

Análisis de fuentes para una Historia desde los márgenes: Constantinopla en Benjamín de Tudela y Abū Ḥāmid Algharnāṭī

*Carlos Martínez Carrasco**
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Resumen:

Las descripciones de las ciudades durante la Edad Media oscilan entre la percepción de lo real y lo imaginario, especialmente aquellas que, como Constantinopla, tienen una dimensión que se adentra en lo simbólico. La interpretación de cada uno de sus rincones dependerá del origen del observador, pero no solo los cristianos se acercaban a ella. Desde los confines del Mediterráneo del siglo XII, también se acercaban a la capital de un Imperio oriental que, a pesar de los cambios provocados por la fundación de los reinos latinos en Tierra Santa y el peso cada vez mayor de las dinastías turcas en el mundo islámico, seguía siendo la gran metrópoli. Por este motivo, dos personajes muy diferentes se hacen eco de Constantinopla. Benjamín de Tudela y Abū Ḥāmid Algharnāṭī solo comparten sus orígenes peninsulares y una pasión por los viajes que los llevó desde Alandalús/Sefarad hasta Oriente. La ciudad que ambos describen, a pesar de hacerlo más o menos en la misma época, no podría ser más diferente, ya que buscaban en ella elementos distintos. Este pequeño estudio pretende poner en diálogo dos textos diferentes con el fin de armonizar la geografía percibida y la geografía humana de la capital bizantina.

Palabras clave:

Documentación histórica, Geografía histórica, Bizancio, Alandalús, Sefarad.

Analysis of sources for a history from the margins: Constantinople in Benjamin of Tudela and Abū Ḥāmid Algharnāṭī

Abstract:

Descriptions of cities during the Middle Ages oscillate between the perception of the real and the imaginary, especially those which, like Constantinople, have a dimension that delves into the symbolic. The interpretation of each of its corners will depend on the origin of the beholder, but it was not only Christians who approached it. From the fringes of the Mediterranean in the 12th century, they also approached the capital of an Eastern Empire which, despite the changes brought about by the foundation of the Latin Kingdoms in the Holy Land and the increasing weight of the Turkish dynasties in the Islamic world, remained the great metropolis. For this reason, two very different characters echo Constantinople. Benjamin of Tudela and Abū Ḥāmid Algharnāṭī only share the same peninsular origins and a travelling passion that took them from Alandalus/Sepharad to Eastern lands. The city that they both describe, even though they did so at the same time, could not be more different in that they were both looking for different elements in it. This small study aims to bring two different texts into dialogue with each other in order to harmonise the perceived geography and the human geography of the Byzantine capital.

Keywords:

Historical Documentation, Historical Geography, Byzantium, Alandalus, Sepharad.

1. INTRODUCCIÓN

Mirar y narrar lo mirado desde los márgenes no implica necesariamente hacerlo desde una postura subalterna, sino asumiendo una óptica crítica, consciente de la propia identidad. Conlleva crear un relato desde fuera que nos conduce a una dialéctica periferia-centro en la que ambos planos se muestren en pie de igualdad y en la que se proyectan los prejuicios de quienes observan. En este caso, la mirada pertenece a un judío y un musulmán provenientes ambos de la península ibérica, lo que imprime un carácter especial al modo en que interpretan lo que ven en Constantinopla. No pertenecen a la tradición cristiana ni tampoco a los países que, en el siglo XII, tienen relaciones directas con el Imperio bizantino¹.

Esta característica hace que nos encontremos muy alejados de esa mirada condescendiente, cargada de exotismo que describió el palestino Edward Said en *Orientalismo*, su obra más conocida. Los condicionantes que impone el colonialismo de los siglos XIX y XX, propios de sociedades industriales e inmersas en el sistema capitalista, están ausentes durante la Edad Media. Carecen de un sentimiento de superioridad hacia el objeto observado, si bien los mecanismos de construcción de la alteridad podrían resultar familiares². Las narraciones sobre Bizancio en general y Constantinopla en particular, se hacen cuando el Imperio de Oriente conserva buena parte de su poder y quienes las componen pertenecen a pueblos «víctimas» de esa mirada orientalista: sefardíes y andalusíes, es decir, a judíos y musulmanes de la península ibérica.

2. UNA CONTEXTUALIZACIÓN DEL VIAJE HISTÓRICO-LITERARIO

Acercarnos al relato de los viajes de Benjamín de Tudela (m. 1173) –ciudad del Reino de Navarra–³ y de Abū Ḥāmid Algharnāī (m. 1169/70) nos exige, como lectores e intérpretes, el esfuerzo de dejar a un lado nuestra mentalidad de hombres y mujeres del siglo XXI y pensar la realidad que nos rodea como gentes a las que el mundo aún puede sorprenderles, porque lo ignoto aún tenía cabida. Este tipo de narraciones solían estar salpicadas de anécdotas y descripciones que hoy nos hacen torcer el gesto ante una evidente exageración o invención. No obstante, las obras que sirven de base para este estudio no podrían ser más diferentes

por estilo y por intención de sus autores. Porque no siempre se busca trasladar un relato fidedigno.

El de Abū Ḥāmid es un producto propio de la literatura árabe de su tiempo. El propio título de la obra *Tuhfat Alalbāb* (o *Alalhāb*, dependiendo de los manuscritos), ‘Regalo de los espíritus’⁴, es más poético que informativo. A través de él resulta difícil hacerse una idea de su contenido. Al leerlo, pensaríamos que se trata de una obra de teología neoplatónica o algo así. Pero no es una característica exclusiva de nuestro autor, sino que se repite en diferentes ocasiones. Quizás la más conocida sea la de Almas’ūdī y su *Murūdj Adhdhahab*, ‘Las praderas de oro’⁵, que no es un compendio de geología ni minería, sino una de las obras historiográficas y geográficas más importantes del islam clásico.

Benjamín de Tudela no se presta a estos juegos literarios y su *Sefer ha-Massa’ot*⁶ es lo que dice ser: un libro de viajes. Sin artificio. Pero hay que tener en cuenta un aspecto importante al valorar el estilo y la veracidad de su contenido, relacionado con el modo en que se ha conservado y transmitido el texto. Lo que conocemos como *Sefer ha-Massa’ot* no es la narración que salió directamente del cálamo de Benjamín bar Yohan de Tudela. Es más bien la composición que un copista hizo sobre las notas que dejó el viajero. No se aprecian grandes añadidos de mano ajena más allá del prólogo en el que se dan algunos datos sobre el autor. Respeta en todo momento las acotaciones de Benjamín. Expresiones como «esto me lo dijeron», «aquello no lo vi personalmente» confieren al relato del viajero judío un cariz de honestidad, aunque algunos estudiosos modernos hayan puesto en duda parte del relato.

Leyéndolo con atención, esas dudas se disipan. De los pocos datos que de su vida se conservan –todos ellos extraídos del *Sefer*– quizás el más significativo sea el que asevera que se trataba de un:

“[...] hombre inteligente e ilustrado, versado en la Torá y en la Halakhah, y todas las cosas verificadas para comprobar sus palabras fueron encontradas correctas, exactas e irrefutables, pues él [era] hombre veraz.”⁷

Una afirmación que tiene que ver con la naturaleza misma del texto que sigue, sobre cuya veracidad no puede haber dudas. Es un estilo seco, sin dejarse llevar por las maravillas que le cuentan las gentes de los lugares que

¹ Se han hecho estudios similares acerca de la construcción del otro pero analizándola desde dentro de las tradiciones islámica y sefardí, véase: CANO PÉREZ, M.^a J., «La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en Siria-Palestina según Ibn Yubayr y Benjamín de Tudela», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 5-20.

² Véase: SAID, E. W., *Orientalismo*, Barcelona, 2010.

³ Para un análisis de conjunto sobre los viajeros sefardíes hacia Levante, véase: DAVID, A., «Viajeros judíos desde Europa hacia Oriente. Siglos XII-XV», *Misceláneo de Estudios Árabes y Hebreos, Sección Hebreo*, 62 (2013), pp. 11-39. O la recopilación de estudios CANO PÉREZ, M.^a J. y MOLINA RUEDA, B. (eds.), *A través del Mediterráneo. La visión de los viajeros judíos, cristianos y musulmanes*, Granada, 2013.

⁴ RAMOS, A., *Abū Ḥāmid Algharnāī, Tuhfat al-albāb = Regalo de los espíritus*, Edición y traducción, Madrid, 1990 [en adelante ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*].

⁵ BARBIER DE MEYNAR, C. y DE COURTEILLE, P. (eds. et trad.), *Masudi. Les prairies d’or*, Revisée et corrigée par C. Pellat, 5 vols., Paris, 1965.

⁶ MAGDALENA NOM DE DEU, J. R., *Benjamín de Tudela, Libro de viajes*, Edición y traducción, Pamplona, 1994 [en adelante BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa’ot*].

⁷ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa’ot*, introd., p. 159.

visita. Está muy alejado de cualquier «geografía imaginada», habitual en otras relaciones de viajes contemporáneas en las que es difícil separar qué pertenece a la ensoñación del viajero y qué a la realidad. En ese aspecto, se parece mucho a la narración de Egeria, la peregrina hispana del siglo V, para quien ciertos milagros no eran más que exageraciones para engañar a los peregrinos⁸. Como han notado otros antes que yo, el *Sefer* tiene ciertos rasgos de memorandum. Por momentos parece el informe de un empleado que da cuenta de un viaje de negocios que se prolongó entre 1165 y 1173. Se entiende así por qué el compilador quiere dejar clara su veracidad. Porque a pesar de que no lo diga de forma clara en ninguna parte del texto, todo parece indicar que el motivo de la partida de Benjamín fuera de índole comercial. De haberse tratado sólo de una peregrinación, la ruta desde Navarra hubiera sido otra, mucho más directa, hacia Tierra Santa. Naturalmente, no se puede separar el aspecto religioso, sobre todo cuando el objeto de su relato son las comunidades judías que halla en su periplo.

De judería en judería, ya que a pesar de las distancias o de encontrarse entre personas de diferentes culturas (o religiones), los judíos solían estar aquejados por los mismos problemas derivados de ser una minoría. Lo que preocupaba a un rabino en Tudela era similar a lo que preocupaba a un rabino de Alejandría, Montpellier o Constantinopla. Porque de tratarse de una peregrinación, tal vez la ruta escogida hubiera sido diferente. Documentación encontrada en el Genizá de El Cairo demuestra cómo la ruta que atravesaba Bizancio era de las más penosas, sobre todo para los judíos. En una carta fechada en torno a 1057 que envía un sefardí asentado entre la comunidad caraíta de Jerusalén a su hermana y demás familia en Toledo, se informa de dos conocidos suyos que emigraron a Palestina atravesando «tierras cristianas», en referencia a Bizancio. No dice cuáles fueron los problemas que tuvieron en el Imperio debido a que ese relato ya se hizo en otra carta que estos sefardíes enviaron a Toledo durante su viaje⁹. Y el testimonio del *Sefer* sirve para rellenar esta laguna. Benjamín de Tudela no esconde la animadversión que los bizantinos sentían por los judíos ni cómo eran tratados, resaltando la prohibición de montar a caballo o que la judería constantinopolitana se había convertido en un muladar al que iban a parar los residuos de las tenerías. A pesar de todo esto, el emperador Manuel tenía un médico judío, a cuya intermediación debían sus correligionarios cierto alivio¹⁰.

Fue un viaje comercial, como el de Marco Polo un siglo más tarde. Y si lo suponemos un comerciante con intereses en Oriente, no sería raro que Benjamín hablara el griego, o al menos lo entendiera, además del hebreo (bíblico), arameo,

árabe, romance (tanto del ámbito ibérico como francés) y tal vez algo de latín. A lo largo de su informe da muestras de sus grandes conocimientos sobre diversas materias, que van más allá de la formación tradicional de los rabinos del siglo XII.

Algo de esto subyace en el relato de Algharnāfī: un cierto impulso religioso. Cumple el mandato coránico de salir al mundo y contemplar las maravillas de la creación de Allāh, de Dios: «Nuestro Señor nos ha ordenado contemplar las maravillas de este mundo»¹¹. Pero al mismo tiempo refleja lo que ya hemos visto en Benjamín de Tudela: la preocupación por sus hermanos musulmanes allí donde son minoría. Abū Ḥāmid no parece un comerciante y lo que lo impulsa a viajar no es un interés mercantil sino de otra índole. El suyo se presenta como un «viaje en busca de formación» que por momentos se parece más a un exilio, huyendo de los mismos extremistas, los almohades, que forzaron a Maimónides a buscar refugio en el Egipto mameluco, pero esa ya es otra historia.

Lo que busca Abū Ḥāmid es dibujar una «geografía coránica» en la que tienen cabida la descripción de las costumbres humanas, de los genios y los lugares que aparecen en el Corán. Es una forma de señalar la legitimidad del gobierno islámico sobre las tierras englobadas bajo el término *dār alislām*, literalmente, «casa de la paz»; de la pertinencia de las comunidades islámicas en la diáspora. La «geografía coránica» posee un halo milenarista, al ubicar determinados lugares sobre el espacio como tocados por la Providencia. Tampoco se puede perder de vista la influencia del cristianismo con la proliferación de otros espacios sagrados al margen de los grandes centros, que permiten una relación más cotidiana con la divinidad a través de ellos. El propio Abū Ḥāmid colaboró de forma activa a la inclusión de Alandalús como parte de la «geografía coránica» ubicando la cueva de los Siete Durmientes en la ciudad de Loja (Granada)¹².

A diferencia de lo que creemos hoy, en pleno siglo XXI, en el siglo XII estaban plenamente convencidos de que un rasgo de sabiduría era la creencia en lo mágico, porque lo contrario de lo real no era lo fantástico, sino lo absurdo. Por esta razón, en la Edad Media no existían las utopías, los «no-lugares», ya que estaban convencidos de la existencia de reinos gobernados por reyes-sacerdotes o poblados por seres extraordinarios como el *šimurgh*, pájaro gigante heredado de la mitología irania que se mezcla con el *ʿanqāʿ*, el ave fénix árabe¹³. Como el propio Abū Ḥāmid sentenció: «No niegues aquello cuyas propiedades desconoces»¹⁴.

⁸ MARTÍNEZ CARRASCO, C., «La vida religiosa en la ciudad romano-nabatea de Zoora entre los siglos IV-V d.C.», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 57.1 (2023), p. 52.

⁹ MARTÍNEZ DELGADO, J. y ASHUR, A., *La vida cotidiana de los judíos de Alandalús (siglos X-XII)*. *Antología de manuscritos de la Guenizá de El Cairo* (University of Cambridge), Córdoba, 2021, pp. 81-88, espec. 86.

¹⁰ BENJAMIN, *Sefer ha-Massa'ot*, 23-24, pp. 167-168.

¹¹ ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, prólogo, p. 21.

¹² *Ibid.*, pp. 81-82.

¹³ DE BLOIS, F. C., «Šimurgh», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 9, Leiden, 1997, p. 615.

¹⁴ ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, pp. 21-22.

Ninguna de las dos obras conservadas del viajero granadino —la otra lleva por título *Almu'rib an ba'd 'Adjā'ib Almaghrib*, 'Elogio de algunas maravillas del Magreb'¹⁵— aporta datos sobre su profesión. Hay quien ha apuntado que podría ser un hombre lo suficientemente rico como para pasarse los 90 años que vivió yendo de un lugar a otro. Lo cierto es que fue todo lo contrario. Cuando se sienta a escribir sus «memorias de viaje» en Mosul lo hace por mandato de Abū Ḥafṣ Alardabīlī, que lo tomó bajo su protección como mecenas¹⁶. La historia de este personaje es prototípica del ambiente espiritual islámico: miembro de una familia rica que renuncia a la herencia paterna para seguir una vida ascética. Encargado de mantener los hornos de los baños, gana en popularidad por su comportamiento ejemplar como buen musulmán hasta llamar la atención de Nūr Addīn Maḥmūd ibn Zangī, al que aconseja cómo construir una mezquita¹⁷. Por medio de su benefactor, Abū Ḥāmid entró en contacto con el sultán más importante de la dinastía zangī (emires primero de Mosul y Damasco que se «independizaron» de los seldjūqíes ca. 1127-1128¹⁸), que luchó contra los francos durante la Segunda Cruzada (1144-1148) y devolvió cierta estabilidad política a la región del Próximo Oriente, al controlar la amenaza que suponía el Reino Latino de Jerusalén para el califato¹⁹.

Hasta ese momento, el viajero andalusí vivió de su conocimiento y experiencias acumuladas. Era alguien que se formó a lo largo del camino y «vende» esa sabiduría allí donde es necesario. Sus clientes solían ser esas comunidades islámicas en los márgenes del islam, que viven entre cristianos o paganos, como en Bulghār (pueblo túrcico a orillas del mar Caspio)²⁰ o en Bāshgird/Bashdjird (la tierra de los magiares, por extensión Hungría)²¹ y que no tienen muy clara la jurisprudencia o las costumbres ortodoxas, las que marca la escuela malikī, la de mayor difusión en Alandalús. Siempre hubo alguien que pagara por sus enseñanzas o el relato maravilloso de sus aventuras por los confines del mundo.

3. DESCRIPCIONES DE LA CIUDAD: ENTRE EL MITO Y LA REALIDAD

La inteligencia y carisma de Abū Ḥāmid le valieron convertirse en consejero del rey magiar al que podemos identificar con Bela II (1131-1141) o Geza II (1141-1162). Es

lo más probable teniendo en cuenta que el granadino estuvo en territorio húngaro entre 1131 y 1154, aunque de forma intermitente. Y si consideramos lo que él mismo relata en la *Tuhfat*, nos inclinaremos por Geza II, un niño cuando asciende al trono y una relación tensa con el Bizancio gobernado por Manuel I Comneno (1143-1180), con las consecuencias de la Segunda Cruzada sobre los Balcanes como telón de fondo²². Durante esos años, todo apunta a que Algharnāfī se convirtió en el representante de la minoría musulmana al servicio de los magiares; en el interlocutor con el rey húngaro al que traslada las peticiones de sus correligionarios, de administrar justicia y cobrar tributos. Es probable que fuera en estos años cuanto quisiera conocer la ciudad de Constantinopla, aunque dado el contexto político, dudo mucho que lograra acercarse a sus murallas.

Todo lo que refiere sobre la capital del Imperio pertenece a la «geografía imaginada». Algharnāfī es sincero y advierte de que todo cuanto escribe sobre la Rūmiyya Al'uzmā es de oídas porque jamás ha puesto un pie en ella. Reconoce que se basó en el testimonio de un comerciante de Bāshgird que solía viajar con frecuencia y accedió a contarle cómo era la ciudad²³. Pero antes de continuar, debemos reparar en la particularidad de este fragmento. La descripción de Rūmiyya solo se encuentra en el manuscrito de Argel, no en los que se conservan en la Biblioteca Nacional de Francia²⁴. Presenta un estilo diferente al del resto de la obra, como si se tratara de una nueva edición ampliada que debió llevar a cabo el copista. Tampoco hay consenso entre los estudiosos acerca de su identificación con Constantinopla, ya que muchos se inclinan por Roma o más bien por una deliberada confusión entre ambas por parte de Abū Ḥāmid, la opción más plausible²⁵. Conviene recordar que la *Tuhfat* no era un *kitāb almasālik wa'lmamālik* («libro de los caminos y los reinos», un itinerario) ni una *rihla* («libro de viajes») y que por tanto carecía de cualquier pretensión intelectual. El objetivo de su autor era entretener a su público, a sus clientes.

Una confusión que no proviene solo del texto del tradicionista granadino, sino que podemos encontrar en otros autores andalusíes y no únicamente en obras en las que se mezcla lo real con lo fantástico. Porque donde leemos el topónimo Constantinopla referido al lugar donde vivía el emperador es en el *Kitāb almasālik wa'lmamālik* de Abū 'Ubayd Albakrī († 1094). El geógrafo andalusí menciona

¹⁵ BEJARANO, I., *Abū Ḥāmid Algharnāfī. Almu'rib an ba'd 'Adjā'ib Almaghrib (Elogio de algunas maravillas del Magreb)*, Edición y traducción, Madrid, 1991.

¹⁶ BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur vol. I Supplement Band*, Leiden, 1937, p. 878.

¹⁷ BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen...*, I, pp. 783-784.

¹⁸ PEACOCK, A. C. S., *The Great Seljuk Empire*, Edimburgo, 2015, p. 85 y 97.

¹⁹ Para una visión de conjunto sobre el personaje, véase: ELISÉEFF, N., «Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 8, Leiden, 1995, pp. 127-133.

²⁰ Sobre su estancia en esta región, «situada en el extremo del islam», Abū Ḥāmid refiere la muerte de un hijo y la imposibilidad de enterrarlo por la dureza del suelo a causa del frío. ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, pp. 78-79.

²¹ *Ibid.*, pp. 88 y 104-105.

²² MAGDALINO, P., *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993, pp. 54-56 y 444-446.

²³ ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 104.

²⁴ En la edición y traducción de Ana Ramos que estoy utilizando para este estudio (p. 103), el pasaje sobre la Rūmiyya Al'uzmā aparece recogido en un apéndice junto a otras noticias curiosas acerca de otros países extraídas del manuscrito de Argel.

²⁵ Sobre el debate acerca de la identificación de la Rūmiyya Al'uzmā, véase ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 103, n. 172.

cómo, tras la conquista de la ciudad de la ciudad de Barbastro en 456 AH / 1064 d.C., los cristianos vencedores enviaron como presente al emperador bizantino las cautivas²⁶, lo cual *a priori* no supondría novedad alguna. Es el contexto el que indica la confusión entre Constantinopla y Roma por cuanto el emperador oriental no tuvo nada que ver en la que se considera, por algunos medievalistas, la cruzada antes de las cruzadas. Como han estudiado Philippe Sénac y Carlos Laliena Corbera, la expedición contra la ciudad andalusí fue alentada por el papa Alejandro II (1061-1073) y encontró eco entre los caballeros normandos que ya pululaban por la península itálica²⁷. Por tanto, resulta del todo imposible que el botín fuera enviado a Constantinopla, siendo lo más probable que su destino final fuera Roma, aunque dudo que se tratara de muchachas según recoge la tradición islámica andalusí.

Por la cronología, podemos estar (relativamente) seguros de que esta «tergiversación del espacio» tuvo su origen en la obra geográfica de Albakrī. Pero su recorrido no se agota en ella, sino que se perpetúa entre aquellos que copiaron sus noticias históricas para componer sus textos. Ibn ʿIdhārī (m. 1320) lo cita como fuente de autoridad en la *isnad* (cadena de transmisión) para los sucesos de Barbastro²⁸ y quizás no fuera ni el único ni el último, pero sí de los pocos cuyos escritos nos han llegado, razón por la cual debemos ser cautelosos al hacer este tipo de aseveraciones. Ahora bien, cuando Abū Ḥāmid Algharnāṭī se refiera a la Rūmiyya Alʿuzmā se está refiriendo al principal centro del poder cristiano de su época, que, a pesar de todo, seguía siendo Constantinopla, por más que el Occidente latino, tomado en su conjunto, fuera un poder emergente a mediados del siglo XII, del que los andalusíes tenían experiencia directa. El Bósforo y no Roma servía como referencia, entendiendo los tradicionalistas musulmanes que los verdaderos herederos de la idea del Imperio ecuménico hablaban griego. No concebían, volviendo al caso de Barbastro, que una expedición de la envergadura de la lanzada contra la ciudad de la Marca Superior no se hubiera organizado a instancias del emperador. Por otro lado, queda de manifiesto cómo a pesar de la originalidad de la *Tuhfat*, su autor no puede desprenderse de la tradición literaria andalusí, hasta el punto de que lo condiciona al describir lo que está viendo con sus propios ojos. Abū Ḥāmid es ante todo un sabio, que se gana la vida inventando historias y para que el «engaño» surta efecto, tiene que hacer ver que conoce la tradición de la que proviene.

La ciudad que describe Algharnāṭī tiene un perímetro de 20 parasangas, lo que equivale a unos 12'5 kilómetros y

la rodean ocho altas murallas de piedra. Dice que se accede a ella por uno de los lados, el de tierra firme, debido a que los otros dos dan al mar²⁹. En pocas palabras ha descrito la situación de Constantinopla sobre el triángulo del Bósforo. Es muy similar a los datos que registra Benjamín de Tudela en el *Sefer ha-Massa'ot*: una ciudad dividida entre el mar y la tierra con 18 millas en cada lado, lo que equivale a 26'5 kilómetros aproximadamente. Además, se ubica sobre dos brazos de mar, uno procedente de Sefarad, el Mediterráneo, y el otro de Rusia, el mar Negro³⁰. Las medidas difieren de uno a otro, pero ambos coinciden en destacar el carácter anfibia de la Ciudad.

Los dos viajeros juegan con el simbolismo de Constantinopla, lo que se traslada al modo en el que uno y otro se refieren a ella y los elementos del urbanismo sobre los que hacen énfasis. El sefardí prosigue con la tradición de considerar la capital bizantina como uno de los dos pilares sobre los que se sustentaba el mundo. La única ciudad con la que se podía comparar era con Bagdad, la capital del califato abasí. Juntas eran los «dos ojos del mundo», una denominación nacida en la Antigüedad tardía que situaba a Bizancio y la Persia sasánida como las dos únicas superpotencias³¹. Tras la desaparición de este último, los abasíes heredaron el papel de los sasánidas³². Y es interesante que se mantenga esa consideración de Bagdad porque en la segunda mitad del siglo XII había perdido mucha de la importancia que tuvo en el pasado, cuando fue el centro de un poderoso califato.

La mirada de Abū Ḥāmid se despega por completo de la realidad desde el momento en el que sostiene que Constantinopla fue construida por los *djinn*, los genios, como regalo para el rey Salomón. La ciudad que describe es un prodigio de ingeniería mágica nacida de un desmonte. Lo más maravilloso de todo es el río de cobre que la rodea, de 40 codos de ancho y otros tantos de profundidad, pavimentado con láminas del mismo metal de 50 codos de largo, 20 de ancho y 2 de espesor³³. Para muchos, tras esta fantástica descripción se escondería una referencia al Cuerno de Oro. De ser así, el río que atraviesa la ciudad entre dos filas de columnas de cobre sería la Mese, la principal arteria de Constantinopla. Está aludiendo a espacios reales o no, lo que me parece evidente es la relación entre la Ciudad y la mítica «Ciudad de Cobre», aquella que las tropas de Mūsā ibn Nuṣayr fueron incapaces de tomar porque todo aquel que se subía a sus murallas con ánimo de asaltarla caía preso de un ataque de risa y desaparecía para siempre³⁴.

²⁶ VIDAL BELTRÁN, E., *Abū ʿUbayd Albakrī. Geografía de España (Kitāb al-masālik wa'l-mamālik)*, Introducción, traducción, notas e índices, Zaragoza, 1982, p. 26.

²⁷ Véase SÉNAC, Ph. y LALIENA CORBERA, C., *1064, Barbastro: guerra santa y yihad en la España medieval*, Madrid, 2020.

²⁸ MAILLO SALGADO, F., *Ibn ʿIdhārī. La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, Estudio, traducción y notas, Salamanca, 1993, p. 211.

²⁹ ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 103.

³⁰ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 20, p. 166.

³¹ Véase: CANEPA, M. P., *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Persia*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2009.

³² Sobre la herencia sasánida en el califato abasí, véase: RAHIMI, N., «La asimilación de la cultura irania por cinco califas abasíes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 30 (2019), pp. 251-271.

³³ ABŪ ḤĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 104.

³⁴ *Ibid.*, pp. 39-42.

Creo que no es improbable que un hombre culto musulmán trazara un paralelismo entre ambos enclaves. Para la escatología islámica Constantinopla tenía un lugar especial, estaba ligada al Profeta Muḥammad y los sabios sostenían que el triunfo del islam no llegaría hasta que ondeara la bandera verde sobre sus murallas. La capital bizantina entra a formar parte de la literatura apocalíptica islámica a partir de los fracasos experimentados por los sucesivos ejércitos califales incapaces de conquistarla. Constantinopla se había convertido en un objeto de deseo para omeyas y abasíes por su simbolismo religioso –centro del Imperio cristiano– y su importancia material –ciudad en un cruce de caminos Oriente-Occidente y su potencia urbanística–. Todo gira entorno al concepto de *malāḥim*, de «guerra del fin del mundo», en la que el *fath Qusṭantīniyya*, la «conquista (islámica) de Constantinopla», sería una de las señales de que el día del Juicio Final estaba próximo. No obstante, la ciudad de Constantino no era la única en protagonizar los relatos de los últimos días de los musulmanes, es una característica que comparte con Roma³⁵.

En el imaginario desarrollado por Abū Ḥāmid, la Ciudad de Cobre y la Rūmiyya Alʿuzmā están protegidas por la magia atribuida a Salomón y su capacidad para atar a los espíritus y hacerlos trabajar bajo sus órdenes. La tradición islámica está repleta de historias de este tipo. Sirva como ejemplo la «Ciudad de Cristal» que construyeron para él los *djinn* de «diez mil codos de largo y diez mil codos de ancho» en cuyo interior había otros diez mil tejados, es decir, casas, separadas por diez codos. Y continúa la tradición diciendo que el cristal del que estaba construida la ciudad era tan denso como el hierro, pero tan transparente como el agua³⁶. Si hay algo que también comparten ambas ciudades es la imposibilidad de entrar en ellas por causas extrañas. Si en el caso de la Ciudad de Cobre eran las fuerzas sobrenaturales que provocaban la risa y la caída, en el caso de Algharnāṭī se lo impiden las disputas internas del reino de Bāshgird. Según su propio relato, en Constantinopla había encontrado refugio «uno de los hermanos del rey» casado con una princesa bizantina y al servicio del emperador. Los musulmanes temían que si iba a la Rūmiyya los magiars pensarían que estaba conspirando con el príncipe ¿exiliado? para derrocar al rey, razón por la cual disuadieron a Abū Ḥāmid del viaje³⁷. La anécdota refleja la posición de la minoría islámica en la frontera de la Europa oriental, en precario equilibrio entre los poderes cristianos y su uso en las guerras entre éstos. Algo similar a lo que ocurría durante esos mismos años entre Alandalús y los reinos cristianos peninsulares.

Pero si hay un punto que concite el interés de todo aquel que se acerca a Constantinopla, ese es Santa Sofía. Y ni Benjamín de Tudela ni Abū Ḥāmid Algharnāṭī dejaron pasar la oportunidad de mencionarla en sus relatos. El viajero sefardí se sorprende de que el templo tenga tantos altares como días tiene un año³⁸. Una cuenta que dependerá de si tomamos como referencia el año solar de los cristianos (365) o el lunar de judíos y musulmanes (354). El andalusí tampoco olvida esa faceta cuantificadora y trata de sorprender a los lectores/oyentes con las enormes dimensiones del edificio: 1.000 codos de alto por 500 de ancho, rodeada por 400 torres de oro de 100 codos de alto cada una³⁹. A todas luces una exageración cuyo único objetivo es saciar la sed de emociones tanto de las clases populares como de las élites. Porque continúa su relato diciendo que en la ciudad hay un sinnúmero de iglesias ricamente construidas y monasterios «construidos en cobre y mil diferentes variedades de piedra»⁴⁰.

Esa idea de riqueza y magnificencia la refuerza Benjamín al sostener que la iglesia servía como almacén para los tributos que anualmente llegaban a Constantinopla. De los lugares de procedencia destaca las «dos islas». No dice cuáles son, pero es fácil identificarlas: Creta y Chipre. Las dos funcionaban como fortalezas en la frontera marítima y en especial Chipre, que se había visto zarandeada por la presencia en Oriente de los reinos fundados como consecuencia de la Primera Cruzada y consolidados a comienzos del siglo XII⁴¹. Una isla que se mantuvo dentro del horizonte comercial andalusí según atestiguan los hallazgos de doblas almohades, lo que evidencia la existencia de relaciones mercantiles entre ambos extremos del Mediterráneo⁴². Si se compara esta parte del *Sefer ha-Massaʿot* con la dedicada a Roma, vemos la distancia que separaba a ambas esferas de la cristiandad. Benjamín de Tudela sólo menciona la «gran iglesia que llaman San Pedro de Roma», pero no la describe como sí hace con Santa Sofía⁴³. Llama la atención que en la relación que ofrece el sefardí de la ciudad de los Papas establezca una distinción entre la parte urbanizada y la devastada⁴⁴, subrayando el proceso de cambio que experimentó la capital del Imperio clásico durante la Edad Media. Resulta cuando menos curioso que la mayoría de los elementos que señala el *Sefer ha-Massaʿot* como los más destacados se ubiquen extramuros de la ciudad⁴⁵ haciendo hincapié en la concentración del espacio urbano, en su mengua con respecto al plano de la urbe antigua. Lo que se desprende de la comparación entre sendos relatos es la diferencia abismal en el progreso y la riqueza entre Bizancio y el occidente latino, a

³⁵ EL CHEIKH, N. M.ª, *Byzantium viewed by the Arabs*, Massachusetts, 2004, pp. 60-71.

³⁶ BRINNER, W. M., *Athīhaʿlabī. ʿArāʾis Almajālis fī Qiṣaṣ Alānbiyāʾ or «Lives of the Prophets»*, Translation and notes, Leiden-Boston-Köln, 2002, p. 511.

³⁷ ABŪ ḤĀMID, *Tuḥfat Alalbāb*, p. 105.

³⁸ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massaʿot*, 20, p. 166.

³⁹ ABŪ ḤĀMID, *Tuḥfat Alalbāb*, p. 104.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁴¹ CHRISTIDES, V., *The image of Cyprus in the Arabic sources*, Nicosia, 2006.

⁴² DE GUADÁN, A. M., «Notas sobre un hallazgo de doblas almohades en la costa de la isla de Chipre», *Cuadernos de Estudios Medievales*, IV-V (1976-77), pp. 269-270.

⁴³ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massaʿot*, 8, p. 162.

⁴⁴ *Ibid.*, 9, p. 162.

⁴⁵ *Ibid.*, 9, p. 162.

pesar de que tradicionalmente la historiografía ha presentado el siglo XII como el siglo de un «renacimiento» occidental y de una crisis y decadencia oriental. No será aquí donde saque a relucir nuestros prejuicios eurocéntricos.

Pero la disparidad entre Roma y Constantinopla no se circunscribe únicamente a aspectos materiales. Benjamín de Tudela percibe que el cristianismo profesado de bizantinos y romanos es diferente: «no profesan la religión del Papa de Roma»⁴⁶. Visto desde fuera, a través de los ojos de un observador no-cristiano, los efectos del cisma de 1054 son más que evidentes, sobre todo si dispone de elementos para la comparación como fue el caso de Benjamín de Tudela. La cuestión del *filioque*, la relación entre las personas de la Trinidad, en especial el papel del Espíritu Santo, sigue siendo un escollo entre las dos mitades de la cristiandad. Ya había sido el motivo detrás del cisma de Focio, entre 867-877. Pero no fueron sólo cuestiones teológicas las que llevaron a la ruptura, ni ésta se escenificó a mediados del siglo XI a pesar de las mutuas excomuniones que se lanzaron el cardenal Humberto y el patriarca Miguel Cerulario. Mayor trascendencia tuvieron las Cruzadas en la división entre el Oriente y el Occidente cristianos, con la presencia de los Reinos Latinos y las apetencias de las nuevas potencias occidentales. El clero latino tenía que reforzar su posición haciendo hincapié en aquellos elementos que lo diferenciaban del clero bizantino. Y viceversa. El clero bizantino reivindicaba ciertas costumbres, tales como llevar barba, permitir el matrimonio de los popes o la comunión bajo las dos especies, como signos culturales propios⁴⁷. Visto por alguien de otra religión, todo ello daba la impresión de pertenecer a dos confesiones distintas y distantes.

Ambos textos ofrecen un intento por traducir lo que ven de las estructuras políticas bizantinas a sus propios lenguajes con resultados dispares. Juegan con el simbolismo de las instituciones y tratan de asimilarlas a lo que ellos conocen. De este modo, Abū Hāmid Algharnāṭī se refiere al *malik arrahīm*, que se traduce como «rey Clemente», tomándolo como un nombre propio⁴⁸. No obstante, lo más probable es que se trate de una adaptación al árabe del concepto grecobizantino de la *φιλανθρωπία* que forma parte de las virtudes que debe atesorar un emperador⁴⁹. Es algo parecido a la referencia a los doce príncipes que, según el *Sefer*, estaban sometidos al poder del *basileus*⁵⁰. Ya el número tiene reminiscencias

judías: las doce tribus de Israel. Pero en cuanto Benjamín empieza a desgranar sus nombres, nos percatamos de que los cinco nombres que cita tampoco pertenecen a personas: *Hiparkos*, *Megas Domestikos*, *Dominos*, *Megas Dukas* y *Oikonomos Megas*⁵¹. El viajero sefardí debió ser testigo de alguno de los múltiples ceremoniales que la corte imperial solía escenificar en las calles de Constantinopla, ya que todos ellos son títulos que ostentaban sus distintos miembros⁵². En el momento en el que Benjamín de Tudela está en la capital bizantina, muchos de estos cargos carecían de una función real, tenían un carácter honorífico. Servían para «premiar» a determinadas personalidades a las que se quería atraer a la corte del Gran Palacio. Esta confusión por parte del autor del *Sefer* podría parecer extraña, teniendo en cuenta que su fuente de información era la comunidad hebrea local. Sin embargo, el desconcierto de Benjamín es hasta cierto punto lógico si tomamos lo que él mismo dice de sus hermanos: que no vivían en la ciudad, porque habían sido deportados a la orilla asiática del Bósforo⁵³. La judería de Constantinopla era un cuerpo ajeno al funcionamiento del resto de la ciudad, creando un mundo propio que rara vez se mezclaría con los demás.

Otro aspecto en el que coinciden nuestros dos observadores es en resaltar la condición de Constantinopla de gran mercado. Se suceden a lo largo y ancho de la ciudad y concitan un enorme bullicio. En sus calles se daban cita mercaderes de todo el mundo conocido, sin importar demasiado la religión que cada uno profesara. Ayer como hoy, el dinero no tenía Dios. Así, no era extraño ver a gentes provenientes de Babilonia o Persia, Egipto o Shin'an, Lombardía o España⁵⁴. Y lo más sorprendente de todo, que en sus tenderetes se vendiera «todo tipo de enseres y de comestibles: frutas, pan, melones, las más variadas golosinas y frutos secos»⁵⁵. El comercio es una de las razones por las cuales consideran a los bizantinos como un pueblo rico «en oro y piedras preciosas»⁵⁶, como si en sus calles y hospitales y hospicios no hubiera lugar para la pobreza. No dejan de ser extranjeros asombrados por la fama de la megalópolis del momento. El andalusí y el sefardí se muestran de acuerdo al señalar que la otra fuente de riqueza de la ciudad es la fabricación de paños de cierta calidad. Mientras que Benjamín de Tudela dice que en Constantinopla «visten trajes de seda, con encajes de oro tejidos y bordados en sus vestiduras» y que «el país es muy pródigo en toda clase de ropas»⁵⁷, Abū

⁴⁶ *Ibid.*, 20, p. 166.

⁴⁷ MEYENDORFF, J., *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, Crestwood, 1996, pp. 42-50.

⁴⁸ ABŪ HĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 104.

⁴⁹ AHRWEILER, H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p. 53, n. 2; CADENAS GONZÁLEZ, A., «The Veneration of Imperial Images between the Constantinian and Theodosian Dynasties», *Potestas*, 9 (2016), pp. 93-108, espec. 100.

⁵⁰ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 19, p. 166.

⁵¹ *Ibid.*, 19-20, p. 166.

⁵² Para la identificación de los cargos citados por Benjamin de Tudela, el estudio fundamental sigue siendo: OIKONOMIDÈS, N., *Les listes de présence byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris, 1972 y que puede contrastarse con MACRIDES, R., MUNITIZ, J. A. y ANGELOV, D., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Surrey-Burlington, 2013, para el período posterior.

⁵³ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 22, p. 167.

⁵⁴ *Ibid.*, 20, p. 166.

⁵⁵ ABŪ HĀMID, *Tuhfat Alalbāb*, p. 104.

⁵⁶ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 22, p. 167.

⁵⁷ *Ibid.*, 22, p. 167.

Ḥāmid Algharnāṭī es más explícito y cita la producción de tejidos de lino que se exportan a tierras eslavas cuya principal característica es estar hechos de una pieza. Asimismo, se refiere a un paño de lana teñida con *alqirmiz* –insecto parecido a la cochinilla– igualmente de gran calidad, mucho mejor que los brocados y más duradero⁵⁸.

Para acabar este estudio, quiero detenerme en la función del espacio urbano de Constantinopla como decorado para la puesta en escena del poder político y religioso. Una liturgia en la que, como ya expuse, cada cuerpo social tenía su papel asignado y que no siempre es interpretado de forma correcta por quienes miran desde los márgenes de la tradición greco-ortodoxa. Benjamín de Tudela directamente y Abū Ḥāmid a través del relato que le hacen, son testigos de los ceremoniales imperiales. El Hipódromo tiene un hueco en las páginas del *Sefer* aunque lo que cuenta sobre este espacio sea una curiosa mezcla de imaginación y realidad. Dice que era un edificio adosado al Gran Palacio, pero hasta aquí los visos de realidad. En buena medida, lo que hace Benjamín es aderezar su relato con lo que él creía que debían ser los espectáculos en el Hipódromo, mucho más cercano a los espectáculos en los anfiteatros romanos clásicos, en el Coliseo de Roma. Como ciudad cristiana por excelencia, jamás se dieron espectáculos sangrientos en este lugar tan representativo de Constantinopla y mucho menos para el día de la Natividad⁵⁹. En tiempos de Manuel I Comneno el Hipódromo fue la sede del tribunal imperial⁶⁰ y escenario de torneos en la mejor tradición caballeresca francesa e inglesa, de la que el emperador era un admirador entusiasta⁶¹.

Hay espacio para la política edilicia de Manuel I y por su testimonio, es probable que Benjamín de Tudela llegara a Constantinopla cuando se inauguró el Πολύτιμος, el palacio que hizo construir en Blaquernas al lado del de su abuelo Alejo Comneno (1081-1118). El sefardí asegura que las columnas y los muros estaban cubiertos de oro y plata y que además mandó decorar las paredes con pinturas en las que se representaban sus victorias en la guerra. Pero lo que más llama la atención de nuestro observador es la luminosidad que hay en la sala del trono, en la que predomina el dorado hasta el extremo de hacer innecesario poner lámparas⁶². Coincide con la tradición bizantina en ponderar el lujo y magnificencia del edificio⁶³ que quizás el sefardí conociera por los testimonios de quienes sí se pasearon por sus estancias durante alguna audiencia con el Comneno.

La *Tuḥfat Alalbāb* da cuenta de un ritual llamativo —o no tanto— por el cual cada vez que el emperador salía acompañado de sus sirvientes, repartía grandes cantidades de oro entre los habitantes de la ciudad. La razón que da Abū Ḥāmid para explicar esta conducta es la necesidad de que el populacho se apartara para dejar paso a la comitiva imperial⁶⁴. Lo que está representando es un reparto de limosna por parte del emperador y su corte. Un modo de hacer ver a los habitantes de Constantinopla que se preocupaba por ellos como si de un padre se tratara, en línea con la filantropía de la que tenía que hacer gala. Podríamos incluso pensar que respondiera al momento de la coronación de Manuel Comneno en 1143.

Igualmente desconcertante es la referencia que aparece en la *Tuḥfat* a las casas de los poderosos de la Rūmiyya Al'uzmā. Sigue sin ser algo que Abū Ḥāmid haya visto con sus propios ojos, por lo que se limita a transcribir las palabras textuales de su cicerone. Por él sabemos que en los palacios de los aristócratas estaban plantadas máquinas de guerra como almajaneques y catapultas que emplean en las luchas entre facciones. Lo que describe es una suerte de guerra urbana entre facciones, en la que se emplean ejércitos privados⁶⁵. No hay en las fuentes del período rastros de enfrentamientos internos, por lo que podría tratarse de una invención del mercader musulmán de Bāshgird. Sin embargo, lo más probable es que viera los restos de las defensas contra el ejército cruzado que en 1146 protagonizó actos violentos en los suburbios de Constantinopla⁶⁶.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En las descripciones que hemos analizado aquí de forma somera, destaca la idea de riqueza, boato y lujo que rodea todo lo relacionado con el Imperio de Oriente en general y Constantinopla en particular. Pero es sobre todo una mirada que depende de la otredad que representan nuestros dos viajeros por su condición religiosa –judío el uno, musulmán el otro– y origen geográfico –ambos occidentales–. Tratan en todo momento de traducir lo que ven a sus parámetros culturales, de ahí que a veces tengamos esa fuerte sensación de irrealidad pues sus relatos no corresponden por entero a lo que conocemos acerca de la realidad histórica a través de otras fuentes. En cierto sentido, lo que tanto Benjamín de Tudela como Abū Ḥāmid Algharnāṭī llevan a cabo en sus respectivos relatos es la creación de un nuevo espacio

⁵⁸ ABŪ ḤĀMID, *Tuḥfat Alalbāb*, pp. 105-106.

⁵⁹ BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 21, pp. 166-167.

⁶⁰ MAGDALINO, P., *The Empire of Manuel I...*, p. 230.

⁶¹ Así, Eustacio de Tesalónica expuso en la Oración de la Epifanía del año 1176 el gusto de Manuel Comneno por los «ejercicios con caballos» para demostrar su valentía en tiempos de paz, véase: STONE, A. F., *Eustathios of Thessaloniki. Secular Orations 1167/8 to 1179*, Translation, introduction and commentary, Leiden-Boston, 2017, p. 101. Cfr. JONES, L. y MAGUIRE, H., «A description of the jousts of Manuel I Komnenos», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 26 (2002), pp. 104-148.

⁶² BENJAMÍN, *Sefer ha-Massa'ot*, 21-22, p. 167.

⁶³ JANIN, R., *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris, 1950, pp. 126-127.

⁶⁴ ABŪ ḤĀMID, *Tuḥfat Alalbāb*, p. 104.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁶ MAGDALINO, P., *The Empire of Manuel I...*, p. 49.

geográfico con los contornos de un lugar mítico. Asimismo, lo que nos plantean los dos textos es una lectura confesional de ese mismo espacio, sirviendo para documentar una determinada interpretación de la geografía cuya importancia depende de las comunidades religiosas que la habitan.

Las obras de ambos autores solo son posibles en el marco de lo que se ha venido a llamar el «renacimiento del siglo XII», que se habría vivido en todo el Occidente europeo, independientemente de la confesión religiosa. La apertura, por medio de las expediciones militares que fueron las Cruzadas, pero sobre todo por la revitalización de viejas rutas comerciales por parte de nuevos agentes comerciales, que supuso el nacimiento de un nuevo mundo. Un nuevo mundo que había que contar y para ello se valieron de las palabras que hasta ese momento conocían. No deja de ser llamativo que Oriente, el Imperio bizantino, siga conjurando sobre sí todos los mitos. Ofrecer una mirada desde los márgenes nos debe servir para reflexionar sobre la construcción de los discursos de la otredad por cuanto las fronteras resultan cuando menos difusas. Alandalús o Sefarad han sido objeto de ensoñaciones *orientalistas*, pero ellos también elaboraron sus propios imaginarios sobre el Oriente –en este caso, cristiano– sobre la base del mito o de la traducción a su realidad. Por eso, son necesarios estudios de Historia comparada que ayuden a situar los debates historiográficos en su marco justo.

BIBLIOGRAFÍA

- AHRWEILER, H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975.
- BARBIER DE MEYNAR, C. y DE COURTEILLE, P. (eds. et trad.), *Masudi. Les prairies d'or*, Revisée et corrigée par C. Pellat, 5 vols., Paris, 1965.
- BEJARANO, I., *Abū Ḥāmid Algharnāfī. Almuḥrib an baḥd ʿAdjāʿib Almaghrib (Elogio de algunas maravillas del Magreb)*, Edición y traducción, Madrid, 1991.
- BRINNER, W. M., *Aththaʿlabī. ʿArāʿis Almajālis fī Qiṣaṣ Alanbiyāʾ or «Lives of the Prophets»*, Translation and notes, Leiden-Boston-Köln, 2002.
- BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur vol. 1 Supplement Band*, Leiden, 1937.
- CADENAS GONZÁLEZ, A., «The Veneration of Imperial Images between the Constantinian and Theodosian Dynasties», *Potestas*, 9 (2016), pp. 93-108.
- CANEPA, M. P., *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Persia*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 2009.
- CANO PÉREZ, M.^a J., «La otredad en los libros de viajeros musulmanes y judíos en Siria-Palestina según Ibn Yubayr y Benjamín de Tudela», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos. Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 5-20.
- _____ y MOLINA RUEDA, B. (eds.), *A través del Mediterráneo. La visión de los viajeros judíos, cristianos y musulmanes*, Granada, 2013.
- CHRISTIDES, V., *The image of Cyprus in the Arabic sources*, Nicosia, 2006.
- DAVID, A., «Viajeros judíos desde Europa hacia Oriente. Siglos XII-XV», *Misceláneo de Estudios Árabes y Hebreos, Sección Hebreo*, 62 (2013), pp. 11-39.
- DE BLOIS, F. C., «Sīmurgh», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 9, Leiden, 1997, p. 615.
- DE GUADÁN, A. M., «Notas sobre un hallazgo de doblas almohades en la costa de la isla de Chipre», *Cuadernos de Estudios Medievales*, IV-V (1976-77), pp. 269-270.
- EL CHEIKH, N. M.^a, *Byzantium viewed by the Arabs*, Massachusetts, 2004.
- ELISÉEFF, N., «Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī», *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 8, Leiden, 1995.
- JANIN, R., *Constantinople Byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris, 1950.
- JONES, L. y MAGUIRE, H., «A description of the jousts of Manuel I Komnenos», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 26 (2002), pp. 104-148.
- MACRIDES, R., MUNITIZ, J. A. y ANGELOV, D., *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Surrey-Burlington, 2013.
- MAGDALENA NOM DE DEU, J. R., *Benjamín de Tudela, Libro de viajes*, Edición y traducción, Pamplona, 1994
- MAGDALINO, P., *The empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge, 1993.
- MAÍLLO SALGADO, F., *Ibn ʿIdhārī. La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayān al-Mugrib)*, Estudio, traducción y notas, Salamanca, 1993.
- MARTÍNEZ CARRASCO, C., «La vida religiosa en la ciudad romano-nabatea de Zoora entre los siglos IV-V d.C.», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 57.1 (2023), pp. 51-64.
- MARTÍNEZ DELGADO, J. y ASHUR, A., *La vida cotidiana de los judíos de Alandalús (siglos X-XII). Antología de manuscritos de la Guenizá de El Cairo (University of Cambridge)*, Córdoba, 2021.
- MEYENDORFF, J., *The Orthodox Church. Its Past and Its Role in the World Today*, Crestwood, 1996.
- OIKONOMIDÈS, N., *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*, Paris, 1972.
- PEACOCK, A. C. S., *The Great Seljuk Empire*, Edimburgo, 2015.
- RAHIMI, N., «La asimilación de la cultura irania por cinco califas abasíes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 30 (2019), pp. 251-271.
- RAMOS, A., *Abū Ḥāmid Algharnāfī, Tuḥfat al-albāb = Regalo de los espíritus*, Edición y traducción, Madrid, 1990.
- SAID, E. W., *Orientalismo*, Barcelona, 2010.
- SÉNAC, Ph. y LALIENA CORBERA, C., *1064, Barbarro: guerra santa y yihad en la España medieval*, Madrid, 2020.
- STONE, A. F., *Eustathios of Thessaloniki. Secular Orations 1167/8 to 1179*, Translation, introduction and commentary, Leiden-Boston, 2017.
- VIDAL BELTRÁN, E., *Abū ʿUbayd Albakrī. Geografía de España (Kitāb al-masālik waʾl-mamālik)*, Introducción, traducción, notas e índices, Zaragoza, 1982.