

El viaje de Ibn Fadlan y la escatología musulmana a principios del siglo X

The Voyage of Ibn Fadlan and Muslim Eschatology in the Early Tenth Century

Brenda Rodríguez Seoane
Universidad de Santiago de Compostela
<http://orcid.org/0000-0002-8128-7263>
brenda.rodriguez.seoane@gmail.com

Recibido: 03-04-2017; Revisado: 29-06-2017; Aceptado: 05-07-2017

Resumen

Este artículo trata sobre el viaje de Ibn Fadlan, conocido como Kitab ilà Malik al-Saqaliba (s. X) para identificar, describir y analizar los elementos escatológicos que aparecen en la misma. Para llevar a cabo esta tarea, analizaremos diferentes elementos escatológicos: a) la visión redentora del viaje a partir de los miedos a los que se enfrenta y al objetivo de la conversión del pueblo búlgaro; b) la aparición de Gog y Magog; c) la figura de los genios como seres importantes en la mentalidad árabe; y d) la concepción del Más Allá en relación con las prácticas funerarias. Con todo esto estudiaremos cómo se representa la escatología musulmana en este discutido e interesante texto, en el cual también nos pararemos a estudiar su genealogía y ediciones.

Palabras clave: Escatología, viaje, Ibn Fadlan, Alá, Gog, Magog.

Abstract

This article addresses the voyage of Ibn Fadlan, known as Kitab ilà Malik al-Saqaliba (10th Century), in order to identify, describe and analyse the eschatological elements which appear in it. To carry out this task, we analyse different eschatological elements: a) the redemptive aspect of the voyage, given his own fears and his aim to convert the Bulgars; b) the appearance of Gog and Magog; c) the importance of the figure of the genie to the Arabic worldview; and d) the idea of the afterlife as relates to funerary practices. In this way, we look at how Muslim eschatology is represented in this interesting and controversial document, as well as discussing its genealogy and different editions.

Keywords: Eschatology, Voyage, Ibn Fadlan, Allah, Gog and Magog.

1. INTRODUCCIÓN

La Edad Media ha sido considerada como una etapa oscura, de pocos avances sociales y culturales, marcada por incesantes guerras y crisis demográficas. Si bien se ha mantenido en el tiempo, en la actualidad sabemos que esta descripción no guarda relación con dicho período, gracias al análisis e interpretación de los diversos vestigios que conservamos sobre el período medieval. Una de las pruebas más importantes para verificar la forma de vida del hombre del Medievo son los manuscritos que se han llegado a conservar. En ellos es tan importante lo que en él se recoge como aquello que no cuenta, su finalidad y objetivos y, sobre todo, los emisores y receptores del mismo.

Aunque existen manuscritos de muy diversa índole, los relatos de viajes son una fuente de información sin parangón ya que proporcionan la interrelación entre diferentes culturas y religiones. Las crónicas de viaje tuvieron tanto éxito en la época medieval debido a que los hombres de aquel tiempo estaban obligados a desplazarse de su casa. Aunque las causas podían ser variadas, el llegar a emprender la marcha producía en las gentes medieval el reconfortarse con su alma en un camino lleno de peligros de todo tipo. Nuestro objetivo principal es analizar dicho viaje desde una perspectiva analítica enfocada a la mentalidad. El período medieval estuvo caracterizado por la importancia de la religión en la vida de las personas, ya que todo estaba producido por Dios. Por ello el término escatología es tan amplio y diverso ya que trata los elementos definitorios del fin del mundo, concepto este último de gran importancia para los creyentes dentro de una concepción del tiempo lineal de la vida. Los viajes no son ajenos a esta realidad, por ello siempre hay en todos los relatos un componente espiritual y, en muchos casos, escatológico y premonitorio.

Como ejemplo de la originalidad de esta época histórica tanto por su origen temprano como por su exotismo, analizaremos el *Risalah* de Ibn Fadlan, una crónica de viaje ambientada en el 921. Con este artículo intentamos referirnos a los posibles elementos escatológicos que aparecen en dicho viaje en un contexto social y político concretos. Con ello, conseguiremos conocer algunos de los aspectos más relevantes para un creyente musulmán del siglo x.

El análisis de la obra se divide de forma clara y concisa. La primera parte hace alusión a la fuente escogida, el *Kitab ilà Malik al-Saqaliba*, atribuido a Ibn Fadlan, con un repaso historiográfico breve. Para este fin relataremos las diversas traducciones tanto de la información del viaje recogida de diversas fuentes, como del manuscrito supuestamente escrito por Ibn Fadlan. Ha sido bastante sintetizada y profundizada por una gran cantidad de medievalistas, ya que es un diario con gran detalle que requiere prestar mucha atención. Así, utilizaremos la tesis doctoral de J.E. McKeithen, *The Risalah of Ibn Fadlan: An Annotated Translation with Introduction*, para estructurar el artículo y contar con fragmentos en inglés del manuscrito. Escogimos esta fuente ya que utiliza tanto la primera copia manuscrita, como el manuscrito del siglo xi, como los de Ibn Yaqut. En relación con las prácticas del Corán nos focalizamos en la traducción del Corán llevada a cabo por Juan Vernet, así como artículos concretos.

Una segunda parte trata del contexto de la crónica, tanto en su vertiente espacio-temporal como la tradición cronística y geográfica y los dogmas islámicos medievales, ya que de ese modo podremos conseguir contar con un marco conceptual claro en el que se inserta el documento.

La tercera parte abarca el análisis de la crónica con citas sobre la dualidad maravilloso-real en la mentalidad medieval. Nos encontraremos con un trayecto físico, pero también psíquico, en el que la sumisión a Alá sirve para hacer frente a las diversas etapas duras del camino. Tampoco debemos olvidar su estancia entre los búlgaros del Volga, con el consiguiente resultado de la conversión de este pueblo al islam ya que así nacía una unión más allá de lo político entre dos culturas diferentes. La explicación de la escatología y simbología musulmanas creaba un vínculo más allá del lenguaje y el entendimiento, serían una comunidad y, por tanto, considerados iguales socialmente. Cuando se produce una convivencia con diferentes pueblos, los prejuicios asoman a nuestro viajero. En cambio, si compartieran los diversos pueblos la misma concepción del mundo y del ser humano con Ibn Fadlan, descubrirían que no hay tanta diferencia.

2. EL TEXTO DEL VIAJE DE IBN FADLAN AL VOLGA (*KITAB ILÀ MALIK AL-SAQALIBA*)

La crónica de Ibn Fadlan es una fuente de información importante para conocer los límites políticos y jurisdiccionales del califato en el siglo X y las relaciones del mismo con otros territorios más allá de sus fronteras. De hecho, hasta la posterior invasión del imperio mongol no encontraremos referencias tan claras sobre las relaciones políticas y geográficas (MONTGOMERY, 2000). Pero como toda fuente medieval, hay que tener presente que seguramente no todo lo que se recoge en ella es propio de un mismo autor, ya que los manuscritos más antiguos encontrados datan de un siglo más tarde a la realización del viaje. Es verdad que también son muchos los geógrafos y tratadistas árabes posteriores que recogen dicha aventura en sus compendios. Sin duda, la copia más importante fue la realizada por el geógrafo Ibn Yaqut (s. XIII), la cual fue compliada junto a otros relatos de viajeros y datos sobre geografía, en su obra *Mu'jam al-Buldān*, de 1224.

Este manuscrito plantea diversos interrogantes, en relación con la identificación de su autor y su posible receptor, el objetivo de la redacción del viaje o las descripciones de los diversos pueblos no musulmanes. Por ello, se ha convertido en una fuente prolija para ensayos de diversa índole desde el siglo XIX con traducciones al danés (realizada por el historiador danés J. L. Rasmussen (1814) o al sueco de la mano de Jakob Adlerbeth. En 1819 con la llegada de una copia del manuscrito de Ibn Yaqut al Asiatic Museum de San Petersburgo, comienzan los trabajos y traducciones occidentales, como la realizada al latín por C. M. J. Fraëhn. Ya en la segunda mitad de siglo, el filólogo alemán F. Wüstenfeld traduce y edita en su totalidad la obra de Ibn Yaqut, siendo la primera vez que aparece el relato de Ibn Fadlan de forma completa.

El año crucial para el análisis en profundidad de la crónica fue 1923, cuando el historiador Ahmed Zeki Validi Togan descubre el manuscrito hasta la fecha más antiguo del viaje en la biblioteca del santuario del imán 'Ali al-Rida, en la ciudad de Mashhad. Si bien es un gran salto en el conocimiento de dicha fuente, nos volvemos a encontrar con que la obra se encuentra incompleta; por tanto, no contamos con gran cantidad de datos que se han perdido por circunstancias desconocidas. A partir del descubrimiento del manuscrito, surgen una serie de traducciones y trabajos específicos de partes concretas del mismo, como el del propio Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*

o el del filólogo ruso A. P. Kovalevskii, *Puteshestvie Ibn-Fadlana na Volgu. Perevod i Kommentarii pod Redaktsiei Akademika I. IU. Krachkovskii*, los dos de 1939.

Para nuestro trabajo, como ya hemos mencionado en la introducción, nos hemos basado en la tesis doctoral del académico James E. McKeithen para la Universidad de Indiana, elaborada en 1979. La decisión de dicha elección fue que ha sido la primera traducción íntegra al inglés del manuscrito de Mashhad. Su característica principal es que es la primera tesis relacionada de forma total con el dicho viaje, ya que se trata de una recopilación de todas las traducciones anteriores, con un largo aparato crítico.

Pero esta crónica ha sido tomada en gran medida para el estudio de los pueblos nórdicos, conocidos como Rus, ya que es una fuente única para conocer la vida y costumbres de estos pueblos nómadas hasta la invasión de los mongoles. Es la primera redacción árabe sobre ellos que conocemos. El trabajo de James Montgomery y el de Alexander Seippel son sin duda muy interesantes, ya que sustentan la teoría del origen escandinavo de este pueblo, siguiendo con su estela Harris Birkeland.

A modo de anotación, debemos decir que este recorrido de Ibn Fadlan no solo ha sido utilizado por el mundo académico, sino que ha dado pie a toda una serie de adaptaciones literarias y cinematográficas, como el libro *Devoradores de Cadáveres*, de Michael Crichton, o la película dirigida por John McTiernan, *El Guerrero nº13*.

2.1. Autoría

Es uno de los interrogantes que suscita el manuscrito ya que, como ocurre en numerosas crónicas, no contamos con información sobre el supuesto autor salvo por lo que se nos menciona en la misma. Al no tener ninguna fuente con la que poder contrastar, no podemos saber su condición social, que se presupone alta por la importancia de su objetivo; ni tampoco su relación con el califa. Nos tenemos que conformar con la mera información que nos la da introducción del Diccionario de Yaqut: «*This is the Book (kitāb) of Ahmed Ibn Fadlān ibn al-Abbās ibn Rāshid ibn Hammād, client (mawlā) of Muhammad ibn Sulaymān, emissary of al-Muqtadir to the King of the Saqāliba (...)*» (MCKEITHEN, 1979: 26). Por tanto, sabemos que es un *mawla*, es decir, un hombre libre que mantiene lazos clientelares con otra persona mejor posicionada; en este caso Muhammad ibn Sulayman, quien puede ser un general del califa al-Muqtadir, conquistador de Egipto en el 905 frente a los tuluníes y derrotado en Ray en el 919. Sí que sabemos que los *mawali* en tiempos del califato abasí gozaban de un gran reconocimiento tanto social como político porque formaban parte de la corte califal.

A partir de esta reflexión, podemos hablar de la figura del autor. Como ocurre con casi todos los manuscritos de los que se han hecho copias; traducido y estudiado, la figura del autor medieval es muy distinta de la del autor contemporáneo. Esto no significa que Ibn Fadlan no exista, sino que, a partir de la figura de un embajador conocido por ese nombre, el cual escribió un diario de su viaje, han surgido múltiples personalidades. Los diversos enfoques de los que se han basado los historiadores han producido una imagen distorsionada del personaje. El mismo texto de la tesis de McKeithen lo ejemplifica, ya que para tener el relato completo de lo que se conserva, se utilizan partes de otros manuscritos. Esto condiciona la visión del texto y del propio autor, ya que no

tenemos conocimiento de las partes que realmente escribió Ibn Fadlan.

Al no contar con el final del manuscrito, no tenemos posibilidad de conocer si existió una dedicatoria concreta o una explicación de su redacción, con lo cual nuestra visión del mismo está sesgada. Los ejemplos de relatos de viajes parecidos llevados a cabo durante todo el período han sido elaborados con fines militares ya que los califas recopilaban los datos geoestratégicos de los países bajo su control para conocer su situación. Es más, el siglo x es un momento convulso para los territorios de Asia occidental y de Europa oriental, ya que el cristianismo latino, el ortodoxo, el judaísmo y el islam buscan conseguir la hegemonía religiosa. Gracias a las campañas de conversión hacia territorios desconocidos se forjaban alianzas con diferentes pueblos y se conseguía un control más profundo como era el control religioso. El califato controlaba la conocida como Ruta de la Seda, itinerario comercial caravanero hacia China. Además, los contactos con los búlgaros del Volga y con los nórdicos era constante en cuanto a intercambios de productos y esclavos. Por otra parte, Bizancio también se disputaba el comercio con estas zonas, ya que los contactos con los árabes, si bien existían, eran de poca importancia en relación con la Europa del norte.

3. VIAJE Y ESCATOLOGÍA MUSULMANA EN LA EDAD MEDIA

La crónica de Ibn Fadlan es conocida como *kitab*, término relacionado con la palabra *kuttab*, que significa secretario de la corte. Los secretarios, entre otras funciones, se encargaban de redactar la correspondencia que provenía del poder como eran los decretos, las declaraciones de guerra y paz y, en este caso, las alianzas. En el siglo viii ya tenemos ejemplos de la utilización de dicha epístola con fines literarios más allá de un carácter político, elemento que se refleja con gran intensidad en esta fuente: Ibn Fadlan hace una descripción en muchos casos minuciosa de los pueblos con los que mantiene contacto mientras realiza su viaje a las tierras del Volga para mostrar elementos característicos de cada territorio. Este afán no se sabe si es con fines político-militares o simplemente como un recuento de todo aquello que le produce curiosidad.

Realizar un viaje en la Edad Media con toda seguridad era una mezcla de sensaciones encontradas. Por una parte, el hombre de la época tenía una doble visión del mundo dividida entre lo que ellos mismos experimentan y lo que tienen que imaginar por terceras personas. Es tanto o más importante el mundo vivido de su cotidianeidad; como el pensado, en referencia a comentarios de mercaderes y soldados que deben dirigirse a tierras lejanas (PORTELA y PALLARÉS, 2007). Como período marcado por el comienzo de grandes rutas, el hombre cada vez conocía detalles de pueblos más alejados de su vida diaria. Este hecho provocaba sentimientos de temor pero también de curiosidad por conocer mejor a dichas gentes, seguramente debido a una concepción con tonos de realidad y de elementos maravillosos. Son conocidas las descripciones de muchos viajeros sobre territorios considerados malditos o incluso caracterizados de forma escatológica gracias a partir de los relatos del Corán. Tanto es así, que hemos decidido analizar este documento de una forma en la que se realcen aspectos de la mentalidad religiosa de este período, centrándonos en gran medida en la escatología.

Este artículo se centra en el relato del viaje de un emisario musulmán del siglo x, Ahmed Ibn Fadlān Ibn al-'Abbās Ibn Rāshid Ibn Hammād, quien formaba

parte de una embajada que partió de Bagdad en el mes de junio del año 921 hacia el territorio del curso alto del Volga, llegando a su destino en el mes de mayo del 922. La embajada de la que forma parte estaba compuesta por el enviado del jefe búlgaro, Abdallāh ibn Bāshṭū al-Khazar; el representante del sultán, Sūsanar-Rasī; Tekīn at-Turki y Bāris as-Saqlabī. El objetivo de la comitiva era ayudar a los búlgaros del Volga, pueblo aliado del califa abasí al-Muqtadir, contra los jázaros, los cuales intentaban obtener un control total sobre dicho pueblo. Por tanto, fue una expedición diplomática en la que se les brindaba ayuda y dinero para crear una fortaleza, pero también una embajada religiosa ya que el objetivo secundario era la conversión de todo el territorio a la fe musulmana. Dentro de esta misión, Ibn Fadlan tenía la responsabilidad de leerle una carta escrita por al-Muqtadir al jefe búlgaro, así como entregar los regalos con los que se firmaba la alianza y la supervisión de los jurisconsultos e instructores religiosos.

Si bien en un primer momento la misión de nuestro viajero tiene un cariz meramente anecdótico, la crónica nos muestra que gracias a su carácter consigue un papel más importante. Así, una vez que llegan al Volga se convierte en un profesor de fe, ya que los hombres enviados para dicho objetivo volvieron a Bagdad presas del miedo por atravesar tierras inhóspitas. Pero no solo se dedica a llevar a cabo su cometido, sino que da rienda suelta a su observación atenta de los diversos pueblos y de las adversidades que la caravana debe hacer frente. Podemos observar cómo su miedo es real y fundado en múltiples ocasiones, su curiosidad por saber es vehemente y su profunda religiosidad es inevitable. El viaje no es un reflejo de anotaciones telegráficas sobre números, datos y personas; es una descripción objetiva de todo aquello que le llama la atención, de lo que se sorprende y de lo que le atemoriza. Todo ello se encuentra en el relato aderezado con elementos reales e imaginarios, muy en relación con la mentalidad del siglo x. Se puede decir que la narración es una búsqueda constante del conocimiento o *'ilm*, objetivo marcado por Mahoma a todo creyente musulmán; el conocer viajando y entablando contacto con otras culturas. Dicha búsqueda es inevitable que se base en la religión porque era inherente a la naturaleza misma del hombre medieval. La religión musulmana fue y sigue siendo el régimen de vida de los creyentes, la piedra angular que aglutina todas las manifestaciones que forman parte de su mundo. Tanto es así, que hemos decidido analizar este documento de una forma en la que se realcen aspectos de la mentalidad religiosa de este período, centrándonos en gran medida en la escatología.

Para entender la crónica desde la reflexión escatológica, debemos conocer brevemente algunos aspectos de escatología musulmana. Para empezar y al igual que el Cristianismo y el Judaísmo, el Islam se basa en una concepción lineal y finita del tiempo: todo tiene un principio y un final. Por tanto, Dios creó en el comienzo de los tiempos al ser humano y todo lo que le rodea; pero en un momento indeterminado del futuro, el fin de los días, todo ello terminará para que Alá pueda instaurar el Reino de los Cielos (*Corán*, 10: 29). El miedo por alcanzar la resurrección y poder alcanzar el Paraíso es una constante en estas religiones, las cuales se basan en el miedo a fracasar en conseguir ser un buen creyente. Todo ello enmarcado en una serie de dogmas y pilares fundamentales de la religión que llevaban al hombre musulmán por el camino de la rectitud. Y es que la contraposición Bien contra Mal es una reafirmación de la naturaleza del hombre: cada acción buena tiene una recompensa y cada acción mala, su castigo (*Corán*, 10: 26). La escatología o *Ma'ad* es «el lugar al que uno vuelve, retorno», es

decir, el viaje del alma una vez que todo retorne el día de la Resurrección de los cuerpos. Pero para que este momento pueda ocurrir, el mundo conocido debe desaparecer para dejar paso al mundo celestial, lo que se conoce en la religión islámica como la Hora, el Juicio Final.

Para conocer cuándo llegará dicho final, se producirán una serie de señales premonitorias, las primeras menores caracterizadas por catástrofes naturales; pero las segundas de gran importancia y calado en la sociedad (*Corán*, 16: 77). Las segundas se dividen en diez episodios concretos, aunque aquí nos interesan sobre todo las figuras negativas de Gog y Magog, personajes con cariz negativo en todas las religiones de Libro. Por ello, no se van a explicar todas ellas en detenimiento, si bien es interesante comentar que en el islam también existe la figura del Anticristo o *al-Dayyal*, así como la figura del Mesías como Jesús hijo de María. Una vez llegada la Hora y después de un tiempo indefinido de aniquilación total, se producirá la resurrección general de todos los seres vivos, los cuales se reunirán y serán juzgados de forma individual por sus acciones a lo largo de su vida. Una vez realizada su sentencia, todas las almas deben encaminarse por un puente que conduce hacia el Paraíso (CASPAR, 1995: 178), pero que se encuentra sobre el Infierno: allí los que han conseguido llevar una vida justa pasarán sin problemas, mientras que los infieles caerán al abismo para toda la eternidad (ABBOUD-HAGGAR, 2000: 71).

4. ESCATOLOGÍA EN IBN FADLAN

Este manuscrito es prolijo en dar variada información sobre cuestiones diferentes. De hecho, es una fuente interesante para el estudio económico, etnográfico, político y social de los pueblos limítrofes con el territorio islámico. En este artículo hemos decidido centrar nuestro análisis en la escatología que se recoge en ella, ya que aparecen una serie de elementos interesantes para comprender la mentalidad de principios del siglo x.

4.1. Redención del alma en un viaje

Desde el primer día de viaje, Ibn Fadlan se encomienda a Alá para poder realizar el viaje de manera segura, algo reiterativo en dichos relatos medievales ya que estamos hablando de una época de grandes peligros en el camino con unas condiciones de comunicación deficientes con respecto a períodos históricos posteriores. Así, no estamos hablando de un mero viaje físico, sino también de una aventura espiritual en la que la concepción de la vida juega un papel importante: el secretario musulmán debe hacer frente a sus miedos más profundos y luchar contra ellos, porque solo así podrá conseguir su objetivo. Todas las pruebas por las que va pasando por su periplo le hacen más fuerte mentalmente, sin ningún temor a los pueblos o bestias con las que se puede encontrar, su fijación es realizar el viaje, cumplir su objetivo y volver a casa.

4.1.1. Las pruebas en el camino

Ibn Fadlan nos muestra el recorrido que debe hacer una caravana del siglo x para llegar a las tierras del norte, el cual está lleno de condiciones climáticas

adversas, además de territorios desconocidos con una visión distorsionada de sus gentes. Nuestro viajero se enfrasca en una aventura peligrosa pero interesante, un viaje etnológico lleno de matices y diferencias: «*Besides, between you and this land that you mention there are a thousand tribes of unbelievers*» (McKEITHEN, 1979: 41). Este miedo procede de los relatos de otros mercaderes y geógrafos árabes, que habían escrito sobre estos diversos pueblos tomando anotaciones reales y exageraciones. Muchos de estos territorios se mostraban reacios a cualquier intrusión musulmana en sus costumbres y aprovechaban las rutas caravaneras para asesinar y robar a todos los comerciantes y viajeros con los que se encontraban.

Por otra parte, las condiciones climáticas del duro invierno en las estepas turcas hicieron que comprobasen por sí mismos las dificultades por las que deben pasar los viajeros que no están acostumbrados a dichos episodios: «*We journeyed through it for ten days, and experienced adversity, exertion, extreme cold and uninterrupted snowstorms (...) were on the point of perishing*» (McKEITHEN, 1979: 52). Sin embargo, Ibn Fadlan sabía que su destino lo decidía Alá, lo que le provocaba vivir con intensidad cada momento del viaje por peligroso que fuera, aún en los momentos difíciles nuestro viajero sabe que uno debe encomendarse a Dios para poder continuar, ya que Él tiene una misión para cada mortal. El Mal pondrá a lo largo de la vida de la persona una gran cantidad de pruebas para conseguir la debilidad del fiel hacia Dios, siendo entendida como una de ellas la severidad del viaje (Corán, 22: 51-52). Por ello Ibn Fadlan es intolerante con todos aquellos que no comparten su fe: «*(...) Tekin laughed and said: 'This Turk says to you, 'What is it that our Lord wants from us? (...) And I said to him: (...) 'He wants you to say: La ilaha illa Allah'*».

4.1.2. La conversión de pueblos

Ya se ha citado que uno de los objetivos de dicha embajada es la conversión de los búlgaros asentados en el curso alto del Volga. Para nuestro viajero es gratificante el poder convertir al Islam a todo aquél que quiera abrazar la fe, ya que es una forma de quitar la venda a los que hasta ese momento estaban ciegos por no ver a Dios: «*A man had accepted Islam at my hands (...) I taught him 'Praise be to God' and say: 'He is God, the One', and his joy at having come to know these two surahs was greater (...)*» (McKEITHEN, 1979: 111). También llevó a cabo un examen exhaustivo sobre la enseñanza de la fe musulmana entre los nuevos creyentes, ya que si llevasen una práctica errónea serían condenados en el momento de la Hora. Un ejemplo de esta revisión de las prácticas se encuentra el citar el nombre del rey búlgaro en vez del califa en la oración conocida como *khutbah* o sermón de los viernes, algo que era considerado un sacrilegio ya que ningún jefe tenía más poder que el califa: «*The khutbah used to be read for him (...) 'O God, prosper King Yiltawar, King of the Bulghars'. I said to him: 'Verily God is the King, and no one but He (...) should be called by this name*». (McKEITHEN, 1979: 87-88). Otra de las correcciones llevadas a cabo por Ibn Fadlan fue la doble recitación de la *iqamah*, el rito de adoración a Alá que anuncia el comienzo de la oración, prescrito para las cinco oraciones obligatorias: el muecín la recitaba desde el alminar de la mezquita: «*His mu'adhdhin used to double the iqamah (...) So I said to the King: (...) recites the formulas of the iqamah only once in his abode'*» (McKEITHEN, 1979: 91-92).

4.2. Simbología musulmana: lo maravilloso

Si bien en el anterior apartado hemos comentado aspectos reales en la vida de un creyente musulmán del siglo x, ahora debemos tratar aspectos simbólicos que forman parte de la mentalidad escatológica. La época medieval era mucho más rica en conseguir la unión de lo maravilloso con lo real y así obtener una explicación válida para su conocimiento del mundo. «*El mundo medieval de lo maravilloso era un resorte que ponía en funcionamiento las relaciones del ser humano con Dios, con la naturaleza y con el diablo*» (LE GOFF, 2003: 468). En los viajes y gracias a los relatos diversos y a la cartografía de la época, se desarrolló una concepción del mundo a partir de elementos maravillosos ya que «*Lo maravilloso se opone a lo extraño, por cuanto que este término implica algo que se considera inexplicable y que contiene una referencia a lo sobrenatural*» (LE GOFF, 2003: 469).

4.2.1. Figuras apocalípticas: Gog y Magog

Gog y Magog es una de las referencias claras de la escatología en el relato de Ibn Fadlan debido a los mapamundis, los cuales representaban a dichos personajes al norte del lugar conocido, en unas tierras desconocidas. En el manuscrito se nos cuenta que, estando en tierra ya de los búlgaros del Volga, el jefe de los mismos, Almish ibn Shilki Yiltawar tuvo un encuentro con un habitante de las tierras de estos personajes míticos. La descripción de dicho hombre se relaciona con todos los relatos anteriores que hablan de Gog y Magog: un ser de grandes proporciones y con connotaciones malditas, el cual provenía de tierras más alejadas del río Itil. Es interesante, ya que el desconocimiento provoca dicha explicación; sin embargo, seguramente provenía de tierras danesas y era imposible la comunicación entre él y dicho pueblo: «*There was the man who measured twelve cubits (...) a head that was as large as the largest cooking pot, (...) and fingers each of which measured more than a span*» (McKEITHEN, 1979: 113). Temor que comparte Ibn Fadlan en el momento en el que le enseñan el cuerpo del gigante: «*(...) I saw his head which was like a large beehive and his ribs which were bigger than the base of date palm branches (...) I marveled at him and left*» (McKeithen, 1979: 117). La identificación con dicho pueblo es debido a la concepción negativa que se tenía en torno a la monstruosidad y la deformidad, consideradas un castigo divino (FRIEDMAN y MOSSLER, 2000).

Ibn Fadlan nos hace partícipes de lo que pasó con este ser una vez llegó a tierras búlgaras: debido al grado de sugestión de los habitantes del territorio, desde el primer momento de la llegada del supuesto gigante, ocurrieron grandes desgracias. Todo lo maldito se relacionó con su persona y por ello fue considerado como un mal presagio para todos los habitantes, lo que provocó que fuese asesinado y atado a un árbol para que no pudiera provocar males mayores a las gentes: «*No boy who looked at him could help suffering death and no pregnant woman could help suffering a miscarriage(...)*» (McKEITHEN, 1979: 113). De hecho, Almish no estaba seguro de la procedencia de este forastero, así que pidió información a los jefes de los pueblos contiguos para encontrar alguna respuesta. Su sorpresa fue que la explicación de los diversos jefes era que se trataba de un habitante de las tierras de Gog y Magog, dando la localización concreta de dicho pueblo. Según el relato dado a Ibn Fadlan, se encontraban bastante alejados de las tierras que ellos conocían: «*I wrote to the people of Wisu (...) They wrote informing me that this man was from Gog and Magog, who are three months distant from us*» (McKEITHEN, 1979: 114).

Las tierras escandinavas no eran conocidas en su totalidad por los viajeros occidentales ni de la Península arábiga, lo que hizo posible un desarrollo de relatos maravillosos en torno a dicha gente, en los que Gog y Magog eran situados a un lado del mundo civilizado y separados mediante un muro de grandes dimensiones: «(...) *Also the wall lies as a barrier between them and the gate through which they were wont to pass*» (McKEITHEN, 1979: 115-116). La tradición de Gog y Magog aparece en el Corán y están relacionados íntimamente con el Anticristo (*al-Dayyal*). Su origen está asociado a las campañas de Alejandro Magno en Asia Central y las descripciones sobre la Gran Muralla china, los cuales suscitaron desde la Antigüedad una gran cantidad de relatos. Una de las grandes leyendas antiguas en torno a la construcción de la Gran Muralla fue que precisamente estos pueblos querían protegerse de Gog y Magog; así, la identificación del muro que separa el mundo de estas dos figuras míticas sería atribuida a Dhu'l Qarnayn, es decir, la identificación musulmana de Alejandro Magno. Esta asimilación proviene de la *Novela de Alejandro*, atribuida al Pseudo-Calístenes (Egipto, III a. C.), unión de leyendas populares y fuentes históricas. La tradición musulmana recoge que este muro es infranqueable por mucho que intenten escalarlo (*Corán*, 18: 93-96), pero no es duradero, ya que en un momento dado conseguirán derrumbarlo y pasarán al mundo civilizado.

Después de haber analizado este pasaje, podemos observar cómo es evidente la preocupación por el fin del mundo. Aunque no era una cuestión de terror, sí que estaba muy presente en la vida cotidiana. Ibn Fadlan da muestra de su interés en recoger este hecho, lo que evidencia que la tradición en torno a estas dos figuras apocalípticas era conocida.

4.2.2. *Djinn*

En el relato de viaje de Ibn Fadlan también aparecen figuras maravillosas como son los genios (*djinn*), personajes recogidos en el Corán, son seres que se consideraban reales junto con los demonios (*saytan*) y los ángeles (*malaika*). Todos ellos fueron creados por Alá al igual que los hombres al principio de los tiempos, provenientes del fuego. Así, los ángeles fueron creados a partir de la luz que proyecta el fuego; los genios de la llama del mismo, y los demonios del humo (*Corán*, 55: 13-14). A diferencia de los ángeles y los demonios, los *djinn* comparten la tierra con los hombres.

El pasaje descrito por Ibn Fadlan era un anochecer en el Volga: en esta región, por las noches se producen auroras boreales, que se extienden por todo el firmamento formando diferentes dibujos, fenómeno nunca visto por un habitante de Bagdad. En un primer momento, nos da una descripción maravillosa de lo que está sucediendo ya que nos habla de un combate entre dos ejércitos de espíritus que luchan y se desembarazan unos de otros de forma constante. Es lógico que al ver algo inexplicable lo identifique con lo que le resulta familiar, en este caso los combates de caballeros más que con una explicación climática que escapa de su entendimiento. Al contemplar esta visión, tanto él como sus compañeros instintivamente le piden ayuda a Alá para que les proteja de estos fantasmas: «*An hour before the sunset I saw the horizon turn intensely red (...) there seemed to be something similar to men and horses(...) We were frightened by this phenomenon and turned to supplication and prayer*» (McKEITHEN, 1979: 94-95).

Debido a esta reacción, los búlgaros se mofan de su miedo y utilizan a los *djinn* como personajes centrales de su explicación, los cuales ya conocían gracias a la religión musulmana: «*We asked the King about this, and he alleged (...) these were the believers and the unbelievers from among the Jinn, who battled each other every evening*». (McKEITHEN, 1979: 95-96).

El *djinn* es un ser intermedio con características humanas como la mortalidad o el libre albedrío; de hecho, ellos también pueden ser creyentes o no. Pero, ¿por qué la relación entre la aurora boreal y los *djinn*? La explicación nos la proporciona el Corán, ya que se nos cuenta que dichos seres realizan su vida al anochecer y desaparecen con la primera luz del día, dando lugar a fenómenos estruendosos. Por tanto, vemos la asunción de algunos preceptos musulmanes entre los pueblos del norte, tan alejados geográficamente, pero a la vez con una relación tan estrecha marcada por la religión.

4.3. El otro y la concepción del Más Allá

Además de la importancia que tiene entender la concepción de la explicación de lo que pasa después de la muerte, las crónicas de viaje nos pueden proporcionar información de diferentes ritos funerarios que de otra forma no sabríamos. Una de las novedades del viaje de Ibn Fadlan es que es la primera referencia que existe sobre el ritual funerario vikingo. Dicho relato es interesante porque constata las excavaciones arqueológicas sobre incineración y después inhumación de personajes importantes dentro de la sociedad Rus. En dicha descripción no solo podemos fijarnos en todas las referencias que él ve cuando presencia uno de estos rituales, sino que podemos ver una confrontación de mentalidad entre un territorio politeísta y otro monoteísta, pero con elementos comunes.

En un ritual funerario nórdico participa toda la comunidad, ofreciéndose además en sacrificio una esclava del muerto; la práctica funeraria musulmana es completamente distinta. Por una parte, los Rus colocan los cadáveres en un barco y después le prenden fuego, procediéndose a la inhumación solo una vez extinguido. Por otra, los rituales funerarios musulmanes para una persona destacada dentro de la sociedad se basan en la fastuosidad de los actos, con una inhumación rápida debido a los condicionantes climáticos de las zonas del Sur. El calor provoca el olor del cuerpo, por ello es imprescindible que se le dé sepultura de una forma ágil. «*(...) said: 'They, the Arab communities, are stupid' (...) Then the earth, creeping things, and worms devour them. We, however, let them burn for an instant*» (McKEITHEN, 1979: 150). Estas dos prácticas chocan entre sí, ya que los Rus no entienden la rapidez con la que los musulmanes inhuman a sus muertos. Para ellos, la muerte es un ritual complicado en el que se deben seguir toda una serie de pasos para que se consiga alcanzar el Paraíso. Esto es diferente a la concepción musulmana, ya que como hemos visto, sólo se irá al Paraíso una vez haya llegado la resurrección total y después del Día del Juicio.

También es diferente la mentalidad en cuanto a la corrupción de los cuerpos: los Rus intentan que el cuerpo se quede intacto, llevando a cabo sacrificios como ofrendas. Así, conseguirán que el muerto consiga llegar con rapidez al Paraíso, gracias al sacrificio de sus caballos con los cuales cabalga, y sea recibido como uno más en el gran banquete. En él se advierten comida y bebida eternas, con luchas entre los hombres durante toda la eternidad. Dicha concepción se parece en cierta medida al Islam, ya que ya hemos comentado la importancia de la

representación de grandes cantidades de comida y bebida. Pero no es un Paraíso material en sí mismo, solamente es la representación de lo que un creyente quería conseguir como recompensa. La representación del mismo es un oasis con ríos de agua, vegetación y hombres y mujeres jóvenes. Pero lo realmente importante es conseguir ver a Alá una vez a la semana, los viernes. Es lo que más llena de gozo a los fieles musulmanes por encima de cualquier recompensa material.

4.3.1. El Islam frente a otras religiones

No hay que tratar los manuscritos como meros sujetos pasivos de información, sino que es imprescindible el análisis de sus connotaciones ideológicas, sean éstas de cualquier tipo. No es casualidad que el viaje contado sea la conversión de un pueblo del norte, ya que lo que se buscaba era la prosperidad del Islam, objetivo que solamente se conseguía con su expansión. Así, Ibn Fadlan es constante en cuestionar las prácticas y costumbres de otras religiones ya que él conoce y defiende lo que para sí mismo cree que es la fe verdadera, el Islam.

Las grandes referencias que encontramos en el relato de Ibn Fadlan se basan en el paganismo, una manifestación religiosa considerada en muchos sentidos inferior por nuestro viajero. Dicha superioridad de la religión musulmana según nuestro cronista aparece reflejada en una serie de adjetivos que conllevan connotaciones negativas: «sucios», «miserables», «mentirosos», «pecadores». Hay muchas referencias de tribus nómadas que no profesan la religión musulmana, como por ejemplo la tribu turca de los Ghuzz, de los cuales la descripción es que llevan una vida miserable porque no conocen a Alá y adoran a sus jefes como si fueran dioses: «*They lead a miserable existence(...) are not bound to God by religion(...) they call their chief men lords*» (McKEITHEN, 1979: 54). Uno de los pecados más castigados por el islam es el ser hipócrita, lo que provoca en Ibn Fadlan un juicio de valor cargado de la mentalidad en la que estaba inmerso: todo aquél que se aparte de los preceptos de Mahoma y adore a falsos dioses terminará en el Infierno: dicho pueblo Ghuzz está condenado desde el momento en el que utilizan fórmulas del Corán para ganarse el favor de mercaderes y no por creer en Alá: «*I Heard them say: 'La ilaha illa Allah(...) in order to carry favor by this statement with whomsoever of the Muslims(...) and not because they believe it*» (McKEITHEN, 1979: 54-55). Es tajante en su descripción y condena estos hechos, sobre todo si provienen de un pueblo que no es musulmán pero intenta mofarse de los tratamientos típicos de dicha religión. Dentro de este malestar, lo que más enoja a nuestro viajero es que reciten suras mofándose de ellas. Las suras son concebidas para adorar a Dios, no a diversos dioses paganos: «*Such is the custm of Turks, who, whenever he hears a Muslim glorifyng God, or making the Muslim confession of faith, he does the same*» (McKEITHEN, 1979: 57). Aunque para nuestro viajero sea algo negativo, es lógico la asunción de diversos tratamientos gracias a los contactos constantes entre culturas.

De los turcos basquires sí que tenemos referencias interesantes, ya que se nos dice que contaban con un panteón de doce dioses, siendo uno de ellos el jefe supremo. Como en las otras culturas clásicas y escandinavas, todos ellos estaban relacionados con los fenómenos atmosféricos y sus acciones tenían consecuencia en la vida de los mortales: «*Among them are those who maintains that they have twelve lords (...) The Lord who is in Heaven is the greatest of them all*» (McKEITHEN, 1979: 80). Este pueblo tiene la costumbre de adorar a sus dioses mediante objetos de

madera que llevan colgados de sus cuellos. Este tipo de adoración a reliquias no es entendida en el islam, donde no hay ningún tipo de representación para Alá: «(...)ask one of them(...) as to why he believes it to be his lord'. He said: 'I came out for something similar to it, and I do not know any creator of myself other than it» (McKEITHEN, 1979: 79).

4.3.1.1. Prácticas condenatorias

En el texto Ibn Fadlan nos describe varias prácticas condenatorias de los diversos pueblos frente a actos considerados impuros. Esta relación de cada caso nos muestra tanto la descripción de la vida cotidiana de los mismos como la visión musulmana, en muchos casos de acuerdo y en otros no.

Uno de las descripciones más llamativas es la práctica del adulterio, ya que observamos que hay un criterio común en considerar un acto negativo dicha práctica, en este caso para un pueblo concreto de turcos, los Ghuzz. Es considerado algo tan reprobable que la condena es la muerte sin ningún tipo de cargo de conciencia: «*They do not know fornication(...). And of whomsoever they come to have knowledge of his having committed something of the sort, they split him in two*» (McKEITHEN, 1979: 56). Pero también encontramos un claro ejemplo dentro del pueblo búlgaro, compartiendo la condena a muerte como castigo, siendo una muerte cruenta y pública sin diferenciación social: «*He among them who commits fornication (...) tie his hands and feet to them and cleave him with an ax from the scruff of his neck to his thighs*» (McKEITHEN, 1979:110). Tanto en uno como en otro caso, la condena es la muerte, medida bastante estricta entre estas tribus. Como no podemos saber a ciencia cierta si Ibn Fadlan ha presenciado estos hechos o se lo han contado, puede que se trate de una medida de advertencia. Este procedimiento, si bien choca en un primer momento, guarda relación con la mentalidad religiosa islámica, ya que el castigo ordinario según los *hadiths* debía ser la lapidación, que solo podía realizarse si los dos eran adultos, libres y musulmanes que ya habían consumado en el matrimonio. Si no se cumplían los requisitos, recibían cien latigazos y eran desterrados durante un año. Aunque el castigo público era suficiente para amedrentar a posibles adúlteros, tenía una consecuencia más trascendental. Como se nos cuenta en los mismos *hadiths*, el adulterio era considerado un pecado importante dentro de la religión musulmana, por tanto, era motivo para ser enviado al Infierno. De lo poco que podemos extraer de los castigos del Infierno, destaca que el adulterio era condenado con una pena bastante cruenta: las escenas recogidas por Mahoma en su descenso a los infiernos nos hablan de que los hombres eran colgados por sus miembros viriles de unos ganchos de fuego. Por su parte, las mujeres estarían colgadas de unos maderos muy grandes de fuego por sus partes sexuales. Con lo cual, observamos que sea en vida o al Final de los Tiempos, también para los musulmanes tenía un castigo severo (*Corán*, 25: 67-68).

Otro acto impuro dentro de las comunidades ajenas al Islam es la pederastia y la homosexualidad, dos acciones referidas a hombres, ya que en ningún momento se nos habla de prácticas entre mujeres, no se sabe si por desconocimiento o porque no se llevaban a cabo. El mejor ejemplo nos lo vuelven a proporcionar los turcos Ghuzz, ya que se nos cuenta un pasaje turbio entre el hijo de un jefe importante y un hombre de otra tribu; el desenlace fue la intervención del jefe del territorio (McKEITHEN, 1979: 62-63). La pena por cometer este delito era la muerte, aunque

podía ser conmutada por el pago de ovejas, animales apreciados por ellos. Esta práctica no debió sorprender a Ibn Fadlan, ya que hay bastantes referencias sobre las conductas homosexuales y pederastas en varios textos literarios medievales. La concepción sobre las relaciones sexuales aparece marcada por lo que se nos dice en el Corán. El *liwat*, relación homosexual, aparece en relación con Sodoma y Gomorra sobre los pasajes de Lot. Por lo tanto, la connotación negativa y el pecado estaban implícitos dentro del mensaje. Por ello, la Sunna, en base a los *hadiths*, nos habla de pena de muerte para todos aquellos que lleve a cabo alguna relación homosexual, ya que era una forma antinatural de unión. De hecho, se nos dice que deben ser ajusticiados por la espada o incluso ser tirados desde lo alto de una montaña y atados de pies y manos. Con lo cual, el castigo cuando llegara la Hora seguramente era igual de violento que para el adulterio.

Por último, aunque no por ello menos importante, se trata el homicidio, aunque existe un choque de pensamiento entre el islam y, en este caso, los búlgaros del Volga. Mientras los segundos consideran que el homicidio debe ser condenado con la muerte «*When one of their men willfully kills another, they kill him in retaliation. If he kills him by mistake, they make a box (...) put him inside it(...)*» (McKEITHEN, 1979: 107-108). Así, el homicidio premeditado se condena con la pena de muerte; mientras que el homicidio no intencionado sigue siendo castigado con la pena de muerte, pero se busca la piedad de Dios. El Corán prescribe que cualquiera que atente contra la vida de otro será castigado con la pena de muerte (Corán, 5: 44). En otro pasaje del mismo se dice que si alguien mata a otra persona sin razón, serán los familiares los que se hagan cargo de la venganza. Pero también se dice que el único castigo posible para aquel que mate a otra persona de forma premeditada será el Infierno (Corán, 4: 92).

5. CONCLUSIONES

A partir de la realización de este artículo hemos podido sacar una serie de conclusiones importantes en cuanto al análisis del documento como a la escatología musulmana medieval. En primer lugar, llama la atención el tratamiento tan exhaustivo llevado a cabo por McKeithen en su tesis, ya que se ha basado en todas aquellas traducciones que existen de la crónica. La gran cantidad de notas y aclaraciones hace más fácil poder seguir el texto de una forma amplia. Si bien ha sido retratado en la ficción tanto en la novela de Michael Crichton, *Devoradores de Cadáveres*, como en la película de John McTiernan, *El Guerrero nº13*; en el terreno académico ha sido complicado contar con fuentes monográficas sobre el tema en el ámbito hispano.

La Edad Media es un período de grandes aportes en lo que se refiere a la concepción del mundo y en los contactos entre culturas ya que, aunque las vías de comunicación no eran amplias, el hombre medieval era un *Homo viator* en busca de nuevos lugares y experiencias. Por tanto, la unión de ese mundo vivido, como son contactos entre diversos pueblos; y un mundo pensado, basado en la concepción de lo que es contado, obtenemos una doble visión. Por una parte, se trata de un pensamiento de la realidad, todos aquellos hechos que le ocurren a un viajero del siglo x. Pero por otro, existe un componente maravilloso, que es la explicación de algo que le es ajeno a Ibn Fadlan.

No cabe duda que como cualquier musulmán del siglo x, este viajero está condicionado por la religión islámica, fruto de la mentalidad de su época la cual se basa en el nacimiento de toda vida gracias a Alá. Teniendo en cuenta que llegará la Hora y con ella la vuelta a Alá, cada acción de la vida cotidiana es un paso hacia esa realidad futura. Un viaje está formado por diversas realidades diferentes y entrecruzadas que son consideradas como una verdadera redención del alma. El creyente se enfrenta a elementos escatológicos a lo largo de su periplo porque está inmerso en dicha concepción finita de su tiempo individual y colectivo.

El camino está plagado de peligros, tanto reales como la presencia de ladrones y fenómenos climáticos; como maravillosos, con figuras de bestias provenientes de un lugar remoto o la asunción de un pueblo extranjero con la figura de Gog y Magog.

Por último y valiéndonos de la diferente visión de la religión entre los diversos pueblos, ha sido importante estudiar la relación con lo extranjero, el otro. La información aportada sobre la otredad venía dada de las fuentes escritas y recitadas, lo que provocaba una imagen predeterminada. Esta imagen es contrastada con lo que vive el viajero en primera persona, cuando se tiene que relacionar con diversas religiones. En estos contactos da muestra del sentimiento de superioridad de una religión sobre otra, tema recurrente durante todo el período histórico. Es difícil que un musulmán suní pueda llegar a comprender y aceptar a un judío o a un pagano sin encontrar diferencias irreconciliables entre ellos. El Corán como condicionante crea este sentimiento, ya que castiga a los idólatras y no creyentes como contraposición a los fieles; por ello es tan compleja la relación entre diversas religiones. Aún con ello, se puede observar que Ibn Fadlan se interesa también por conocer las características espirituales de los pueblos a los que llega, para así poder comprender de qué forma condicionan la vida de las personas.

Con lo cual, el manuscrito de Ibn Fadlan aporta una serie de datos que de otra forma no conoceríamos, dado el tiempo y espacio en el que se inserta. Pero también debemos pensar en lo que él quiere reflejar en su escrito y lo que no ve factible reflejar. Dentro de este relato existe otro entre líneas, del cual no podemos conocer todo debido a que se encuentra incompleto; las diversas traducciones y estudios del mismo aportan nuevos conceptos y enfoques no conocidos. Debemos tener presente en esta reflexión la importancia de distinguir entre el autor real del texto y el autor que ha surgido a partir de lo que nosotros reinterpretemos. ¿Ibn Fadlan será realmente el protagonista autor de esta obra? ¿Habrà sido recogida de forma oral y transcrita posteriormente? ¿Hasta qué punto afirmamos su figura de autor? Son preguntas interesantes que han ido surgiendo y que son difíciles de responder, debido a que no sabemos hasta qué punto un concepto está separado del otro. Lo que tenemos claro es que la construcción de la que partimos en el siglo x ha variado con el tiempo y que el resultado actual es una mezcla de todo lo gestado.

Podemos decir con seguridad que es la valía de este viajero árabe, el cual dedica su tiempo no solamente a cuestiones de embajada, sino a la observación atenta de pueblos y culturas que desconoce. Podemos ver la importancia que le da al conocimiento, característica de los viajeros islámicos como otra forma de acercarse a Alá. En su crónica, él es el protagonista único en primer momento de la historia; pero en una segunda lectura, podemos observar que dicho puesto ha sido cedido en múltiples ocasiones a sus interlocutores, testimonios orales de primera

mano de la historia cultural de la época. Estamos hablando de una historia oral que ha pasado a ser escrita, en la que los múltiples personajes son los que crean la narración a su antojo, en forma de anotaciones más o menos detalladas. Un punto importante en los contactos entre culturas son los guías e intérpretes, ya que sin ellos no habría interacción ni transmisión de saber en los viajes.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ABBOUD-HAGGAR, S. (1999): «Apocalipsis, Resurrección y Juicio Final en la cultura islámica», en A. VACA LORENZO (coord.) *En Pos del Tercer Milenio: Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, XI Jornadas de Estudios Históricos, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca: 43-78.
- ÁLVAREZ DE MORALES, C. (2011): «El Islam y lo Sobrenatural. Algunas Consideraciones», en R. G. KHOURY y J. P. NONFERRER-SALA (et al.), *Legendaria Medievalia: en honor de Concepción Castillo Castillo*, El Almendro, Córdoba: 377-386.
- ÁLVAREZ DE MORALES, C. (2011): «Magia y seres maléficos en el Islam», *Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 8: 105-124.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, V. A. (1998): «Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general» en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera: 11-32.
- ARJOMAND, S. A. (2002): «Messianism, Millennialism and Revolution in early Islamic History», en A. AMANAT y M. T. BERNHARDSSON (eds.), *Imagining the end. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, I.B Tauris, London: 106-125
- BOSWORTH, C. E.; VAN DONZEL, E. (et al.) (2000): *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden.
- CARBÓ GARCÍA, J. R. (2012): «La venida de Gog y Magog. Identificaciones de la prole del Anticristo entre la tradición apocalíptica, la Antigüedad Tardía y el Medioevo» [en línea]. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades* 10: 381-408 (<http://www.uhu.es/publicaciones/ojs/index.php/arys/article/view/1362>) [consulta: 13-12-2016].
- CASPAR, R. (1995): *Para una Visión Cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander.
- CHALMETA, P. (1993): «El Viajero Musulmán», en M. A. GARCÍA GUINEA et al., *Viajes y Viajeros en la España Medieval. Actas del V Curso de Cultura Medieval*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo: 95-109.
- CHITTICK, W. C. (2010): «Muslim Eschatology», en J. L. WALLS (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford:132-151.
- DELGADO PÉREZ, M. M. (2000): «El Muro de Gog y Magog Según el Atar al-bilad de al-Qazwini», *Philologia Hispalensis* 14 (2): 183-192.
- FIERRO BELLO, M. (1998): «Doctrinas y Movimientos de Tipo Mesiánico en Al-Ándalus», en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera: 257-280.
- FLORL, J. (2010): *El Islam y el Fin de los Tiempos. La Interpretación Profética de las Invasiones Musulmanas en la Cristiandad Medieval*, Akal, Madrid.
- FOCAULT, M. (1969): «¿Qué es un autor?», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 63 (13): 73-104.

- FRIEDMAN, J. B.; KRISTEN MOSSLER, F. (2000): *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, Garland, New York.
- GIL GRIMAU, R. (2004): «Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes (I)», *Boletín de la Asociación de Orientalistas* 11: 85-99.
- JAMES, E.O. (2001): *Historia de las Religiones*, Alianza Editorial, Madrid.
- KOWALSKA, M. (1972): «Ibn Fadlan's account of his journey to state of the Bulgars», *Folia Orientalia* 14: 53-72.
- LE GOFF, J. (2003): *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Akal, Madrid.
- LUCINI BAQUERIZO, M. M. (1997): *La Escatología Musulmana en Al-Ándalus, el Kitab ad-daii ra fi 'ilm al-dar al-ajira atribuido a Ibn al-Arabi*, (Tesis doctoral), Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- MCKEITHEN, J. E. (1979): *The Risalah of Ibn Fadlan: An Annotated Translation with Introduction* (tesis doctoral), UMI Dissertation Services, Indiana.
- METHAL, M. (2012): «Knowledge, Culture and Positionality: Analysis of Three Medieval Muslim Travel Accounts», *Cross-Cultural Communication* 8 (6): 1-10.
- Mez, A. (2002): *El Renacimiento del Islam*, Universidad de Granada, Granada.
- MONTGOMERY, J. E. (2000): «Ibn Fadlan and the Rusiyyah», *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3: 1-25.
- MORGAN, D. (2009): *Essential Islam. A comprehensive Guide to belief and practice*, Praeger, Santa Bárbara.
- MUHAMMAD 'ALI, M. (1992): *The Antichrist and Gog and Magog*, Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore (<http://aaail.org/text/books/mali/gog/antichristgogmagog.pdf>) [consulta: 16/02/2017]
- NETTON, R. (2008): *Encyclopaedia of Islamic Civilisation and Religion*, Routledge, London.
- PALLARES M^a C. y PORTELA, E. (2007): «Da Galicia antiga á Galicia feudal (séculos VIII-XI)» en X.R. BARREIRO y R. VILLARES (coord.), *A Gran Historia de Galicia*, IV vol. 1 Arrecife-La Voz de Galicia, A Coruña.
- SILVA SANTA-CRUZ, N. (2001): «El Paraíso en el Islam » *Revista Digital de Iconografía Medieval* 3 (5): 39-49. (<http://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-6.%20Paraíso%20en%20el%20Islam.pdf>) [consulta: 07/01/2017]
- TOLAN, J.V. (2007): *Sarracenos. El Islam en la Imagen Medieval Europea*, Universitat de València, Valencia.
- VEGAS MONTANER, L. (1998) «Milenarismos y Milenaristas en los Comienzos de Nuestra Era», en J.I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Milenarismos y Milenaristas en la Europa Medieval: IX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera: 33-64.
- VERNET, J. (2006): *El Corán* (trad.), Debolsillo, Barcelona.
- YÜCESOY, H. (2009): *Messianic beliefs and Imperial politics in Medieval Islam. The Abbasid Caliphate in the Early Ninth Century*, University of South Carolina Press, Columbia.
- ZUMTHOR, P. (1993): *La Mesure du Monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Editions du Seuil, Paris.