AISHA NASIMI - ADRIANO GELO[1]

LO SGUARDO DEL VIAGGIATORE: ORIENTE E OCCIDENTE IN CONTATTO NEL MEDITERRANEO NELLA *RIḤLA* DI IBN ǦUBAYR

1. Introduzione: il contesto storico-culturale

La fase espansiva dell'Islām, tra il VII e l'XI secolo, «può essere interpretata come un esteso, policentrico e pluridirezionale movimento migratorio»[2] che si espande dalle coste atlantiche della Spagna e del Portogallo, attraversa il Mediterraneo fino a raggiungere vaste regioni dell'Oriente asiatico, fino ai confini con la Cina. Si arrestò e si arroccò per diversi secoli in alcuni avamposti dell'Europa occidentale, in particolare in Andalusia e Sicilia. In meno di un secolo l'Islām travolse entità statali e imperi che, come nel caso della Persia, contavano su un passato millenario. Non si trattò tuttavia di un processo lineare. L'Islām conobbe significativi momenti espansivi ma anche rovesci, crisi e periodi di stasi. Questa fase espansiva fu un fenomeno religioso, politico e di trasformazione sociale.[3]

1 *Assegnisti di ricerca presso il centro CILS, Università per Stranieri di Siena, dal 2018.

2 Carlo Ruta, *Il Mediterraneo oltre il jihād e le crociate. Il tempo lungo delle contaminazioni*. Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa, p. 16.

3 Ivi, p. 16-17.

Fin dalla conquista di Alessandria d'Egitto, negli anni del califfato di 'Oṭmān[4] (VI secolo), il rapporto con le popolazioni conquistate fu tutto sommato pacifico. Infatti, le popolazioni firmavano un atto formale in cui si sottomettevano in maniera spontanea ai vincitori e dichiaravano di preferire il dominio arabo a quello, per esempio, di Bisanzio o degli altri imperi che prima avevano il potere su quei territori.[5] Questo tipo di convivenze e relazioni non furono dei casi isolati, perché nel mondo arabo e islamizzato erano abbastanza consuete. Solo per fare alcuni esempi, in epoca omayyade (661-750), in Siria e Palestina le comunità cristiane e musulmane convivevano pacificamente e le prime potevano esercitare i loro culti, mentre i pellegrini avevano libero accesso ai luoghi sacri della cristianità. «Ugualmente istruttivo appare poi il fenomeno delle conversioni, che per le autorità musulmane, già nelle prime fasi di conquista, dovette costituire un problema da affrontare con misura».[6] Con grande probabilità, parte delle conversioni religiose avvenivano per ragioni di opportunità. In India, ad esempio, convertirsi alla religione di Maometto poteva servire a sottrarsi al rigido sistema delle caste, mentre per i cristiani scismatici bizantini l'adesione all'Islām era un modo per evitare le persecuzioni anticlericali che avvenivano frequentemente nei territori sottoposti a Costantinopoli; «questo intreccio tra mobilità e duttilità, dopo le fasi strettamente belliche, dovette costituire per l'Islām un punto di forza, ai fini della stabilità e della coesione etnica e sociale delle aree conquistate».[7]

Un atteggiamento di rispetto l'Islām lo ebbe anche verso i lasciti materiali del mondo antico che avevano resistito alla furia degli eserciti. Nella generalità dei casi gli occupanti islamici non si accanirono contro i monumenti che richiamavano le credenze e i culti politeistici, assumendo per lo più un atteggiamento tra il curioso e l'indifferente, ma in ultima istanza di rispetto per la storia. Stesso discorso valse per i lasciti degli Achemenidi di Persia, degli Assiri, dei Babilonesi. Sopravvissero antichi templi indiani e cinesi, i monumenti greci e romani in Sicilia, le costruzioni romane della Spagna musulmana. «Le piramidi egizie di Giza, come si evince da Ibn Ǧubayr, che le trovava di "costruzione meravigliosa" e di "figura strana", entravano senza problemi negli itinerari dei pellegrini musulmani che si recavano alla Mecca».[8]

Un ultimo aspetto da sottolineare è quello relativo alle relazioni e le contaminazioni culturali, che già in epoca omayyade cominciarono a manifestarsi attraverso forme di collaborazione tra sapienti, eruditi e letterati di varie etnie e religioni, nei campi delle scienze e dei saperi in senso lato. Queste relazioni sinergiche si consolidarono definitivamente in epoca abbaside, dal 750 al 1258, quando si ebbe la maggio-

4 Terzo dei califfi "ben guidati" successori di Muḥammad (Campanini, 2005).

5 Carlo Ruta, cit., p. 20.

6 Ivi, p. 21.

7 Ibid.

8 Ivi, p. 26.

re fioritura intellettuale dell'Islām.[9]

2. Il viaggio nella cultura arabo-islamica del medioevo: cenni su fatti linguistici, storici e culturali

Il viaggio si presenta come tema ricorrente nel mondo arabo-islamico, da sempre caratterizzato da una grande mobilità, sia all'interno di *dār al-Islām*[10] che al di fuori di questo. Il territorio dell'Islām, infatti, costituisce uno «spazio ideale per la circolazione e lo scambio culturale e mercantile fra popoli lontani, accomunati dal referente religioso unitario, sia all'esterno, nel resto del mondo, la *dār al-ḥarb* (il territorio della guerra, nel senso di ribellione a Dio) che tuttavia non cessò mai di essere interlocutore e socio di affari».[11]

La civiltà araba nasce come civiltà nomade, quindi caratterizzata da continua mobilità pur sviluppandosi poi come cultura urbana, prettamente sedentaria. Tale propensione al frequente spostamento ha fatto sì che il concetto di confine territoriale venisse visto in maniera diversa da come è da sempre stato in contesto "occidentale", quindi non come barriera e neanche come ostacolo alla libera circolazione di idee e individui.[12]

L'importanza del viaggio permea dunque la cultura del mondo arabo-islamico, a partire dalla letteratura e la lingua, ma emerge soprattutto nella sfera religiosa, caratterizzandone molti aspetti sia di tipo storico che della pratica religiosa in sé.[13] La *Hijra*[14] a esempio, viaggio densissimo di significati simbolici e religiosi che segna l'inizio dell'Islām – indica l'unico caso di spostamento forzato. Vi è poi un ricco vocabolario relativo al viaggio presente nelle fonti sacre dell'Islam, dall'espressione frequentissima *"fī sabīl Allah"*, sulla via di Dio, al termine indicante il viaggiatore *"ibn al-sabīl"*, figlio della strada, il quale nel mondo islamico tradizionale godeva di una grande considerazione, a lui infatti vanno concessi buona accoglienza, agevo-

9 Ivi, p. 27.

10 Il territorio dove è applicata la legge islamica. Concetto che si contrappone a quello di *dār al-ḥarb*, il territorio in cui è lecito condurre lo sforzo bellico diretto alla diffusione dell'Islām (una delle accezioni di jihad). La dottrina islamica contemporanea tende a considerare la contrapposizione come superata (cfr. Massimo Campanini, *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*, Bur, Milano, 2005).

11 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, *Le mille e una strada. Viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

12 Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 2001.

13 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

14 Evento cruciale per l'evoluzione dell'Islām che vide la migrazione del Profeta Muḥammad e della prima comunità musulmana dalla Mecca all'oasi di Yatrib, in seguito Medina, nel 622 d.C., data che costituisce l'anno zero dell'era islamica (cfr. Massimo Capmanini, cit.).

lazioni, elemosine e addirittura parte del bottino di guerra. In genere nella dottrina il viaggio è dunque considerato come un'attività meritoria, con un posto di assoluto rilievo nella tradizione musulmana.[15] Oltre a ciò, non va dimenticato l'importantissimo termine *sīra*, che indica il "percorso di vita del Profeta Muḥammad", e nel Corano (V, 96) il termine derivato *sayyār*, che indica proprio il viaggiatore. L'altra radice frequentissima soprattutto, di nuovo, nel Corano è quella di *s-y-ḥ* da cui *syāḥa*, legata al "mischiarsi", "disperdersi perdendo la propria identità", che indica anche la peregrinazione in senso mistico; oggi prevale il significato principale di "turismo".[16]

Vale la pena citare qui anche il famosissimo detto (*ḥadīṯ*) del Profeta Muhammad che conferma quanto sopra detto: «Cerca la conoscenza quand'anche fosse in Cina» (*ḥadīṯ* non sano ma molto diffuso); «Vivi nel mondo come se fossi uno straniero o un viandante» (Nawawi); «chi esce dalla sua casa alla ricerca della scienza si trova sul cammino di Dio fino a che non ritorna» (Tirmidhi); «chiunque viaggi lungo il percorso alla ricerca della conoscenza avrà facilitata la via per il Paradiso» (Muslim).[17] Questa forte propensione al viaggio e alla scoperta si evince anche semplicemente analizzando le varie sfaccettature del significato della radice legata all'azione di "viaggiare", *s-f-r*, da cui *musāfir* ('viaggiatore'), la quale indica il concetto di "scoperta", "svelamento", "caduta di un velo che impedisce lo sguardo", quindi una condizione di apertura alla conoscenza.

Nell'epoca d'oro dell'Islam, i viaggi venivano effettuati per tre ragioni principali, spesso collegate fra loro: il pellegrinaggio (*ḥajj*), la ricerca della conoscenza religiosa e non (*talab al-ʿilm*, sorta di viaggio "filosofico"), e lo spostamento finalizzato ai commerci. C'è una linea molto sottile che separa queste tipologie di viaggio, soprattutto quello filosofico da quelli "rituali", avendo tutti lo scopo di riaffermare la propria identità.[18]

Per quanto riguarda il viaggio effettuato per compiere il pellegrinaggio, non si tratta di un viaggio con il solo scopo di visita ai luoghi sacri dell'Islam, né soltanto di compiere una serie di riti, ma è piuttosto inteso come prova, come sacrificio volontario (obbligo religioso individuale, ar. *farḍ ʿayn*), come straordinaria occasione di incontro e rafforzamento dell'identità individuale e collettiva che vede l'abbattimento delle barriere culturali e linguistiche. Il compimento del *ḥajj* coincide con il raggiungimento dell'obiettivo sia devozionale di purificazione individuale che sociale, con l'acquisizione di un nuovo status, quello di *ḥajjī*, titolo che completa da quel momento il nome stesso del pellegrino, per tutta la sua vita. Il *ḥajj*, dunque, contribuì e contribuisce ancora oggi a formare una società cosmopolita, abbattendo i confini ter-

15 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 Ibid.

ritoriali, smussando le differenze e favorendo una circolazione di uomini, idee e cose, decisamente superiore a quella che c'era in Occidente nei secoli a cui ci riferiamo.[19]

Per ciò che invece concerne i viaggi intrapresi per la conoscenza, essi avevano come scopo principale lo scambio di saperi tra giurisperiti e teologi, ma anche tra studiosi di altre discipline. Ci si spostava per incontrare i dotti dell'Islam, ovunque risiedessero, cosa che faceva acquisire prestigio a seconda dei viaggi e delle esperienze effettuati.[20]

I viaggi per i commerci invece possono considerarsi come strettamente connessi a quelli intrapresi per compiere il pellegrinaggio, poiché quest'ultimo aveva una forte valenza economico-sociale, dato che le grandi carovane alimentavano mercati fiorentissimi, sia per le esigenze delle migliaia di pellegrini che si sostentavano durante il percorso con la vendita e lo scambio di beni talvolta molto preziosi, sia perché grazie a questi scambi arrivavano beni da terre molto distanti che avevano mercato sicuro nel Vicino Oriente. Il mondo arabo-musulmano ebbe infatti da subito un ruolo straordinariamente importante per la comunicazione tra Mediterraneo, l'Estremo Oriente e l'Africa Nera, questo poteva avvenire proprio per la sua tendenza all'unità politica e allo sviluppo urbano connesso al fiorire e all'articolarsi dei traffici.[21]

3. Le rotte dei viaggi: da *Al-Andalus* all'Oriente

La vivacità dei traffici mercantili che partivano ed arrivavano ad *Al-Andalus* facilitò il diffondersi dei viaggi sulle coste meridionali del Mediterraneo e i contatti con le grandi capitali islamiche e con le città portuali dell'Europa del Medioevo. Tutto ciò rese più agevoli e sicuri i collegamenti marittimi e terrestri che coincidevano spesso con le vie del Pellegrinaggio.[22]

Il viaggio dei pellegrini veniva effettuato in diversi modi: il primo è quello in cui essi realizzano il viaggio in maniera autonoma e aggregandosi a piccoli gruppi di mercanti o diplomatici; una parte rilevante di pellegrini, invece, preferiva unirsi alle carovane annuali che partivano dal Marocco, generalmente da Fez e da Sigilmasa. Altri ancora preferivano seguire le rotte marittime e si imbarcavano in vascelli che costeggiavano il Nordafrica e che facevano scalo nelle principali città dell'epoca quali Tripoli, Tunisi e Alessandria.[23] Questo viaggio poteva durare mesi, a seconda non solo dei percorsi delle carovane, ma anche delle intemperie o degli inconvenienti che potevano trovare durante il loro cammino. Altri aspetti da tenere in conto erano

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Ivi, p. 35.

23 Ibid.

i disagi provocati dal viaggiare in cammello e quello di dormire in tenda. La strada per La Mecca serviva al pellegrino per prendere coscienza del suo essere e iniziare un viaggio interiore alla ricerca di sé stesso.[24]

I percorsi terrestri e marittimi rimasero gli stessi per secoli, infatti gli autori di *riḥla,* i mercanti, i pellegrini, sostarono negli stessi luoghi, viaggiarono secondo le stesse modalità e con gli stessi mezzi di trasporto, attraversarono terre governate da dinastie diverse succedutesi nel tempo e affrontarono gli stessi tipi di difficoltà e pericolo.[25] Il viaggio via terra era visto come più sicuro, dato che si poteva contare sulla buona organizzazione dei *ḫān,*[26] veri e propri ostelli per ospitare i viandanti, i pellegrini, gli studenti e i docenti, e su efficienti sistemi di controllo in genere. I viaggiatori potevano anche fermarsi presso i *funduq* (da cui, 'fondaco', l'attuale parola per indicare "l'albergo"), presso le *zāwiāt*, alla lettera 'santuari', e nei locali presso le moschee che avevano questa funzione di ristoro. Le carovane partivano da tre punti di raccolta principali: Siria, Egitto, Persia. Da qui si partiva entro una data, chi voleva partire doveva recarsi al punto di partenza più vicino entro la data prestabilita.[27]

4. Dalla letteratura geografica alla *riḥla*

Il processo che ha portato all'evolversi della disciplina della geografia, come disciplina nata dall'impulso dato dalla dottrina islamica, con la costante esortazione alla ricerca della conoscenza e al compimento del pellegrinaggio, ha a sua volta condotto alla nascita della "letteratura geografica".[28] Tale genere letterario si basava principalmente sulla pratica dell'*'iyān*, cioè l'osservazione diretta, da cui appunto la cosiddetta letteratura d'osservazione, la quale ha visto la stesura di numerosi relazioni e resoconti di viaggi mirati principalmente alla descrizione della *dār al-Islām* da parte dei viaggiatori-letterati dell'epoca. Proprio da tale tendenza letteraria prese le mosse quel particolare genere di geografia come unione di più discipline, ma anche quella che viene definita proprio come "geografia islamica". Tale disciplina prese il nome di *'Ilm al masālik wa al mamālik'* ("La scienza degli itinerari e dei regni"), dal titolo dell'opera del persiano Ibn Khurdadbih, 846 d.C.[29]

La disciplina della geografia nel mondo arabo (cfr. fig. 1) come scienza venne promossa e diffusa analogamente alle scienze matematiche e alla geografia astronomica e descrittiva, grazie all'impulso dato dalla pratica religiosa (definizione dei

24 Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo*, in «El Legado Andalusí», 7, 2001, pp. 235-260.

25 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

26 I caravanserragli, luoghi di ristoro e di pernottamento dei viaggiatori.

27 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit., p. 17-18.

28 Ibid.

29 Ibid.

tempi di preghiera, direzione della *qibla*, dell'inizio e fine del mese di Ramaḍān e dei percorsi del *ḥajj*). Da tale disciplina prese le mosse appunto la letteratura di viaggio, caratterizzata quindi da un approccio prettamente "islamico". Tale letteratura si legò progressivamente sempre più ai luoghi sacri dell'Islam, ai cosiddetti *al-ḥaramayan*, le due città sante, La Mecca e Medina e quindi al compimento del pellegrinaggio, uno dei cinque pilastri dell'Islam. I viaggiatori-letterati, quasi sempre pellegrini, conoscevano molto poco il mondo cristiano e persino l'occidente musulmano; il loro interesse non era dunque per il mondo in generale come nella passata scuola di geografi "profani", ma per la *dār al-Islām* in particolare.[30]

Fig. 1 *Tabula rogeriana* di al-Idrīsī, 1154. Nella mappa vengono rappresentate le terre fino a quel momento conosciute.

Fu proprio da tale particolare genere letterario, connubio tra letteratura e la geografia, che nacque e si sviluppò il genere della *riḥla*. Questo genere vede la sua peculiarità proprio nell'interdisciplinarità, quindi nell'unione anche in questo caso, della letteratura con la geografia, a cui si aggiunge anche la storia con la descrizione degli spazi seguendo un ordine cronologico. Tale relazione segna l'indissolubile legame tra il viaggio e il suo scopo principale, il *ḥajj,* e trova la sua piena espressione nella *riḥla*. Gli autori non sono mossi soltanto da semplice spirito investigativo, ma viaggiano verso Dio, ciò che scoprono e narrano è quello che incontrano lungo il loro cammino verso i luoghi sacri dell'Islam, percorrendo le lunghe strade da Oriente a Occidente e viceversa.[31] Il modello letterario della *riḥla* è per tali motivi caratterizzato da scarsi riferimenti personali e biografici, poiché il principale obiettivo è quello di fornire informazioni utili al lettore, presumibilmente pellegrino, viaggiatore, studioso, dotto in

30 Ibid.

31 Ibid.

scienze religiose, evitando tutto ciò che può essere superfluo. Grazie a tale approccio il viaggiatore con la sua testimonianza costituiva una vera e propria fonte di notizie.

Storicamente il genere della *riḥla* nasce e si sviluppa tra il X e il XIV secolo (Calasso, 1997), derivando il suo nome dalla radice *r-ḥ-l* in origine con il significato di "sellare il cammello", espressione che serviva per denominare la carovana mercantile che partiva periodicamente da La Mecca.[32] Il significato del termine *riḥla* è progressivamente diventato più generico, indicando un qualunque resoconto di viaggio. Nacque per l'esattezza in Andalusia e nell'estremo Maghreb, luoghi in cui predomina la scuola giuridico-religiosa "malikita", durante il regno delle dinastie Almoravide in un contesto nel quale il compimento del pellegrinaggio rappresentava una straordinaria occasione di arricchimento delle proprie conoscenze e scambi.[33] I viaggiatori, dunque, partivano dalla periferia occidentale del mondo islamico per dirigersi verso il centro dell'Islam, non più viceversa, come avveniva fino a quel momento. Ci si spostava da Occidente a Oriente verso non solo La Mecca o Medina, i luoghi sacri del pellegrinaggio, ma anche a Il Cairo, Damasco e Baghdad.[34]

La grande occasione di arricchimento e crescita che il pellegrinaggio rappresentava per tali autori era dovuta anche alla possibilità di sostare presso centri religiosi durante il tragitto, le *madrasa*, o presso dotti, da cui acquisivano nuove conoscenze che riportavano a loro volta nelle proprie testimonianze di viaggio. Caratteristica peculiare di tali relazioni di viaggio è, infatti, la soggettività marcata degli autori, per lo più eruditi notabili o letterati, facenti spesso parte dell'amministrazione statale;[35] i quali non parlano di sé, ma fanno frequentemente emergere il proprio punto di vista. Pur avendo le *riḥla* una valenza squisitamente enciclopedica, erano filtrate in maniera molto forte dallo sguardo soggettivo degli autori, i quali davano ciascuno un taglio particolare e personale ai propri resoconti che potevano perciò essere di tipo culturale-artistico o scientifico, oppure volto a suscitare meraviglia ecc… La conferma di ciò ci è data dal primo autorevole autore delle *riḥla*, Ibn Ǧubayr, il quale usa sempre la prima persona nei suoi celebri resoconti.

Lo scopo di tali opere era dunque comunque quello di fare da "guida" ai futuri pellegrini volendo allo stesso tempo mantenere una qualche oggettività, assumendo quasi i tratti di una "guida" come la intenderemmo oggi. Infatti, oggetto principale delle *riḥla* sono sicuramente le descrizioni delle città, dimenticando, tuttavia, quasi del tutto le zone periferiche e rurali e includendo in tutti i casi la descrizione della meta finale, La Mecca e la *ka'ba*, il "centro del mondo", luogo che segna il termine del 'viaggio' e l'inizio del pellegrinaggio.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

Le *riḥla* sono dunque delle preziose testimonianze storiche dei frequenti contatti e dei vivaci traffici di tipo sia marittimo che terrestre in atto all'epoca tra le grandi capitali islamiche e le città portuali dell'Europa, offrendoci un quadro molto interessante sui territori visitati e sui relativi usi e costumi.[36]

5. I precursori del genere della *riḥla*

Coloro i quali viaggiarono fuori da *dār al-Islām* furono i primi a lasciare delle testimonianze scritte, tali testi furono i modelli su cui poi si basarono i viaggiatori che scrissero le *riḥla*. Questi scritti si basavano su una tipologia di viaggio inizialmente non collegata al pellegrinaggio, ma finalizzata ai commerci o al compimento di missioni diplomatiche, intorno alla quale sviluppò un genere letterario caratterizzato da un utilizzo preminente dello *'iyān*, l'osservazione diretta, che sfocia nella sopra citata 'letteratura d'osservazione'. La prima che conosciamo è una relazione anonima, attribuita ad un certo mercante Suleyman, Sulaymān al-Tāğir, dal titolo *"Aḫbār al Ṣīn wa al-Hind"* ('Relazione dalla Cina e dall'India') risalente all'851 d.C. Si tratta di un insieme di notizie piuttosto sconnesse che però confermano che le vie verso la Cina erano già ben conosciute, grazie anche agli stanziamenti delle colonie arabe a Canton di cui si ha notizia dal 758 d.C.[37]

Rientra in questa tipologia anche la famosa *Risāla* del *faqīh*[38] Ibn Faḍlān, giunta a noi in versione non completa, che descrive il percorso della sua ambasceria presso il re dei Bulgari nel 921-2 d. C.[39] La sua missione, di carattere politico, ebbe luogo per ordine del califfo al-Muqtadir e si prolungò fino alle terre scandinave; la relazione che la descrive, passò alla storia per la celebre e dettagliata descrizione della cosiddetta popolazione dei *Rūs*, etnonimo arabo che sta per "vichinghi",[40] una testimonianza dall'indubbio valore storico. L'importanza dell'opera è data proprio dalla ricchezza di informazioni di cui è composta «le parole d'esordio annunciano un'esperienza destinata ad avere al suo centro grandi distanze: spazi, etnie, lingue, credenze religiose, costumi»,[41] ma anche dalla soggettività dell'autore che la permea in maniera marcata: «più che la dimensione del dislocamento nello spazio sembra contare qui la familiarità o lo spaesamento rispetto ai luoghi in cui ci si muove. Gli spazi mentali ridisegna-

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Esperto di giurisprudenza islamica.

39 Judith Gabriel, *The remarkable Account of Ibn Fadlan*, in «Aramco World», November-December, 1999, pp. 36-42.

40 Ivi, pp. 36-42.

41 Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosorow, Ibn Ǧubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.

no gli spazi geografici e con essi i contorni del viaggio, i suoi confini».[42]

6. Un viaggiatore andaluso illustre: Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī

La relazione di viaggio è sempre stata una parte essenziale dell'attività umana. In passato le esperienze di viaggio avevano scopi commerciali, militari e religiosi e le relazioni dei grandi viaggiatori hanno contribuito in modo significativo e molto utile allo sviluppo delle società.

Abū Ḥāmid al-Ġarnaṭī, chiamato così in onore di Granada, sua città natale, ha il suo posto d'onore nella storia dei grandi viaggiatori del Medioevo. Visse e viaggiò prima del veneziano Marco Polo e del missionario francescano Giovanni da Pian del Carmine, che nel XIII secolo viaggiarono verso l'impero mongolo. Ha preceduto Ibn Ḫaldūn, suo connazionale andaluso, storico e geografo, che viveva al Cairo; e senza dubbio ha esplorato le terre che trecento anni dopo sarebbero state esplorate dal mercante russo Afanasij Nikitin, che visitò l'India e la Persia.[43]

L'avventura di questo autentico viaggiatore è di grande interesse per apprendere attraverso la sua opera, le conoscenze geografiche ed etnologiche di un uomo del XII secolo sotto il fiorente Islām del tempo. Curioso ed erudito, al-Ġarnaṭī descrive le abitudini dei popoli slavi e mediorientali e ci fornisce maggiori dettagli di quella che è stata chiamata "cultura di frontiera".[44] Il nostro viaggiatore lasciò Al-Andalus per dirigersi verso l'Oriente e si mise in marcia grazie al suo spirito di cittadino del mondo, spinto dal desiderio di conoscere le meraviglie di paesi lontani e, perché no, anche di aprire rotte commerciali. Già nel XII secolo esisteva una complessa rete di strade e itinerari ad Al-Andalus, in Maghreb e in Oriente. Queste erano le vie che avevano condotto i mercanti verso l'Estremo Oriente, a Samarcanda, a Baghdad o a Xanadu.[45]

Il viaggio di al-Ġarnaṭī inizia nel Maghreb. Sicuramente visitò l'attuale Marocco e si fermò per un po' in Tunisia, dove si diresse verso la città santa di Kairouan. Nel 1117 lasciò la Tunisia per raggiungere Alessandria via mare, facendo tappa nelle isole di Sardegna e Sicilia. In Sicilia fu colpito dal vulcano Etna e ad Alessandria dal Faro.[46] L'anno seguente al-Ġarnaṭī arrivò al Cairo, dove decise di passare tre anni a proseguire gli studi. Qui ricevette insegnamenti da intellettuali egiziani come Abū 'Abbās al Ḥijāzī, un uomo di mondo che aveva vissuto in Cina per quarant'anni. In Egitto, il

42 Ivi, pp. 86.

43 Ingrid Bejarano Escanilla, *Algunas ciudades del ámbito mediterráneo bajo la mirada de Abu Hamid al-garnati*, in Juan Pedro Monferrer Sala / María Dolores Rodríguez Gómez, *Entre Oriente y Occidente ciudades y viajeros en la Edad Media*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005, pp. 245-260.

44 Ingrid Bejarano Escanilla, Werner Louis, *Abu Hamid Al-Garnati's World of Wonder* (in) *Travelers of Al-Andalus,* Part 2, «Aramco World», 66.2, March/April 2015, p. 36.

45 Ingrid Bejarano Escanilla, cit., pp. 245-260.

46 Ingrid Bejarano Escanilla, Werner Louis, cit., pp. 36-39.

nostro viaggiatore narrò delle meraviglie di un paese che, grazie al Nilo, può vivere senza pioggia. All'età di 40 anni al-Ġarnaṭī partì per Damasco dove rimase per tre anni. In Siria si dedicò all'insegnamento del corpus dei detti del Profeta Muḥammad, i *ḥadīth*, e allo studio. Dopo il periodo trascorso a Damasco nel 1123 si trasferì a Baghdad e decise di soggiornarvi per quattro lunghi anni, vivendo nella casa dell'erudito Ibn Ǧubayr, geografo e poeta andaluso di cui parleremo più dettagliatamente nel paragrafo successivo.

Dopo il periodo trascorso a Baghdad il nostro viaggiatore iniziò un viaggio verso nord e nel giro di quattro anni percorse le rotte carovaniere degli attuali Iran e Azerbaigian, attraversò le montagne del Caucaso e le steppe del Mugan, infine seguendo la costa caspica, al-Ġarnaṭī visitò Derbent, oggi in Russia, sulle rive del Caspio. L'anno seguente, nel 1131, arrivò nell'attuale città di Astrachan nei pressi della foce del Volga, lungo la costa settentrionale del Caspio. Al-Ġarnaṭī si stabilì lì con la sua famiglia, dove vissero per vent'anni. Qui sviluppò le sue attività commerciali commercializzando pelli di castoro e lame di spade. In seguito, la conoscenza di questi popoli gli diede abbondanti informazioni per scrivere il suo rapporto di viaggio. Nel 1150 partì in direzione della moderna Ungheria dove si stabilì con la comunità musulmana, agendo come imam e ulema.

La sua missione islamica o *da'wa* diede i suoi frutti: insegnava arabo, rituali liturgici e forme corrette di preghiera, la *Ṣalāt*. Nel 1155 tornò a Bagdad dove si stabilì per mettere ordine alla sua vita dopo tanti anni passati a viaggiare per il mondo allora conosciuto. In questo periodo si dedicò alla scrittura del suo primo libro *Al M'urib* (*"al Mu'rib an ba'ḍ aja'ib al-Maġrib*", 'Lode di alcune delle meraviglie del Magherb'), in cui parla di alcuni viaggi e delle relative avventure vissute e che dedicò al visir Yaḥya Ibn Hubayra.[47] Il suo secondo libro, *Tuḥfāt al-albāb wa nuḫbāt al 'ajā ʾib*, tradotto come 'Il dono degli Spiriti e selezione di meraviglie', fu scritto a Mosul nell'arco di tre anni. La prima parola del titolo, *tuḥfa* (trad. reperto, tesoro), è la più appropriata per descrivere la sua opera dal momento che condivide la stessa radice della parola araba museo, *maṭḥaf*, un luogo dove conservare cose meravigliose.[48] Il valore della scrittura di al-Ġarnaṭī non sta tanto nelle "meraviglie" descritte, quanto nella testimonianza di alcune lontane, fredde e remote terre musulmane che altri raramente visitarono ai suoi tempi. Nonostante un'apparente semplicità, le sue descrizioni hanno uno stile piacevole che mostra grande erudizione. Le osservazioni sono impreziosite da fatti oggettivi e leggende impossibili.

La ragione del suo viaggio non è stata, per quanto ne sappiamo, dovuta a motivi politici o dettata da necessità economiche, ma per il semplice amore per l'avventura.

47 Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo,* in «El Legado Andalusí», 7, 2001, pp. 1-10.

48 Ingrid Bejarano Escanilla / Werner Louis, cit., pp. 36-39.

Abbelliva ciò che vedeva raccontando storie con molta probabilità false e impossibili, ma dopotutto il suo genere letterario riguardava la descrizione delle "*ajā'ib*", meraviglie. Per questo è diventato uno dei migliori autori della cosmografia medievale e della letteratura araba, regalando ai posteri una visione del mondo che sostiene che la verità non si trova nell'occhio letterale di uno spettatore umano, ma nelle più complete e in definitiva sconosciute creazioni di Dio.[49]

7. Ibn Ǧubayr: il viaggiatore-letterato

Secondo i cronisti l'avventura dell'illustre viaggiatore Ibn Ǧubayr iniziò nell'anno 1183. Partì da Al-Andalus e viaggiò per tutto il Mediterraneo e successivamente si spinse anche più a est. Il viaggio di due anni compiuto da Ibn Ǧubayr ha avuto un notevole impatto sulla storia della letteratura. Il racconto dei suoi viaggi e delle sue tribolazioni in Oriente è stato un lavoro fondamentale per la nascita di un nuovo genere di scrittura, la *riḥla*, o diario di viaggio creativo: un misto di narrazione personale, descrizione, opinione e aneddoto. Nei secoli successivi innumerevoli persone l'hanno emulato e persino plagiato.[50]

Cosa avrebbe potuto spingere così tante persone da Al-Andalus e dal Maghreb a intraprendere pericolosi viaggi in terre lontane, in particolare i benestanti come Ibn Ǧubayr, che avevano ricevuto l'educazione tradizionale dell'élite sedentaria di Al-Andalus? Fede, per rispondere alla domanda in modo semplice, «per i musulmani, i rituali legati al pellegrinaggio sono qualcosa di sublime»,[51] scrive Ibn Ǧubayr, stabilendo così un contesto religioso per tutti i luoghi e i monumenti che ha visto durante il suo soggiorno di nove mesi alla Mecca e nei suoi viaggi da e verso la Mecca. Ibn Ǧubayr, però, aveva uno stimolo ancora più personale: trovare le origini della sua famiglia. Nato a Valencia ma discendente dalla grande stirpe araba di Kināna, della regione de la Mecca, in qualche modo con questo viaggio andava verso casa.[52]

Ibn Ǧubayr aveva 38 anni quando partì da Granada il 15 febbraio 1183. Il viaggio iniziò con la sua partenza per Ceuta in Nord Africa per poi imbarcarsi per Alessandria a bordo di una nave genovese. Il suo primo atto al suo arrivo al Cairo fu quello di visitare le tombe dei seguaci del Profeta Maometto. Ha poi risalito il Nilo fino alla città di Qus, da dove in sella a un cammello andò fino al porto di Aydhab sul Mar Rosso, vicino al moderno confine tra Egitto e Sudan, e da lì ha attraversato il Mar Rosso fino a Jeddah. Per il suo viaggio di ritorno, si unì ad una carovana di pellegrini

49 Ibid.

50 Daniel Grammatico / Louis Werner, *The Travel Writer Ibn Jubayr*, in *Travelers of Al-Andalus, Part 1*., in «Aramco World», 66.1, January/February 2015, pp. 40-43.

51 Celestino Schiaparelli (a cura di), *Ibn Jubayr, Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, Casa editrice italiana, Roma, 1906.

52 Daniel Grammatico, cit., pp. 40-43.

che si fermarono a Medina. Attraversò i deserti di Ḥijāz e Najd in direzione di Baghdad, e nella capitale abbaside, elogiò «la bontà naturale dell'aria e delle acque»,[53] ma al tempo stesso si lamentava della vanità della sua gente. Dopo aver attraversato le fertili terre di Mesopotamia prese la strada per il porto mediterraneo di San Giovanni d'Acri, nell'attuale Palestina con l'intenzione di viaggiare verso le terre occidentali. Sfortunatamente però, venti sfavorevoli lo fecero naufragare nello Stretto di Messina in Sicilia, caduto in mani cristiane un secolo prima. Lì rimase per quattro mesi, vivendo sotto l'ospitalità del re di lingua araba Guglielmo II, detto "il buono", che Ibn Ǧubayr considerava «ammirevole per la sua buona condotta e per il suo avvalersi dell'opera dei Musulmani».[54] Durante il periodo trascorso in Sicilia ebbe la possibilità di visitare diversi luoghi come l'Etna e alcune delle città più importanti dell'epoca quali Trapani, Messina e Palermo che descrive in questo modo:

> Città metropoli di queste isole riunisce in sé i due pregi, [cioè] prosperità e splendore. Ha quanto puoi desiderare di bellezza reale ed apparente e di soddisfazioni della vita [nell'età] matura e fresca. Antica e bella, splendida e graziosa, sta alla posta con sembiante seduttore, insuperbisce tra piazze e pianure che sono tutte un giardino, larghe ha le vie e le strade, ti abbaglia la vista colla rara beltà del suo aspetto. Città meravigliosa, costrutta come Cordova, gli edifizi suoi sono tutti di pietra da taglio detta kaddān. Un fiume d'acqua perenne l'attraversa, ai fianchi di lei scaturiscono quattro sorgenti.[55]

Quando i venti soffiarono di nuovo, tornò a casa e sbarcò ad Al-Andalus, nel porto di Cartagena. Arrivò a casa a Granada nell'aprile del 1185. Lì, iniziò a scrivere la sua storia. All'età di 72 anni intraprese il suo ultimo viaggio passando per la Mecca, Gerusalemme e l'Egitto, dove morì ad Alessandria il 29 settembre 1217.[56]

8. La *riḥla* di Ibn Ǧubayr: nascita di un modello

L'opera di Ibn Ǧubayr segnò l'inizio del genere della *riḥla*, facendo ben presto da modello per gli autori successivi, anch'essi viaggiatori con un profilo di tipo socio-culturale analogo. Si tratta di fatto di una delle testimonianze più preziose del contatto tra Oriente e Occidente nel XII secolo, oltre ad essere una fonte di descrizioni di indubbio interesse di tipo storico e archeologico grazie alle molte notizie e fatti riportati in modo molto accurato all'interno dell'opera. L'opera di Ibn Ǧubayr costituisce senza dubbio un quadro fondamentale per la conoscenza del mondo arabo prima dell'invasione mongola, grazie alle attente e pittoresche descrizioni di usanze e località, di aspetti legati alla religione e alla devozione, rese in uno stile vivace e con un uso frequente di iperboli, di esempi di *saj'* (prosa rimata) e di versi in cui canta la

53 Celestino Schiaparelli (a cura di), *cit*.

54 Carlo Ruta, *Ibn Giubayr, Viaggio in Sicilia*, Edi.bi.si, Messina, 2007, p. 6.

55 Celestino Schiaparelli (a cura di), cit., p. 440.

56 Daniel Grammatico / Louis Werner, cit., pp. 40-43.

nostalgia della terra d'origine[57] (Amaldi, 2004). Il paradigma narrativo che costituisce la *riḥla* prevede uno schema che comprende l'inclusione di alcuni elementi specifici, come l'obiettivo del raggiungimento del centro spirituale e religioso, quali i luoghi santi del pellegrinaggio, la ricerca della conoscenza, il riconoscimento del potere e la soddisfazione della meraviglia data dal puro piacere di girovagare.[58]

Tale paradigma si ritrova nella maggior parte delle *riḥla* del tempo, e anche nella più celebre, la *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa; tuttavia, rispetto a quest'ultimo Ibn Ǧubayr scrive di un viaggio durato un arco di tempo ben più ridotto (tra il 1183 e il 1185), oltre a ciò, Ibn Ǧubayr percorre dei territori ben più ristretti pur essendosi messo in viaggio via mare. È necessario anche considerare che l'intenzione della *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa era proprio quella di alimentare un mito che celebrasse l'individualità dell'autore, mentre Ibn Ǧubayr vuole più semplicemente raccontare un'esperienza di viaggio[59] intrecciando sezioni di tipo descrittivo a quelle di tipo narrativo. Lo stile dell'opera rimane comunque meno elaborato rispetto a quello di Ibn Baṭṭūṭa, anche se include riferimenti spazio-temporali molto precisi, suddividendo la relazione in sezioni, elementi ed accorgimenti non presenti nell'opera del celebre successore,[60] e come affermano Baldussi, Manduchi e Melis, «il diario di viaggio è costantemente aggiornato con le date e con la comparsa della nuova luna a segnare l'inizio del nuovo mese».[61] La soggettività dell'autore comunque emerge in modo evidente, come sopra accennato, anche se scarseggiano i riferimenti alla propria vita, dato che nel corso del racconto non nasconde mai i propri sentimenti e sembra costantemente voler mantenere un canale comunicativo con il lettore tramite "una scrittura sincera, talvolta impulsiva, coinvolgente, molto umana".[62]

L'opera di Ibn Ǧubayr rappresenta una testimonianza di indubbio valore sui rapporti tra cristiani e musulmani all'epoca caratterizzata da un complesso quadro geopolitico caratterizzato da eventi cruciali come le Crociate e sulla situazione politica e sociale dei territori che visita. Molto interessante è infatti il paragone effettuato da Ibn Ǧubayr tra la Sicilia e l'Andalusia, la sua terra di provenienza, e ciò avviene proprio perché si tratta di un contesto in cui il contatto con i cristiani non è solo motivato dalla guerra ma anche dallo scambio culturale:[63]

La fertilità di quest'isola è tanta che passa ogni descrizione; basti il dire che è figlia

57 Daniela Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna, 2004.

58 Ian Richard Netton, *Basic structures and signs of alienation* in the *Riḥla* of Ibn Ǧubayr, in «Journal pf Arabic Literature», 22, 1991, pp. 21-37.

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

62 Ibid.

63 Ibid.

dell'Andalusia per estensione di cólti, abbondanza di vegetazione e di agiatezza. Ricca è di derrate di vario genere e copiosa di frutti di ogni specie e qualità. Senonché essa è popolata da adoratori della Croce che passeggiano pei suoi poggi e se la godono nelle sue pianure; mentre accanto a loro i Musulmani [attendono] ai propri possedimenti e casali.[64]

L'importanza della *riḥla* (cfr. fig. 2) di Ibn Ǧubayr non può che essere individuata nel suo essere una «testimonianza schietta, spontanea e sorprendente, relativa al suo soggiorno in territorio cristiano. […] alla fine del suo periplo, egli sosterà in due occasioni in terre cristiane […] e, nonostante l'amarezza di vedere nei musulmani soggetti agli infedeli, egli non può evitare di riferire del buon trattamento ricevuto come viaggiatore e pellegrino «con cortesia e amabilità, senza brutalità né confusione».[65] Costituisce di fatto uno specchio fedele di quella società "mediterranea" medievale multiculturale dove Ebraismo, Cristianesimo e Islam si confondono.

Fig. 2 *Riḥla,* Ibn Ǧubayr, British Museum.

9. L'influenza della *riḥla* di Ibn Ǧubayr: i viaggi di Ibn Baṭṭūṭa

Ibn Ǧubayr e la sua *riḥla* costituirono di fatto un modello per il suo celebre successore Ibn Baṭṭūṭa, il quale percorse distanze lunghissime per oltre vent'anni. Originario di Tangeri (1340-?1368-1377), intraprese il suo viaggio con l'intento di effettuare il

64 Celestino Schiaparelli (a cura di), cit., p. 430.

65 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit.

pellegrinaggio, e da lì proseguì il proprio cammino portato avanti nell'arco di ben 28 anni. Viene definito il "viaggiatore dell'Islam", anche se viene spinto maggiormente dal piacere in sé del viaggio e del girovagare.[66]

A stendere per iscritto la sua *riḥla* è Ibn Ǧuzayy per ordine del sultano a partire dal 1356. Nonostante entrambe siano state redatte con lo stesso intento, cioè di fissare per iscritto le vicissitudini oggetto della *riḥla*, ci sono delle chiare differenze tra l'opera di Ibn Ǧubayr e quella di Ibn Baṭṭūṭa, sia per le caratteristiche del viaggio che per lo scopo di questo. Innanzitutto, come prima accennato, Ibn Ǧubayr scrive una *riḥla* più breve e con uno stile più semplice rispetto a quello dell'illustre viaggiatore marocchino. Altra notevole differenza riguarda l'accuratezza delle informazioni: i viaggi di Ibn Baṭṭūṭa, stesi per iscritto dal letterato granadino Ibn Ǧuzayy per ordine del sovrano marinide Abu 'Inan a Fez,[67] riportano gli eventi spesso in maniera piuttosto approssimativa, invece, nella *rihla* di Ibn Ǧubayr, gli eventi sono riportati con un incipit che fa riferimento a date precise con giorno, mese e anno relativi al calendario lunare con il corrispettivo del calendario cristiano. Oltre a ciò, Ibn Ǧubayr esprime chiaramente che l'obiettivo del suo viaggio è il pellegrinaggio, mentre Ibn Baṭṭūṭa è maggiormente mosso dalla semplice volontà di viaggiare e a differenza del primo sceglie di partire da solo. Il viaggiatore di Tangeri, con la cronaca dei suoi viaggi inaugura di fatto un nuovo modello di *riḥla* proprio perché il lungo percorso intrapreso superò abbondantemente i confini del Medio Oriente arabo, esplorò infatti tutto il mondo islamico del tempo comprendente l'Africa sub-sahariana e molte zone dell'Asia. La *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa ha poi un carattere marcatamente enciclopedico, ed ha la peculiarità di riportare un itinerario mediato da ricordi, aneddoti, leggende e mirabilia, brani di altri autori, lunghi incisi storici e non mancano neanche in questo caso frequenti citazioni colte.

Tutto ciò è strettamente legato alla figura di Ibn Baṭṭūṭa stesso, il quale *faqyh* già in giovane età, viene spinto, oltre che dalla voglia di conoscere il mondo, dalla curiosità e dallo spirito di avventura, anche dalla forte motivazione di completamento della preparazione come uomo di scienza giuridico-religiosa tramite il compimento del pellegrinaggio, il *ḥajj*. La sua opera costituisce dunque una sorta di "affresco" dell'immensa *dār al-Islām* del XIV secolo, epoca della cosiddetta *pax mongolica*, non sconfinando al di fuori di questa, a differenza del predecessore valenciano.[68] Tuttavia, la lunghezza del viaggio e del percorso effettuato hanno fatto sì che l'opera di Ibn Baṭṭūṭa venga considerata dagli studiosi come "summa delle *riḥla* precedenti", a partire dalle opere dei geografi e forse un'ideale conclusione dell'opera di Ibn Ǧubayr. Oltre a ciò, la *riḥla* di Ibn Baṭṭūṭa si configura come prova inconfutabile della vitalità

66 Ibid.

67 Ibid.

68 Ibid.

e della coesione della "comunità musulmana all'estero": ovunque, infatti, Ibn Baṭṭūṭa trova istituzioni della civiltà islamica quali moschee, *madrasa*, mercati, *ḥammām*, ecc.,[69] le quali denotano una configurazione dei territori sotto l'egida dell'Islām per cui la condivisione sia del credo religioso che dei principi morali interessava territori vastissimi. Entrambe i viaggi hanno avuto luogo in un periodo di forte mobilità nel quale «trasporti organizzati, strade sicure, possibilità di alloggio generalmente gratuito, invitavano i viaggiatori a spingersi sempre più lontano verso est e viceversa».[70]

10. Considerazioni conclusive

Nei secoli dell'espansione islamica e sullo sfondo di stravolgimenti sociali, politici e religiosi il bacino mediterraneo conobbe tempi travagliati, ma in realtà non si chiuse mai fino in fondo, continuando ad assolvere le funzioni commerciali che aveva sempre svolto. Infatti, nei secoli IX e X città di tradizione marinara come Napoli, Salerno, Ancona, Bari continuarono a negoziare con l'Oriente attraverso il Mediterraneo, adeguandosi con disinvoltura alle nuove condizioni geopolitiche.[71] In questo periodo rimasero attive le vie che fin dall'antichità collegavano la penisola arabica con il Mediterraneo e da cui viaggiavano verso l'Europa spezie, pietre e metalli preziosi e tanto altro provenienti dall'India e dall'Estremo Oriente. Inoltre, continuò ad essere utilizzato quel percorso carovaniero che collegava il Mediterraneo alla Cina attraverso il Medio e il Vicino Oriente che in età moderna sarebbe stato chiamato "Via della Seta".

In questo contesto intriso di fitte trame relazionali visibili e sotterranee, un ruolo fondamentale era assunto da figure come il mercante-viaggiatore, che, musulmano, ebreo o cristiano si trovava ad assumere in quei secoli oneri di mediazione culturale, «e in tale ruolo finivano per sedimentarsi culture oblique, di frontiera, incardinate su una visione delle cose sostanzialmente coesa e accomunante».[72]

Allo stesso modo i viaggiatori letterati svolsero un ruolo di mediatori culturali altrettanto importante, in qualità di testimoni del dialogo e del contatto tra culture diverse. Le loro *riḥla* incarnano in tutto e per tutto quella propensione al dialogo e al multiculturalismo in un contesto come quello mediterraneo, mi realmente chiuso. Essi furono i testimoni di un mondo islamico come "patria senza frontiere" entrata simultaneamente in contatto con Europa, India e Cina saldandone le tradizioni separate. In tale realtà la Via della Seta continuò ad essere percorsa collegando la Cina al Mediterraneo attraverso il Vicino Oriente.

69 Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosorow, Ibn Ǧubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.

70 Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, cit., p. 78.

71 Ivi, p. 66.

72 Ibid.

BIBLIOGRAFIA

Daniela Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Zanichelli, Bologna, 2004.

Michele Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia, III*, Firenze, 1872.

Annamaria Baldussi / Patrizia Manduchi / Nicola Melis, *Le mille e una strada. Viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*, FrancoAngeli, Milano, 2005.

Giovanna Calasso, *Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, NāṢer-e Khosorow, Ibn Ǧubayr, Ibn Baṭṭūṭa*, in «Rivista degli studi orientali», 75, 1997, pp. 81-98.

Massimo Campanini, *Dizionario dell'Islam. Religione, legge, storia, pensiero*. Bur, Milano, 2005.

Pierre Herman Leonard Eggermont, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*, Peeters Publishers, 1975.

Ingrid Bejarano Escanilla, *Abu Hamid al-Garnati y las Maravillas del Mundo,* in «El Legado Andalusí», 7, 2001.

Ingrid Bejarano Escanilla, *Algunas ciudades del ámbito mediterráneo bajo la mirada de Abu Hamid al-garnati*, in Juan Pedro Monferrer Sala / María Dolores Rodríguez Gómez, *Entre Oriente y Occidente ciudades y viajeros en la Edad Media*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005.

Ingrid Bejarano Escanilla / Werner Louis, *Abu Hamid Al-Garnati's World of Wonder*, in *Travelers of Al-Andalus, Part 2, in* «Aramco World», 66.2, March/April 2015, 2015.

Judith Gabriel, *The remarkable Account of Ibn Fadlan*, in «Aramco World», 50, November-December, 1999.

Daniel Grammatico / Louis Werner, *The Travel Writer Ibn Jubayr* (in) *Travelers of Al-Andalus, Part 1*. in «Aramco World», 66.1, January/February 2015, 2015.

Ian Richard Netton, *Basic structures and signs of alienation in the* Riḥla *of Ibn Ǧubayr*, in «Journal pf Arabic Literature», 22, 1991.

Carlo Ruta, *Viaggiatori arabi nella Sicilia medievale*, Edi.bi.si, Palermo, 2001.

Carlo Ruta, *Ibn Giubayr, Viaggio in Sicilia*, Edi.bi.si, Messina, 2007.

Carlo Ruta, *Il Mediterraneo oltre il jihād e le crociate. Il tempo lungo delle contaminazioni*. Edizioni di storia e studi sociali, Ragusa, 2017.

Biancamaria Scarcia Amoretti, *Il Mondo Musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 2001.

Celestino Schiaparelli (a cura di), *Ibn Jubayr, Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII*, Casa editrice italiana, Roma, 1906.