa del libre albedrío del hombre.

Algunos postulados del mu‘tazilismo influyeron en otras corrientes islámicas, siendo el zaydismo el ejemplo más claro. No obstante, después de haber perdido la hegemonía en el Califato abbasí y la posterior persecución, los mu‘tazilíes y su doctrina paulatinamente fueron marginados, hasta prácticamente desaparecer después de la invasión mongola.<sup>276</sup> La *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah es

---

<sup>274</sup> Por justicia se entiende que ‘Alḥah recompensa a los obedientes por sus buenas acciones y castiga a los pecadores, mientras que la unidad se refiere a la unidad de la Esencia independiente de ‘Alḥah de la multiplicidad de los atributos y acciones divinas narradas en el Corán y la Sunnah.

<sup>275</sup> La teoría del Corán creado se refiere a la postura doctrinal que sostiene que el Corán, al ser la palabra de ‘Alḥah, fue creado y no es coetérno con él.

<sup>276</sup> Anton Pritula, Anastasija Tepljakova y Tatyana Arapova, (comps.), *op. cit.*, p. 30.

una de las pocas fuentes que permiten rastrear el destino de sus seguidores en el Ҳuwārizm postmongólico:

El cadí vino en persona acompañado de sus secuaces y me saludó. Era un hombre corto de edad pero grande por sus hechos; tenía dos adláteres, uno el ya mencionado Nūr al-Islām y el otro Nūr ad-Dīn al-Kirmanī, importante juriconsulto, resuelto en sus decisiones y devoto de Dios. Cuando me entrevisté con el cadí, me dijo: «Esta ciudad es muy populosa y no os será fácil entrar durante el día. Nūr al-Islām vendrá a buscaros para sue entréis con él al final de la noche». Así hicimos, albergándonos en una escuela nueva en la que no había nadie. Después de la oración de la mañana el cadí vino a visitarnos acompañado de algunos de los notables de la ciudad, entre ellos Mawlānā. Humām ad-Dīn, Mawlāna Zayn ad-Dīn al-Muqaddasī, Mawlānā Riḍā ad-Dīn Yaḥyā, Mawlāna Fadl Allāh ar-Ridawī, Mawlāna ʿĀlāl ad-Dīn al-ʿYmādī, Mawlāna Šams ad-Dīn aṣ-Šinʿārī, imán del emir de la ciudad, hombres virtuosos y cuyas cualidades son dignas de alabanza. El principal dogma de su doctrina es el *iʿtizāl* [maḏhab al-iʿtizāl], aunque ellos no lo manifiestan porque el sultán Ūzbek y su emir en esta ciudad, Quṭlūdumūr, son sunníes.<sup>277</sup>

Al analizar el episodio referido por Ibn Baṭṭūṭah, salta a la vista la incongruencia general del pasaje. El viajero describe como fue involucrado en relaciones oficiales con los personajes destacados de Ҳuwārizm, incluyendo al *ʿimām* del emir de la ciudad. Al mismo tiempo, señala que se ven obligados a seguir su doctrina clandestinamente, a causa de que tanto Uzbek, como el emir de la ciudad son sunníes. Pero como bien lo señala Miquel, ¿qué razones tuvo un funcionario de alto rango de comprometerse con un grupo disidente durante la visita oficial, incluso de manera clandestina? En especial en presencia de un viajero desconocido, que además era un *qāḏī* de un *maḏhab* que se opone directamente a los postulados de su doctrina.<sup>278</sup>

Podemos suponer que la clandestinidad de muʿtazilíes era meramente formal, mientras que su presencia, al parecer, era mucho más notable de lo que parece. Tampoco encontramos ningún rastro del conflicto con la población que era mayoritariamente *ḥanafī*. Quizás esto se reflejó en la actitud favorable de Ibn Baṭṭūṭah hacia sus seguidores: se limita a mencionar que son “hombres

---

<sup>277</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 452.

<sup>278</sup> Contrariamente a los muʿtazilíes, los *mālikīes* defienden la predestinación y niegan el libre albedrío. André Miquel, “L’Islam d’Ibn Battuta,” p. 77.

virtuosos y cuyas cualidades son dignas de alabanza”, sin reprochar ninguna de sus creencias.<sup>279</sup> Así, sin importar las diferencias confesionales y pese a que en una ocasión Ibn Battūṭah coloca a los mu‘tazilíes junto con rāfiḏīes y jariyíes, al describir su encuentro personal no se percibe ningún rasgo de exclusión o rechazo, contrariamente a lo que ocurre con los jariyíes de quienes hablaremos en el siguiente apartado.

### III.3. Jariyismo

El movimiento jariyí fue el primero en separarse de la *umma* durante la Gran *fitnah* (*al-ḥitna al-kubrā*) (656–661). Siendo inicialmente un grupo de seguidores de ‘Alī, los jariyíes se separaron de él después de que accedió a acudir al arbitraje de su disputa con el líder de los Omeya, Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyān, durante la Batalla de Şeffin (657). De allí surgió el nombre del movimiento que parte de la raíz árabe *ḥaraġa* – “salirse”, y por derivación “sublevarse”. Al igual que el shiísmo temprano, el jariyismo originalmente fue un movimiento político que con el tiempo se convirtió en una doctrina independiente. Sus adherentes no reconocieron ni a los califas de la dinastía omeya, ni a los abbasíes que los sustituyeron en 750. Al mismo tiempo, se opusieron a los seguidores de ‘Alī y su doctrina de Imamato hereditario. El propio ‘Alī b. Abī Ṭālib fue asesinado por un jariyí llamado ‘Abd al-Raḥmān ibn Mulġam al-Murādī.

Durante la etapa temprana los jariyíes estuvieron activos en Irak, Irán, Arabia, Yemen y Norte de África. Para alcanzar sus objetivos practicaban asesinatos políticos, encabezaban las insurrecciones populares y se distinguían por una postura sumamente rígida en contra de los demás musulmanes. Con el tiempo los jariyíes se dividieron en varios grupos, mientras que la zona de su influencia se redujo al territorio de la costa oriental de la Península Arábiga y algunas regiones del Norte de África. Las diferencias políticas y religiosas, junto con los métodos radicales que

---

<sup>279</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 452.

caracterizaban su movimiento, aseguraron la enemistad de los sunníes. Los shííes, en cambio, no podían perdonar el asesinato de Alī. Debido a lo anterior, los jariyíes fueron objeto de vilipendio en la mayor parte del mundo islámico.

Ibn Baṭṭūṭah encuentra por primera vez a los jariyíes durante su paso por la ciudad de Qalhāt en el noreste del actual Omán. Al estar en una zona de influencia política sunní, se veían obligados a ocultar su doctrina: “La mayor parte son jariyíes, pero no pueden manifestar su doctrina porque están sometidos al sultán Quṭb ad-Dīn Tamahtan, rey de Hurmuz, que es sunní.”<sup>280</sup> Por lo mismo Ibn Baṭṭūṭah no pudo notar diferencias sustanciales.

El panorama cambia radicalmente después de seis días de viaje por el desierto, cuando Ibn Baṭṭūṭah llega a la ciudad de Nazwā. Desde mediados del siglo VIII Omán se había convertido en la plaza fuerte de los ibadíes, la rama más moderada del jariyismo y la que se volvió mayoritaria. Para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah en Omán gobernaba la dinastía nabhānī que en 1162 destituyó a los *a’immah* electivos y se mantuvo en el poder hasta el siglo XV.<sup>281</sup> Aun cuando también fueron jariyíes, después de la restauración de los *a’immah* electivos, los nabhānīes fueron considerados usurpadores, por lo que los cronistas borraron conscientemente una gran parte de la información relacionada con su reinado. De todo lo anterior, el testimonio de Ibn Baṭṭūṭah es tan único como no verificable.<sup>282</sup>

A diferencia de Qalhāt, en Nazwā Ibn Baṭṭūṭah inmediatamente detecta una serie de diferencias, lo que indica que la influencia del sunnismo en la región era menor, por no decir nula, atendiendo a lo que se constata de prácticas y costumbres que suponían la manifestación de las diferencias más profundas. Podemos destacar tres aspectos centrales que denuncia Ibn Baṭṭūṭah: el consumo de carne de asno, el libertinaje de las mujeres y la actitud de los jariyíes hacia ‘Alī b. Abī Ṭālib.

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>281</sup> Los *a’immah* o dirigentes de la ummah jariyíes se elegían por la comunidad sin seguir el principio hereditario.

<sup>282</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. II, p. 13.

Hasta donde se sabe, los soberanos de la dinastía nabhānī, al igual que la población general de Omán eran jariyíes. Ibn Baṭṭūṭah da la siguiente descripción del sultán de Omán, Abū M. b. Nabhān:

Este sultán es un árabe de la cabila de Azd b. al-Gawṭ, y es conocido como Abū M. b. Nabhān. Abū Muḥammad es la divisa que toman, entre esta gente, todos los sultanes que gobiernan Omán, así como los reyes de Lūr emplean el nombre atābak. Para conceder audiencia, se sienta a la puerta de su casa; no tiene chambelán ni visir y cualquiera puede acercársele, ya sea forastero o no. Honra a los huéspedes siguiendo la costumbre árabe, asignándoles la comida de invitado y haciéndoles regalos según su rango; tiene buen carácter este sultán. En su mesa se come carne de asno doméstico, que también se vende en el zoco, pues ellos dicen que es lícito, pero se la esconden al viajero y no la muestran en su presencia.<sup>283</sup>

El atento ojo del *qāḍī* tangerino notó inmediatamente la presencia de la comida prohibida (*ḥarām*) en la mesa del sultán. A pesar de que en el Corán no hay pasajes claros que prohíban el consumo de carne de asno,<sup>284</sup> a partir de la Sunna los *maḍāhib* sunníes lo prohibieron.<sup>285</sup> Otro aspecto que causó un marcado disgusto fue el comportamiento de las mujeres jariyíes: “Las mujeres son muy viciosas, pero ellos no sienten celos ni las censuran por ello [...]”<sup>286</sup> El propio sultán fue el garante de la seguridad de las mujeres omaníes, protegiéndolas de sus familiares si fuera necesario:

Estaba yo un día en casa del sultán Abū M. b. Nabhān, cuando una mujer de edad muy joven, hermosa figura y con el rostro descubierto se presentó ante él, y teniéndose en pie, le dijo: «Abū M., el demonio muge en mi cabeza». A lo que él respondió: «Vete y arrójalo de ti». «No puedo, Abū M.; me pongo bajo tu protección», replicó la mujer. Y la respuesta fue: «Vete y haz lo que quieras». Al marcharse supe que esta mujer y todas las que hacen como ella, se acogen a la protección del sultán para dedicarse al vicio, de modo que ni su padre ni sus parientes pueden parecer celosos; y si la matan, son muertos ellos también por ser protegida del sultán.<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 363.

<sup>284</sup> El *āyyah* (Coran: 16:9), referido por Fanjul y Arbós no resulta de todo convincente.

<sup>285</sup> André Miquel, “L’Islam d’Ibn Battuta,” p. 77, n. 9.

<sup>286</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 362-363.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 363.

Los jariyíes tienen una visión particular de la historia del islam durante las primeras décadas después de la muerte del Profeta. A diferencia de los shiíes, aceptan a los primeros dos califas, Abū Bakr y ‘Umar, pero desconocen a ‘Uṭmān. En cuanto al gobierno de ‘Alī, consideran que fue legítimo, hasta que accedió a resolver la disputa con Mu‘āwiyah por medio de un arbitraje. Esta visión histórica se reflejó en sus prácticas peculiares que transmitió Ibn Baṭṭūṭah:

[...] rezan cuatro veces la oración del viernes, a mediodía. Cuando la terminan, el imán recita algunas aleyas del Corán y suelta un sermón parecido a la jutba, en el que aprueban a Abū Bakr y a ‘Umar y silencian los nombres de ‘Uṭmān y ‘Alī. Si quieren hablar del califa ‘Alī, que Dios tenga en su santa gloria, le aluden llamándole «el hombre», y así dicen: «Cuentan del hombre», o bien: «El hombre dijo». Sin embargo, honran al maldito criminal Ibn Mulṡsam llamándole «piadoso siervo de Dios, dominador de la discordia».<sup>288</sup>

La interpretación de los jariyíes de los acontecimientos que surgieron tras la muerte del profeta difiere con la noción del Califato Rašidún<sup>289</sup> desarrollada por los sunníes, que defiende la legitimidad de los cuatro califas que fue interrumpida con el asesinato de ‘Alī. Es evidente que a Ibn Baṭṭūṭah le extrañó la manera de los jariyíes de hablar sobre de ‘Alī, pero la alabanza de su asesino para él fue completamente inaceptable. Pocos años antes, el viajero visitó Kūfah, donde según lo que le informaron, la gente encendía hogueras encima de la tumba de Ibn Mulṡam.<sup>290</sup> Podemos suponer la sensación que le causó al viajero la actitud diametralmente opuesta de los jariyíes de Omán que llamaban “piadoso siervo de Dios, dominador de la discordia” a la persona que para él era un criminal, asesino del cuarto califa “bien guiado”. Todo lo anterior influyó en la actitud negativa de Ibn Baṭṭūṭah hacia los jariyíes.

Sin embargo, en esta valoración negativa no entraban los jariyíes del sureste de Mauritania que, al parecer, fueron más moderados en cuanto a sus ritos y prácticas. El viajero se limita a

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>289</sup> *al-Ḥailāfa ar-Rāšidah*: Califato virtuoso o “bien guiado”.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 309.

constatar su presencia, sin emitir ningún juicio: “A una distancia de diez jornadas de Īwālātan llegamos al poblado de Zāgarī, que es grande y en el cual habitan mercaderes negros llamados Warŷarāta y con ellos una comunidad de blancos pertenecientes a la secta ibādī, de los jāriŷīes, denominados ŷaganagū. A los ortodoxos blancos sunnīes *mālikīes* los llaman tūrī.”<sup>291</sup> Incluso en el caso de los jariyíes de Omán vemos la capacidad del viajero de hacer una separación entre el jariyísmo y los jariyíes. Menciona la generosidad y hospitalidad de los omaníes que reciben a los caminantes y viajeros, habla de la belleza de sus zocos y mezquitas y la valentía de su gente.

#### **III.4. Shiísmo**

En el presente apartado abordaremos la información que proporciona *Tuḥfat an-nuzzār* sobre el shiísmo, la segunda corriente en el islam por el número de sus adherentes. El shiísmo surgió como un movimiento político, lejos de ser una doctrina independiente. Defendía el derecho de ‘Alī de encabezar la *ummah*, considerándolo el sucesor más digno del Profeta Muḥammad. La *Šī‘at ‘Alī* o “partido de ‘Alī” era sumamente heterogéneo y reunía bajo sus banderas a grupos con diversos intereses. Después de haber perdido la lucha por el poder, cuando ‘Alī fue asesinado, y Mu‘āwiyah aseguró el derecho de califato a su hijo Yazīd, el shiísmo temprano se convirtió en un movimiento de oposición, aunque sin perder la aspiración de llegar a ocupar el poder.

Durante esta etapa particularmente importante fue la batalla de Karbalā’ en 680. El segundo hijo de ‘Alī, Ḥusayn ibn ‘Alī, se negó a jurar lealtad a Yazīd I, que había sucedido a Mu‘āwiyah. Durante el viaje de Ḥusayn hacia Kūfah para el encuentro con sus seguidores, fueron interceptados por el ejército de Yazīd. Como resultado, Ḥusayn ibn ‘Alī y la mayoría de los varones descendientes de Muḥammad que lo acompañaban fueron asesinados. La Batalla de Karbalā’ tradicionalmente se concibe como la ruptura definitiva entre el sunnismo y el shiísmo. La muerte trágica de Ḥusayn ibn

---

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 773.



‘Alī y el grupo de sus seguidores influyó en la consolidación de una doctrina propia, además de otorgar a su muerte un carácter de martirio. El culto al martirio y la aspiración a la redención a través del sufrimiento muy pronto se convirtieron en uno de los rasgos particulares del shiísmo. Siguiendo con la tradición, los shiíes atribuían el martirio a todos los *A’immah*<sup>292</sup> posteriores, sin importar si fuera cierto o no.

Después del derrocamiento de la dinastía de califas omeyas, los shiíes no reconocieron a los abbasíes que los sucedieron. Conservaron la fidelidad a los descendientes de ‘Alī y Fāṭimah, considerándolos líderes legítimos de la *umma*. Paralelamente, en un contexto de esporádica persecución, se llevaba a cabo el proceso de cristalización de la doctrina religiosa propia, que no se desarrolló plenamente sino hasta los siglos X-XI.

La conformación de la doctrina shií y la lucha por el poder político iban de la mano. Su movimiento atraía a distintos elementos sociales, a menudo los más desfavorecidos, que aspiraban a cambiar el *statu quo* y alcanzar el poder. En varias ocasiones lo han logrado: los fatimíes se establecieron en El Cairo, la dinastía búiida en Bagdad, los cármatas en Bahreín, los nizaríes en Alamud y otras fortalezas de Siria e Irán. No obstante, para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah, los shiíes prácticamente perdieron la soberanía política en el mundo islámico. Diversos grupos shiíes representaban una minoría vencida políticamente, pero no derrotada ideológicamente. Sus adherentes se ubicaban, principalmente, en un vasto territorio desde Siria hasta Asia Central y en algunas zonas al sur de la Península Arábiga.

Una de las dificultades principales para el estudio del shiísmo en general y en *Tuḥfat an-nuzẓār* en particular consiste en la heterogeneidad del movimiento. Al ser una división del islam, el propio shiísmo pasó por varias rupturas que generaron diversas corrientes que con el tiempo desarrollaron características particulares. El caso de los ismaelíes, de quienes hablaremos a

---

<sup>292</sup> De aquí en adelante usaremos el término *‘Imām* (pl. *A’immah*) con mayúscula para referirse a los representantes de la línea genealógica de los shiíes septimanos/duodecimanos.

continuación, es muy ilustrativo: después de separarse del grupo mayoritario que posteriormente se llegó a conocer como shíes duodecimanos, el movimiento se fue radicalizando, hasta crear una corriente con rasgos particulares propios, muy distinta de otras ramas del shiísmo.

Al tratar de destacar un rasgo común que a nivel teórico-dogmático comparten todos los shíes sin excepción sería, sin duda, la convicción en el Imamato, el principio fundamental de la ordenación de la *ummah* del islam shií que difiere con la concepción de Califato sunní. Descansa en el liderazgo de los *A'imma* en los asuntos de la comunidad islámica, siendo 'Alī el primero, siguiendo la línea genealógica de Fāṭimah, la hija de Muḥammad. Las cuestiones particulares que derivaban de este dogma, se resolvían de distintas maneras según cada corriente. Como escribía Aš-Šahrastānī, uno de los heresiografos del siglo XII más importantes:

Los shíes son los que apoyan a 'Alī, ¡que Allah esté complacido con él! Reconocieron explícitamente o en secreto su Imamato y su Califato como el mandato divino voluntad y testamento divino. Están convencidos de que el Imamato no sale más allá de los límites de su descendencia, y si es que una vez lo hizo, fue por injusticia de parte de otros o por la precaución de su parte. Ellos decían: “El Imamato no es un asunto ordinario, confiado a la voluntad del pueblo, cuando el imam se designa por la elección, no, esto es un asunto fundamental, la base de la religión musulmana [...] Sobre la transferencia del Imamato tienen muchas especulaciones y desacuerdos, con cada transición y detención [del Imamato] – opinión, confusión. Son cinco sectas: kaysanies, zaydies, imamitas, exageradores [*ḡulāt*] e ismaelies. Respecto a los fundamentos [de la doctrina], unos se inclinan a favor de mu'tazilismo, otros al sunnismo, algunos, al antropomorfismo.”<sup>293</sup>

De allí, el rasgo distintivo del shiísmo: su adherencia a la línea genealógica determinada. Las disputas de carácter genealógico para decidir quién de los descendientes de 'Alī y Fāṭimah<sup>294</sup> tiene derecho a ser el dirigente de la *ummah*, fueron la excusa formal en la mayoría de las rupturas. Como señala Mircea Eliade: “los cismas del islam muestran siempre tres dimensiones íntimamente unidas:

---

<sup>293</sup> Es decir, la atribución de propiedades y rasgos humanos a 'Allah.aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, trad. Stanislav Prozorov, Moskva, Nauka, 1984, p. 131.

<sup>294</sup> Para designar a un descendiente de 'Alī y Fāṭima comúnmente se utilizaba el término '*alawīyyūn* o *ahl al-bayt* (gente de la casa) que incluye a Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusayn y el resto de los *A'imma*.

genealógica, teológica y política.”<sup>295</sup> Si una corriente que proclamaba una línea de sucesión alternativa (manteniéndose en el marco de los descendientes de ‘Alī y Fāṭimah) lograba sobrevivir, a menudo desarrollaba características propias tanto al nivel dogmático como en el aspecto de las prácticas.

El primer grupo en separarse fue el de los kaysaníes (*kaysāniyyah*), seguidores de Muḥammad ibn al-Ḥanafīyah (636-700), conocido como Abū l-Qāsim. Fue el tercer hijo del ‘Imām ‘Alī pero por su línea materna no era hijo de Fāṭimah, por lo que no era considerado descendiente de Muḥammad. Participó con sus seguidores en la revuelta contra los Omeyas en 750, pero con el tiempo su movimiento perdió influencia y desapareció, mezclándose con otras corrientes del shiísmo. En el siglo XI el heresiografo Ibn Ḥazm se refiere a los kaysaníes como una secta ya desaparecida.<sup>296</sup>

Mucho más persistente resultó el movimiento de los zaydíes, quienes se separaron después de elegir al nieto de Ḥusayn, Zayd ibn ‘Alī, que posteriormente fue reconocido en cualidad de Imam. Otra ruptura significativa sucedió cuando durante la vida del sexto ‘Imām Ğa‘far aṣ-Ṣādiq murió su primogénito Ismā‘īl ibn Ğa‘far. El grupo de sus seguidores no reconocieron a su otro hijo Mūsā ibn Ğa‘far como Imam, formando un movimiento que posteriormente llegó a conocerse como ismailísmo. La doctrina que desarrollaron se convirtió en la doctrina oficial del califato fatimí (909-1171). A su vez, el grupo que reconoció el Imamato de Mūsā ibn Ğa‘far, continuó con la línea genealógica de sus descendientes, hasta el duodécimo ‘Imām Muḥammad ibn Ḥasan al-Mahdī, por lo que fueron denominados shiíes duodecimanos. Según la doctrina que desarrollaron, el duodécimo ‘Imām se había “ocultado”, trascendiendo a un estado diferente, donde se pueden romper los límites de tiempo y espacio. El ‘Imām invisible ha desempeñado un papel importante en el pensamiento místico de diversas ramas del shiísmo. En muchos casos, la imagen del “‘Imām oculto” estaba

---

<sup>295</sup> Mircea Eliade, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 192.

<sup>296</sup> Ilya Petrushevsky, *op. cit.*, p. 242-243.

asociada al mito escatológico del *mahdī*,<sup>297</sup> la figura mesiánica que reaparecerá al final de los tiempos y establecerá la justicia universal en la tierra.<sup>298</sup>

*Tuhfat an-nuzzār* permite rastrear la situación de las diversas corrientes shííes para el momento del viaje de Ibn Baṭṭūṭah en el contexto de la hegemonía política del sunnismo. Es necesario detenerse en la terminología que emplea el autor para referirse a las corrientes no sunnitas en su obra. Ibn Baṭṭūṭah no se adhiere a una regla específica. En algunos casos acude al mismo término que utilizan los propios grupos para referirse a sí mismos. Así, encontramos menciones de imamíes duodecimanos<sup>299</sup> o zaydíes.<sup>300</sup> No obstante, el término que se utiliza con mayor frecuencia es “rafidí”. La palabra no deriva del nombre de ninguna corriente shíí, por lo que es necesario profundizar en su significado.

La palabra deriva de la raíz árabe *rafāḍa*, que significa “dejar”, “rechazar”. De allí *rāfiḍī*: “el que forma parte de quienes rechazan”. El origen del término sigue siendo debatido. Por lo general, los especialistas lo ubican en la época de movimientos anti-omeya en el segundo cuarto del siglo VIII.<sup>301</sup> Su desarrollo y popularización fue obra de los teólogos del Califato abbasí, cuando la lucha contra las corrientes que se desviaban de la línea oficial estaba estrechamente relacionada con la legitimidad de la dinastía reinante. Los teólogos e historiadores que escribieron durante el gobierno de los abbasíes usaron ampliamente el término “rafidí”, aunque no hubo unanimidad en su definición. Uno de los teólogos sunnitas más influyentes – Abū l-Ḥasan al-Aṣ‘arī (874-936) en *Maqālāt al-islāmīyīn* (Razonamientos teológicos de los musulmanes) explica que el término se debe a que los rafidíes “rechazaron” el Imamato de Abū Bakr y ‘Omar, creyendo que el profeta

---

<sup>297</sup> “El guía”, “el que es guiado por ‘Alḷah”.

<sup>298</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las Reformas*, vol. III, Barcelona, Editorial Paidós, 1983, p. 165.

<sup>299</sup> *al-Imāmiyyah al-īnā‘aṣarīyah*.

<sup>300</sup> *az-Zaidiyyah*.

<sup>301</sup> Véase: E. Kohlberg, “al-Rāfiḍa,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, 1986, p. 386.

Muḥammad claramente designó a ‘Alī como su sucesor.<sup>302</sup> Abū Mansūr al-Baġdādī; (980-1037) en *al-Farq bayn al-firaq* (La diferencia entre las sectas) clasifica a los rafidíes en cuatro grupos: zaydíes, imamíes, kaysaníes y “exageradores” (*ġulāt*). Señala que los primeros rafidíes eran los *sabā’iyyah*, es decir, los seguidores de ‘Abdallāh ibn Sabā’:

Now as to the Rawand (or Shia): The Sabbabiyah among them started their heresy in the time of 'Ali. One of them said to 'Alī, "Thou art a God," and 'Alī destroyed some of them by fire, and banished ibn-Saba to Sabat al-Madain. This sect is not one of the divisions of the Ummat al-Islam, because it calls 'All a god. Then the Rawafid, after the time of 'Alī separated into four classes, the Zaidiyah, the Imamiyah, the Kaisaniyah and the Ghulat.<sup>303</sup>

‘Abdallāh ibn Sabā’ es un personaje cuya existencia aún sigue siendo debatida. Los sunnitas sostienen que Ibn Saba’ fue un judío que abrazó el islam y construyó los fundamentos del shiísmo, hecho que es negado por los shiíes.

Siguiendo con la revisión del término “rafidí”, el heresiografo del siglo XII aš-Šahrastānī (1086-1153) en *Kitab al-milal wa an-niḥal* (El libro de los credos y las sectas) lo utiliza para referirse a los shiíes de Kūfah que abandonaron a Zayd ibn ‘Alī en su lucha contra los Omeyas.<sup>304</sup> El siguiente pasaje ilustra las creencias que atribuía el heresiografo sunní a los rafidíes: “el reconocimiento de la ocultación y el regreso [de los *A’immah*], la posibilidad del cambio de la opinión divina, la trasmigración de las almas, la encarnación y el antropomorfismo.”<sup>305</sup> La convicción en la trasmigración de las almas como una particularidad de los rafidíes también se menciona por al-Baġdadí.<sup>306</sup>

---

<sup>302</sup> aš-Šahrastānī, *op. cit.*, p. 190, n. 40.

<sup>303</sup> al-Baġhdādī, *Kitāb al-farq bayn al-firaq*, trad. Kate Chambers Seelye, New York, Columbia University Press, 1920, p. 34.

<sup>304</sup> aš-Šahrastānī, *op. cit.*, p. 138.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>306</sup> al-Baġhdādī, *op. cit.*, p. 61.

En el Occidente musulmán, donde se formó Ibn Baṭṭūṭah, también hubo una producción “heresiográfica” importante. El autor de *El collar de la paloma* Ibn Ḥazm, además de ser un talentoso poeta y narrador, era un feroz apologeta del sunnismo. Pertenecía al *maḏhab zāhirī* – uno de los más rígidos, cuyos fundamentos descansaban en la interpretación literal del Corán. Los rafidíes, según Ibn Ḥazm, son junto con los zaydíes una de las dos grandes corrientes en el shiísmo. En su caso, el término es utilizado como sinónimo de imamíes, pero con una evidente connotación negativa.

A pesar de no tener una opinión unánime acerca del origen de los rafidíes, los teólogos sunníes tienden a atribuirles cualidades negativas, mientras que el propio término tiene una notable connotación peyorativa. Como señala Friedlaender: “sin duda, se entiende como un apodo, más exactamente, un apodo abusivo, un *nomen odiosum*”.<sup>307</sup> Cabe señalar que entre los shiíes también hubo una producción teológica importante que creó su propia interpretación del término “rafidí”. Una vez que los shiíes se dieron cuenta de que no podían deshacerse del apodo impuesto, lo invirtieron a su favor, interpretándolo como “aquellos que rechazaron el mal”.<sup>308</sup>

Resumiendo, podemos decir que a partir de la producción de las obras “heresiográficas”, la palabra rafidí se popularizó entre los sunníes y fue ampliamente usada por distintos autores para referirse a los adherentes del shiísmo. Pronto el término dejó de ser exclusivo del uso teológico y se incorporó al vocabulario popular.<sup>309</sup> Para el siglo XIV, cuando Ibn Baṭṭūṭah realizó su viaje, el término seguía prosperando en la literatura sunní, pese a la decadencia de la producción heresiográfica. Los contemporáneos de Ibn Baṭṭūṭah, como al-Maqrīzī e Ibn Ḥaldūn, lo usaban

---

<sup>307</sup> Israel Friedlaender, “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,” en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 28, 1907, p. 22.

<sup>308</sup> Etan Kohlberg, “The Term “Rāfīda” in Imāmī Shī‘ī Usage,” en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 99, No. 4, 1979, p. 677-679.

<sup>309</sup> Incluso hoy en día, la palabra “rafidí” es ampliamente usada por los sunníes radicales hostiles al shiísmo.

ampliamente en sus trabajos.<sup>310</sup> En *Tuḥfat an-nuẓẓār* designa principalmente a imamíes duodecimanos, aunque su uso no se limita únicamente a ellos. Por ejemplo, sabemos que en Ma‘ārah Ibn Baṭṭūṭah se refiere a los nizaríes.<sup>311</sup> Juan Cole sostiene que los “rafidíes radicales” que menciona el tangerino en Qatif fueron ismailíes (¿cármatas?) que lograron mantener su presencia en la región:

The North African traveler Ibn Baṭṭūṭah visited Qatif around 1331, finding it inhabited by Arab tribes whom he described as "extremist Shi`is" (*rafidiyya ghulat*). This is how a Sunni would describe Ismailis. He noted that in Qatif the mosques called to prayer in an openly Shi`ite manner, including phrases about `Ali. Ibn Battuta described the great wealth of the area, writing that the Jarwanid ruler took one fifth of the pearl revenues in taxes, and saying that al-Hasa grew more dates than any place else in the world.<sup>312</sup>

La traducción del término “rafidí” en la edición de Defrémery y Sanguinetti es muy inconsistente. En algunos casos, los autores conservan el término árabe, en otros, lo traducen como “hereje” o “secta”. Las traducciones posteriores de Gibb y Fanjul y Arbós que se apoyaron en la edición francesa, repiten el mismo patrón. Ya hemos señalado previamente que el uso de dichos términos sin una contextualización adecuada es impreciso. No queda más que reiterar que en el islam no existe al estilo de las iglesias cristianas una institución legítima con autoridad de definir en exclusiva la ortodoxia; los términos “secta” y “*firqah*” se formaron en el marco de dos tradiciones religiosas distintas y su significado no es idéntico.

---

<sup>310</sup> Israel Friedlaender, „The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,” en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 29, 1908, p. 137-160.

<sup>311</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p., 162; Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p. 93, n. 108.

<sup>312</sup> Juan Cole, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi`ite Islam*, London, I.B. Tauris Publishers, 2002, p. 33.

### III.4.1. Zaydíes

Para evitar confusiones, analizaremos las corrientes shiíes de las que da cuenta la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah en el orden de su conformación como un movimiento independiente del resto. Sin tomar en cuenta las corrientes menores que se agruparon en torno a un líder sin formar un movimiento independiente consolidado, como sucedió en el caso de los kaysaníes, la primera ruptura trascendente en el shiísmo surgió durante la vida del quinto *'Imām* Muḥammad ibn 'Alī. No satisfechos con su pacifismo y pasividad política, una parte de los shiíes se agruparon alrededor de su hermano, el enérgico Zayd ibn 'Alī, partidario de una lucha activa contra los Omeya, el levantamiento duró diez meses y fue reprimido en 739-740. Zayd ibn 'Alī murió en la batalla; sus seguidores, vencidos pero no derrotados, crearon un movimiento propio.<sup>313</sup>

Siendo *de iure* shiíes debido a su creencia en el Imamato, *de facto* los zaydíes se oponen tanto a sunníes y jariyíes, como al resto de shiíes que reconocieron el Imamato de Ğa'far aṣ-Ṣādiq. Al separarse muy temprano del resto de los shiíes, los zaydíes representan la rama más cercana al sunnismo a nivel dogmático, teniendo varios elementos en común. Comparten la creencia de que 'Alī era el sucesor más digno de Muḥammad, por lo que conservaron la lealtad a su linaje, pero rechazan el aspecto esotérico que cobró desarrollo en otras ramas del shiísmo, negando el hecho de que los *A'immaḥ* poseen un conocimiento oculto necesario para encabezar la *ummah*. La concepción zaydí del Imamato era muy cercana a la concepción sunní del Califato. El *'imām* se percibe como un defensor de la fe y de la comunidad musulmana, pero se niega su infalibilidad. A diferencia de otras ramas del shiísmo que aceptan únicamente la sucesión directa de padre a hijo, el *'imām* zaydí podía ser cualquier descendiente de 'Alī con cualidades personales correspondientes.

Entre todos los grupos shiíes, los seguidores de Zayd ibn 'Alī muestran la mayor tolerancia religiosa hacia el sunnismo. Se constata en que los zaydíes no maldicen a los primeros dos califas

---

<sup>313</sup> Ilya Petrushevsky, *op. cit.*, p. 245.



Abū Bakr u ‘Omar, aunque consideran que fueron elegidos injustamente, pero mantienen una visión sumamente negativa sobre ‘Uthmān. Otra particularidad que acerca a los zaydíes al sunnismo temprano es el rechazo de la devoción por los santos y del misticismo en todas sus expresiones. Mantuvieron su postura incluso cuando el misticismo fue aceptado por los teólogos sunníes. Muchos aspectos de la doctrina zaydí se nutrieron de mu‘tazilismo: el rechazo del antropomorfismo y la predestinación, la convicción en el libre albedrío. Debido a la falta de discrepancias serias con los sunníes, los zaydíes generalmente se consideraban por ellos shiíes “moderados”.<sup>314</sup>

Después de una serie de levantamientos armados los zaydíes lograron establecer varias dinastías en Yemen, donde consolidaron sus posiciones hacia el siglo IX y lograron establecer una estrecha relación con los jerifes de La Meca y Medina.<sup>315</sup> En el resto del mundo islámico el movimiento prácticamente desapareció. No obstante, su influencia en las ciudades sagradas para los musulmanes era tan fuerte que el imám de Medina Sirāğ ad-Dīn ‘Umar, a quien menciona Ibn Baṭṭūṭah, fue el primer sunnita en ocupar este puesto que previamente ha sido monopolizado por zaydíes.<sup>316</sup>

La disminución de conflictos armados que tuvo lugar después del establecimiento de los califas abasíes y la cantidad mínima de puntos conflictivos entre el sunnismo y los seguidores de Zayd ibn ‘Alī, llevaron a la normalización de las relaciones entre ambas corrientes para el momento de viaje de Ibn Baṭṭūṭah. Lo anterior se reflejó en *Tuḥfat an-nuẓẓār*: durante la primera peregrinación, el tangerino fue acompañado desde Damasco por el *qāḍī* zaydí, Šaraf al-Din Qāsim b. Sinan. Al relatar el episodio, Ibn Baṭṭūṭah se limita a constatar su presencia, sin ningún rastro de enemistad hacia su compañero de viaje. Dicha familia de *quḍāh* zaydíes continuaron ejerciendo los

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 245-246.

<sup>315</sup> Jerife o *šarīf* designa a un descendiente de Muḥammad. Jerife de La Meca (*šarīf Makkah*) es el título que llevaron los regentes de las ciudades de La Meca y Medina.

<sup>316</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 213; Gibb, p 174, n 71.

primeros cargos en Medina simultáneamente con los *quḍāh* sunnitas nombrados por el sultán de Egipto.<sup>317</sup>

En la *Riḥlah* está registrada la visita de Ibn Baṭṭūṭah al sepulcro de la nieta de Zayd ibn ‘Alī, Sayyidah Nafīṣah en El Cairo: “fue devota en sus plegarias y piadosa en extremo. Este mausoleo es de construcción elegante, resplandeciente de luz y cerca suyo existe un *ribāṭ* al que se acude mucho.”<sup>318</sup> Llama la atención también la participación de los zaydīes junto con representantes de *madāhib* sunnitas en la Meca durante el mes de Ramadán:

Al aparecer la luna de Ramadán, repican atabales y timbales a la puerta del emir de La Meca. Un aire festivo reviste la Mezquita Santa al ser renovadas las esteras y multiplicarse las velas y faroles, hasta el punto que todo el recinto resplandece de luz, relampaguea de fulgores y claridad. Los imanes se reparten en grupos: *sāfi’īes*, *ḥanafīes*, *ḥanbalīes* y *zaydīes*. Los *mālikīes*, por su parte, se agrupan próximos a cuatro lectores que se alternan en la lectura y encienden candelas.<sup>319</sup>

Por segunda ocasión notamos una actitud neutral no solo de Ibn Baṭṭūṭah, sino también de los juristas sunnīes respecto de la presencia oficial de zaydīes en una ceremonia durante el mes de Ramadán. Como señala Waines: “There was, at least, one Shia sect that Ibn Baṭṭūṭah regarded, in this sacred place and occasion, fully a part of the Muslim *umma*.”<sup>320</sup> No obstante, había una particularidad de la doctrina zaydī que no coincidía con la postura de los *mālikīes* y, por lo tanto, también la de Ibn Baṭṭūṭah. La hostilidad hacia el principio de libre albedrío y la convicción en la predestinación [*qadar*] es un rasgo particular del *madhab mālikī*.<sup>321</sup> Lo anterior se reafirma en el siguiente episodio donde figuran los zaydīes:

---

<sup>317</sup> Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p. 182, n. 103.

<sup>318</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 135.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>320</sup> David Waines, *op. cit.*, p. 184.

<sup>321</sup> André Miquel, “L'Islam d'Ibn Battuta,” p. 77.

Se cuenta que los ancianos y alfaquíes de los zaydīes fueron una vez a visitar al jeque Aḥmad b. al-‘Uyayl, que les esperó sentado fuera de la zagüía; sus compañeros se adelantaron a recibirles, pero él no se movió del sitio. Los zaydīes le saludaron y él estrechó su mano y dio la bienvenida. Entablaron en seguida una discusión sobre el problema de la predestinación: ellos afirmaban que ésta no existía y que el hombre responsable daba forma a sus propios actos. El jeque dijo en ese punto: «Si la cosa es como decís, levantáos, pues, de vuestros asientos». Lo intentaron, pero sin éxito. El jeque los dejó así y entró en la zagüía. Quedaron de esta guisa, mientras la calor aumentaba y les pegaba la flama del sol. A eso empezaron a alborotar por lo que les sucedía. Los compañeros del jeque entraron en la zagüía diciendo: «Esta gente ya se ha arrepentido ante Dios y han renunciado a su falsa doctrina». El jeque salió, cogió sus manos y les hizo prometer que volverían a la verdad, abandonando su perversa teoría. Luego les hizo entrar y hospedó en la zagüía durante tres días, al cabo de los cuales regresaron a su país.<sup>322</sup>

El relato tiene una evidente connotación moralizante. Mediante la magia el jeque demuestra la falsedad de la doctrina zaydí. La argumentación está lejos de ser un debate teológico con referencias al Corán o una explicación racional. Se fundamenta en la autoridad del jeque, que a su vez es respaldada por sus “milagros”:

Ibn Baṭṭūṭah does not enter into the details of this thorny theological question. His views were probably not passively fatalistic but more in line with the notion that the individual acquired responsibility for actions that God created for him. Such a position would account for actions where conflicting desires had afflicted him during his travels.<sup>323</sup>

En cualquier caso, sin ser el testigo directo del suceso, Ibn Baṭṭūṭah mantiene cierta distancia con el relato, pero considera necesario incluir este episodio como un argumento a favor del principio defendido por el *madḥab* al que pertenecía.

### III.4.2. Ismaelíes

Otro grupo shíí que se menciona en las páginas de *Tuḥfat an-nuzzār* fueron los ismaelíes, cuya presencia fue registrada durante el paso de Ibn Baṭṭūṭah por Siria. El grupo que describe el viajero

<sup>322</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 340.

<sup>323</sup> David Waines, *op. cit.*, p. 184.

fueron los nizaríes, una rama ismaelí que sobrevivió la conquista mongola. Inicialmente, la presencia ismaelí en Irán y Siria surgió como resultado de la propaganda de numerosos *ad-du'āt*<sup>324</sup> enviados por los fatimíes que operaban en la región. Las actividades de *da'wah*<sup>325</sup> en las tierras iraníes alcanzaron su pico durante el gobierno de al-Mustanşir, el octavo califa fatimí y el decimoctavo 'Imām ismaelí.<sup>326</sup> Los ismailíes del Oriente musulmán reconocían, al menos de *iure*, al gobierno central en El Cairo, hasta que la muerte al-Mustanşir dividió el movimiento en dos facciones rivales. Los seguidores del primogénito Abū Manşūr Nizār perdieron la lucha por el poder en Egipto, donde triunfó la facción que apoyó al segundo hijo de al-Mustanşir, Abū 'l-Qāsim Aḥmad al-Musta'ī.

La comunidad ismaelí en Yemen y de Guyarat en la India occidental reconoció a al-Musta'ī como su nuevo Imam. Mantuvieron relación con la sede de la *da'wah* en El Cairo, y fueron conocidos como *musta'liyyah* o *musta'lawiyyah*.<sup>327</sup> En cambio, los nizaríes, a pesar de que su líder fue asesinado hacia 1095 en Alejandría, se negaron a reconocer el Imamato de su hermano. Los ismailíes de Irán, Iraq y una parte de Siria, donde la influencia de El Cairo era débil, apoyaron la causa nazarí, rompiendo de esta manera con la dependencia nominal del gobierno central.

En este contexto el enérgico Ḥasan ibn Şabbāḥ, destacado opositor de los *musta'liyyah*, logró asegurar el apoyo del líder de los ismailíes orientales, estableciendo una comunidad independiente. La fortaleza Alamud capturada hacia 1090 se convirtió en la sede de un nuevo estado nazarí, libre de la esfera de influencia fatimí. El propio Ḥasan ibn Şabbāḥ fue reconocido como *ḥuġġah* o el representante del 'Imām ausente:

---

<sup>324</sup> Singular: *dā'ī*. Literalmente: “predicador”. Es un término para designar a un misionero entre varias comunidades musulmanas. Fue ampliamente utilizado entre los ismailíes antes y durante el período fatimí para promover su doctrina.

<sup>325</sup> *Da'wah* “misión”, o más formal *ad-da'wah al-hādiyah* “la misión bien guiada”: el término que utilizaban los ismailíes para referirse a su movimiento y su propaganda.

<sup>326</sup> Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, Tauris, 2005, p 125.

<sup>327</sup> Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs their history and doctrines*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 324-325.

It seems that not long after the schism of 487/1094, Hasan was recognized also as the hujja of the inaccessible imam, reminiscent of another pre-Fatimid Ismaili tradition. It may be recalled that the central leaders of the early, pre-Fatimid Ismailis, too, had been regarded at least until 286/899 as the hujjas of the concealed imam whose reappearance was eagerly awaited. On the basis of this tradition, it was held that in the time of the imam's concealment his hujja would be his chief representative in the community. And Hasan-i Sabbah acted as the imam's hujja until such time as the imam himself would appear and take charge of the leadership of his community.<sup>328</sup>

Después de que la dinastía ayyubí derrocó a los *A'imma* de El Cairo en 1171, los nizaríes, que para este momento controlaban una cadena de fortalezas en territorio de Siria y Persia subordinadas al poder central en Alamud, se convirtieron en el único estado soberano ismaelí. El ismailismo del período de Alamud fue un fenómeno único en la historia del islam. Además de la fortaleza central, el poderío de los nizaríes se extendía a otras poblaciones fortificadas de Irán y Siria como Maymundež, Lamsar, Rudhān Maşyāf, Qal'at al-Maḍīq, Abū Qubays, ar-Raşāfah, Girdkūh, Qazvīn, entre muchas otras.

En el aspecto dogmático los nizaríes desarrollaron un complejo sistema basado en una estricta jerarquía de rangos y creencias esotéricas, por lo que fueron llamados *bāṭiniyyah*.<sup>329</sup> El aspecto "interno" o esotérico de la doctrina fue conocido por un grupo muy restringido, mientras que entre sus contemporáneos y en la posterioridad los nizaríes fueron conocidos por los asesinatos públicos de sus enemigos políticos, realizados por los integrantes de los rangos inferiores.

Los nizaríes lograron defender su autonomía en un entorno hostil durante un siglo y medio. Lucharon no solo contra los seljukos sunníes, sino también contra shiíes duodecimanos y cruzados europeos, hasta que la invasión de los mongoles puso fin a su soberanía. Alamud fue tomado por el ejército de Hulagu, mientras que el último dirigente Ruku d-Dīn Ḥūrşāh se rindió y fue asesinado en 1256.

---

<sup>328</sup> Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, p. 140.

<sup>329</sup> De árabe *bāṭin*. que literalmente significa "interno", "oculto". Ilya Petrushevsky, *op. cit.*, p. 298.

Después de la liquidación de la cadena de fortalezas, disponemos de muy poca información sobre el destino de la desorganizada comunidad ismaelí. Muchos tuvieron que dispersarse por los territorios de Transoxiana (*Mā warā' an-nahr*, Maveranahr) y el subcontinente indio, mezclándose con las comunidades ya existentes. Los que se quedaron en Persia tuvieron que mezclarse con las órdenes sufíes y shiíes duodecimanos, practicando el principio de *taqiyyah* o disimulación precautoria, que se convirtió en una parte integral de la doctrina ismaelí.<sup>330</sup>

Quedan las comunidades de Siria. Precisamente a sus adherentes menciona Ibn Baṭṭūṭah, siendo uno de los pocos informantes de su historia durante el período posterior a la caída de Alamud. En su relato habla de cuatro fortalezas ubicadas al Este de Bāniyās, fundadas hacia finales del siglo XI por Rašīd ad-Dīn Sinān, también conocido como como *Vetulus de Montanis* (El viejo de la montaña) en fuentes europeas:

Al abandonar este lugar pasé por Ḥiṣn al-Qadmūs Ḥiṣn al-Maynaqa e Ḥiṣn al-'Ullayqa cuyo nombre suena como el nombre de unidad de 'ullayq. Luego crucé por Ḥiṣn Maṣyāf y finalmente por Ḥiṣn al-Kahf. Estas fortalezas todas pertenecen a una secta ismā'īlī conocida por fidāwiyya.<sup>331</sup> No reciben en sus casas a nadie ajeno a la secta."<sup>332</sup>

Al parecer, Ibn Baṭṭūṭah no entró en contacto directo con los ismaelíes, ya que su organización existía aisladamente del resto. Aunque su autonomía no era plena, tal como ilustra el siguiente pasaje del viajero, los ismailíes de Siria fueron subordinados al sultán de El Cairo, siendo sus agentes secretos:

Son las flechas de al-Malik an-Nasīr con las que alcanza a sus adversarios huidos al Iraq o a otros países. Reciben soldada y cuando el sultán decide enviar a uno de ellos a eliminar a cualquier enemigo le entrega el precio de su sangre y si sale salvo tras cumplir lo que se le ordenara, es para él; y si parece queda

---

<sup>330</sup> Farhad Daftary, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, p. 184.

<sup>331</sup> "Los que sacrifican su vida".

<sup>332</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 170.

para sus hijos. Emplean cuchillos envenenados para herir a los que desean matar. Pero a veces sus celadas fracasan y son ellos los muertos como sucedió con el emir Qarāsunqūr cuando escapó al Iraq y al-Malik an-Nasīr mandó contra él a un grupo de ismā‘īlīs que murieron sin poder alcanzarlo por las cautelas que adoptara.<sup>333</sup>

Los mamelucos de El Cairo fueron la fuerza que logró frenar el avance de los mongoles en el siglo XIII, convirtiéndose en una potencia regional importante. Sabemos que tuvo lugar una alianza entre los mamelucos e ismailíes de Siria contra los cruzados en 1260. No obstante, después de que Baybars I, el sultán de Egipto de aquel entonces, logró eliminar a sus principales rivales y consolidar su poder en la región, se volvió en contra de sus antiguos aliados y en 1273 conquistó la mayor parte de sus fortalezas. A ello se debe que medio siglo después, para el momento de viaje de Ibn Baṭṭūṭah, los ismailíes se encontraban en una posición subordinada a El Cairo, siendo agentes de Al-Malik an-Nasīr, quien los usaba para eliminar a sus enemigos políticos. A cambio, lograron conservar cierta autonomía de sus castillos en Siria, donde a menudo entraban en conflicto con los nusaríes.<sup>334</sup>

Más que una secta, los *fidāwiyyah* que menciona Ibn Baṭṭūṭah era el rango más bajo en la jerarquía nazarí. Por lo general, eran neófitos reclutados por la organización que no tenían acceso al aspecto “interno” de la doctrina y estaban obligados a seguir ciegamente las órdenes de sus superiores. La pérdida de la soberanía política llevó a la decadencia de esta rama del ismailísmo y de su gran tradición intelectual. Sabemos muy poco sobre la élite ismaelí de esta época, prácticamente no hay registros de la producción literaria o filosófica que caracterizó el movimiento durante la etapa de Alamud. Los rangos inferiores, en cambio, continuaron haciendo lo mejor que sabían hacer. El pasaje de la *Rihlah* lo reafirma: para el viajero los ismailíes eran un grupo de matones del sultán de El Cairo. Impresionado por las historias sobre los asesinos *fidāwiyyah*, Ibn Baṭṭūṭah se limita a

---

<sup>333</sup> *Idem.*

<sup>334</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. I, p 36.

describir la persecución del emir Qarāsunqūr que escapó al Irak y es evidente que el aspecto estrictamente religioso del ismailismo quedó fuera de su alcance.

### III.4.3. Imamíes duodecimanos y nusaríes

Después de la separación de los ismailíes tras la muerte del *'Imām Ğa'far aṣ-Ṣādiq*, la facción que reconoció el Imamato de su hijo Mūsā ibn Ğa'far, conocido como Mūsā al-Kāẓim, conformó otra corriente shií. Posteriormente siguió el Imamato de 'Alī ar-Riḍā, Muḥammad al-Ĝawād, 'Alī al-Hādī y Ḥasan al-'Askarī. Tras la muerte del undécimo Imam, su hijo Muḥammad al-Mahdī fue reconocido como su sucesor legítimo. Sin embargo, todavía siendo niño desapareció, lo que produjo la teoría de que se había “ocultado” para regresar como *mahdī*.

No todos los grupos shiíes reconocieron dicha línea de sucesión. Distintas facciones surgían después de la muerte de cada Imam, pero no lograron generar un movimiento trascendente. Una excepción constituyeron los nusaríes, cuya doctrina sigue de cerca a los imamíes duodecimanos en cuanto a la línea genealógica de los *A'immaḥ*. Se fundamenta en las revelaciones del penúltimo *'Imām* Hasan al-'Askarī a su discípulo Ibn Nuṣayr. Paulatinamente los grupos menores desaparecieron, mientras que la mayoría de los imamíes reconocieron la línea genealógica que va de 'Alī a Muḥammad al-Mahdī que se volvió “canónica”. Después de que varios grupos shiíes se unieron en torno a la doctrina de los doce *A'immaḥ*, el término “imamíes” comenzó a usarse exclusivamente para designar a los shiíes duodecimanos (*iṭnā'aṣarīyah*) para diferenciarlos de zaydíes y shiíes *ġulāt*.<sup>335</sup> Incluso después de que varios grupos shiíes reconocieron la genealogía de los doce *A'immaḥ*, la doctrina que hoy conocemos como el shiísmo duodecimano no se desarrolló plenamente sino hasta los siglos X y XI.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> aṣ-Ṣahrastānī, *op. cit.*, p. 226, n. 30.

<sup>336</sup> Antony Black, *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 40.



En cuanto a la distribución geográfica, para el siglo XIV dichos grupos estaban ubicados en el vasto territorio desde la costa oriental del mar Mediterráneo hasta Asia Central. En los territorios mencionados, a partir de la información contenida en la *Rihlah* podemos rastrear algunos rasgos particulares de su doctrina, lo que la distingue del sunnismo, destacando los principales puntos de tensión entre ambas corrientes. Atento a cualquier desviación de los cánones establecidos, Ibn Baṭṭūṭah no duda en comunicar a sus lectores todo aquello que va en contra de su concepción de la ortopraxia. El gran número de referencias sobre el shiísmo que aparece en las páginas de *Tuḥfat an-nuzzār* que contrasta con los grupos vistos antes, habla de la magnitud del movimiento. Salvo escasas excepciones, como el estado creado por los *sarbadār* en Asia Central, para el momento de viaje de Ibn Baṭṭūṭah, los shiíes se encontraban bajo el dominio de las tres potencias sunníes regionales: el sultanato de Egipto, el Ilkhanato y el Ulus de Chagatai.

Egipto bajo el mando de los sultanes mamelucos era, sin duda, el estado árabe más fuerte de la época. Ibn Ḥaldūn escribe: “En cuanto a los imperios de nuestro tiempo, el más poderoso es el turco, que domina en Egipto. El mayor desarrollo de su potencia alcanzó durante el reinado de an-Nasir Mohamad, hijo de Calaoun.”<sup>337</sup> Los territorios de los sultanes mamelucos se han extendido en dos continentes, uniendo Egipto y Siria bajo un solo poder político con capital en El Cairo. En la parte asiática de su imperio, los sultanes estaban en pugna con el Ilkhanato mongol por las zonas de influencia. No hay que olvidar que fueron los mamelucos quienes lograron frenar definitivamente el avance de las hordas mongolas. Los intentos de conquistar Siria por parte de los ilkanes continuaron hasta los mediados del siglo XIV. Los mamelucos también pusieron fin a la presencia europea en el Oriente con la toma de Acre o San Juan de Acre en 1291.

En Siria un grupo particular lo conformaban los nusaríes, los ascendientes directos de los alevíes (*alawīyah*) actuales. En algunas obras heresiográficas se mencionan como *ḡulāt*

---

<sup>337</sup> Ibn Jaldún, *op. cit.*, p. 362.

(exageradores), es decir, shiíes que exageran en la adoración de ‘Alī. Fue una corriente que se originó en el siglo X y representa un complejo sistema de creencias eclécticas que reúne los elementos del islam shií, la filosofía griega, el judaísmo, el cristianismo y el zoroastrismo.<sup>338</sup> La clasificación del nusarismo y pertenencia de sus adherentes al islam siguen siendo debatidas. Lo mismo sucedía para el momento de viaje de Ibn Baṭṭūṭah. En 1305 Ibn Taymiyyah emitió la *fatwā*,<sup>339</sup> condenando su doctrina:

These people called Nusayriyya, they and the other kinds of Qarmatī ans, the Bāṭinīs, are more heretical than the Jews and the Christians and even more than several heterodox groups. Their damage to the [Muslim] community of [the Prophet] Muḥammad, may God pray for him and bless him, is greater than the damage of the infidels who fight [against the Muslims], such as the heretical Mongols, the Crusaders and others, since they [Nusayrīs and other Bāṭinīs] are pretending before the uneducated Muslims that they are Shī‘īs and loyal to the ahl al-bayt [people of the house] but in reality they do not believe in God, in his messenger, in his holy book, in obligation or prohibition, [they do not believe] in reward and punishment, in paradise and hell, or in any of the messengers prior to Muḥammad, may God pray for him and bless him, or in one of the previous religions [prior to Islam]. They rather use the words of God and his messenger that are known to the Muslim scholars, and would give them allegorical interpretation based on matters they invent and call them the esoteric sciences.<sup>340</sup>

Ibn Taymiyyah es conocido por su postura sumamente rígida sobre cualquier tipo de desviación del sunnismo. No obstante, otros juristas sunníes menos radicales tenían una actitud similar hacia los nusaríes, a quienes no consideraban musulmanes. Por ejemplo, al-Ġazālī creía que es un deber de los musulmanes matarlos.<sup>341</sup> Ibn Taymiyyah sigue la misma lógica, excluyéndolos de la *ummah*. Hace además una clara distinción entre nusaríes y shiíes. En general, su *fatwā* tiene un carácter sumamente agresivo, denuncia los daños que hicieron los nusaríes a los musulmanes y

---

<sup>338</sup> Yaron Friedman, *The Nusayrī-‘Alawīs An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden, Brill, 2010, p. 223-233.

<sup>339</sup> Decisión tomada por una autoridad religiosa sobre algún asunto en particular.

<sup>340</sup> “The *Fatwā* of Ibn Taymiyya Against The Nusayrīs,” en Yaron Friedman *op. cit.*, p. 303.

<sup>341</sup> Daniel Pipes, *Greater Syria The History of an Ambition*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 162-163.

termina con el llamado de hacerles la guerra: “There is no doubt that fighting these people and attacking them from the borders is one of the greatest obligations.”<sup>342</sup>

Tomando en cuenta su ubicación, al analizar el paso de Ibn Baṭṭūṭah por Siria es importante diferenciar los informes del viajero sobre nusaríes y shiíes duodecimanos. Por ejemplo sabemos que una población nusarí se encontraba cerca de los castillos ismailíes que visitó el viajero. Al llegar a Ğabala, un pequeño puerto entre Latakiya y Baniyas, Ibn Baṭṭūṭah dejó la siguiente descripción:

La mayoría de los habitantes de estas regiones son de la secta an-Nuṣayrīyya [*tāʿifah an-nuṣayrīyyah*] que creen que ʿAlī b. Abī Ṭālib es un dios. No rezan, ni se circuncidan<sup>343</sup>, ni ayunan. El rey az-Zāhir Baybars les obligó a erigir mezquitas en sus aldeas y así construyeron una en cada pueblo, pero alejadas de las casas y no entran en ellas ni las frecuentan. A veces incluso sus ganados y acémilas se refugian en ellas y si llega un forastero, se mete en la mezquita y llama a la oración, le dicen: «No, rebuznes, que ya llega el forraje». Esta secta está muy extendida.<sup>344</sup>

*De iure* los nusaríes, al igual que los ismaelíes, estaban subordinados a El Cairo. No obstante, a partir de las observaciones de Ibn Baṭṭūṭah vemos que disponían de autonomía completa en los asuntos religiosos. Ignoran completamente las normas que establece la *ṣarīʿah*, mientras que la afirmación de que creen en la divinidad de ʿAlī, es una simplificación popular de la doctrina gnóstica de la emanación.<sup>345</sup> Ibn Baṭṭūṭah tenía una noción muy vaga y superficial de su doctrina, pero no pudo no notar la excesiva adoración del *ʿImām* ʿAlī que consideró inaceptable.

En 1317 tuvo lugar un levantamiento de los nusaríes en Ğabalah del que informa Ibn Baṭṭūṭah. La causa de la insurrección fue la aparición del supuesto *mahdī* que «les prometió poseer el mundo y hasta repartió entre ellos toda Siria, asignando a cada uno una región y ordenándoles salir hacia sus posesiones, en tanto les entregaba hojas de olivo, con estas palabras: “Confiad en

---

<sup>342</sup> “The Fatwā of Ibn Taymiyya Against The Nuṣayrīs,” en Yaron Friedman *op. cit.*, p. 308.

<sup>343</sup> En original: “*lā yataṭarūn*” – no se purifican.

<sup>344</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 174.

<sup>345</sup> Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p.111, n 162.

ellas pues son como órdenes firmadas en vuestras manos”». <sup>346</sup> La espera del *mahdī* es un motivo escatológico fundamental que une a los nusaríes con la mayoría de las corrientes shiíes. Según esta creencia, el fin del mundo será precedido por la llegada del *mahdī*, dando paso a la última época en la tierra: la de justicia universal. Cada generación encontraba razones para suponer que era probable que ocurriera en su tiempo presente. Siempre se mantenía la posibilidad de que el *mahdī* apareciera para convocar a los fieles e inaugurar una gran transformación social bajo su mando, por lo que siempre se encontraban en alerta, listos para participar en los acontecimientos finales que estaban por suceder. <sup>347</sup> A pesar de que el levantamiento encabezado por un *mahdī* impostor referido por Ibn Baṭṭūṭah fue reprimido, los nusaríes lograron conservar su presencia y cierta autonomía en la región.

En otros casos la identificación de los grupos nusaríes se dificulta por el uso del término generalizador “rafidí”. Por ejemplo, en Ma‘arra Ibn Baṭṭūṭah informa:

Ma‘arra es una ciudad pequeña y bonita en la cual los árboles más abundantes son las higueras y alfoncigos, cuyos frutos se llevan a Damasco y El Cairo. En las afueras, a una parasanga de distancia, se halla la tumba del Príncipe de los Creyentes ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz sin que haya morabito ni vigilantes en sus proximidades. La razón de esto es que el sepulcro se encuentra en un territorio de cierta secta de ši‘īes <sup>348</sup> despreciables que odian a los diez primeros apóstoles de Mahoma —este Dios satisfecho de ellos y maldiga a quienes les odian— y a todos aquellos que se llaman ‘Umar, en especial a ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz por lo que hizo respecto a la veneración de ‘Alī. <sup>349</sup>

Los diez primeros apóstoles o *al-‘aşarah al-mubāşirūna bi-l-ğannah* fueron los diez compañeros (*aş-şahābah*) del Profeta Muḥammad a quienes les fue prometido el paraíso durante su vida: Abū Bakr, ‘Umar, Uṭmān, ‘Alī, Ṭalḥah ibn ‘Ubayd Allāh, Az-Zubayr ibn al-‘Awwām, ‘Abd ar-Raḥmān ibn ‘Awf, Sa‘d ibn Abī Waqqāş, Abū ‘Ubaydah ibn al-Ğarrāḥ, Sa‘īd ibn Zayd. <sup>350</sup>

<sup>346</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 174.

<sup>347</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, vol. I, p. 374.

<sup>348</sup> En original: *ar-rāfiḍa*

<sup>349</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 162.

<sup>350</sup> A. J. Wensinck, “al-‘Aşhara al-Mubashshara,” e *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, 1986, p. 693.

Identificar un grupo que comparta el odio a los personajes mencionados resulta complicado: no podemos adscribir tal actitud a shiíes, ya que entre los diez compañeros se encontraba ‘Alī. Es cierto que algunos shiíes no reconocen la veracidad del *ḥadīth* que sostiene esa creencia; otros consideran que algunos personajes no son dignos de encontrarse en esta lista. Eso incluye a los primeros tres califas: Abū Bakr, ‘Umar y Uṭmān que, según los shiíes, usurparon el poder y Ṭalḥah ibn ‘Ubayd Allāh con Az-Zubair ibn al-‘Auwām que se le opusieron a ‘Alī en la Batalla del Camello (656EC/36 AH). No obstante, el rechazo a los diez compañeros de Muḥammad en su totalidad implicaría el rechazo de ‘Alī también. Además, según Ibn Baṭṭūṭah los integrantes del grupo odiaban a ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz “por lo que hizo respecto a la veneración de ‘Alī”, refiriéndose probablemente a que fue el califa omeya que les prohibió la práctica de maldecir el nombre de ‘Alī al final de los sermones. Ibn Baṭṭūṭah vuelve a mencionar a los adherentes de la misma secta en la ciudad vecina:

Después marchamos a la ciudad de Sarmīn, hermosa y con muchos jardines [...] Los habitantes son maldicientes y odian a los diez discípulos primeros de Mahoma. Es sorprendente que no mencionan jamás el número diez y así los comisionistas en los zocos cuando pregonan las mercancías al llegar a la decena dicen nueve y uno. En cierta ocasión un turco se presentó allá y al oír a un vendedor gritar «nueve y uno» le golpeo en la cabeza con la maza mientras decía: «Di diez, con la maza». Existe allí una mezquita aljama que cuenta nueve cúpulas pues no le construyeron la décima en atención a su execrable creencia.<sup>351</sup>

Es curioso que Ibn Taymiyyah también informa sobre algunos shiíes que se negaban a pronunciar la palabra “diez” o cualquier cosa que conste de diez partes por su odio hacia *al-‘aṣarah al-mubāshirūna bi-l-ḡannah*, pero Etan Kohlberg señala que la credibilidad de esta historia es dudosa por el mismo hecho de que ‘Alī era uno de ellos.<sup>352</sup> Una serie de autores sostienen que el grupo que

---

<sup>351</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 162.

<sup>352</sup> Etan Kohlberg, “The attitude of the Imāmī-Shī‘īs to the Companions of the Prophet,” A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford, St. John’s College, Oxford, 1971, p. 220.

encontró Ibn Baṭṭūṭah en Ma‘ārrah fue una facción radical de nusaríes,<sup>353</sup> lo que empero no resuelve el problema si tomamos en cuenta la importancia que juega ‘Alī en su doctrina.

Otras menciones de los “rafidíes” reflejan una conducta mucho más moderada de sus adherentes y en el territorio desde la costa oriental de Mediterráneo hasta Asia central se refieren principalmente a shííes duodecimanos. El territorio de Irak e Irán formaba parte de los dominios de los ilkanes, descendientes de Hulagu, el nieto de Gengis kan. Para la conquista definitiva de los territorios de Asia occidental, Möngke Kan (1251-1259) organizó una gran expedición militar bajo el mando de su hermano Hulagu. Después del avance exitoso y la conquista de Bagdad en 1258, Hulagu trasladó su capital a Marāgha en el norte de Irán, creando de tal manera un nuevo *ulus*. En la época del esplendor sus dominios cubrían todo el territorio iraní, una parte de Afganistán (excepto Balh, que junto con Transoxiana formó parte de Ulus de Chagatai), el oasis de Merv, Bagdad, Baṣrah, al-Ġazīrah (Mesopotamia superior), Azerbaiyán, Armenia, la región del Kurdistán y una serie de estados dependientes en Anatolia. La dependencia de los ilkanes del Gran Kan de Pekín era nominal y su conversión al islam puede ser considerada como una ruptura formal con el poder central, cuyos dirigentes seguían practicando la religión de los antepasados.

Ibn Baṭṭūṭah visitó los dominios del Ilkhanato durante el reinado del noveno ilkan Abū Sa‘īd (1316-1335), a quien conoció durante su paso por Bagdad. Durante su reinado el sunnismo fortaleció sus posiciones, mientras que los shííes perdieron toda la influencia política que alcanzaron durante el gobierno de su antecesor Öljeitü, cuando el shiísmo prácticamente se convirtió en la doctrina oficial del estado. Después de que Abū Sa‘īd murió sin dejar descendientes en 1335, el Ilkhanato se desintegró y cuando Ibn Baṭṭūṭah regresaba de su viaje a Asia Oriental, encontró un país sumergido en la guerra.

---

<sup>353</sup> Por ejemplo: Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. I, p. 93 n. 98; Stéphane Yerasimos, *Voyages*, p. 146, n. 387; David Waines, *op. cit.*, p. 182.

Otro foco de la presencia shíí se encontraba en Asia Central, cuyos territorios estaban divididos entre dos *ulus* mongoles. Todo el noreste, incluyendo Ҳuwārizm formaba parte de la Horda de Oro (Ulus de Juchi) encabezada por el khan Uzbek (1312-1340) con capital en Saray-Berke. Las regiones del Este (Transoxiana, la región de los Siete Ríos y el Turquestán oriental) pertenecieron al *ulus* de Chagatai, donde el poder pertenecía a gobernantes locales (*amīr*), regularmente líderes militares, provenientes de la élite mongola. En Jorasán occidental, tras el debilitamiento del poder central mongol, un grupo llamado *sarbadār*<sup>354</sup> derrocaron hacia 1337 a los líderes túrquicos y mongoles locales, formando un estado soberano, donde el shiísmo se convirtió en la religión oficial, de lo que hablaremos más adelante.

El factor principal que marcó la diferencia fueron las prácticas de los shííes. Así, durante el primer encuentro con “rafidíes” registrado en *Tuhfat an-nuzẓār* en la ciudad de Tiro, el atento *qāḍī* tangerino notó la distorsión con la forma habituada de hacer las abluciones:

Desde aquí me encaminé a la ciudad de Tiro, que está en ruinas. En sus afueras hay una aldea poblada, la mayor parte de cuyos habitantes pertenecen a la secta Rāfiḍī. En una ocasión bajé a un sitio en que había agua para hacer las abluciones, y en ese momento uno de la aldea vino a cumplir el mismo rito. Comenzó lavándose los pies, luego el rostro, pero sin enjuagarse la boca ni sorber agua por la nariz, después enjugó una parte de la cabeza. Le llamé la atención por su modo de purificarse, a lo cual me respondió: «Los edificios se empiezan por los cimientos».<sup>355</sup>

La diferencia en la preparación para la oración entre los shííes y sunníes residía en que los primeros comenzaban con los pies, es decir, “el cimiento”, como lo señaló el aldeano, mientras que los segundos consideraban que la secuencia ritual correcta empezaba por la cara, las manos y luego los pies. Las diferencias rituales, aparentemente nominales, jugaban en realidad un papel importante. En primer lugar, partiendo de que en el islam el derecho tiene fundamentos divinos y no humanos, la

---

<sup>354</sup> De *sarbadār*, "cabeza en horca", “ahorcados”.

<sup>355</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 156.

realización correcta de las normas formales suponía la aprobación divina y el cumplimiento de su voluntad. En segundo lugar, el aspecto formal daba un sentido de identidad a los integrantes de una corriente particular, la pertenencia a un todo más grande. Permitía identificar a los “suyos” y distinguirlos de los “otros”, siendo una de las formas principales de diferenciación. Basta recordar el episodio en Şanūb, cuando el propio Ibn Baṭṭūṭah fue sospechoso de ser rafidí, por las particularidades del rito *mālikī*.

El islam se caracteriza por una cosmovisión arquetípica y tradicionalista. Los fundamentos del presente y la jerarquía de valores se constituyen a partir del pasado. Se privilegia todo aquello que se remonta a algún antecedente en el pasado remoto, siendo la *ummah* que se constituyó durante la vida de Muḥammad y los califas *Rāšidūn* el referente principal. Cada corriente tenía su propia interpretación de la historia del islam, particularmente de la etapa relacionada con las disputas sobre la cuestión hereditaria después de la muerte de Muḥammad. Los debates posteriores se desarrollaban en torno a la valoración de figuras políticas y religiosas y su papel en la historia del islam. Así, a nivel teórico las diferencias partían de la visión particular que tenía cada corriente del pasado histórico común y que junto con la interpretación de las fuentes de autoridad, principalmente el Corán y los *aḥadīṭ*, cumplía la función legitimadora del presente, donde las diferencias en la realización de ritos particulares, entre otras cosas, fueron la manifestación práctica de dichas discrepancias.

La figura de ‘Alī b. Abī Ṭālib y las disputas en torno a su derecho de dirigir la *ummah* es el caso más representativo. Para el sunní Ibn Baṭṭūṭah, ‘Alī es uno de los cuatro califas “bien guiados”, asesinado injustamente por el jariyí Ibn Muḡlam. Era un hombre virtuoso, uno de los compañeros más cercanos del Profeta, pero sin dones sobrenaturales que se iguala a los tres califas que le antecedieron. En cambio, para los shiíes la figura de ‘Alī adquiere un significado completamente distinto. Era un hombre perfecto, capaz de interpretar correctamente la profecía enviada a



Muḥammad. No es, ni puede ser igual a los tres califas anteriores que, según el shiísmo, usurparon el poder.

Para la mayoría de los shiíes, los descendientes de ‘Alī poseen un conocimiento oculto, necesario para encabezar la *ummah*. La autoridad política de los *A’immah* no estaba restringida únicamente a ejecutar las tareas propias del gobierno sino que representan el más alto nivel de desarrollo espiritual. Además, son los únicos capaces de interpretar la profecía transmitida por Muḥammad en su plenitud. Si el sunnismo descansa en una dicotomía rígida entre dos polos, conformados por el Dios absoluto por un lado y el hombre por el otro, los shiíes insertan otro elemento, una especie de mediadores, la élite espiritual, conformada por los descendientes de descendientes de ‘Alī y Fāṭimah, que cambia completamente la configuración binaria sunní:

The twelve Imams themselves, and above all the present twelfth or Hidden Imam, were held to be necessary to the constitution of the universe and of true religion. The Imam is God’s proof (hujja: guarantee); he is the pillar of the universe, the ‘gate’ through whom God is approached. Knowledge of revelation depends upon him.”<sup>356</sup>

Este culto a ‘Alī y a sus descendientes fue el hilo rector de la doctrina shií y el elemento clave en su desarrollo y conformación, lo que se reflejó en sus prácticas particulares. Por ejemplo, de Qutayf que se encontraba frente a la isla de Bahreín, Ibn Baṭṭūṭah informa:

Salimos luego para la ciudad de al-Quṭayf, cuyo nombre es el diminutivo de la palabra qatf. Ciudad bella, grande y con muchas palmeras, habitada por rāfiḍíes fanáticos, que muestran públicamente su herejía, sin guardarse de nadie. Al llamar a la oración, su almuédano agrega tras las dos «Confieso que ‘Alī es el amigo de Dios». Y añade después de las dos *hay’alas*: «Acudid a la mejor de las obras»; diciendo además tras el último takbīr: «Mahoma y ‘Alī son lo mejor de los hombres; quien les haya contradicho, es infiel»<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Antony Black, *op. cit.*, p. 42.

<sup>357</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 371-372..

Ibn Baṭṭūṭah denuncia la alteración de la fórmula comúnmente aceptada entre los sunníes de llamar a la oración. Consiste de un *takbīr* («Dios es grande»), repetido cuatro veces; una *šahādah* o profesión de fe musulmana («Atestigo que no hay más dios que Dios y que Mahoma es su Enviado»), repetida dos veces; una *hay‘alah* («Acudid a la oración, acudid a la salvación»), pronunciada también dos veces; otro *takbīr*, dicho ahora solo dos veces, y, finalmente, media *šahādah* («No hay más dios que Dios»). Se comprende el espanto del sunní Ibn Baṭṭūṭah al oír a los shiíes intercalar en esta fórmula expresiones inusuales y diversas menciones a ‘Alī.<sup>358</sup> Durante su estancia en Nağaf, la ciudad poblada mayoritariamente por imamíes duodecimanos, donde se encuentra el Santuario de ‘Alī, Ibn Baṭṭūṭah menciona la particularidad de la *šahādah* shií que incluye la frase “‘Alī es el amigo de Dios”.<sup>359</sup> Las denuncias abstractas de los excesos shiíes en la adoración de ‘Alī aparecen con frecuencia a lo largo de toda la *Riḥlah*.

Para los sunníes Muḥammad fue el “Sello de los profetas”, la figura que concluye el devenir religioso de la humanidad: la voluntad divina quedó grabada de forma definitiva y no queda más que seguir sus mandatos a través de su interpretación. Contrariamente a esta visión, la doctrina desarrollada por la mayoría de los shiíes, incluyendo a los duodecimanos, sostiene que después de la Profecía de Muḥammad comienza un nuevo ciclo, el ciclo del Imamato. Según esta creencia, la palabra divina se ha revelado de manera parcial y solo un grupo muy restringido, la élite de la humanidad representada por los *A‘immah* descendientes de ‘Alī, tiene el acceso al conocimiento oculto. El ciclo culminará con la llegada del *mahdī* que inaugurará la *renovatio* universal, y revelará la voluntad divina en su totalidad. Por esta razón, el shiísmo está profundamente marcado por la visión escatológica, relacionada con la espera:

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, n. 372. n. 184.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 268.

El pensamiento shíita está orientado por la espera, no de la revelación de una nueva sharí'at, sino de la manifestación plena de todos los sentidos espirituales u ocultos de las revelaciones divinas. La espera de esta manifestación está tipificada en la espera de la parusía del «Imam oculto» (el «Imam de este tiempo», actualmente oculto, según el shiísmo duodecimano). Al ciclo de la profecía, ya cerrado, ha sucedido un nuevo ciclo, el de la walâyat<sup>360</sup>, cuyo desenlace será precisamente esa parusía. Una filosofía profética es esencialmente escatológica.<sup>361</sup>

En las páginas de *Tuhfat an-nuzzār* encontramos la manifestación de esta creencia que los imaníes duodecimanos compartían con otros grupos shiíes y los nusaríes.. Sobre la ciudad al-Ḥilla Ibn Baṭṭūṭah dice lo siguiente:

Los habitantes de esta ciudad son todos imaníes duodecimanos divididos en dos taifas: una, la de los kurdos; otra, la de la Gente de las Dos Aljamas. La discordia entre ellos es continua y se pelean sin cesar. Cerca del zoco principal de esta ciudad hay una mezquita que tiene en la puerta una cortina de seda siempre echada, y que ellos llaman Santuario del Señor del Tiempo.<sup>362</sup> Acostumbran salir todas las noches, después del rezo de la tarde cien hombres armados y —blandiendo las espadas en la mano — dirigirse al emir de la ciudad, que les da un caballo o una mula ensillados y embridados. Hacen sonar entonces atabales, añafiles y albogues delante de la bestia, a la que preceden cincuenta hombres y siguen otros tantos, mientras algunos marchan a ambos costados del animal. Se encaminan de esta guisa al Santuario del Señor del Tiempo, se paran a la puerta y gritan: «¡En nombre de Dios, Señor del Tiempo; en nombre de Dios, sal! Pues ya ha aparecido el vicio y la injusticia crece. Este es el momento de que salgas, para que discierna Dios por ti lo verdadero de lo falso». Y siguen repitiendo esto y tocando los albogues, los atabales y añafiles hasta la oración vespertina. Dicen que M. b. al-Ḥasan al-‘Askarī entró en esta mezquita y se ocultó en ella; pero que saldrá, pues es el Imán que están aguardando.<sup>363</sup>

Haciendo a un lado las especulaciones teológicas complejas, entre la población general el regreso del *‘Imām mahdī* estaba asociado con la revuelta social y el establecimiento de la justicia entre sus seguidores. Como lo vimos en el caso de la insurrección de los nusaríes, no faltaban impostores que se proclamaban *mahdī*, encontrando a muchos seguidores.

---

<sup>360</sup> “Amistad de Dios, protección divina”- término que se refiere a aquellos a quienes Dios favorece como amigos, haciéndolos los Guías espirituales de la humanidad.

<sup>361</sup> Henry Corbin, *op. cit.*, p. 38-39.

<sup>362</sup> Es decir, el doceavo Imam.

<sup>363</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 310.

La espera del *ʿImām* “oculto” no era la única forma de resistencia de los shiíes. Tenemos testimonios de intentos más radicales de establecer un estado soberano. El movimiento popular en Jorasán hacia 1337 dio inicio a una serie de levantamientos contra los gobernantes turco-mongoles de la región que llevaron a la creación de un estado independiente. Entre los *sarbadār*, “ahorcados”, como se llamaban los insurrectos, un papel importante jugaron los shiíes, aunque su levantamiento no se originó como un movimiento religioso.<sup>364</sup> *Tuḥfat an-nuzzār* da cuenta de cómo se desarrolló el movimiento, siendo la última mención importante de los shiíes y de las corrientes no sunnitas en general en la obra. De ser un grupo de asaltantes de caminos, encabezado por un tal Masʿūd, la insurrección tomó forma de un ejército organizado que pudo tomar la ciudad de Bayhaq, llamada también Sabzār, que se convirtió en su capital. Los *sarbadār* lograron aprovechar el éxito inicial:

Después tomaron otras ciudades y se hicieron ricos, reunieron un ejército y caballería. Masʿūd se autotituló sultán. Los siervos huían de la casa de sus amos y se iban con él. A cada uno de estos fugitivos se daba un caballo y dinero, y si era esforzado alcanzaba a mandar un escuadrón. Sus tropas y fuerzas siguieron acrecentándose. Todos sus secuaces se convirtieron a la Šīʿa y se propusieron eliminar la Sunna del Jurāsān y ponerlo a merced de la heterodoxia rāfiḍī [*ġamiʿahum bi maḍhab ar-rāfiḍī*]. Había en Mašhad Tūs un jeque rāfiḍī llamado Ḥasan que era hombre justo. Les ayudó en su intento y le eligieron califa. Él les ordenó obrar con justicia, estableciéndose entre ellos una honradez tal que si algún dirham o dinar caía al suelo en sus almahalas, nadie lo tocaba hasta que el dueño iba a recogerlo.<sup>365</sup>

La descripción de los *sarbadār* que da Ibn Baṭṭūṭah se basa en los informes que obtuvo a partir de su estancia en Herát bajo el reinado de Ḥusayn Muʿizz ad-Dīn (1330–1370). Según sus palabras, tuvo la oportunidad de hablar con uno de los guerreros del sultán, que estuvo presente en la batalla en la que el ejército de los *sarbadār* fue derrotado. Su relato tiene un carácter generalizado y no se distingue por su exactitud. La fecha de la batalla difiere con otros testimonios que la citan

---

<sup>364</sup> V. V. Bartold, *Sochineniya. Tom II. Chast 2. Obshie raboti po istorii Sredney Azii, Kavkaza i Vostochnoy Evrope* [Ensayos. Volumen II. Parte 2. Trabajos generales sobre la historia de Asia Central, el Cáucaso y Europa del Este], Moskva, Nauka, 1964, p. 364.

<sup>365</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 474.

cinco años antes.<sup>366</sup> No obstante, permite dar una idea del carácter social del movimiento y la importancia del shiísmo en la insurrección. Una corriente que se oponía al sunnismo predominante entre la élite gobernante, caracterizada por el culto del martirio y que proclama la llegada del momento de la justicia universal fue adoptada por los insurrectos, convirtiéndose en la ideología general de su movimiento..

A pesar de que según Ibn Baṭṭūṭah, la victoria del sultán Ḥusayn Mu‘izz ad-Dīn logró “apagar el fuego de la rebelión,” los *sarbadār* conservaron su autonomía y lograron expandir su influencia a varias ciudades; crearon un ejército regular y acuñaban su propia moneda. Su estado logró defender su autonomía en un entorno hostil durante más de cuarenta años, hasta que fue demolido por los ejércitos de Timur en 1381.

### **III.5. La visión de Ibn Baṭṭūṭah**

Para el análisis de la relación del “viajero del islam” con los representantes de las corrientes islámicas no sunníes, es necesario tener en cuenta dos factores fundamentales. En primer lugar, la personalidad misma del viajero, sus intereses personales, lo que le llamó la atención durante el viaje y lo que pudo recordar después de décadas de andanzas por el mundo. En segundo lugar, el público hacia el que estaba dirigida la obra, comenzando por Abū ‘Inān, el destinatario principal que financió la elaboración de *Tuḥfat an-nuẓẓār*, y los hombres letrados de su corte o cercanos a él. El círculo de lectores de la obra cumplió la función organizadora en el proceso de su redacción. Influyó en las estrategias que Ibn Baṭṭūṭah desplegó para su relato y determinó el principio de selección de todo lo que vio.<sup>367</sup>

En cuanto al propio viajero, en la *Riḥlah* conviven simultáneamente diferentes sistemas de referencia y términos de comparación que emplea. A nivel cultural podemos rastrear la

---

<sup>366</sup> Nematulla Ibragimov, *op. cit.*, p. 119.

<sup>367</sup> Roxanne L. Euben, *op. cit.*, p. 83.

contraposición entre el Magreb (islámico occidental) y el Mašriq (islámico oriental); en el aspecto racial encontramos la división entre los blancos (como se consideraban los árabes) y los negros, “zanġ”. El aspecto confesional estaba constituido por varios niveles: por un lado, aparece la contraposición entre lo islámico y lo no islámico, que incluye a cristianos, hinduistas, budistas, etc. Por el otro, encontramos la diferenciación en la misma *ummah*. El primer caso se manifiesta claramente durante el viaje de Ibn Baṭṭūṭah por las regiones poco islamizadas y aumenta donde la población musulmana constituye una minoría, fuera de las fronteras de *dār al-islām*:

In Ceylon, for example, Ibn Battuta points out the absence of any Muslims at all; in India he notes that while in “Muslim lands every tree is owned, in the infidel lands most of them are not”; and by the time he gets to Bengal, he is comparing the locals not to Maghribis and Malikis, but to Turks and Egyptians. [...] In China, the Rihla identifies Ibn Battuta simply as one who has “come from the lands of Islam.”<sup>368</sup>

Y viceversa: en las regiones con una larga tradición islámica que Ibn Baṭṭūṭah visitó durante la primer parte de su viaje, la atención principal recae en las diferencias en el marco de la misma *ummah*: *mālikī* – no *mālikī*, sunní – shií. La identificación del “viajero del islam” con el sunnismo es plena y lo reafirma constantemente al narrar su viaje. El problema de la fragmentación religiosa no estaba tan exacerbado en el Magreb como en el Oriente musulmán. No obstante, muchos gobernantes buscaban aprovechar la coyuntura política después de la caída de Bagdad en 1258 para legitimar su poder y ganar prestigio, vinculando su gobierno a la tradición de los califas “legítimos”. Los sultanes mamelucos trasladaron a los supuestos descendientes de califas abbasíes a El Cairo como un acto simbólico de propaganda hacia el exterior y hacia el interior del país; en Fez el sultán Abū ’Inān fue el primero de la dinastía meriní en adoptar el título de califa.

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

Ibn Baṭṭūṭah no tiene más que aceptar el juego y reflejarlo en su *Riḥlah*. Las pretensiones de los mamelucos son calladas, los soberanos de *dār al-islām* aparecen como “sultanes”, un término neutral con una connotación secular,<sup>369</sup> reservando el título de “Califa” para su mecenas:

Rogamos a Dios el Altísimo por Nuestro Señor el Califa, Príncipe de los Creyentes, que confía en el Señor del mundo, combatiente en el camino de Dios y por éste socorrido en la victoria, Abū 'Inān Fāris, descendiente de nuestros señores los rectos imanes, los califas legítimos.<sup>370</sup>

Dicho acto simbólico trazó una continuidad formal entre el gobierno de Abū 'Inān y el régimen abbasí, el bastión del sunnismo, lo que pudo influir en la representación de las corrientes islámicas que se le oponen.

La figura del propio viajero es sumamente compleja y contradictoria. Por un lado, era un estricto *qāḍī* del *madḥab* que tiene una larga tradición de resistencia a la influencia shií en el Magreb, especialmente durante el poderío de los fatimíes (909-1171). Fue sumamente atento a cualquier desviación de los cánones sunnitas, sean conscientes o no, por lo que se le llegó a llamar el Savonarola magrebí, el Calvino *mālikī* (“Savonarole maghrebín, de ce Calvin malikite”).<sup>371</sup> Por el otro, además de su curiosidad nata y el interés por las prácticas y costumbres ajenas, Ibn Baṭṭūṭah muestra un afecto marcado por el aspecto místico del islam, donde las características individuales de una persona, su cercanía a Dios, su piedad y devoción religiosa se colocaban por encima del formalismo jurídico. De ahí su interés profundo por los sufíes y derviches que fue encontrando por el camino.

---

<sup>369</sup> Ibn Baṭṭūṭah se refiere a los grandes soberanos del *dār al-islām* de la siguiente forma: “[Uzbek Jan] Es uno de los siete reyes más grandes y poderosos del mundo, a saber: Nuestro Señor el Miramamolín, sombra de Dios en la tierra, imán de la taifa victoriosa que no dejará de defender por siempre la verdad, cuya autoridad sostenga Dios y glorifique su triunfo; el Sultán de Egipto y de Siria; el Sultán de los dos Iraq; este Sultán Ūzbek; el Sultán del Turkistán y Mā Warā' - n-Nahr; el Sultán de la India y el Sultán de China. Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 422.

<sup>370</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 106, n. 2.

<sup>371</sup> G. H. Bousquet, “Ibn Baṭṭūṭa et les institutions musulmanes,” en *Studia Islamica*, núm. 24, 1966, p. 105.

Es cierto que para el siglo XIV el antagonismo entre las hermandades sufíes y teólogos sunnitas fue apaciguado, en gran medida gracias al apoyo popular del sufismo y esfuerzos de teólogos como al-Ġazālī que pudo normalizar el misticismo y reconciliarlo con el sunnismo. Ya para el siglo XII el sufismo fue considerado un aspecto reconocido de la vida religiosa. Gradualmente, el camino místico del islam de ser una forma de piedad y devoción entre otras, llegó a dominar la vida religiosa entre sunníes y, en menor medida, entre shiíes.<sup>372</sup> No obstante, ocasionalmente la hostilidad de parte de los juristas sunníes resurgía, exigiendo el seguimiento riguroso de los formalismos de la ley islámica:

The average theologian regarded them with suspicion, if not with aversion, for various reasons, religious and secular, while the mystic in turn frequently despised the theologian for his formalism and cult of the letter. The first point of issue between them dealt with the nature of religious knowledge. To the theologians, there was but one road to the apprehension of truth, *‘ilm* or *savoir*, the science of theology, with all its scholastic appurtenances involved in the Study of the Koran and the Traditions of the Prophet. The darwsh, on the other hand, sought *ma'rifa* or *connaissancty* that direct knowledge of God, which in his view was often actually hindered by the Study of theology. Sufism showed an antinomian tendency which could not but excite the disapprobation of the legalist, who sought and found satisfaction for his religious instincts in the ritual duties prescribed by the Faith.<sup>373</sup>

No perdamos de vista que en esta misma época escribía sus obras un “polemista y batallador, [que] arremete con fogosidad y valor contra todo y contra todos,” el *ṣayḥu ‘l-islām*, Ibn Taymiyyah, a quien Ibn Baṭṭūṭah juró haber visto en Damasco.<sup>374</sup> Entre otras cosas, Ibn Taymiyyah criticaba las prácticas sufíes, como la veneración de las tumbas de los “santos”, que se volvió muy popular a partir del siglo X, considerando que es una innovación perjudicial e innecesaria (*bid‘ah*).

No obstante, la victoria del sufismo por todo *dār al-islām* para el siglo XIV era evidente y la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭah lo ilustra. El camino místico se volvió popular no solo entre la gente común,

---

<sup>372</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, vol. II, p. 203.

<sup>373</sup> H.A.R. Gibb, *Travels in Asia and Africa*, p. 37.

<sup>374</sup> Henry Corbin, *op. cit.*, p. 534.



sino también entre los juristas sunníes y la élite gobernante. Encontramos menciones de varios *quḍāh* de diferentes *maḍāhib* que a la vez eran sufíes; incluso el propio Abū Inān, según el elogio que le hace Ibn Ğuzayy, “ha ascendido [...] hasta la noble ciencia del sufismo alcanzando sus símbolos y siguiendo su regla, de lo que es prueba su humildad —pese a estar tan alto— y su clemencia para con los súbditos y su bondad en cualquier asunto.”<sup>375</sup> En este contexto, no es casualidad que las voces contra las prácticas sufíes, como la de Ibn Taymiyyah, que representaba el antiguo rigor de los juristas, adherentes del formalismo estricto, fueron reprochadas y silenciadas. El *šayḥu 'l-islām* fue encarcelado y murió en prisión, mientras que sus enseñanzas no prosperaron entre sus contemporáneos y resurgieron solo varios siglos después, en un contexto completamente distinto.

La influencia del sufismo está presente en Ibn Baṭṭūṭah y se percibe a lo largo de toda su obra. Practicaba la visita a las tumbas, criticada por Ibn Taymiyyah y con frecuencia interactuaba con distintas hermandades sufíes a lo largo de su camino.<sup>376</sup> Es curioso que el viajero no dejó ni una sola crítica en contra de los seguidores del camino místico, lo que sucedía ocasionalmente en el caso de algunos juristas sunníes. La influencia del sufismo en la visión del mundo del viajero tangerino merece una atención especial, considerando su tolerancia y carácter integrador, siendo además un fenómeno que compartían los sunníes y los shiíes por igual.

Durante el traslado por el Norte de África y Egipto, Ibn Baṭṭūṭah no dejó ningún registro sobre rarezas en el ámbito religioso, por lo que podemos suponer que las formas del islam que encontró por el camino fueron similares a las de su Magreb natal. El encuentro con otras escuelas jurídicas no representó un contraste radical; tampoco encontramos denuncias de la desviación de las normas religiosas, con la excepción del libertinaje en los baños públicos en Egipto que inmediatamente llamó la atención del joven *qāḍī*:

---

<sup>375</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 753.

<sup>376</sup> En *Tuhfat an-nuzzār* aparecen las menciones de las ordenes *haydariyyah*, *ḡalāliyyah*, *rifā'iyyah*, entre otras.

Cierto día en esa población entré al baño público y vi que las gentes no se cubrían con lienzo alguno. Esto me pareció tal enormidad que fui a ver al gobernador y le informé de ello. Me indicó que no me desviara de allí e hizo presentarse a los concesionarios de los baños que hubieron de comprometerse, si alguien entraba al baño sin calzones, a pagar una fuerte multa. El emir tuvo el máximo rigor en esto.<sup>377</sup>

Al abandonar las tierras de los sultanes mamelucos, Ibn Battūṭah pasa de un islam bien estructurado, relativamente aislado de las invasiones ajenas a uno mucho más diversificado y vulnerable. El Creciente Fértil siempre ha sido un territorio de encuentro de distintas formas religiosas que han producido doctrinas sincréticas, donde lo nuevo convive con costumbres y creencias antiguas, creando una gama sumamente diversificada. En este terreno florecieron distintos aspectos de la mística y creencias populares:

Las menciones religiosas, con inclusión de historias más o menos corroboradas, semilegendarias o de plano increíbles, se multiplican, especialmente en Palestina, Iraq y Siria, quizá porque estaba en el aire y en la cultura popular la presencia de religiones y leyendas antiguas, en esta región paridora de mitos y doctrinas. La presión de tal clima es permanente sobre el viajero, cuya original motivación —no lo olvidemos— era religiosa.<sup>378</sup>

Al mismo tiempo, durante varios siglos el Oriente musulmán sufría de continuos ataques desde el exterior: comenzando con la invasión de pueblos de las estepas y seguido por cruzados europeos u hordas mongolas. El islam sunní logró conservar sus posiciones: los pueblos turquicos fueron islamizados e incorporados al mundo musulmán; los cruzados europeos fueron derrotados y expulsados de forma definitiva. No obstante, el avance de las hordas mongolas representó un reto más difícil: una gran parte de territorios musulmanes fueron destruidos y conquistados, incluyendo la sede simbólica del sunnismo, Bagdad, aunque para el momento de su caída en 1258 perdió

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>378</sup> Serafín Fanjul y Federico Arbós, “Introducción,” en Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 38.

cualquier tipo de influencia política. En este momento los shiíes vieron la oportunidad de aprovechar la coyuntura política para deshacerse del dominio del antiguo rival y expandir su dominio en los territorios recién conquistados por las hordas nómadas. A pesar de los éxitos iniciales, no lograron consolidar sus posiciones y el sunnismo triunfo entre los mongoles. Dichas turbulencias en contexto de la extraordinaria diversidad religiosa, no pudieron no reflejarse en las transformaciones internas del islam en el Mašriq. Stéphane Yerasimos resume la dicotomía entre el islam en el Magreb y Mašriq en los siguientes términos: “passe ainsi d’un islam bien structuré, et même florissant, à un ensemble qui sort à peine d’une crise pour se plonger dans une autre [...]; d’un islam qui se veut sûr de lui à un autre qui bouge et qui s’interroge.”<sup>379</sup>

En este contexto, durante el traslado por el Oriente musulmán e Irán, Ibn Baṭṭūṭah en varias ocasiones considera necesario reafirmar su lealtad al sunnismo. Particularmente es notorio en los pasajes que describen su estancia en las regiones shiíes. Así, al mencionar en la ciudad de Nağaf las tumbas de Adán, Noé y ‘Alī, Ibn Baṭṭūṭah cambia las *ṣalawāt* o eulogia que acompaña los nombres de profeta “‘alayhi aṣ-ṣalāt wa-’s-salām” (la paz sea con él) que usa en el caso de Adán y Noé por “raḍiya ’llāhu ‘anhu” (que Allah esté complacido con él), al mencionar a ‘Alī. La segunda fórmula es la que utilizaban los sunníes para referirse a los compañeros del Profeta. Con lo anterior, el autor de la *Riḥlah* le niega a ‘Alī, el estatus de Adán y Noé, en desafío de la costumbre shií.<sup>380</sup>

Ya hemos visto que Ibn Baṭṭūṭah confía completamente en las autoridades religiosas sunníes, a lo que se debe una parte de los relatos milagrosos en la *Riḥlah*. En el caso de los shiíes el viajero se vuelve mucho más crítico, desconfiando de la información relacionada con su doctrina. Por ejemplo, menciona con la debida precaución que en la puerta de al-Ḥaḍra “se halla una tumba de la cual se asegura ser el sepulcro de ‘Alī [...] El mausoleo parece haber obrado portentos y esto

---

<sup>379</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. I, p. 42.

<sup>380</sup> Defrémery/Sanguinetti, *Voyages d'Ibn Batoutah*, vol. I, p. 416; Gibb/Beckingham, *The Travels of Ibn Battuta*, p. 257, n. 46; Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 268.

reafirma entre ellos la creencia de que allí está enterrado ‘Alī.<sup>381</sup> Más adelante, encontramos un pasaje similar: “Al final de esta explanada se encuentra la casa de ‘Alī b. Abū Ṭālib y el aposento donde se lavó su cadáver; al lado hay un edificio del que también se dice que era la casa de Noé. Dios es el único que sabe con certeza todo esto.”<sup>382</sup> Llama la atención el siguiente pasaje sobre una mezquita en Baṣrah que visitó:

Tiene esta mezquita siete alminares, uno de los cuales se menea, según el parecer de la gente de aquí, cuando se invoca el nombre de ‘Alī b. Abū Ṭālib. Subí a él desde lo más alto de la azotea de la mezquita, en compañía de un individuo de Basora, y me topé con un mango de madera clavado en uno de los rincones del alminar. El hombre que venía conmigo agarró el mango y dijo: «Por la cabeza de ‘Alī, Príncipe de los Creyentes, ¡menéate!», y sacudió el mango y movióse el alminar. Cogí yo entonces el mango y dije: «Yo voy a decir: por la cabeza de Abū Bakr, sucesor del Enviado de Dios, ¡menéate!». Agité el mango y el alminar se movió. Esto causó gran extrañeza.<sup>383</sup>

La mención del minarete que se menea en Baṣrah se rastrea en otras fuentes: el geógrafo persa Ḥamdallāh Mustawfī también lo menciona.<sup>384</sup> La intención de Ibn Baṭṭūṭah no era menospreciar la eficacia del nombre de ‘Alī, sino ilustrar que podía mencionar el nombre de Abū Bakr, causando el mismo efecto. Era algo que, según sus palabras, no podría hacer en ciudades donde predominaban los shííes:

La gente de Basora sigue la doctrina de la Sunna y de la comunidad; así pues, no hay miedo de hacer entre ellos lo que yo hice. Pero quien procediera así en Mašhad ‘Alī, en Mašhad al-Ḥusayn, en Ḥilla, Baḥrayn, Qumm, Qāšān, Sāwa, Āwa o Tūs, perecería por ello, pues en estos sitios son rāfiḍīes fanáticos.”<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 268.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 277-278.

<sup>384</sup> Stéphane Yerasimos, *Voyages*, vol. I, p. 313, n. 985.

<sup>385</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 278.

La inclusión del dicho pasaje habla de la intención de Ibn Baṭṭūṭah de mostrarse como un fiel sunní, además de reprochar a los shiíes radicales que, según sus palabras, no tolerarían una desviación de su doctrina. Más adelante declara que se negó a visitar una ciudad por ser mayoritariamente shií: “Salimos de Kūfa e hicimos alto en Bi’r Mallāḥa, bella población entre huertos de palmeras, pero tuve asco de entrar y paré en las afueras, pues allí son todos rāfiḏīes.”<sup>386</sup> Aunque sabemos que en otras ocasiones la misma causa no había detenido a nuestro viajero.

Es natural que Ibn Baṭṭūṭah, siendo un sunní y además un juez del *madḥab mālikī*, emita juicios partiendo del supuesto que la teología puede ser reducida a cuestiones de jurisprudencia. No se interesa por los complejos problemas teológicos y su atención está centrada en el aspecto práctico de las doctrinas no sunníes, siendo el factor principal de la diferenciación con el entono en el que nació y se formó. En términos generales, para Ibn Baṭṭūṭah cualquier tipo de desviación de los cánones formales sunnitas es un fenómeno negativo. El *qāḏī* tangerino muestra mucho descontento cuando las normas establecidas se ignoran a causa del vicio o costumbres locales, como sucedió en las Maldivas, dónde los isleños no se preocupaban por el formalismo riguroso. Pero las desviaciones conscientes y sistemáticas que disputan la legitimidad de la corriente a la que pertenece le causan indignación. La visión negativa hacia las corrientes no sunníes se refleja claramente en la mención de Anatolia:

Al décimo día, llegamos a la ciudad de ‘Alāyā, donde comienza Anatolia, una de las más bellas regiones del mundo [...] Los habitantes del país han adoptado todos la doctrina del imán Abū Ḥanīfa y siguen fielmente la sunna; no hay entre ellos qadarīes, rāfiḏīes, mu’tazilīes, jāriyīes ni mubtadiīes.<sup>387</sup> Es un mérito por el que Dios les ha distinguido.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>387</sup> “Innovadores”.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 375-376.

Pese a esta visión general, los casos particulares de encuentros con las ramas no sunníes, muestran la capacidad del viajero de distinguir entre la doctrina y sus adherentes, es decir, colocaba las cualidades personales de una persona por encima de su afiliación religiosa. En muchos casos dejaba buenas referencias, destacando su hospitalidad y otras virtudes. Ya hemos señalado el ejemplo de los jariyíes de Omán. Lo mismo sucede con los shiíes. En la población donde se encontraba la supuesta tumba de ‘Alī relata lo siguiente:

Por la puerta de al-Ḥaḍra se entra a una magnífica escuela donde residen los estudiantes y sufíes de la secta šī‘ī.<sup>389</sup> Todo viajero que allí acude recibe tres días de hospitalidad ofreciéndosele pan, carne y dátiles dos veces por jornada [...] Los habitantes son mercaderes, viajeros por distintos países, valientes y generosos. Quien se acoge a ellos no lamenta tenerlos por compañeros en los viajes y es de agradecer al cielo tal compañía. No obstante, rebasan todo lo permisible en cuanto concierne a ‘Alī.<sup>390</sup>

Aunque Ibn Baṭṭūṭah no compartía la visión shií sobre los *A‘immah*, ni creía en sus cualidades exclusivas, mostraba mucho respeto hacia *ahl al-bayt*, empezando por el *‘Imām* ‘Alī, el cuarto califa “bien guiado” según la visión sunní. Lo bendice al visitar el *miḥrāb* donde fue asesinado y reprocha a su asesino Ibn Muḷḡam.<sup>391</sup> En Palestina, en Asquelón, visitó el santuario donde se encontraba la reliquia de la cabeza de Ḥusayn antes de que fuera trasladada a El Cairo que también había visitado.<sup>392</sup> Durante su estancia en Medina se detuvo en el santuario del otro hijo de ‘Alī, Ḥasan, el hermano mayor de Ḥusayn.<sup>393</sup> Cerca de Hebrón, confirió su bendición de paz sobre la hija de Ḥusayn, llamada Fāṭimah en honor a su abuela.<sup>394</sup> Desaprobó la ignorancia del mentor de los *mālikīes* en Medina que dijo que Ḥusayn, hijo de ‘Alī no tuvo descendencia, una ofensa para

---

<sup>389</sup> *aš-šī‘ah*.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 152.

cualquier shíí.<sup>395</sup> En el barrio Bāb al-Başrah en Bagdad Ibn Baṭṭūṭah visitó los sepulcros de otros *A'imma* shííes:

En el camino que lleva a este mismo barrio, un santuario de grandiosa construcción, en cuyo interior hay una tumba que tiene una espaciosa bovedilla con la siguiente inscripción: «Esta es la tumba de ‘Awn, uno de los hijos de ‘Alī b. Abū Ṭālib». El sepulcro de Mūsà al-Kāzīm b. Ŷa‘far aṣ-Şādiq, padre de ‘Alī b. Mūsà ar-Riḍā,<sup>396</sup> al lado está el sepulcro de M. al-Ŷawād y ambos están dentro del mismo jardín, cubiertos por una especie de dosel de tablas forradas de plata.<sup>397</sup>

El origen común de ambas corrientes complicaba la crítica del shiísmo para los sunníes. Compartían la misma profecía, las mismas fuentes de autoridad principales y la misma historia. Por encima de las diferencias en las cuestiones legales, las diferencias fundamentales residían en la visión de la historia y de la política:

It is, then, not at any point of metaphysical doctrine or even of law, but at a point of historical and political concern that a difference of viewpoint among Muslims became most irreconcilable; a fact consistent with the emphasis of the Qur'anic message upon the historical responsibility of the community.”<sup>398</sup>

Los personajes claves se percibían a través del prisma de la visión peculiar que tenía cada corriente del curso de la historia islámica después de la muerte del Profeta: Abū Bakr, ‘Umar y ‘Uṭmān, ¿fueron los primeros tres Califas “bien guiados” o usurpadores ilegítimos? Ibn Muḡgam, ¿fue un héroe o asesino? ‘Alī y sus descendientes, ¿fueron hombres virtuosos pero sin dones sobrenaturales o autoridades infalibles, poseedores del conocimiento oculto? Cada grupo tenía sus propias respuestas a cada pregunta. Así, Ibn Baṭṭūṭah mantiene una visión favorable hacia los

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>396</sup> Séptimo, octavo y noveno *A'imma* respectivamente.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>398</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, p. 39.

*'alawīyyūn*, considerándolos hombres virtuosos y lo que no acepta y critica es la interpretación de su papel en la historia que tenían los shiíes.

Otro ejemplo de una actitud tolerante de Ibn Baṭṭūṭah lo podemos rastrear de forma indirecta en su comunicación con los sufíes iraníes. Para el siglo XIV los lazos entre las hermandades sufíes y diversas ramas del shiísmo se han fortalecido significativamente, aumentando la influencia mutua. Además de oponerse a la visión puramente legalista del islam, ambas doctrinas tenían una serie de elementos en común. Por ejemplo, la dimensión esotérica (*bāṭin*) y el culto a los santos (*'awliyah*) y los líderes espirituales (*aqṭāb*)<sup>399</sup> que tiene paralelos directos con el culto a los *a'imma*h en la mayoría de las ramas del shiísmo. El contemporáneo de Ibn Baṭṭūṭah, Ibn Ḥaldūn escribe sobre los sufíes lo siguiente:

Es verdad que os abuelos de esta gente habían tenido relaciones con los últimos ismailítas rafiditas que creían asimismo en la hipóstasis y la divinidad de sus imames [...] Entonces empezó en las disertaciones de los sufistas el uso del término “qutb”, que sirve para designar al jefe de los “conocedores” (iniciados en la vida espiritual). “Mientras vive ese personaje – afirman – abandona esta vida para comparecer ante Dios” [...] esta opinión no se apoya en ninguna prueba racional o argumento de la ley divina; no es en realidad más que una simple figura retórica. Por lo demás, es la misma doctrina que profesan los rafiditas en lo que respecta a sus imames, de los cuales, según ellos, el uno debe heredar al otro. Ved cómo esa gente (los sufistas) se han dejado llevar por su disposición natural a sustraer las opiniones a los rafiditas y a hacer de ellas artículos de fe. [...] Incluso han ido más lejos por esta senda, pues tras haber establecido como regla fundamental llevar el trapo del sufismo, han hecho remontar este uso hasta Alí. Esta es todavía una opinión del mismo género (que la de los rafiditas).<sup>400</sup>

Por supuesto, esto no sucedía en todo el mundo islámico y se daba principalmente en las zonas donde históricamente la influencia del shiísmo era fuerte. Las hermandades sufíes diferían notablemente una de la otra en métodos de meditación, el nivel de ascetismo y el rechazo de los bienes terrenales, el balance entre lo esotérico y exotérico, el seguimiento de los aspectos formales

---

<sup>399</sup> Plural de qutb (eje). En el sufismo: un santo personaje a quien Dios ha delegado la inspección del mundo, el grado más alto en la jerarquía de los *'awliyah*.

<sup>400</sup> Ibn Jaldún, *op. cit.*, p. 875-876.



de la *šarī'ah* u otras cosas. El grado de aceptación y reconocimiento público que alcanzaron las hermandades fue aprovechado por diversos grupos shiíes que no tenían la posibilidad de profesar su fe abiertamente:

In great measure, however, the fact of being organized in *tariqah* form and tracing one's discipline to respected ancients through *asilsilah* was commonly sufficient to establish the right of a group of sufis to public recognition; thus, for instance, a Shi'i group, condemned by the 'ulama' scholars for their heresy, could gain toleration by presenting themselves in the form of a sufi *tariqah*, into whose private doctrines it was not proper to enquire. (In this guise the remaining Nizari Isma'llis were to find solace after the destruction of their state in 1256.) Only a minority of the 'ulama' maintained a struggle against the sufi torrent.<sup>401</sup>

Ya hemos referido el pasaje en el que Ibn Baṭṭūṭah menciona un grupo de sufíes shiíes en Bāb al-Ḥaḍra.<sup>402</sup> Más adelante, describe una zagüía donde se percibe la posible influencia del shiísmo combinada con las prácticas sufíes.

Nos alojamos en la zagüía del cadí de la ciudad, conocido como Ibn Qalam Šāh, uno de los *fityān*; su zagüía es una de las más grandes que he visto y tiene una taifa numerosa de discípulos, cuya cadena de afiliación a la *futuwwa* llega hasta el Príncipe de los Creyentes 'Alī b. Abū Ṭālib. La prenda por la que se distinguen son los zaragüelles y como los sufíes usan la *jirqa*.<sup>403</sup>

Así, durante su paso por los territorios con una larga tradición shií, Ibn Baṭṭūṭah no pudo no haber notado los cambios en las prácticas sufíes que señaló su contemporáneo Ibn Ḥaldūn. Pese a la influencia del pensamiento shií, el tangerino mantuvo su visión favorable hacia las hermandades, sin criticar sus creencias y costumbres. Además de las creencias shiíes, para Ibn Baṭṭūṭah era importante la forma en la que estas se manifestaban. Es importante destacar que a pesar del reproche a los “rafidíes” u otras corrientes no sunníes, nunca los excluye de la *ummah*, ni utiliza el término infiel

---

<sup>401</sup> Marshall G. S. Hodgson, *op. cit.*, vol. II, p. 92.

<sup>402</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 267-269.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 385.

(*kāfir*) al referirse a ellos. Tampoco notamos ningún intento de corregir a los shííes o jariyíes, de refutar su doctrina o de convencerlos de adoptar el sunnismo, a diferencia de lo que sucedía, por ejemplo, con los habitantes de Maldivas, donde Ibn Baṭṭūṭah combatió activamente contra las desviaciones de la ortopraxia *mālikī*.

El hecho de que los shííes generalmente fueron considerados parte de la *ummah* no implicaba la convivencia pacífica. Sabemos que hubo grandes conflictos a nivel dinástico o estatal, pero también era una fuente de discordias entre la gente común. Ibn Baṭṭūṭah cuenta la leyenda sobre el encuentro entre un rafidí y varios turcos sunníes durante el *ḥaġġ*, que terminó con el asesinato del primero quien fue apedreado por insultar a algunos compañeros del Profeta.<sup>404</sup> Fue testigo de interminables discordias entre sunníes y shííes en Iṣfahān.<sup>405</sup> Al mismo tiempo, también tenemos evidencias de lo contrario: la convivencia pacífica y el respeto mutuo, incluso en la Meca durante las ceremonias oficiales durante el mes de Ramadán.

---

<sup>404</sup> Fanjul/Arbós, *A través del Islam*, p. 265-266.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 290.

## Conclusiones

---

Ibn Baṭṭūṭah estuvo a la altura del título “viajero de la comunidad musulmana” que le fue concedido: ciertamente recorrió el mundo musulmán y tuvo posibilidad de ver la *ummah* en infinidad de sus manifestaciones. En cuanto a la obra que dejó, a partir de todo lo visto podemos afirmar que *Tuḥfat an-nuẓẓār* es una fuente sumamente importante para el estudio del mundo islámico en el segundo tercio del siglo XIV. Ofrece un rico material sobre distintos aspectos de la cultura musulmana de cada país que visitó. Además, tuvo un impacto en la sociedad magrebí y, a pesar de un relativo olvido, el gran número de copias que han sobrevivido hasta la actualidad indican que la *Riḥlah* fue leída después de la muerte del viajero.

El carácter de la obra y las particularidades de su composición evidenciaron la necesidad de un análisis crítico para purificar la narración de la información no verídica y los préstamos de las obras de otros viajeros magrebíes. Como se vio en el primer capítulo, en cuanto a su composición la *Riḥlah* es sumamente heterogénea. Coexisten simultáneamente los relatos milagrosos y la información real, el resultado de observaciones directas del viajero. Ibn Baṭṭūṭah aplica diferentes criterios a la información que fue recopilando. Su actitud confiada hacia algunos relatos fantásticos se debe, en gran medida, a su convicción en la infalibilidad de los jeques, *quḍāh*, ascetas y otras autoridades religiosas sunníes. Esta convicción descansa en las particularidades de la transmisión de la información en el mundo musulmán que tiene sus raíces en la ciencia (*‘ilm*) de la transmisión de los *aḥādīṭ* y que constituye el fundamento de los cánones religiosos islámicos y la autenticación de la información en general. En otros casos Ibn Baṭṭūṭah muestra el razonamiento crítico y la capacidad de depurar su narración de los rumores y la información dudosa en general. Los estudios modernos han demostrado la veracidad de una gran parte de la información expuesta en la *Riḥlah*.

Pasando al tema de la originalidad de *Tuḥfat an-nuẓẓār*, los estudios que se han hecho en el siglo XX evidenciaron la presencia de una serie de fragmentos tomados de las obras de Ibn Ġubayr

y Muḥammad al-‘Abdarī. Su inclusión perseguía los objetivos meramente prácticos – llenar las lagunas en la narración de Ibn Baṭṭūṭah, que inevitablemente surgieron después de tantos años de andanzas por el mundo. Además, en una sociedad donde la noción de la autoría no estaba estrictamente reglamentada, el uso de citas ajenas se consideraba como el seguimiento de un patrón determinado y el respeto hacia la tradición establecida. Los pasajes de Ibn Ğubayr y Muḥammad al-‘Abdarī no afectaron la esencia de los relatos del tangerino. La rapidez con la que fue compuesta la obra no dejó mucho tiempo para la modificación profunda de los relatos de Ibn Baṭṭūṭah, mientras que la extraordinaria extensión de su viaje, que no tiene análogos en la literatura de viajes de su época, asegura su originalidad.

En el viaje que realizó el tangerino hay dos factores importantes que hay que tomar en cuenta. Por un lado, es la motivación del propio viajero. Ibn Baṭṭūṭah fue, sin lugar a dudas, una persona extraordinaria. Dejó su ciudad natal movido por el deseo de realizar la peregrinación a la sagrada ciudad de La Meca. Su espíritu aventurero lo impulsó a seguir adelante en búsqueda de lo desconocido. Con el tiempo, Ibn Baṭṭūṭah logró convertir su amor por los viajes en una forma de ganarse la vida. Por el otro lado, un viaje de tal magnitud sería imposible sin las condiciones externas que lo posibilitaron. El viajero recorrió el mundo islámico en un momento de la paz relativa. Los cruzados habían sido expulsados de manera definitiva del Levante, el impulso destructivo de las hordas mongolas había llegado a su fin: su élite gobernante estaba concentrada en consolidar sus posiciones en los territorios conquistados y aún faltaban décadas para las campañas sangrientas de Timur. En este contexto prosperó la movilidad interna del mundo musulmán, regida por una serie de mecanismos organizados, reforzados por las prácticas religiosas y la mentalidad de los musulmanes.

En nuestra investigación centramos la atención en el aspecto religioso, destacando la diversidad de escuelas y corrientes existentes en el islam. Los relatos de viaje de Ibn Baṭṭūṭah

ilustran como en *dār al-islām*, en el marco de una religión común prosperaba la heterogeneidad radical. Lejos de ser monolítico, el mundo musulmán estaba compuesto de diversos grupos con su propio entendimiento del islam y la visión particular sobre el pasado, el presente y el futuro. Cada uno defendía su legitimidad y el estatus del “islam verdadero”. Sus disputas tomaban diferentes formas: desde la oposición ideológica, hasta los enfrentamientos armados. Dicha diversidad no se limitaba estrictamente a las tres corrientes principales: el sunnismo, el shiísmo y el jariyísmo. Cada una pasó por una serie de fragmentaciones, dando paso al surgimiento de grupos nuevos y que junto con la influencia de las creencias populares y el camino místico, el sufismo, multiplicó el número de agentes en el complejo sistema religioso que se extendió por los tres continentes del Viejo Mundo, desde la Península Ibérica hasta la India.

Ibn Baṭṭūṭah salió de Tánger con una serie de preceptos que desarrolló durante su formación religiosa: la confianza inquebrantable en la fe islámica e identificación plena con el sunnismo. Dichos preceptos influyeron en la visión negativa de las corrientes que difieren de la suya, lo que declara abiertamente. No obstante, al analizar los casos particulares queda claro que el *qāḍī* tangerino no sigue un patrón común establecido. Evita las generalizaciones excluyentes, a diferencia de juristas como Ibn Taymiyyah y, al ser un observador curioso, intenta a partir de la experiencia propia definir y entender lo que representaba cada uno de los grupos que encontró durante sus andanzas. En sus juicios hace una distinción entre una “secta” (*firqah*) como un conjunto de preceptos relacionados con una visión particular de la historia y la política que se manifiestan a través de las prácticas y aspectos formales, y sus adherentes, quienes aparecen representados no solo como parte de un grupo antagónico, sino también como hombres y mujeres con características personales. Al colocar a la persona por encima de su afiliación religiosa en el marco del islam, Ibn Baṭṭūṭah fue capaz de criticar a algunos representantes del sunnismo y valorar la hospitalidad y la generosidad de los “rafidíes”.

Su crítica principal está dirigida contra el radicalismo de los grupos que se oponen al sunnismo: los excesos de sus adherentes, su desafío consciente y sistemático a la doctrina a la que pertenecía y el peligro potencial que representaban para la integridad de la *ummah* tan valorada por él. Los criterios de la “norma” por la cual se mide el nivel del “exceso” son sumamente subjetivos y se fundamentan en la manera de Ibn Baṭṭūṭah de entender el islam. La adoración excesiva de ‘Alī que deja las mezquitas vacías, el libertinaje de las mujeres jariyíes, la espera de la llegada del *’Imām mahdī* que en cualquier momento podría encender la flama de una nueva revuelta sangrienta, la profanación de La Meca por los cármatas que se mantuvo en la memoria colectiva, la insurrección armada de los *sarbadār* que llevó a la creación de un estado hostil al sunnismo; todo lo anterior representaba para Ibn Baṭṭūṭah una amenaza directa para la unidad y la convivencia pacífica de cientos de miles de creyentes que conformaban la *ummah*. La misma unidad que le permitió realizar su viaje excepcional, compartir el sentimiento de la fraternidad con cada musulmán que encontraba por el camino y en cada casa en la que se hospedaba. La unidad que le ha permitido convertirse, por antonomasia, en el “viajero de la comunidad musulmana”.

El análisis de la *Riḥlah* demostró que incluso en el contexto de la plena victoria política del sunnismo prácticamente en todo el mundo islámico, la diversidad religiosa en el marco del islam se mantuvo. Los grupos minoritarios continuaron existiendo, incluso sin poseer la soberanía y la representación política de su doctrina, esperando la coyuntura óptima para reclamar sus derechos e imponer su visión del mundo. El ascenso de la dinastía safawī en 1501, que está asociado con el triunfo del shiísmo en Irán, es un ejemplo claro de la posibilidad del resurgimiento de la soberanía política de un movimiento que ha estado siglos en oposición. Así, detrás de la estabilidad aparente y hegemonía política del sunnismo, existieron muchas corrientes “subterráneas” con una visión propia que no siempre coincidía con la de mayoría y es algo que hay que tener presente al momento de estudiar la historia del islam.

## Glosario

---

**‘Alawīyyūn:** descendientes de ‘Alī Abu Talib, el primo paterno y yerno del profeta Muḥammad, cuarto califa “bien guiado” para los sunnīs y el primer *’Imām* para los shīes y Fāṭimah.

**‘Ālim (pl. ‘ulamā’):** una persona que posee *‘ilm*, es decir, “ciencia” – un concepto muy amplio que cubre muchas áreas: desde el estudio del Corán y su exegesis y lecturas, hasta la lexicografía y la gramática, el derecho en todas sus ramas, la teología dogmática, etc.

**Amīr o emir:** un comandante militar. Después del debilitamiento de poder central en el califato abbasí, el título se usaba para referirse a gobernantes independientes y miembros de la familia de los soberanos.

**Corán o al-Qur’ān:** “recitación”. El libro sagrado de los musulmanes y la primera de sus fuentes de derecho revelado a Muḥammad a través de arcángel Gabriel (Ġibrā’īl).

**Dā’ī:** un misionero y propagandista, particularmente entre los ismaelīs; un oficial ismaelí de alto rango en la región.

**Dār al-islām:** literalmente “casa del islam”. Designa a los territorios bajo gobierno islámico y se construye en oposición a **dār al-ḥarb:** “casa de la guerra” que supone todos los territorios que no están bajo el gobierno islámico.

**Fātwā (pl. fatāwā):** Decisión tomada por una autoridad religiosa sobre algún asunto en particular.

**Fiqh:** “el entendimiento”. Jurisprudencia elaborada a partir del Corán, la Sunnah, la *iğtihād* y el consenso entre especialistas en ciencias religiosas.

**Faqīh:** persona que se ha especializado en el campo del *fiqh*.

**Futuwwah:** un grupo de jóvenes de carácter corporativo, formado por los procedentes de las clases urbanas.

**Ḥadīṭ (pl. aḥādīṭ):** un informe sobre un dicho o hecho del Profeta y sus seguidores más cercanos.

**Ḥağğ:** uno de los cinco pilares del islam que obliga a cada musulmán realizar al menos una peregrinación a la Meca, siempre y cuando tiene las condiciones físicas y materiales para hacerlo. Se realiza en el doceavo mes del calendario musulmán *ḍū al-ḥiğğah*, que literalmente significa “poseedor de la peregrinación” o “el mes de la peregrinación”.

**Ḥiğrah:** la huida de Muḥammad de La Meca a Medina que tuvo lugar en 622 EC y que dio inicio a la era musulmana (AH).

**Iğāza:** la licencia otorgada por una autoridad religiosa que permitía ejercer como docente.

**Iğtihād:** el ejercicio de reflexión e interpretación de la escrituras a través del razonamiento para encontrar una solución a una cuestión legal.



**Ilkanes:** dinastía mongola en Persia entre XIII-XIV. Al momento de su fundación los territorios desde Oxus hasta el Océano Indico; desde el Río Indo hasta el Éufrates, parte de Anatolia y el Cáucaso. Los ilkanes de Persia en orden cronológico:

Hūlāgū (1256-1265)

Abāka (1265-1282)

Aḥmad Tegüder (1282-)

Arghūn (1284-1291)

Gaykhātū (1291-1295)

Baydu (1295 EC)

Ghāzān (1295-1304)

Öljeitü (1304-1316)

Abū Sa‘īd (1316-1335)

La muerte del noveno ilkan Abū Sa‘īd en 1335 puso fin al Ilkhanato como unidad política integra.

**‘Ilm:** “ciencia” o “conocimiento,” particularmente religioso, aunque suponía también conocimientos médicos, botánicos, técnicos, etc.

**’Imām (pl. a’immah):** un dirigente de la oración o un líder de la comunidad musulmana. Para los shiíes: Ali y sus descendientes que son considerados como líderes apropiados para la *ummah*. Para los sunnís: cualquier alim destacado, en particular, un fundador de una escuela jurídica (*madhab*).

**Kātib:** “secretario”, término empleado en el mundo árabe-islámico para referirse a las personas que desempeñan funciones de escritura o redacción de los documentos oficiales o de cualquier otro tipo.

**Khan (o jan):** título turco-mongol que inicialmente se usaba para referirse a los jefes tribales. Después de asentamiento – a los soberanos de una región determinada.

**Madhab (pl. madāhib):** “la vía que se sigue”. Diferentes corrientes del islam basadas en la interpretación del Corán por alguna autoridad religiosa. En sentido técnico: escuela jurídica o sistema de derecho. Las cuatro *madāhib* sunníes son: *mālikī*, *šāfi‘ī*, *ḥanafī* y *ḥanbalī*.

**Magreb:** “lugar donde se pone el sol”, Occidente. Nombre dado por los árabes a la parte occidental del Norte de África (Tripolitania, Túnez, Argelia, Marruecos y, en ocasiones, también al-Ándalus).

**Mameluco:** “poseído”, “esclavo”. Denominación de esclavos guerreros en el mundo musulmán. Conformaron una casta militar que en varias ocasiones alcanzó el poder político, fundando una dinastía reinante.

**Mašriq:** “lugar por donde sale el sol”, Oriente. Región geográfica que se extiende desde la frontera occidental de Egipto hasta la frontera oriental de Irak.

**Muğtahid:** un alfaquí de alto rango con la capacidad y el derecho de emitir *fatāwā* sobre asuntos importantes del islam y la ley musulmana.

**Nisbah:** “relación”, adjetivo patronímico que expresa relaciones genealógicas, étnicas, geográficas o tribales.

**Qāḍī (pl. quḍāh):** “juez”, un representante de la autoridad, investido con el poder de jurisdicción (*qaḍāh*) basada en la ley islámica (*šarī‘ah*).

**Quṭb (pl. aqṭab):** “eje”, es un santo personaje a quien Dios ha delegado la inspección del mundo, el grado más alto en la jerarquía de los *‘awliyah*’

**Rāfiḍī:** deriva del verbo árabe *rafaḍa*, que significa “dejar”, “rechazar”. El término despectivo, *nomen odiosum* utilizado por los sunníes para referirse a diversas corrientes del shiísmo. Para los shiíes tiene una connotación positiva y se interpreta como “aquellos que rechazaron el mal.”

**Rihlah:** “relato de viaje”, género literario en la literatura en lengua árabe. Surgió en el Magreb aproximadamente en el siglo XII. Por lo general, es una historia con elementos literarios que contiene descripciones de viaje al Oriente musulmán

**Šarī‘ah:** el conjunto de normas y reglas que guían la vida de un musulmán. Las disposiciones de la *šarī‘ah* se resuelven a través del *fiqh*.

**Sultán:** gobernador y autoridad secular en general.

**Tafsīr:** de la raíz árabe *fasara*: "explicar", "indicar el propósito" o "levantar el velo". Exégesis del Corán y la Sunnah.

**Tawḥīd:** la afirmación de que el Dios es único.

**Ummah:** la comunidad de creyentes en el islam.

‘**Umrah:** la peregrinación menor que puede realizarse en cualquier mes del año, a diferencia del *ḥaġġ* que tiene un mes establecido (*ḍū l-ḥiġġah*). No constituye uno de los cinco pilares del islam ni es obligatoria, aunque es muy encomiable.

**Walī (pl. ’awliyah’):** amigo de Dios, un “santo” protegido por ’Aḷlah por su grado de cercanía a él.

**Wazīr o visir:** ministro en el mundo árabe-iranio.

**Zāwiyah o zagüfa:** literalmente “rincón”. Una especie de ermita, donde regularmente se hallaba la tumba de un santo.

**Ziyārah:** la práctica de la visita de las tumbas de los jeques o ’awliyah’.

## Bibliografía

---

### Traducciones y ediciones de *Tuḥfat an-nuẓẓār fī ǧarāʾib al-ʿamṣār wa-ʿaǧāʾib al-ʿasfār*

- Ibn Baṭṭūṭa, *A través del islam*, trad. Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza, 1987, 845 p.
- Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Battuta A.D. 1325–1354*, 4 vols., trad. H.A.R. Gibb y C.F. Beckingham, London, Hakluyt Society, 1956-1994.
- Ibn Batuta, *Travels in Asia and Africa: 1325-1354*, trad. Gibb, H.A.R., London, Routledge, 1939, 398 p.
- Ibn Battuta, *Voyages d'Ibn Batoutah*, trad. Charles Defrémery y Beniamino Raffaello Sanguinetti, 4 vols., Paris, l'Imprimerie impériale, 1853-1859.
- Ibn Battūta, *Voyages*, 3 vols., trad. Charles Defrémery y Beniamino Raffaello Sanguinetti, introducción y notas Stéphane Yerasimos, Paris, La Découverte, 1982.
- Ibragimov, Nematulla, *Ibn Battuta i ego puteshestviya por Srednei Azii* [Ibn Battuta y su viaje por Asia Central], Moskva, Nauka, 1988, 128 p.

### Fuentes editadas

- Al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar Ibn Hajar, *al-Durar al Kamina fī Aʿyan al-Miʿa ak-Thamina*, 4 vols., Hyderabad, 1929-1932.
- Al-Baghdādī, Ibn Ṭāhir, *Kitāb al-farq bayn al-firaq*, trad. Kate Chambers Seelye, New York, Columbia University Press, 1920, 224 p.
- Aš-Šahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm, *Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, trad. Stanislav Prozorov, Moskva, Nauka, 1984, 270 p.

- Dubler, César, *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid, Editorial Maestre, 1953, 425 p.
- Ibn Jubayr, *A través del Oriente*, trad. Felipe Maillo Salgado, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 567 p.
- Ibn Jaldún, *Al-mugaddimah. Introducción a la historia universal*, trad. Juan Feres, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 1165 p.
- Jacut, *Geographisches Wörterbuch*, 6 vols., Leipzig, F.A. Brockhaus, 1866-1870.

### **Material de trabajo**

- Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom II. Chast 1. Obshie raboti po istorii Sredney Azii, Kavkaza i Vostochnoy Evrope* [Ensayos. Volumen II. Parte 1. Trabajos generales sobre la historia de Asia Central, el Cáucaso y Europa del Este], Moskva, Nauka, 1964, 1020.
- Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom II. Chast 2. Obshie raboti po istorii Sredney Azii, Kavkaza i Vostochnoy Evrope* [Ensayos. Volumen II. Parte 2. Trabajos generales sobre la historia de Asia Central, el Cáucaso y Europa del Este], Moskva, Nauka, 1964, 657p.
- Bartold, V. V., *Sochineniya. Tom VI. Raboty po istorii islama i arabskogo halifata* [Ensayos. Volumen VI. Trabajos sobre la historia del islam y el Califato árabe], Moskva, Nauka, 1966, 784 p.
- Black, Antony, *The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, 380 p.
- Bousquet, G. H., “Ibn Baṭṭūṭa et les institutions musulmanes,” en *Studia Islamica*, núm. 24, 1966, p. 81-106

- Cecere, Giuseppe, “Tarfīq versus Tazyīq. On a Rare Sufi Term in Ibn Baṭṭūṭā and Jewish-Muslim Interactions in Medieval Egypt,” en *Quaderni di Linguistica e Studi Orientali*, núm. 2, 2016, p. 265-290.
- Cole, Juan, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi`ite Islam*, London, I.B. Tauris Publishers, 2002, 254 p.
- Corbin, Henry, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, 364 p.
- Daftary, Farhad, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London, Tauris, 2005, 259 p.
- Daftary, Farhad, *The Ismā`īlīs their history and doctrines*, New York, Cambridge University Press, 2007, 772 p.
- Dunn, Ross E., *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley, University of California Press, 2008, 359 p.
- Dunn, Ross E., *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley, University of California Press, 2012, 384 p.
- Elad, Amikam, “The description of the travels of Ibn Baṭṭūṭa in Palestine: is it original?” en *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 119, 1987, p. 256-272.
- El Erian El Bassal, Hany, “El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV,” en *eHumanista, IVITRA*, vol. 4, 2013, p. 266-284.
- Eliade, Mircea, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1992, 327 p.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las Reformas*, vol. III, Barcelona, Editorial Paidós, 1983, 456 p.
- Euben, Roxanne L., *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 313 p.

- Ferrand, Gabriel, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs a l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, 2 vols., Paris, Ernest Leroux, 1913-1914.
- Fischer, A., “Baṭṭūṭa, nicht Baṭūṭa,” en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 72, n. 3/4, 1918, p. 289.
- Friedlaender, Israel, “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,” en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 28, 1907, p. 1-80.
- Friedlaender, Israel, “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm,” en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 29, 1908, p. 1-183.
- Yaron Friedman, *The Nuṣayrī-‘Alawīs An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Leiden, Brill, 2010, 325 p.
- Hennig, Richard, *Terrae Incognitae*, 4 vols., Leiden, Brill, 1944-1956.
- Hoenerbach, Muh. Ben Cheneb-W., “Al-‘Abdari,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, Brill, 1986, p. 96.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- Hrbek, Ivan, “The chronology of Ibn Battuta's travels,” en *Archiv Orientalni*, vol. 30, 1962, p. 409-486.
- Iñiguez Torres, Lourdes Patricia, “Literatura islámica de viajes: la Rihla de Ibn Battuta y su percepción del otro: una lectura entre el humanismo islámico y la cosmovisión tradicional islámica,” Tesis de maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, Colegio de México, 2004, 113 p.
- Janicsek, Stephen, “Ibn Battuta’s journey to Bulghar: is it a fabrication?” en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n. 4, octubre 1929, p. 791-800.



- Kohlberg, Eran, “al-Rāfida,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1986, p. 386-389.
- Kohlberg, Etan, “The attitude of the Imāmī-Shī‘īs to the Companions of the Prophet,” A thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford, St. John’s College, Oxford, 1971, 377 p.
- Kohlberg, Etan, “The Term "Rāfida" in Imāmī Shī‘ī Usage,” en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 99, No. 4, 1979, p. 677-679.
- Krachkovsky, Ignatij, *Izbrannie sochineniya. Tom IV. Arabskaya geograficheskaya literatura* [Obras selectas. Vol. IV. Literatura geográfica árabe], Leningrad, Izdatelstvo akademii nauk SSSR, 1957, 919 p.
- Kramarovsky, Mark, “Ibn Battuta o turkskom islame,” en *Zolotoordinskoe obozrenie*, № 1, 2014, p. 64-74.
- Kubbel, Lev, *Arabskie istochniki XII-XIII vekov po etnografii i istorii Afriki yujnee Sajari* [Fuentes árabes de los siglos XII-XIII sobre etnografía e historia del África subsahariana], Leningrad, Nauka, 1985, 288 p.
- Lane, Edward William, *Arabian Society in the Middle Ages*, London, Chatto & Windus, Piccadilly Publisher, 1883, 283 p.
- Laoust, Henri, “L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides,” en *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 38, 1967, p. 157-178.
- Laoust, Henri, *Les schismes dans l'Islam: introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965, 466 p.
- Lee, Samuel, *Travels of Ibn Battuta: in the Near East, Asia and Africa, 1325-1354*, New York, Dover Publications, 2013, 270 p.
- Lewis, Bernard, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, 217 p.

- Lewis, Bernard, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, New York, Basic Books, 1968, 166 p.
- Lewis, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, Norton, 2001, 352 p.
- Mattock, J.N., "Ibn Baṭṭūṭa's Use of Ibn Jubayr's Riḥla Riḥla," en Rudolph Peters, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden, Brill, 1981, p. 208-18.
- Miloslavsky, G. V., *Ibn Battuta*, Moskva, Misl, 1974, 76 p.
- Miquel, André, "Ibn Baṭṭūṭa," en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986, p. 735-736.
- Miquel, André, "L'Islam d'Ibn Battuta," en *Bulletin d'études orientales*, vol. 2, 1978, p. 75-83.
- Morgan, D. O., "Ibn Baṭṭūṭa and the Mongols", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 11, No. 1, 2001, p. 1-11.
- Netton, Ian Richard, "Basic Structures and Signs of Alienation in the "Riḥla" of Ibn Jubayr," en *Journal of Arabic Literature*, vol. 22, n. 1, 1991, p. 21-37.
- Netton, Ian Richard, *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993, 207 p.
- Netton, Ian Richard, "Riḥla" en *Encyclopaedia of Islam*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1995, p. 528.
- Norris, H. T., "Ibn Battuta's Journey in the North-Eastern Balkans," en *Journal of Islamic Studies*, vol. 5, n. 2, 1994, p. 209-220.
- Pritula, Anton, Tepljakova Anastasija y Arapova, Tatyana (comps.), *Podarok sozertsayushim. Stranstviya Ibn Battuti: Katalog vystavki* [Regalo para contempladores.

Viajes de Ibn Battuta: Catálogo de exposición], Sankt-Peterburg, Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ėrmitaža, 2015, 511 p.

- Pellat, Charles, "Ibn Djubayr," en *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden, Brill, 1986, p. 755.
- Petrushevsky, Ilya, *Islam v Irane v VII-XV vekakh* [Islam en el Irán en los siglos VII-XV], Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1966, 398 p.
- Pipes, Daniel, *Greater Syria The History of an Ambition*, New York, Oxford University Press, 1990, 240 p.
- Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, Establecimiento tipográfico de San Francisco de Sales, 1898, 514 p.
- Roldán Castro, Fátima, "Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval," en *eHumanista, IVITRA*, vol. 6, 2014, p. 200-217.
- Salgado, Felipe Maíllo, "Viajes del andalusí Ibn Yubayr al Oriente," en *Arbor*, vol. CLXXX, n. 711-712, marzo-abril 2005, p. 489-504.
- Timofeev, I. V., *Ibn Battuta*, Moskva, Molodaya Gvardiya, 1983, 272 p.
- Touati, Houari, *Islam and Travel in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010, 305 p.
- Thouroude, Guillaume, "Voyageurs arabes et critique contemporaine: Introduire Ibn Battuta dans le corpus de la recherche en littérature viatique", en *BORDERS & CROSSINGS / SEUILS & TRAVERSES* Queen's University of Belfast, 21-23 July 2015 p. 1-15.
- Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1971, 333 p.

- Waines, David, *The Odyssey of Ibn Battuta: Uncommon Tales of a Medieval Adventurer*, London, Tauris, 2010, 226 p.
- Wensinck, A. J., “al-‘Ashara al-Mubashshara,” en *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, Brill, 1986, p. 693.
- Yule, Henry, *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Yurchenko, Alexander, *Khan Uzbek: Mejdu imperiyei i islamom. Strukturi povsednevnosti* [Khan Uzbek: Entre el imperio y el islam. Estructuras de la cotidianidad], Sankt-Petersburg, Evraziya, 2012, 400 p.
- Zeldin, Theodore, *An intimate history of humanity*, London, Minerva, 1995, 487 p.