

# Duizend culturen in één boek: De culturele dwarsverbanden in de *Kitâb Ruyyar* van al-Idrîsî (1154)<sup>1</sup>

Jorge Manzano Garcia

Een boek vertelt altijd twee verhalen. Eén dat uitdrukkelijk bestemd is voor de lezer en één verborgen verhaal, dat alleen tussen de regels is te lezen: het verhaal van de schrijver. Zo is het met alle boeken, als we, in plaats van de tekst te lezen, ons afvragen waarover die gaat, komen we vanzelf op vragen over de schrijver en over het waarom en wanneer van zijn tekst. De antwoorden geven ons een hoeveelheid informatie waaruit we dan vervolgens de culturele context kunnen proberen te reconstrueren waarbinnen de tekst tot stand kwam.

In het geval van de *Kitâb Ruyyar* lijkt die context bij voorbaat interessant, omdat de auteur, al-Idrîsî, het product was van meer dan één cultuur en zijn tekst meer dan één cultuur bestrijkt. Doel van dit artikel is aan te geven, hoe we in de *Kitâb Ruyyar* al die verschillende culturen van elkaar kunnen onderscheiden en hoe ze met elkaar zijn verbonden zodat toch een compacte tekst is ontstaan.

De eerste paragraaf is een korte inleiding op het politieke en culturele panorama van het islamitische Westen tot de twaalfde eeuw. In de tweede paragraaf volgt een korte beschrijving van het leven van al-Idrîsî en van zijn boek. Daarna ga ik in op de ontwikkeling van de Arabische geografie en haar verbindingen met de antieke geografische kennis. Ten slotte volgt dan de neerslag van mijn onderzoek naar bepaalde fantastische beschrijvingen in Idrîsî's boek en de historische (diachrone) en geografische (synchrone) contexten waarin we die kunnen plaatsen.

Idrîsî's boek werd in zijn geheel vertaald door A. Jaubert in 1836, in een tijd dat er grote belangstelling was voor reizen, in het bijzonder naar weinig bezochte of zelfs nog geheel onbekende delen van de wereld. Helaas was Jauberts kennis van het Arabisch gebrekkig en baseerde hij zich bovendien op incomplete of corrupte handschriften, zodat ik zoveel mogelijk gebruik heb gemaakt van partiële - maar betere - vertalingen van latere onderzoekers, voorop de Leidse arabisten Dozy en De Goeje.<sup>2</sup>

Vanwege het feit dat geen goede moderne vertaling beschikbaar is van de complete *Kitâb Ruyyar*, die ook nog eens zeer omvangrijk is, heb ik mijn

onderzoek beperkt tot een analyse van de mythologische en fantastische beschrijvingen in de passages over Afrika en Spanje. Er waren twee overwegingen om te kiezen voor die beide geografische gebieden. Ten eerste heeft de editie annex vertaling van Dozy en De Goeje daarop betrekking en hun werk is het vertrekpunt geweest van de meeste historici die zich met Idrîsi's boek hebben beziggehouden - vooral Spaanse historici zijn geïnteresseerd in de geschiedenis van de Maghreb en Andalusië. Daarbij is de kwaliteit van het werk van Dozy en de Goeje alom geprezen; kritiek heeft zich eigenlijk beperkt tot de vertaling en lokalisering van enkele moeilijk te situeren plaatsen.<sup>3</sup> Ten tweede laat de studie van Spanje en (Noord-)Afrika vergelijking toe van verschillende culturen (islamitisch en Zwart-Afrikaans). Ten derde is er de tegenstelling tussen een centraal gelegen gebied dat de auteur zeer goed kende en een perifere zone die hij nooit heeft bezocht.

De Arabische cultuur bestuderen via een Westerse taal geeft het dubbele probleem van de transcriptie en de eventuele vertaling van woorden en tekstpassages. Het eerste is alleen op te lossen door fonetisch te transcriberen omdat de weergave van Arabische woorden in elke niet-Arabische taal verschillend is. Vertaling - het tweede probleem - is alleen bij benadering mogelijk, al was het alleen maar omdat de Arabische stijl in geen enkele Westerse taal adequaat is te benaderen.<sup>4</sup>

### **De politieke en culturele achtergrond**

De Arabisch-islamitische gebiedsuitbreiding sedert de dood van de Profeet (632 na Chr.) voltrok zich met een verbazingwekkende snelheid. Binnen een eeuw strekten de grenzen van het rijk van de Umayyaden - de heersende Arabische dynastie - zich uit van Narbonne in het zuiden van Gallië tot de Sind in het land van de hindoes. Maar al spoedig werd het rijk verscheurd door interne twisten. Zij leidden in 749 na een grote opstand tot de ondergang van de Umayyaden en de vestiging van een nieuwe dynastie: die van de Abassieden, die Bagdad tot hun hoofdstad maakten. Van dat moment van zwakheid maakten de Karolingen gebruik om het gebied van Narbonne terug in handen te krijgen en hun macht te vestigen aan de overzijde van de Pyreneeën. Daar, in 'Andalus', zoals de Arabieren het Iberisch Schiereiland noemden, wist de 'laatste der Umayyaden' zich los te maken van Bagdad en een onafhankelijk Spaans-Arabisch rijk te stichten met als hoofdstad Córdoba.

Onder de Abassieden breidde de islamitische macht zich nog wel verder uit, maar toch eerder op privé-initiatief dan onder leiding van de kalief van Bagdad. Niet veel anders dan de Vikingen in dezelfde periode in Noordwest-Europa deden, slaagden islamitische *warlords* er stukje bij beetje in om zich meester te maken van de eilanden in de Middellandse Zee, waaronder Sicilië in 827.

Door uiteenlopende omstandigheden bleef het politieke en culturele panorama zich voortdurend wijzigen. De teloorgang van het kalifaat van Córdoba en het binnendringen van nomaden uit de Maghreb leidden tot een periode van politieke chaos op het Iberisch schiereiland. Gedurende het grootste deel van de elfde eeuw werd al-Andalus gedomineerd door kleine, semi-onafhankelijke en elkaar bestrijdende 'koninkrijkes' - de zogenaamde *taifas*. De periode van de *taifas* geldt echter als een culturele bloeiperiode, die tevens voor een heroriëntatie van de intellectuele belangstelling zorgde. Terwijl de Arabische wetenschap onder het kalifaat sterk op het oosten - Irak/Iran - gericht was, schoot zij in de loop de van de elfde eeuw meer en meer wortel in Spanje en de Maghreb zelf.

Men zou kunnen zeggen dat de Arabische cultuur in het westelijke Middellandse Zeegebied vervolgens tussen 1085 en 1091 in een vloek en een zucht van eigenaar wisselde. In 1085 namelijk viel Toledo, één van de belangrijkste centra van Ibero-Arabische cultuur en wetenschap, in handen van de christelijke koning Alfonso I. Het jaar daarop arriveerde een groep Berbers in al-Andalus, de Almoraviden, die erin slaagden de islamitische eenheid in de zuidelijke helft van het schiereiland te herstellen - al zou het in de Maghreb zelf gedurende de elfde eeuw onrustig blijven ten gevolge van het voortdurende opdringen van weer andere, semi-nomadische Berberstammen. Ten slotte voltooiden de Normandiërs in 1091 hun verovering van Sicilië. De komst van de streng-rechtzinnige Almoraviden leidde tot een culturele verarming van het islamitische Spanje. Daarentegen bloeiden in het christelijke deel van dezelfde regio twee nieuwe culturele centra op, waar christelijke en islamitische elementen zich op gelukkige wijze met elkaar mengden: Toledo - vooral in de dertiende eeuw onder koning Alfonso X 'de Wijze' van Castilië (1252-1284) - en Palermo - waar de Normandische koning Roger II (1130-1154) zich ontpopte tot een ware mecenas.

### Al-Idrísí en het 'boek van Roger'

Voluit was zijn naam Abû 'abd Allâh Muhammad ibn Muhammad ibn 'abu Allâh ibn Idrís al-Saríf al-Idrísí. Hij was geparenteerd aan de *taifa*-koning van Malaga Idrís II uit de dynastie van de *banu* ('clan') Hammûd - vandaar dat Idrísí ook wel met de bijnaam (*nisba*) al-Hammûdi voorkomt. Er is weinig over hem bekend, ongetwijfeld omdat hij in de ogen van latere Arabische auteurs een overloper was die zich had afgegeven met een christelijke koning. Hierdoor is zelfs het weinige dat we van hem weten, onzeker.<sup>5</sup>

Idrísí is in 1099 of 1100 geboren in Almoravidisch Ceuta, waar zijn familie zich had gevestigd nadat zij in 1055 de koninklijke macht in Málaga was kwijtgeraakt. Op zeventienjarige leeftijd bezocht Idrísí de stad Efese tijdens een reis door Klein-Azië. Het staat ook wel bijna vast dat hij een tijdlang in Córdoba verbleef, waar hij studeerde en waaraan hij zijn bijnaam 'al-Kurtubi' ('de Cordobaan') ontleende. Verder woonde hij in Lissabon en Almería. Volgens sommige auteurs zou hij door Frankrijk en Engeland hebben gereisd, maar anderen spreken dat tegen<sup>6</sup>, hetgeen nog eens bevestigt hoe weinig over Idrísí met zekerheid bekend is.

Hoewel er evenmin zekerheid is over het jaar waarin Idrísí in dienst trad van koning Roger II - verschillende auteurs houden het op omstreeks 1138<sup>7</sup> - kennen we in ieder geval de reden: het onstuitbare enthousiasme van de koning van Sicilië voor de geografie - een terrein waarop hij al vijftien jaar onderzoekingen deed<sup>8</sup> - ontmoette in al-Idrísí een schitterende helper. Het aanbod van asiel - volgens koning Roger vormde Idrísí als afstammeling van Profeet en als achterkleinzoon van koning Idrís van Malaga een gevaar voor bepaalde moslimvorsten in Spanje en de genereuze beloning die hij voor zijn werk zou ontvangen, waren voor Idrísí voldoende redenen om zich op Sicilië onder de bescherming van het Normandische hof te vestigen. Tussen de constructie van een planetarium en een driedimensionale wereldkaart in de vorm van een schijf, beide uitgevoerd in zilver en helaas niet meer bestaand, gaf de koning hem opdracht een boek te schrijven dat als legenda bij de wereldkaart moest dienen. Als beloning voor zijn diensten ontving Idrísí naar verluidt honderdduizend zilverstukken, een schip beladen met kostelijke koopwaar en alles wat over was van het zilver dat hij had gebruikt voor zijn twee werkstukken.<sup>9</sup>

Op 14 of 15 januari 1154 (de enige zekere datum die we hebben over al-Idrísí), dat wil zeggen een paar dagen voor het overlijden van Roger II, bood

de geograaf het boek aan zijn weldoener aan.<sup>10</sup> De titel luidde *Kitâb nuzhat al-mustâq fi ihtirâq al-âfâq*, 'Boek tot vermaak van degenen die studie maken van vreemde landen', maar gewoonlijk wordt het kortweg aangeduid als *Kitâb Ruyyar*, 'het boek van Roger'.

De *Kitâb Ruyyar* geeft in zeventig hoofdstukken een beschrijving van de toenmalige bekende wereld boven de Evenaar. Volgens de opdracht van koning Roger moest die beschrijving informatie bevatten over: de steden en de landen; de bebouwing en de behuizingen; de zeeën, de bergketens, de rivierlopen, de hoog- en de laagvlakten; de graan- en fruitgewassen en andere planten; de eigenschappen van de planten; het handwerk en andere beroepsbezigheden van de inwoners; de in- en uitvoerhandel; curieuze en opmerkelijke objecten; gewoonten, religie, kleding en taal.<sup>11</sup>

Geheel in overeenstemming met de Grieks-Arabische klimaatleer (zie volgende paragraaf) trok Idrîsî zich niets aan van geo-politieke eenheden, maar hij deelde zijn boek lineair in, dat wil zeggen dat zijn beschrijvingen als het ware de wegen en reisroutes uit die tijd (dus land- en waterwegen en kustlijnen) volgen, waarbij dan hier en daar belangwekkende geografische feiten worden gemeld. Men kan zo zeggen dat de *Kitâb Ruyyar* een centraal aardrijkskundig referentiepunt mist - noch Ceuta (Idrîsî's geboortestad), noch Spanje of Sicilië fungeren als 'zenuwcentrum' van het boek. Wel is het zo dat het westelijke Middellandse Zeegebied dankzij de directe kennis van de auteur veel preciezer en gedetailleerder wordt behandeld dan, bijvoorbeeld, Azië, waarover hij op zijn best informatie uit de tweede hand had, zodat hij het in die hoofdstukken niet meer zo nauw neemt met de wetenschappelijke objectiviteit.<sup>12</sup> Voor zijn beschrijvingen van Egypte, donker Afrika en het grootste deel van Azië en Europa moest Idrîsî andersoortige bronnen gebruiken. Deze zijn in twee groepen te verdelen: bestaande geografische literatuur en verslagen van reizigers.

Afgezien van de boeken die al-Idrîsî gelezen zou kunnen hebben voordat hij in dienst trad van Roger II, moet de bibliotheek van Syracuse hem voldoende 'wetenschappelijk' tekstmateriaal geboden hebben. We mogen veronderstellen dat alle boeken die koning Roger zelf bij zijn naspeuringen had gebruikt, ook ter beschikking stonden van de Arabische geograaf en daaronder bevonden zich werken van el-Bassri, Ptolemaios, Heresios van Antiochië en, natuurlijk, het 'Boek van de Wonderlijke Zaken' van al-Mâs'oudi.<sup>13</sup> Levtzion en Hopkins hebben bovendien vastgesteld dat Idrîsî gebruik heeft gemaakt van het werk van de beroemde Arabische geograaf al-Bakri. Al heeft hij dat dan

aangepast aan zijn eigen opvattingen, en dat roept de vraag op naar Idrîsî's omgang met zijn andere literaire bronnen.<sup>14</sup>

Op de tweede plaats is de *Kitâb Ruyyar* gebaseerd op (mondelijke) beschrijvingen van verschillende informanten, die opdracht hadden gekregen bepaalde gegevens te verzamelen (vergelijk voor de hoofdstukken over Spanje bijlage 1, categorie 3).<sup>15</sup> Ten slotte zijn er dan zijn eigen waarnemingen gedaan tijdens zijn reizen door Spanje, Klein-Azië en Sicilië. Dit onderscheid in bronnen is van grote invloed geweest op de distributie van het type fantastische verschijnselen over de verschillende delen van Idrîsî's tekst.

De dood van Roger II betekende overigens niet het einde van al-Idrîsî's wetenschappelijke carrière. Hij bleef tot tenminste 1164-1165 werken voor Rogers zoon Willem II.<sup>16</sup> In die tijd voltooide hij nog een boek over medicinale planten.

## **De Arabische geografie in de Middeleeuwen**

In 749 werd de hoofdstad van het Arabisch-islamitische rijk verplaatst van Damascus naar Bagdad, waar de nieuwe dynastie der Abassieden haar hof vestigde. Kalief al-Ma'mûn (813-833) liet er een complex bouwen dat bekend is geworden onder de naam 'Het Huis van de Wijsheid', waar hij een groot project startte om Griekse en Syrische wetenschappelijke handschriften te kopiëren en te vertalen. Dit groots opgezette werk was feitelijk een logische consequentie van eerdere veroveringen die de Arabieren belangrijke centra van antieke kennis, zoals Alexandrië (veroverd in 642), in handen hadden gegeven en die hen bovendien in nauw contact brachten met de Grieks-Byzantijnse wereld. Zo kwamen talrijke Arabische vertalingen van Griekse en ook Latijnse teksten tot stand, met name op het gebied van de geneeskunde, de filosofie en de kosmologie - men denke aan teksten van Ptolemaios, Aristoteles en Plinius. Deze culturele bloei, die in het Oosten in de tiende eeuw en in Spanje in de twaalfde/dertiende eeuw over zijn hoogtepunt heen was, is te verklaren uit drie factoren: de verovering van in cultureel opzicht belangrijke gebieden, zoals Egypte en Perzië; een natuurwetenschappelijke nieuwsgierigheid en gerichtheid, die overigens vooral werden ingegeven door het streven naar dogmatische correctheid<sup>17</sup> en een pragmatische instelling (kennis van de astronomie, bijvoorbeeld, kwam van pas bij de bepaling van de richting waar Mekka gelegen was).<sup>18</sup>

Voorals deze derde factor was van wezenlijk belang voor de ontwikkeling van Arabische geografische wetenschap. Geografie maakte immers geen deel uit van het antieke en vroegmiddeleeuwse *artes-curriculum*, dat ook in de Arabische wereld was overgenomen, en werd dus als vak verwaarloosd. De geografie kon dus slechts vorderingen maken voorzover ze als nuttig en praktisch werd ervaren. In zijn verhandeling *Miftâ as-sa'âdah* verdeelde de geograaf Tashköprüzâde de geografie in vier onderdelen:

- de wetenschappelijke beschrijving van de aarde;
- het verwerven van kennis over steden, landen, bergen, enzovoorts, ten behoeve van reizigers;
- de berekenen en weergave van afstanden tussen verschillende plaatsen;
- het verwerven van kennis over natuurverschijnselen - een onderdeel dat in de islamitische geografie nooit zo belangrijk is geweest.<sup>19</sup>

Over het eerste punt valt op te merken dat de Arabieren altijd behoorlijk afhankelijk zijn gebleven van het werk van Ptolemaios, ook al bracht de expansie van de islam hen tot bepaalde herzieningen ten aanzien van de gebieden die zij beheersten. Maar Ptolemaios' visie op de vorm van de aarde en op die delen van de wereld die buiten de invloedssfeer van de islam vielen, namen zij min of meer ongewijzigd over.<sup>20</sup>

In het tweede onderdeel maakten de islamitische geografen zonder twijfel de grootste vorderingen. In een tijd waarin reizen zwaar en gevaarlijk was, werd er niet gereisd uit puur genoegen of om op ontdekking te gaan. Reizen had hoofdzakelijk een praktisch doel: handel, diplomatie of bedevaart. Arabische geografen produceerden met het oog daarop al vroeg verhandelingen met beschrijvingen van reisroutes en eigenaardigheden van de verschillende (islamitische) landen, zoals het 'Boek van de wegen en de vorsten' van al-Bakri (ca. 1050). De meeste van deze 'reisbeschrijvingen' waren gericht op de *hajj*, de pelgrimage naar Mekka, religieuze plicht voor iedere moslim. Het betekende wel dat de kartografie onderontwikkeld bleef; de Arabische geografen bleven op dat punt getrouw aan Ptolemaios in de vervaardiging van zeer schematische en weinig nauwkeurige landkaarten.<sup>21</sup>

Ter compensatie van de gebrekkige kartografie speelde de astronomie een belangrijke rol in de verdere ontwikkeling van de Arabische geografie, zoals we aanstonds zullen zien bij de behandeling van de zogenaamde 'klimaten-methode'. Daarbij kon de astronomie richtlijnen voor het leven geven en verklaren waarom dingen gebeurden. De astronoom Albumazar (negende

eeuw), bijvoorbeeld, bracht het kwaadaardige karakter van bepaalde gebieden in Indië en Ethiopië in verband met de stand van de planeet Saturnus.<sup>22</sup> Meer in het algemeen werd astronomie gebruikt om de lokatie van de *mihrab* (een nis of inspringing in de muur van een moskee, die de richting van Mekka aangeeft) te bepalen. Voorts had men de geografische coördinaten van steden nodig om de 'sterrenkaart' van vorsten te kunnen tekenen, een traditie die stevig geworteld was aan islamitische vorstenhoven.

Al deze antieke invloeden op de beoefening van de geografie in de Arabisch-islamitische wereld kwamen bij elkaar in de twee methoden die men gebruikte voor de weergave van de indeling van de aarde: de 'klimaten-methode' en het 'kishwar-systeem'.

#### *De 'klimaten-methode'*

Deze methode is gebaseerd op de voorstelling van de aarde als een bol die in het heelal hangt, zoals beschreven in Ptolemaios' verhandeling over de geografie. De astronoom al-Khwarizmi is de eerste geweest die deze conceptie toepaste op de Arabische geografie.<sup>23</sup> De 'klimaten-methode' berustte op een verdeling van het aardoppervlak in rechthoekige zones, te vergelijken met breedtelijnen en meridianalen, waarvan de grenzen werden bepaald door observatie van sterren en planeten. Men onderscheidde zo zeven horizontale secties of 'klimaten' (Arabisch *iqâlîm*, meervoud *aqâlim*) (vergelijk tabel 1) en tien verticale secties (Arab. *juz'*). Deze (verticale) secties overspanden elk achttien graden omdat de Arabieren meenden dat slechts de helft van de aardbol werd ingenomen door land, dat aan alle zijden werd omspoeld door de wereldzee (*al-Bahr al-Muhîr*). De denkbeeldige nul-meridionaal parallel waaraan de verticale verdelingen waren afgezet, liep door het eiland Arin - het huidige Sri Lanka.<sup>24</sup> Dit 'kunstmatige' middelpunt van de wereld dankte die status eerder aan godsdienstige dan aan natuurwetenschappelijke overwegingen. De berg Rohânam (Arab. *Qubbat al-Ard* of *Qubbat Arin*) op Arin was volgens islamitische traditie de berg waar Adam voor het eerst de aarde betrad na zijn verdrijving uit het Paradijs.<sup>25</sup>

Het 'klimaten-systeem' omvatte niet de landen ten zuiden van de Evenaar, waarvan men dacht dat ze vanwege de hitte onbewoond waren, hoewel de Arabieren er tenminste vanaf de elfde eeuw kwamen - en dus beter wisten.<sup>26</sup> Ofschoon sommige auteurs beweren dat de Arabieren de wereld, geheel in de lijn van Ptolemaios, beschreven van west naar oost, te beginnen



bij de eerste 'sectie' van het eerste 'klimaat', werkten de Grieken juist andersom, dus van oost naar west.<sup>27</sup> Er waren echter uitzonderingen. Al-Bakri, met al-Idrîsî zeker de meest beroemde islamitische geograaf van het Westen, werkte in het deel over Noord-Afrika van zijn verhandeling over de geografie - waarvan alleen fragmenten zijn overgeleverd - van Egypte naar Marokko, dus 'op z'n Grieks'.<sup>28</sup> Deze afwijking van wat gebruikelijk is, kan te maken hebben met de toepassing van de andere beschrijvings-methode: de *kishwar*.

**Tabel 1: 'Klimaatzones' in de Arabische geografie**

'Klimaat'nr.	Breedtegraad	Aantal bergen	Aantal rivieren	Aantal plaatsen
I	16°25'Z	20	30	50
II	16°25'N	17	17	50
III	24°N	33	22	128
IV	30°N	25	22	212
V	36°N	30	15	200
VI	41°N	22	32	90
VII	48°30'N	10	40	22

**Literatuur:** Castelló Moxó, *Algunos capítulos*, 120-121; Miquel, *Géographie humaine*, II, 69.

#### *Het kishwar-systeem*

De Arabieren erfden dit systeem via de Perzen van de Babyloniërs en de hindoes. Het is gebaseerd op een centraal gebied (*kishwar* betekent 'gebied' in het Perzisch) waaromheen zes andere territoriale eenheden gegroepeerd zijn (zie tabel 2). Deze verdeling van de wereld in zeven grote regio's was op een bijzondere manier met de astrologie verbonden, zoals al in het werk van Abû

Ma'sar (overl. 888) en al-Kindi (overl. 873) is te vinden. Zij associeerden elke regio met een planeet die in die tijd bekend was: de zon en de maan (men dacht toen nog dat de aarde in het middelpunt van het heelal lag en dat de zon en de planeten om de aarde draaiden), Mercurius, Venus, Mars, Jupiter en Saturnus. Het *kishwar*-systeem had subjectieve kanten omdat het één gebied centraal stelde en vast staat dat althans Arabische auteurs het oneens waren over welk gebied die prominente positie dan in moest nemen. Meestal was het óf India óf Babylonië, de gebieden dus waar het hele systeem zijn oorsprong had.<sup>29</sup>

Deze verdeling van de wereld in zeven gebieden had ook religieuze connotaties die wellicht teruggaan op de kaballistische waarde van de zeven. De zeven is overigens altijd een magisch getal geweest en als zodanig door veel godsdiensten verwerkt in wereldvoorstellingen. De woorden van de Profeet 'Allah is Hij Die de zeven hemelen heeft geschapen en van de aarde desgelijks' (koran LXV:13) worden in de Arabische cosmologie weerspiegeld, waarin zeven landmassa's omgeven worden door zeven zeeën en zeven bergmassieven waarop zeven uitspansels rusten.<sup>30</sup>

**Tabel 2: De zeven wereldstreken van het *kishwar*-systeem**

I	<i>Hind</i>	=	India
II	<i>Hijâz</i>	=	Afrikaanse oostkust en de westkust tot aan de golf van Guinee
III	<i>Egipto</i>	=	de rest van (Noord-)Afrika
IV	<i>Bâbil</i>	=	Babylonië of Perzië (Iran + Irak)
V	<i>Râm</i>	=	Europa ten zuiden van de poolcirkel
VI	<i>Gog en Magog</i>	=	alles ten oosten van Rusland (Siberië en het noordpoolgebied)
VII	<i>China</i>	=	China plus Zuidoost-Azië

Tot hier heb ik geprobeerd aan te tonen dat de Arabische geografie schatplichtig was aan de Grieken, in het bijzonder aan Ptolemaios. Haar verdere ontwikkeling is ongetwijfeld veel meer door praktische dan door theoretische vraagstukken beïnvloed. Hoe paste het werk van al-Idrîsî nu in het geheel van de Arabische geografie? Uiteraard stond de *Kitâb Ruyyar* in de Arabische geografische traditie, want Idrîsî had een islamitische scholing gehad, maar

daarnaast was er een mogelijke Normandische invloed. Ik zou de context waarbinnen Idrîsî's werk tot stand is gekomen daarom in de volgende vier punten samen willen vatten:

1. Al-Idrîsî gaat ervan uit dat de aarde rond is en kiest daarmee duidelijk een zijde in de controverse die in zijn tijd omtrent deze kwestie gaande was.<sup>31</sup>
2. Hij deelt zijn werk in overeenkomstig de Griekse variant van de 'klimaten-methode'. Hij begint zijn behandeling bij de Atlantische Oceaan en werkt van daaruit in oostelijke richting. Dit is dus tegen de Arabische traditie waarin men in het oosten begint, zoals al-Bakri of al-Gârnatî deden. In deze voorkeur is Idrîsî wellicht beïnvloed door zijn opdrachtgever, koning Roger, een westerling.
3. Idrîsî's beschrijving volgt de traditionele verkeersverbindingen: landwegen, rivieren en kustlijnen. Afstanden over land zijn gemeten in dagreizen. Deze aanpak geeft de *Kitâb Ruyyar* een praktisch karakter, het karakter van een reisgids. Daarmee voegt Idrîsî zich dan weer wel naar de Arabische geografische traditie (zie hierboven).
4. De *Kitâb Ruyyar* wijkt echter duidelijk af van andere Arabische geografische werken doordat het méér dan alleen de moslim-wereld behandelt. Dat was zeker het gevolg van de wens van Idrîsî's christelijke opdrachtgever.

Desondanks had Idrîsî's werk buiten Sicilië nauwelijks invloed in het Westen. De eerste uitgave van de tekst dateert van 1592 en daarnaar werd pas in 1619 een Latijnse vertaling gemaakt door twee maronieten (Libanese christenen). Voor een geografische verhandeling in het Arabisch was dat overigens niet uitzonderlijk. Al-Bakri werd ook pas eeuwen na zijn dood vertaald en de in Toledo vervaardigde vertaling van Ptolemaios' *Geografia* ging rechtstreeks uit het Grieks, niet via het Arabisch.<sup>32</sup>

### **De fantastische wereld van de *Kitâb Ruyyar***

We hebben tot nog toe gezien, hoe een geograaf uit Ceuta die naar Sicilië was gevlucht bepaalde begrippen en methoden uit de Arabische geografie aanpaste aan de mogelijke wensen van zijn Normandische mecenas. Deze twee culturen - de Arabisch/islamitische en de Siculo-Normandische - die elkaar ontmoeten

in Idrisi's boek, gaan daar vervolgens samen met een grote verscheidenheid aan andere culturele invloeden die vooral in de kleine details zichtbaar worden. Een analyse van de talrijke fantastische elementen in de *Kitâb Ruyyar* biedt goede mogelijkheden om die culturele dwarsverbindingen te bestuderen. Daartoe kunnen we ons het beste richten op populaire en niet op met de geleerde wetenschappelijke traditie verbonden elementen, omdat de laatste te algemeen en te transcultureel zijn. Juist fantastische elementen vertegenwoordigen daarentegen een realiteit die sterk cultuurgebonden is - ook al zijn daarin dan op een hoger abstractieniveau vaak zeer algemene motieven te herkennen.

Het zou natuurlijk onmogelijk zijn om binnen dit beperkte bestek alle mythische en fantastische elementen in de *Kitâb Ruyyar* aan een grondige analyse te onderwerpen. Ik heb er twee gevallen uitgehaald die met elkaar gemeen hebben dat ze teruggaan op historische gebeurtenissen en personen die vervolgens in een langdurig proces vervormd zijn en telkens werden aangepast aan de steeds weer nieuwe sociale en culturele ambiances waarin ze als het ware werden geabsorbeerd.<sup>33</sup> Maar eerst volgen enkele algemene opmerkingen over verbeelding en fantasie in de Middeleeuwen.

Het fantastische was voor de middeleeuwse mens, behalve iets tot vermaak en ontspanning, een psychologische noodzaak om door middel van rationalisering de angst voor het (vele) onbekende te kunnen overwinnen.<sup>34</sup> Fantasie stond voor middeleeuwers ergens tussen het op het gebruik van de rede gebaseerde 'wetenschappelijke' onderzoek en het 'a-rationele' mystieke schouwen (namelijk van het goddelijke) in. Een voorbeeld hiervan is te vinden in de boeken van de Spaans-islamitische reiziger al-Garnatî, waarin wordt ingegaan op het bestaan van het fantastische. In de *Tuhfat al-albâb* ('Het geschenk van de geesten') geeft de auteur een half-theologische verklaring voor de fantastische verschijnselen waarvan hij verhaalt en waarbij hij zich baseert op de koran of op de tradities rond de Profeet (de *hadith*). Op basis van de korantekst 'En hoeveel tekenen zijn er niet in de hemelen en op aarde, waaraan zij, zich afwendend, voorbijgaan!' (XII:106) is al-Garnatî zeker van de waarheid van zijn verhalen:

Wanneer een intelligent iemand hoort spreken over iets buitengewoons, dat algemeen geaccepteerd wordt, aanvaardt hij het en wijst hij het niet af, en hij lacht degene die het hem verzekert niet uit (...). Ontken dus niet zomaar wat u onbekend voorkomt,

omdat Allah - gezegend zij Hij - heeft gezegd: 'Integendeel, zij hebben geloofend wat hun wetenschap niet omvatte en datgene dat zij nog niet hebben mogen verklaren.'<sup>35</sup>

Behalve deze godsdienstige verklaring voor het fantastische, zijn er nog andere *settings* waarin het een en ander plaats kan hebben gekregen. Vele van de fantastische verhalen die bijeengebracht zijn in de *Duizend en één nacht*, bijvoorbeeld, moeten ontstaan zijn in pogingen van veroveraars en geschiedschrijvers om een verklaring te geven voor verbazingwekkende verschijnselen waarmee ze voor het eerst werden geconfronteerd.<sup>36</sup> Ook hier is de ruimte tussen, hoe men het ook wil noemen: het mystieke, bovennatuurlijke of droomachtige en de werkelijkheid ingenomen door fantastische wezens en voorwerpen.

Op een vergelijkbare manier wordt de werkelijkheid vervormd in serieus bedoelde geografische verhandelingen als de *Kitâb Ruyyar*. Toch is dit ontnemen van 'wetenschappelijkheid' aan geografie of geschiedenis niet zo in strijd met het moderne empirische denken als men wellicht geneigd is te denken. Dat komt door een bijzonder procédé dat auteurs als al-Idrisî hanteren: fantastische 'feiten' worden als het ware verbannen naar uithoeken in de tijd of de ruimte. Meer dan van een middel waarnaar de auteur bewust grijpt met het doel een diskwalificatie van zijn verhaal onmogelijk te maken, moeten we hier spreken van iets dat consistent is met het denken van die tijd, dat het denken in termen van het fantastische toeliet. Als engelen, draken en geesten bestonden als schakels tussen God en de gewone stervelingen, moesten de plaatsen waar ze zich ophielden ook geografisch te lokaliseren zijn. Toen de bekende wereld daarvoor niet meer in aanmerking kwam, moesten dergelijke wezens wel in afgelegen uithoeken huizen.<sup>37</sup> De gevallen die vervolgens beschreven worden, vervullen daarom geen mythologische of symbolische functie. Het zijn eenvoudigweg fantastische elementen, gefundeerd in enige werkelijkheid of niet, die een schijn van bovennatuurlijke werkelijkheid kregen door het feit dat grote delen van de wereld in de Middeleeuwen nog onbekend waren.

Alle passages in de delen van de *Kitâb Ruyyar* over Noord-Afrika en Spanje waarin mythische en fantastische elementen voorkomen, zijn kort beschreven in bijlage 2. In deze passages is met betrekking tot personen, lokaties en handelingen een aantal gemeenschappelijke kenmerken aan te wijzen. Het aantal combinaties is echter groot, en daarom beperk ik me tot een beknopte analyse van twee thema's die mijn stelling voldoende duidelijk

illustreeren: de mythe van Alexander Grote en de lokatie van fantastische verschijnselen. Beide thema's stellen mij bovendien in de gelegenheid om aan te geven hoe we op twee verschillende niveaus 'culturele ontleningen' kunnen situeren: op het verticale of historische niveau, voor zover historisch te duiden personen, plaatsen of feiten in de loop der tijd en binnen een nieuwe culturele context wijzigingen ondergaan; op het horizontale of ruimtelijke niveau, voor zover die personen, plaatsen of feiten in verschillende culturen telkens weer opduiken. Die herhaling hoeft daarmee nog niet te leiden tot de creatie van Jungiaanse archetypen. Zij kan eenvoudigweg wijzen op gelijksoortige preoccupaties en voorkeuren in verschillende culturen.<sup>38</sup>

### *De mythe van Alexander de Grote*

De mythische figuur van Alexander de Grote duikt veelvuldig op in zowel de christelijke als de islamitische middeleeuwse literatuur. Zijn status van held, die bovendien gevormd was in het Nabije Oosten, de bakermat van monotheïstische religies, zorgde ervoor dat hij al vroeg werd geïdentificeerd met uiteenlopende legendarische personen uit die gebieden. Met de vestiging van het christendom en de islam kreeg Alexander haast vanzelf de rol toebedeeld van 'werktuig van god/Allâh'.<sup>39</sup>

Eén van de profetische visioenen van Daniël over de loop van de wereldgeschiedenis (Daniël 8) geeft één van de sleutels voor een interpretatie in die richting. In dit visioen komt een ram met twee horens voor die de koningen van de Meden en Perzen symboliseert. Deze symbolische figuur is ook in het Arabisch bekend en wel onder de naam van Dhu'l Qarnain, 'hij die twee horens draagt'. Hij komt zelfs in de koran (18:84-98) voor als de bouwer van de grote muur, die de beschaafde wereld moest afsluiten van de demonische en barbaarse wereld van Gog en Magog. Het eigenaardige is nu dat Dhu'l Qarnain gaandeweg werd geassocieerd met Alexander de Grote<sup>40</sup>, terwijl die in hetzelfde visioen voorkomt als een geitebok met één horen die de ram 'ter aarde wierp en vertrad'. De andere sleutel voor de identificatie van Dhu'l Qarnain met Alexander heeft mogelijk zijn oorsprong bij de Phoeniciërs, die in de achtste eeuw v.Chr. de westelijke Noord-Afrikaanse kust (stichting van Carthago) koloniseerden. Bij de versmelting van de Phoenicische met de autochtone Lybische cultuur zouden de kenmerkende attributen van de Lybische zonnegod - waaronder twee ramshorens - overgegaan kunnen zijn op de Phoenicische god Baa'l Hannon, de legendarische vader van Melqart, die de

Phoeniciërs identificeerden met de Griekse (half)god Hercules. Melqarts tempels waren herkenbaar aan twee losstaande zuilen (symbool voor twee horens?). De Ethiopische versie van de pseudo-Callistenes vertelt van het bezoek van Alexander aan de 'Stinkende Zee'. De Macedoniër wilde dat men in die zee op een zuil een standbeeld van hem op zou richten. Het moest de koning tonen met twee horens op zijn hoofd en met een sleutel in de hand. Een inscriptie moest - in het Grieks - zeelieden die daar langsvoren waarschuwen dat de zee 'gesloten' was.<sup>41</sup> Hier loopt de identificatielijns dus via de 'twee horens' van Alexander naar Hercules/Melqart en het was ook niet moeilijk om de heroïsche inspanningen van Alexander/Dhu'l Qarnain te vergelijken met de mythische werken van Hercules.

In de delen van de *Kitâb Ruyyar* die ik nader heb bekeken, komt Alexander tweemaal voor: eenmaal in het verhaal over de draak op het 'Eiland van de Smekenden' en eenmaal in dat over de aanleg van het kanaal dat moest verhinderen dat de Berbers Spanje zouden binnenvallen. Het geval van het kanaal dat de Middellandse Zee met de Atlantische Oceaan verbindt, illustreert de rol van Alexander als 'redder' het duidelijkst. De figuren van Gog en Magog zijn in de Middeleeuwen altijd verbonden met de meest woeste en dreigende volkeren van een periode.<sup>42</sup> Welk gevaar was in islamitisch Spanje groter dan de invallen van de Berbers, de formidabele afstammelingen van Djâlout (de bijbelse reus Goliath)? De overeenkomst met de verhalen rond Gog en Magog is nog duidelijker als men bedenkt dat ook de laatsten steeds met het opwerpen van een barrière werden tegengehouden. Het is in dat verband vermeldenswaard dat het in de *Kitâb Ruyyar* niet Alexander de Grote is die opdracht geeft om de 'zuilen' van de Canarische Eilanden of Cadiz (de precieze lokatie blijft duister) op te richten, maar twee legendarische Jemenitische koningen, van wie al-Idrîsî er één ... Dhu'l Qarnain noemt.<sup>43</sup> Die koningen, wier legertochten hen net als de legendarische Alexander via Babylonië, Armenië en Perzië naar de Maghreb voerden, hadden de gewoonte om als bakens voor hun legers vuurtorens of zuilen op te richten.<sup>44</sup>

De identificatie Alexander-Hercules volgt overigens niet zozeer uit de oprichting van zuilen - men denke aan de 'zuilen van Hercules' ter weerszijden van de Straat van Gibraltar - als wel, meer in het algemeen, uit de aard van hun daden. De lange duur en de enorme afstand van de reizen van Alexander zijn te vergelijken met de 'werken' van Hercules, waaraan in de Oudheid een goddelijk karakter werd toegeschreven.<sup>45</sup>

Het tweede punt dat onze aandacht verdient is de lokalisering van 'gebeurtenissen' binnen de *Kitâb Ruyyar*. Opmerkelijk is dat mythische of fantastische feiten, op één na die op Zaragoza betrekking heeft, nooit verbonden zijn met de beschrijving van steden.<sup>46</sup> De steden vallen binnen het goed bekende deel van de wereld, waar het fantastische buitengesloten is. De legende over Zaragoza moet dan ook uitsluitend op het verticale/historische niveau worden geïnterpreteerd, niet op het ruimtelijke. Het verhaal draait om het bijgeloof dat slangen de stad niet binnen konden komen omdat die gebouwd was door één van de 'geesten' (*jinn* in het Arabisch) van koning Salomon. Maar afgezien van dit ene geval komen fantastische wezens en gebeurtenissen binnen de *Kitâb Ruyyar* slechts voor in passages over afgelegen gebieden of plaatsen die geheel ontoegankelijk zijn voor mensen: de meeste zijn te vinden of spelen zich af op ongenaakbare bergen en eilanden of in diepe wateren van zeeën of rivieren. Die drie geografische elementen markeren tevens de overgang van de bekende naar de onbekende wereld; ze fungeren daardoor tegelijk als grens en als contactzone met het fantastische. Bergen verbinden het aardse met het boven-aardse of goddelijke. Bijna alle culturen uit de Oude Wereld hadden wel een heilige berg (de Joodse de Sinai, de Romeinse de Quirinalis, de Griekse de Olympus) waar het aardse en sterfelijke in aanraking kon komen met het goddelijke. Ook eilanden hebben in veel culturen een mythologische functie: de Canarische eilanden voor de Arabieren, het eiland van Sint Brandaan voor de Ieren, enzovoorts. Eilanden zijn plekken waar het bekende (land) en het onbekende (water) aan elkaar raken, vandaar dat men juist daar vaak in verbinding kan treden met het occulte.<sup>47</sup> Water, ten slotte, bevat altijd leven en is om die reden voor mensen moeilijk te begrijpen. De heilige rivieren van de grote oude culturen - de Nijl, de Ganges, de Yang-tze - werden altijd opgevat als levensstromen die ook zèlf levende wezens waren. Ze vertegenwoordigden daardoor tegelijk de ultieme zuiverheid en het onbekende, omdat in hen het occulte schuilging. Volgens de koran (X:91-93) werd het lichaam van de farao die de Joden bij hun uittocht uit Egypte achtervolgde in het water van de Rode Zee 'gered', opdat het als levenssymbool zou kunnen dienen voor ongelovigen. Slangen zijn altijd geassocieerd met zeediepten<sup>48</sup> en krokodillen, die in het oude Egypte als half-monster, half-god golden, leefden slechts in één heilige rivier, de Nijl.<sup>49</sup>



We kunnen echter nog wat verder gaan door de geografische punten in de *Kitâb Ruyyar* waarop mythische en fantastische verschijnselen gelokaliseerd zijn - opgenomen in bijlage 2 - uit te zetten op de kaarten die K. Miller van de in de *Kitâb Ruyyar* beschreven wereld heeft vervaardigd. We komen dan tot de volgende distributie van fantastische verschijnselen (in tabel samengevat in bijlage 3):

1. De 14 secties die ik nader heb bekeken bevatten min of meer gelijke aantallen gevallen van verschijnselen met en zonder historische basis (op bijlage 3 afgekort tot respectievelijk H en NH).
2. De vierde sectie die zich over drie klimaten uitstrekt, herbergt de meeste fantastische verschijnselen. Dat heeft te maken met twee factoren: al-Idrîsî was niet persoonlijk bekend met de loop van de Nijl, en Egypte is een zeer oud beschavingsgebied dat in contact had bestaan, en in Idrîsî's tijd nog stond, met vele andere culturele centra.
3. Op het moment dat de *Kitâb Ruyyar* werd geschreven, wist men nog weinig van de gebieden ten zuiden van de Sahara (beschreven in de drie eerste secties van de klimaten I en II). Vandaar dat men er weinig mythische en fantastische verschijnselen aantreft die historisch te funderen zijn.
4. De overvloed aan historisch te plaatsen legendarisch materiaal in klimaat III, sectie 4 houdt ongetwijfeld verband met het feit dat deze geografische zone twee continenten (Azië en Afrika) verbond en twee metropolen herbergde: Alexandrië en Miçr. Deze beide factoren verklaren tevens mede de dichtheid van gevallen in de eerste sectie van de klimaten III en IV.
5. Naarmate de afstand tot de streken waar Idrîsî geboren en getogen was en zijn actieve leven door heeft gebracht, groter wordt, neemt het aantal beschreven verschijnselen dat historisch niet te traceren is toe.

## **Conclusie**

In dit artikel heb ik geprobeerd aan te tonen dat het trans- en interculturele karakter van een tekst als de *Kitâb Ruyyar* de stelregel ondersteunt dat culturen nooit streng van elkaar gescheiden zijn maar altijd langs moeilijk te trekken grenzen in elkaar overvloeien. Als we onze eigen wereld graag voorstellen als een wereld zonder grenzen, waarin televisie, radio en andere

communicatiemiddelen culturele integratie bevorderen, moeten we niet vergeten dat een dergelijk integratie-proces, zij het dan op een veel bescheidener schaal, ook reeds plaatsvond in de Middeleeuwen. Dat blijkt uit de verschillende lijnen die ik heb getrokken. Om te beginnen uit het levensverhaal van al-Idrîsî, die afkomstig uit Arabisch Spanje, carrière maakte aan een christelijk hof. Vervolgens uit de ontwikkeling van de Arabische geografie, die stevig geworteld was in de Griekse-Hellenistische wetenschappelijke traditie, maar die vervolgens, verrijkt met eigen, Arabische elementen, invloed had op de ontwikkeling van de Westerse geografie. Ten slotte uit een analyse van mythische en fantastische fenomenen in Idrîsî's hoofdwerk, de *Kitâb Ruyyer*. Deze vormen het bewijs van talrijke culturele uitwisselingen, zowel op een diachroon/historisch als op een ruimtelijk/geografisch beschouwingsniveau. De mythe van Alexander de Grote gaf een mooi voorbeeld: de elementen ervan die verwerkt zijn in de *Kitâb Ruyyer* verraden antieke, Joodse, christelijke en islamitische invloeden en voeren van Perzië in het Verre Oosten tot de Canarische eilanden in het 'verre westen'. Tegelijkertijd wijst nadere studie van de plaatsen waar Idrîsî mythische en fantastische fenomenen lokaliseerde op het voorkomen van bepaalde transculturele oertypen.

Aan het einde moeten we echter niet uit het oog verliezen dat de moderne lezer de inhoud van de *Kitâb Ruyyar* heel anders zal opnemen dan de auteur dat destijds vanuit zijn eigen culturele achtergrond en met zijn specifieke intellectuele bagage heeft gedaan. Helemaal te overbruggen zal die kloof nooit zijn. Het is goed mogelijk dat wij nu verbanden kunnen leggen tussen de antieke en de Arabische cultuur die men in de Middeleeuwen helemaal niet zag. Daarom moeten we oppassen om een begrip als 'transparante cultuur' ('culture perméable' in het Frans) toe te meten aan de auteur van de *Kitâb Ruyyar*. Ook al legt de inhoud van zijn tekst dan iets in die geest bloot, wil dat nog niet zeggen dat al-Idris zich in zo'n idee zou hebben herkend. Maar dat zou een mooi onderwerp voor een vervolgstudie kunnen zijn.

**Noten:**

1. Uit het Spaans vertaald door P.C.M. Hoppenbrouwers.
2. Omdat ik geen Arabisch ken, heb ik me noodgedwongen uitsluitend moeten baseren op vertalingen van de Arabische tekst: al-Idrîsî, *Géographie*, A. Jaubert, Franse vert. (Parijs 1836); *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, R. Dozy en M. De Goeje, ed. en Franse vert. (Leiden 1864-1866, herdr. 1968).
3. E. Saavedra, *La geografía de España del Edrisi* (Madrid 1881) 6-7.

4. In dit artikel heb ik in elk geval geprobeerd consequent te zijn in de spelling en vertaling van dezelfde woorden. Bij de weergave van Arabische woorden is zoveel mogelijk uitgegaan van de Engelse spellingswijze. Alleen streepjes boven klinkers zijn weergegeven met circonflexa. Bij de weergave van jaartallen heb ik de christelijke, niet de Arabische jaartelling gevolgd, vooral om de tekst zo leesbaar mogelijk te houden voor wie niet vertrouwd is met de Arabische geschiedenis.
5. Dozy en De Goeje, *Description de l'Afrique*, II.
6. Vóór: M. Cruz Hernández, *El Islam de al-Andalus* (Madrid 1992) 50; en K. Miller, *Mappae Arabicae* (Stuttgart 1926) 36. Tegen: *Geografía de España*, A. Ubieto Arteta, ed. (Valencia 1974) 9.
7. A. Ubieto noemt 1135 als het jaar waarin Idrîsî op Sicilië arriveerde en 1138 als het jaar waarin hij zijn geografische werk aanving: *Geografía de España*, 9. Miller noemt 1138 als het eerste jaar waarin Idrîsî's aanwezigheid aan het Normandische hof documentair is te bewijzen: *Mappae Arabicae*, 36.
8. Jaubert, *Géographie*, XX.
9. Dozy en De Goeje, *Description de l'Afrique*, IV.
10. D. Matthew, *The Norman kingdom of Sicily* (Cambridge 1992) 228.
11. Jaubert, *Géographie*, XXI.
12. Dozy en De Goeje, *Description de l'Afrique*, V; J.H. Kramers, 'Geography and commerce' in: T. Arnold, ed., *The legacy of Islam* (Oxford 1931) 90.
13. Matthew, *Norman kingdom*, 118; Jaubert, *Géographie*, XIX.
14. N. Levtzion en J.F.P. Hopkins, *Corpus of early Arabic sources for West African history* (Cambridge 1981) 105.
15. Ubieto, *Geografía*, 10.
16. *Ibidem*.
17. 'ilm = 'kennis' is een van de 'zuilen van de islam'. Rosenthal, *Classical heritage*, 5.
18. G.H.T. Kimble, *Geography in the Middle Ages* (Londen 1938) 8; F. Rosenthal, *The classical heritage in Islam* (Berkeley 1975) 8; Cruz Hernández, *El Islam*, 379 en 387.
19. Rosenthal, *Classical heritage*, 213.
20. Kimble, *Geography*, 49; Rosenthal, *Classical heritage*, 213.
21. J. Richard, 'Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au moyen âge' in: G. Hasenohr, ed., *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval* (Parijs 1981) 211; Kramers, *Geography*, 81; Kimble, *Geography*, 66.
22. J.B. Friedman, *The monstrous races in medieval art and thought* (Harvard 1981) 51.
23. J.H. Kramers, *Geography*, 84, suggereert dat deze voorstelling en de daarmee verbonden 'klimaten-methode' oorspronkelijk uit Perzië of Babylonië kwam en door de Griekse geograaf Eratosthenes werd overgenomen. Over het gebruik door de Arabieren zie Friedman, *Monstrous races*, 52-53 en noot 53.
24. Levtzion en Hopkins, *Corpus*, XV-XVII. F. Castelló Moxó, 'Algunos capítulos del tratado de geografía árabe *Dikr al-aqâlim wajjilâfuhâ* de Ishâq ibn al-Hasan ibn Abi-l-Husayn al-Zayyât' in: J. Vernet, ed., *Estudios sobre historia de la ciencia árabe* (Barcelona 1980) 120.

25. al-Garnâti, *Al-Mu'rib 'an ba'd 'ayâ'ib al Magrib* ('Lofprijzing van enige wonderbaarlijke zaken in de Maghreb'), I. Bejaranao, ed. en vert. (Madrid 1991) 74 noot 4. Ook voor boeddhisten heeft Rohânam trouwens (een enigszins vergelijkbare) symbolische betekenis: het zou de plaats zijn waar Boeddha ten hemel is opgestegen, waarbij hij een voetafdruk achterliet in de rotsgrond.
26. Jaubert, *Géographie*, 2-3; Kimble, *Monstrous races*, 55-56.
27. Levtzion en Hopkins, *Corpus*, XVII.
28. *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeid al-Bekri*, MacGuckin de Slane, herziene en verbeterde Franse vert. (Parijs 1965).
29. Levtzion en Hopkins, *Corpus*, XVII-XVIII; al-Garnâti, *Al-Mu'rib*, 271, noten 2 en 3.
30. *Ibidem*, 239-242.
31. Jaubert, *Géographie*, 1. Voor het middeleeuwse wereldbeeld zie J.R.S. Philips, *The medieval expansion of Europe* (Oxford 1988) 189.
32. Philips, *Medieval expansion*, 195-196.
33. Voor een diepzinnige inleiding in het thema van mythen, legenden en volksfantasieën, zie G.S. Kirk, *The nature of Greek myths* (Londen 1974) hfdst. 1.
34. Friedman, *Monstrous races*, 24.
35. al-Garnatî, *Tuhfat al-Albâb* (Het geschenk van de geesten), A. Ramos, Spaanse vert. (Madrid 1990) 21-22.
36. *Las mil y una noches*, J. Samsó, Spaanse vert. (Madrid 1976) 8-9.
37. Philips, *Medieval expansion*, 208.
38. Kirk, *Nature*, 78-79.
39. G. Cary, *The medieval Alexander* (Cambridge 1967) 81.
40. *The Holy Qur'an*, M.G. Farid, Arabische tekst en Engelse vert. (Oxford 1988) 632, noot 1719.
41. H.T. Norris, *Saharan myth and saga* (Oxford 1972) 8 en 24.
42. Cary, *Medieval Alexander*, 130.
43. Dozy en De Goeje, *Description de l'Afrique*, 34.
44. Norris, *Saharan myth*, 46-48.
45. Vgl. o.a. Kirk, *Nature*, hfdst. 8.
46. Dozy, De Goeje, 34.
47. al-Garnâti, *al-Mu'rib*, 65; A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, deel III (Parijs, etc. 1980) 9, en deel II (Parijs/Den Haag 1975) 485.
48. Norris, *Saharan myth*, 10.
49. Dozy en De Goeje, *Description de l'Afrique*, 22, noot 1.

**Bijlage 1: Bronnen die al-Idrîsî in de *Kitâb Ruyyar* heeft gebruikt voor de beschrijving van Spanje**

1. *Indirecte historische informatie*
  - Ptolemaios (tweede eeuw n.Chr.);
  - Paulus Orosius (vierde eeuw n.Chr.).
  
2. *Directe historische informatie*
  - vertaling van Ptolemaios door Yayhâni (ca. 800);
  - Ibn Jurradâdbih (negende eeuw);
  - al-Mas'udi (tiende eeuw);
  - fragmenten van Orosius in al-Râzi (tiende eeuw);
  - kaart van het Middellandse Zeegebied van Ibn Hawqal (tiende eeuw);
  - al-'Udrî (elfde eeuw);
  - verschillende islamitische geografen uit de negende-elfde eeuw.
  
3. *Eigentijdse gegevens (eigen ervaring + informatie van zegslieden)*
  - reizen gemaakt door al-Idrîsî zelf;
  - een Galicische zeevaarder;
  - een moslim uit de gemengd christelijk-islamitische streek van Coimbra;
  - iemand uit Castilië die bekend was met de Codex Calixtinus;
  - eigen herinneringen aan centraal Spanje;
  - een autochtone bewoner van de Rioja;
  - (Margarita van Navarra, echtgenote van de Normandische koning van Sicilië Willem II?).
  
4. *Romeinse en middeleeuwse routebeschrijvingen en zeekaarten*

## Bijlage 2: Synopsis van fantastische en mythische fenomenen in Spanje en de Maghreb

(de paginering verwijst naar de vertaling van Dozy en De Goeje, *Description*)

### Atlantische Oceaan

- 1/1 en 2/1: Zes zuilen die aanduiden dat er verder geen havens of bekend land meer is verder naar het westen. De zuilen bevinden zich op de 'Gelukzalige Eilanden' (pp. 1 en 34).  
NB: De zuil van Cádiz bestond echt maar werd verwoest. (zie Norris, *Saharan myth*, 44).
- 3/1: Op het 'Eiland van de Duivelinnen' wonen wezens met het uiterlijk van een vrouw, hondentanden boven op de lip, ogen die schijnen als sterren en met benen die op geblakerd hout lijken; ze spreken een onverstaanbare taal en zijn voortdurend in strijd met zeemonsters (pp. 60-61).
- 3/1: Op het 'Eiland van het Bedrog' leven kleine, donkere mannetjes met baarden die tot de knieën reiken, brede gezichten en puntige oren. Ze eten, net als dieren, wilde planten (p. 61).
- 3/1: De bewoners van het 'Eiland van de Smekenden' schenken aan Alexander, die hen van een draak heeft bevrijd, een soort haas die *bagrâdj* heet en die een goudkleurige vacht en een zwarte horen op de kop heeft, die andere dieren afschrikt (pp. 61-62).
- 3/1: Het 'Eiland van Cathân' dat wordt bewoond door mensen met dierenkoppen (p. 62).
- 3/1: Het 'Eiland van de twee tovenaarsbroers' (gelegen tegenover de haven van Asafi). De broers heetten Chirhâm en Chirâm; ze beroofden schepen die ze aan de grond hadden laten lopen. Voor straf had Allâh hen in twee rotsen veranderd (p. 63).

### Eerste 'klimaat'

#### *Derde sectie*

- De vrouwen van Cougha wijden zich aan toverkunst (p. 12).
- Er is een houtsoort die 'Slangenhout' heet en die slangen afweert (pp. 13-14).

*Vierde sectie*

- Aan de oever van een van de meren waar de Nijl ontspringt is een man, van wie men zegt dat hij slecht was, in een beeld veranderd (p. 18).
- Bij de bronnen van de Nijl leeft een soort slang die kan doden door zijn blik (p. 19).
- De Nijl is de enige rivier ter wereld waarin krokodillen leven (p. 22).
- In Egypte leeft een dier dat *ichneumon* heet en dat door de bek van krokodillen binnendringt en vervolgens hun ingewanden opeet (p. 23).

**Tweede 'klimaat'**

*Eerste sectie*

- Er bestaat hier een steen die *baht* heet en die bij alles geluk brengt en ziekten afweert (p. 34).
- In de roodkleurige bergen van Matân zijn edelstenen die men onmogelijk kan aanschouwen als ze door de zon worden beschenen (p. 36).

*Tweede sectie*

- Op de berg Gorga zijn er mieren die zo groot zijn als mussen en die worden gegeten door de bergslangen, die heel groot zijn maar verder ongevaarlijk (p. 41).
- In een grot op de top van de berg Lounia huist een draak (p. 41).
- De Azgâr hebben als niemand anders inzicht in de magische tekens van de profeet Daniël. Ze kunnen er verloren geraakte of gestolen voorwerpen mee opsporen (pp. 42-43).

*Derde sectie*

- Er is een berg waar slangen met twee horens of, volgens anderen, twee koppen leven (p. 44).

*Vierde sectie*

- Goliath (Djâlout) zocht zijn toevlucht op een berg in deze streek, toen zijn leger in de pan was gehakt (p. 49).
- In een oase leeft een enorme draak met het uiterlijk van een slang. Hij beweegt zich langzaam op zijn buik voort. Hij heeft twee hele grote oren en de tanden en kiezen van een hond. Hij houdt zich schuil in

- grotten of onder het zand. Hij kan alleen in deze ene oase leven; daarbuiten zou hij doodgaan (pp. 50-51).
- De meeste magiërs die in dienst waren van de farao's kwamen uit het dorp Boucîr, gelegen op een eiland in de Nijl (p. 53).
  - De bevolking van Ancina wordt nooit aangevallen door krokodillen, omdat ze worden beschermd door een talisman (p. 53).
  - Iemand geheten Hermes wist dat de mesnheid getroffen zou worden door een grote catastrofe met water en vuur. Hij liet toen twee soorten bouwsels neerzetten: één van steen en één van ongebakken aarde. In die bouwsels liet hij alle wetenschappelijke kennis opslaan die onontbeerlijk was voor de mensen. In Akhmîn, Isnâ en Dendara vind je stenen gebouwen met afbeeldingen van hemellichamen, kundigheden, wetenschappen, en dergelijke (pp. 54-55).
  - De tovenaars Dahîya, die in een kasteel boven op een berg woonde, verhinderde met bepaalde toverformules dat schepen die berg voorbijkwamen. Daardoor was scheepvaart tussen Miçr en Siena onmogelijk (p. 55).
  - Op de berg van Tânsif is een rotsspleet waarvoor zich eens per jaar een bepaalde vogelsoort (de *boukîr*) verzamelt. De vogels steken één voor één hun koppen in de spleet tot die zich sluit en één vogel vast blijft zitten. De andere vogels vliegen daarna weer weg (pp. 55-56).
  - Op de berg Borran liggen de schatten verborgen van de zonen van Achmoun, de zoon van Miçrâin, een nakomeling van Cham (pp. 57 en 169).

### Derde 'klimaat'

#### *Eerste sectie*

- Goliath heerste tot zijn dood over de Berbers, die daarna van Palestina naar Afrika zijn gevlucht (p. 65).
- Legende over de Berber-stammen en hun rebellie tegen de familie van de Arabische broers Lamt en Çanhâdj (pp. 66-68).
- De Zênatas Berbers die tussen Tlemcen en Tâhart wonen, kunnen de toekomst lezen in de schouderbladen van geiten of schapen (p. 102).



*Tweede sectie*

- In een meer bij Bizerta leven twaalf verschillende soorten vis, één voor elke maand van het jaar. Aan het einde van de maand verdwijnt de ene soort en maakt plaats voor de volgende (pp. 133-134)

*Vierde sectie*

- De vuurtoren van Alexandrië werd opgericht door hetzij Alexander, hetzij de bouwmeester van de pyramiden (p. 167).
- De grote gerechtshal van Alexandrië werd gebouwd door hetzij koning Salomon, hetzij Ya'mor ibn Chaddâd, die de twee obeliskken van die stad liet oprichten (p. 168).
- Een duif legt eieren bovenop de tent van Amr ibn 'l-Aci, die daardoor wordt verhinderd om op te rukken naar Alexandrië, omdat hij het toevluchtsrecht van de duif wil respecteren (pp. 169-170).
- De farao die door een goddelijke vervloeking werd getroffen (p. 174), werd verdrinken in de baai van Fârân, Madîd en Târân (p. 195).
- Tussen al-Fustat en Mocattam staan de tomben van de twaalf aartsvaders en van de profeten Josef en Jakob (pp. 174-175).
- Josef liet de kanalisaties van de Nijl uitvoeren (pp. 176-177).
- Het meer van Tennis was ooit de plaats waar twee broers, de een godvrezend, de ander een die god niet eerde, elk een tuin aanlegden. De godvrezende verweet zijn broer dat hij god veronachtzaamde. Die reageerde door de ander van al zijn bezit te beroven en hem te verwerpen. God strafte hem toen door de tuinen onder water te zetten (pp. 186-187).
- Als men in Rimâlo'ç-Çonaim een ei in het zand stopt, verandert dat binnen zeven dagen in een keiharde steen (p. 190).
- Wie hier een bepaalde soort vis eet zonder daar tegelijkertijd wijn of mede bij te drinken, wordt besprongen door onreine gedachten (p. 193).

**Vierde 'klimaat'**

*Eerste sectie*

- Alexander liet een zeeëngte graven tussen de Middellandse Zee en de Atlantische Oceaan (sc. de Straat van Gibraltar) om invallen in Spanje vanuit de Maghreb te verhinderen (p. 198).

*Jorge Manzano Garcia*

- De koningin van Mérida liet een spiegel maken van 20 'palm' (ca. 4,5 meter) in omtrek en gemodelleerd naar de plattegrond van Alexandrië. Ze bewaarde die in een toren (p. 222).
- De 'Tafel van Salomon', die vervaardigd is uit één smaragd, wordt bewaard in Toledo (pp. 222 en 228).
- Verhalen over de omzwervingen op de Atlantische Oceaan van avonturiers uit Lissabon (pp. 223-225).
- In Zaragoza zijn er geen slangen omdat elke slang die de stad binnenglijdt, onmiddellijk sterft (p. 231).

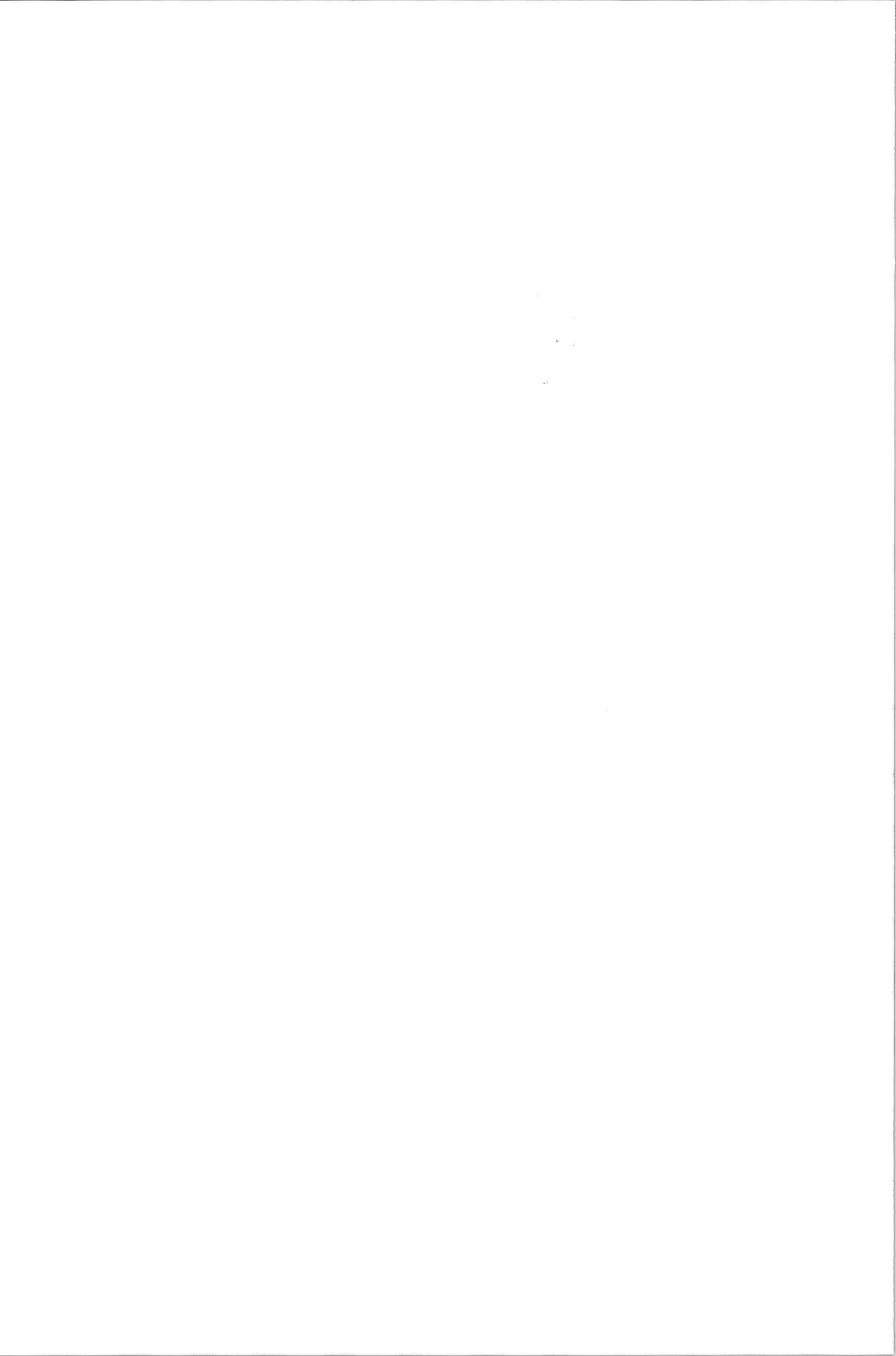
**Bijlage 3: Frekwentieverdeling van aantallen  
mythische en fantastische fenomenen over 'secties'  
en 'klimaten' ('klimaten' I t/m V).**

sectie	1	2	3	4	Totaal
'klimaat'	H/NH	H/NH	H/NH	H/NH	H/NH

I	--	--	0/2	0/4	0/6
II	0/2	1/2	0/1	5/3	6/8
III	2/1	0/1	--	7/2	9/4
IV	3/2	--	--	--	--
V	--	--	--	--	--
Totaal	5/5	1/3	0/3	12/9	18/20

H = gevallen historisch gefundeerd / NH = gevallen niet historisch gefundeerd

Atlantische Oceaan (niet in tabel opgenomen): 2H/4NH



# Ibn Battuta in Afrika

*Jos Vrijburg*

Op zijn laatste reis begeeft Ibn Battuta zich naar het gebied ten zuiden van de Sahara, de Soedan van de Arabieren, Bilad al-Sudan, letterlijk vertaald het Land van de Zwartten (zie afbeelding 1). Bilad al-Sudan strekt zich uit van de Atlantische Oceaan tot de Nijl, waarvan de geografen toentertijd aannamen dat zij zich vertakte tot de grote rivieren van West-Afrika: de Niger en de Senegal. Die expeditie van nog geen twee jaar (1352-1353) vormt het sluitstuk van een wereldreis van meer dan honderdduizend kilometer, die hij een kleine vijfentwintig jaar eerder was begonnen in zijn geboortestad Tanger, in het beschaafde Noord-Afrika. Nog één keer verlaat hij, ouder en wijzer, zijn geboorteland en reist over de karavaanroutes door de Sahara naar het zuiden, naar het grensgebied van de Dar al-islam. Voor Battuta staat Dar al-islam (lett. 'Huis van de islam') voor de bewoonde wereld, de *oikoumene*. Hijzelf maakt daar onlosmakelijk deel van uit, en is in zijn opvattingen en levenswijze een lid van die gemeenschap. Zijn Berber afkomst tekent hem als een bewoner van het islamitische wereldrijk, ook al is hij in de periferie opgegroeid.

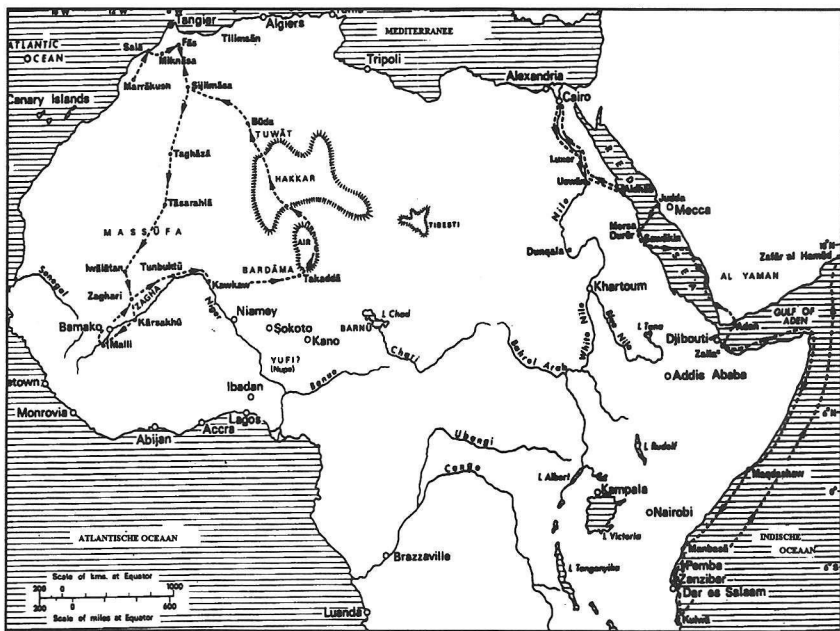
Battuta is onder een gelukkig gesternte geboren: de moslimwereld ligt in zijn enorme uitgestrektheid voor hem open, hij trekt erop uit in het besef dat reizen zijn leven zal verrijken en verdiepen, en hem zal kwalificeren als een lid van de universele gemeenschap van islamitische rechtsgeleerden. Aan de moslimvorsten, die verspreid zijn over de wereld, biedt hij zijn diensten aan en helpt op zijn manier de wereld van de islam in stand te houden.

Als Battuta na thuiskomst in opdracht van de vorst van zijn geboorteland zijn reisverhaal op schrift stelt, weet hij voor wie hij schrijft: een kleine kring goede verstanders. Niettemin is hij als schrijver sterk en persoonlijk in de tekst aanwezig en kunnen wij ons zes eeuwen later mede tot zijn lezerskring rekenen. Dat maakt ons nieuwsgierig naar de persoon van de schrijver en zijn 'wereld'. Om daarin door te dringen slaan we hem gade op zijn reis door Zwart-Afrika, die meer dan zijn andere omzwervingen een uitdaging voor hem betekent.

Net zoals elke reiziger ervaart Battuta grenssituaties, kritische momenten waarop zijn leven op het spel staat: een overval op een landweg in Andalusië, een schipbreuk in de Indische Oceaan, dreigend gebrek aan water in de Sahara. Op dergelijke momenten toont hij zijn ware aard, zijn psychische kracht in het perspectief van overleving. In deze bijdrage staat de vraag

centraal in hoeverre Battuta's reis door de Soedan door hem is opgevat of ervaren als een grenssituatie in culturele zin, als een situatie die hem het gevoel gaf dat hier, ver weg van de islamitische kernlanden, het voortbestaan van de Dar al-islam op het spel stond.

Het betoog is als volgt opgebouwd: eerst volgt een beschrijving van de overlevering van de tekst van Battuta; vervolgens van de omstandigheden waarin het reisverhaal is ontstaan. Na aldus de waarde van de bron en de aard van het geschrift vastgesteld te hebben, wordt aan de hand van de secundaire literatuur weergegeven waar Battuta staat in de wereld van de islam en hoe hij daarover denkt. Dit beeld wordt ten slotte vergeleken met zijn bijzondere ervaring in Zwart-Afrika. Het resultaat van die vergelijking moet een scherper inzicht zijn in de wijze waarop moslimreizigers in de veertiende eeuw dachten over de Dar al-islam door iemand die het hele gebied tot aan de grenzen bereisde als gids te nemen.



Afbeelding 1 Ibn Battuta's reizen in Zwart Afrika: 1326, 1329-1330 en 1352-1353

## De overlevering van de tekst

Tot in de negentiende eeuw was de *Rihla*<sup>1</sup>, het reisverhaal van Battuta, in Europa niet voorhanden.<sup>2</sup> In de islamitische wereld was dat lange tijd niet anders geweest. In Battuta's geboorteland, Marokko, werd de tekst pas in de zeventiende eeuw weer gelezen. Aan die betrekkelijk late opleving van de belangstelling hebben we verschillende kopieën te danken en publicaties van interessante delen van het werk. Vooral in Syrië en Egypte was men ervan gecharmeerd.

Wat de Europese wereld betreft, komt de Duitse natuurvorser en arabist *avant la lettre* Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) de eer toe als eerste de aandacht te hebben gevestigd op het verslag van de reizen van Ibn Battuta.<sup>3</sup> In een brief uit 1808 schrijft hij in het bezit gekomen te zijn van een kopie van het reisverhaal. Het blijkt achteraf een onvolledige versie, die zich thans in de bibliotheek van Gotha bevindt. Een jaar of tien daarvoor was de volledige tekst al in het Portugees vertaald door een Portugese tolk in Marokko, José de Santo Antonio Moura, maar deze vertaling werd pas in 1840 in Lissabon openbaar gemaakt. Intussen waren toen in verschillende Westeuropese landen meer teksten en tekstfragmenten beschikbaar gekomen. Zo werd de eerste volledige uitgave van de *Rihla* tot stand gebracht door twee Franse arabisten, C. Defrémery en B.R. Sanguinetti. Deze uitgave, die voorzien is van een synoptische vertaling in het Frans, dateert van 1853-1859 en geldt tot op de dag van vandaag als de standaardtekst. H.A.R. Gibb begon in 1929 aan een complete Engelse vertaling, die onlangs door C.F. Beckingham is voltooid. Beckingham merkt in zijn voorwoord op dat een nieuwe kritische editie van de *Rihla* nog wel even op zich zal laten wachten. In Marokkaanse privéverzamelingen bevinden zich nog vele handschriften die meer licht kunnen werpen op de tekst en zijn overlevering. De Bibliothèque Nationale te Parijs bezit twee volledige teksten van de *Rihla*, waaronder een mogelijke autograaf, dat wil zeggen een tekst geschreven door Ibn Juzayy, de man aan wie Ibn Battuta zijn verhaal gedictieerd heeft.

## Het ontstaan van het verhaal

Ibn Battuta is niet de schrijver van het naar hem genoemde reisverhaal. Als hij na zijn wereldreis, een kort bezoek aan Spanje en zijn laatste reis van twee jaar naar Zwart-Afrika definitief in zijn geboorteland Marokko is terugge-

keerd, doet hij verslag aan het hof. Hij is op dat moment 48 jaar. In 1325 heeft hij op 21-jarige leeftijd het ouderlijk huis in Tanger verlaten, zoals een vogel het nest verlaat.<sup>4</sup> Hij is afkomstig uit een familie van *qadi*'s, rechters, en maakt deel uit van de betere kringen, die zich een pelgrimstocht naar Mekka (de *hajj*) en een educatieve reis kunnen permitteren.<sup>5</sup> Hij is een *soefi*, dat wil zeggen een aanhanger van de mystieke richting binnen de islam.<sup>6</sup> Na zijn eerste bezoek aan Mekka, waar hij een aantal malen zal terugkeren, blijft hij 24 jaar onafgebroken van huis. Eerst begeeft hij zich naar Bagdad, vandaar naar de Kaspische Zee en via omwegen tot in Constantinopel vestigt hij zich voor acht jaar als *qadi* in Delhi. Ten slotte gaat hij op reis naar China en keert terug naar Marokko. Intussen heeft hij op al zijn routes zijpaden bewandeld. Op weg naar Mekka reist hij door Palestina tot aan Damascus, en daarna doet hij de oostkust van Afrika aan waar moslim-handelsnederzettingen zijn gevestigd. Bij zijn omzwervingen rond India doet hij de Maldiven en Ceylon aan en op zijn terugreis komt hij langs Sumatra.

Als Ibn Battuta in 1352 zijn wandelstaf definitief aan de wilgen hangt, heerst Abu Inan Faris als sultan over Marokko.<sup>7</sup> Hij behoort tot de Marinieden-dynastie, die tijdens zijn bewind een politiek en cultureel hoogtepunt bereikt. Abu Inan Faris streeft ernaar een echt hof te houden. Daarin past het in dienst hebben van een secretaris. Dit is Ibn Juzayy, een geleerd man uit Andalusië, filoloog, historicus en rechtskundige, een man ook die over een artistieke pen beschikt. De sultan geeft Ibn Juzayy opdracht het reisverhaal van Ibn Battuta op te schrijven, zodat de verhalen van deze man uit Noord-Afrika ten eeuwigden dage ook de luister van de Marinieden zullen verkondigen.

Ibn Juzayy voltooit de opdracht in twee fasen. In februari 1356 is de tekst gereed. Ibn Juzayy heeft in zijn inleiding op het boek aangegeven hoe hij zijn opdracht opvat. Als een accountant, die tekent voor een getrouwe weergave van de stand van zaken, schrijft hij dat hij vaak de eigen woorden van Ibn Battuta heeft weergegeven zonder er een tittel of jota aan te hebben veranderd. Ibn Juzayy heeft dus recht gedaan aan het verhaal van Battuta, de ene keer door diens woorden letterlijk weer te geven, de andere keer door in zijn eigen weergave van het gebeurde zo dicht mogelijk bij de bedoelingen van 'de auteur' te blijven.<sup>8</sup> Ten overvloede voegt hij nog eens toe dat niet hij maar Ibn Battuta verantwoordelijk is voor de inhoud van de tekst.<sup>9</sup> Of dat laatste nu moet worden opgevat als een verdediging op voorhand tegen sceptische lezers, dan wel als een literaire conventie, is onbekend. Zoveel is duidelijk dat de tijd



die Ibn Juzayy gebruikte voor het 'persklaar' maken van de tekst - vier banden in de vertaling van Gibb - weinig tijd voor onderzoek liet.

Natuurlijk laat Ibn Juzayy aan het begin geen enkel misverstand bestaan over wat aan de basis van de tekst staat: de opdracht van Abu Inan Faris. Wie Ibn Battuta leest zal - soms tot verzadigens toe - opmerken dat aan de aansporing van de sultan om in het reisverslag de heersers, de geleerden en de heiligen te noemen strikt de hand is gehouden. Kennelijk waren dergelijke feitelijke gegevens niet alleen van belang voor de toehoorders en lezers van het verhaal, maar strekten zij de reiziger zelf tot eer.<sup>10</sup>

Ibn Battuta's *Rihla* behoort tot het literaire genre van de *rihla* (reisverhalen) en dat rechtvaardigt de vraag naar de oorspronkelijkheid, want oorspronkelijkheid was iets dat middeleeuwse auteurs niet nastreefden. Wat is in de *Rihla* van Ibn Battuta zelf, wat is ontleend aan andere *rihla*? Onderzoek in de laatste decennia heeft uitgewezen dat verschillende uitvoerige beschouwingen in de *Rihla* vrijwel letterlijk zijn overgenomen uit de *rihla* van de Spaanse moslim Ibn Jubayr (1145-1217), zoals de complete beschrijving van Mekka en omgeving en van de rituele handelingen die de duizenden pelgrims daar verrichtten. Van andere delen, zoals de beschrijvingen van India, is Battuta's originaliteit daarentegen buiten kijf. Waarschijnlijk kan hetzelfde worden gezegd van het verslag van de reis naar Zwart-Afrika. Alleen ten aanzien van de passage over Mali zijn er op enkele plaatsen bedenkingen.<sup>11</sup> Daar vertoont de tekst een opvallende overeenkomst met die van Al-Umari, die zijn werk minstens zeven jaar voor de redactie van Ibn Juzayy gereed had.<sup>12</sup> Al-Umari's werk heeft een encyclopedisch karakter en het is niet uitgesloten dat Ibn Juzayy daaruit heeft geput voor de correctie van sommige namen en aanduidingen en dat hij er enkele details aan heeft ontleend voor zijn beschrijvingen.

Naast de genoemde, algemene behoefte van schrijvers van reisverhalen om terwille van de volledigheid gegevens van anderen te gebruiken, met of zonder vermelding van de bron, geldt bij Ibn Battuta een bijzondere grond: hij is vooral een ooggetuige, maar een leek in geografie en historie<sup>13</sup>; dat is zijn kracht, zijn originaliteit en tevens zijn zwakte, zijn afhankelijkheid al naar gelang het gehanteerde gezichtspunt. Gibb heeft al eens minzaam opgemerkt dat Battuta een geograaf 'malgré soi'<sup>14</sup> is, een leek dus met een scherp waarnemingsvermogen.

Zijn menselijke aanwezigheid in de tekst is er niet minder om. In een vorig jaar verschenen artikel heeft Remke Kruk een portret getekend van Ibn Battuta als moslim-echtgenoot en vader door zorgvuldig in de vier delen van

het reisverhaal de opmerkingen te verzamelen die hij daarover heeft gemaakt.<sup>15</sup> Zij argumenteert overtuigend dat de beschrijving van zijn gevoelens en gedragingen authentiek en oorspronkelijk zijn. Zijn zegsman-schrijver Ibn Juzayy kan ze eenvoudig niet hebben ingebracht (of aan een andere bron ontleend), omdat de weergave van sentimenten in de *Rihla* in het geheel van de Arabische literatuur bepaald ongebruikelijk is. Vaak is Battuta zelf zo nauw betrokken bij beschreven situaties dat het geschrevene gezien kan worden als autobiografisch.<sup>16</sup> Hamdun en King stellen zelfs 'dat er weinig mensen uit de premoderne periode zijn van wie we zo'n levendig beeld kunnen krijgen'.<sup>17</sup>

### Interpretatie van de tekst

#### *De gezochte zegeningen van deze wereld*

Beckingham, de man die de vertaling van Gibb voltooide, zegt over de zin van Battuta's reizen:

If one looks for the motive of his travel, or perhaps one should say the pretext, I think it was the accumulation of what in Arabic is called *baraka*, the blessings both in this world and the next which would come from visiting holy places and obtaining the blessings of saintly men.<sup>18</sup>

De reiziger Ibn Battuta had dus de zeer menselijke behoefte aan zichtbare tekenen van Gods aanwezigheid in de wereld. I.R. Netton, die heeft geschreven over de wereld van wonder en magie in het reisverhaal van Battuta<sup>19</sup>, verklaart dat onze reiziger zich met zijn predispositie voor het wonderdadige des te moeilijker kon verweren, omdat hij niet in staat is een verklaring te vinden voor de paranormale verschijnselen waarvan hij meent getuige te zijn geweest.

Wonderen zijn met geloof verbonden, dat geldt zeker voor Battuta, wiens vroomheid als een paal boven water staat. Hij is een gelovig mens van het type dat een persoonlijke band met God zoekt en voor de instandhouding van zijn geloofsleven bij voorkeur zijn toevlucht neemt tot vrome en heilige mannen, *soefi's*, die door hun levenswijze dichter bij God staan dan de gemiddelde gelovige. Die nabijheid uit zich niet alleen in hun levenswijze, hun afzondering, hun gebed en goede raad, maar ook hun wonderen, in heden en

verleden, getuigen ervan. Deze *soefi's* vormen vaak het middelpunt van een sociale beweging: zij verzamelen groepen van zoekenden om zich heen. Zo ontstaan er op aarde plekken die meer dan andere aan God gastvrijheid bieden, zoals Mekka, Medina en de verblijfplaatsen van de heiligen en de moslimbroedersschappen. Als we zoeken naar een sleutel tot begrip van de wonderlijke opvattingen van Battuta, biedt zijn intellectuele vorming, als deze al serieus heeft plaats gevonden<sup>20</sup>, minder aanknopingspunten dan zijn religieuze gevoeligheid. Hij toont een hang naar ascese en mystiek, zij het dat het bij een intentie blijft, een aspiranten- of erelidmaatschap. Deze *moments religieux* geven aan hoe hij door het voorbeeld van de heiligen wordt gefascineerd zonder er zijn levenswijze of zijn reizen voor op te geven. Slechts eenmaal, in een periode dat hij in ongenade is gevallen en wordt verstoten, trekt hij zich terug als een heremiet, vastend, biddend, de koran citerend, weken-, maandenlang, totdat hij weer in genade wordt aangenomen en als gezant naar China wordt gestuurd.

#### *De strikte moslim-orde in de Dar al-islam*

Er is veel geschreven over het geloof, het bijgeloof, de lichtgelovigheid van Ibn Battuta, bijvoorbeeld door André Miquel<sup>21</sup>, die vaststelt dat Battuta zich niet heeft kunnen verweren tegen de verleiding van een magische mentaliteit. Battuta gelooft, aldus Miquel, in de uitleg van dromen, in voorkennis, in het steken van een speld in de koran als aanwijzing van het lot, in gedachtenlezen en in de kracht van amuletten. Miquel ziet in het verlengde daarvan en op een hoger plan de alchemie en de astrologie opkomen. Hij vindt Battuta's bijgelovigheid echter een bijverschijnsel. Battuta toont zich eerst en vooral een strijder voor de publieke orde en de moraal van de islam. Als *qadi*, rechter, is hij daarvoor gekwalificeerd.

Als tweede kenmerk noemt Miquel Battuta's soennitische eenkennigheid. Battuta is bij wijze van spreken milder voor de christenen dan voor schismatieke moslims, met name sjiieten. Christenen die niet provoceren, joden die zich gedragen, zijn in de maatschappij acceptabel. Types die zich op grond van een afwijkende leer met hun daden buiten de gemeenschap stellen, moeten bestreden worden, omdat ze het hoogste goed, de eenheid van de gelovige gemeenschap, aantasten.<sup>22</sup> Dit betekent, signaleert Miquel, dat wie in stilte een andere leer belijdt, in het geheim of in elk geval discreet, onder gewone omstandigheden geen last zal ondervinden van de overheden. De

instandhouding van die gemeenschap brengt echter noodzakelijk beperkingen mee, inclusief repressie en censuur, hetgeen met name blijkt als Battuta zelf tot overheidstaken wordt geroepen of als hij vorsten een spiegel voorhoudt. Zijn moraal is strikt. Hij heeft een strenge opvatting over hoe een moslim zich in de wereld voor de ogen van God en de mensen heeft te gedragen.

Aan het slot van zijn betoog tekent Miquel Battuta als een evenwichtig man zonder uitersten: niet laks maar evenmin fanatiek, niet onverschillig maar ook niet heroïek, niet extatisch, niet opofferingsgezind, maar evenmin liber-tijns, met bovenal een niet aflatende trouw aan de overgeleverde religie.

Battuta's gelovigheid en zijn vertrouwdheid met de Arabische cultuur zijn zo enerzijds voorwaarde om zich in de Dar al-islam te handhaven, anderzijds vormen beide zelf de grondslag waardoor de Dar al-islam in stand wordt gehouden tot aan de grenzen van de moslim-wereld. Zijn lange en verre reizen in die 'vertrouwde' omgeving zijn niet uitzonderlijk. Zij zijn representatief voor de levenswijze van een groep van geleerden, vromen en geleerden, die in hun levensonderhoud kunnen voorzien omdat in alle steden van de islam behoefte is aan hun aanwezigheid.

Tekenend voor deze geruststellende, universele orde in de Dar al-islam is het verslag dat Battuta doet van zijn bezoek aan de woestijnstad Timboektoe - het spreekwoordelijke einde van de wereld in de kinderwereld van Walt Disney. Als Battuta daar op een dag aanklopt bij een emir voor wat gierst en in diens huis wordt ontvangen, ontdekt hij een kopie van de *Kitab al-Mudish*, een bloemlezing van koranteksten van Ibn al-Jauzi, een rechtsgeleerde, die in Bagdad leefde en rond 1200 overleed. Voor Battuta was dit feest der herkenning aanleiding om meteen te gaan lezen.<sup>23</sup>

## De vergelijking met Zwart Afrika

In een artikel dat hij zeven jaar na zijn monografie over Ibn Battuta publiceerde voegt Ross Dunn een rol toe aan de drie bekende die Ibn Battuta in zijn *rihla* vervult. Naast de pelgrim, de rechtsgeleerde en de *soefi*-aanhanger vraagt hij aandacht voor Ibn Battuta als 'literate frontiersman', wat te vertalen is als een man van twee culturen. Dat doet hij om een verklaringsgrond te vinden voor de reizen van Battuta naar gebieden buiten de kernlanden van de islam. Hij ziet een contrast tussen de islam als de Arabische cultuur van het Midden-Oosten en de islam als beschaving van het oostelijk halfrond. Dunn verbindt

aan deze visie consequenties voor de carrière van Battuta. Zijn mindere geleerdheid wordt er een verklaring rijker op: hij was niet eminent genoeg voor een plaats in de centra van de islam, maar voldeed volledig in de kleinere centra van de periferie, bij de 'frontier sultans and amirs'. Zij wilden zich een plaats veroveren in de Dar al-islam en verzamelden om zich heen godgeleerden, rechtsgeleerden, vromen, afstammelingen van de Profeet en wie maar bijdroeg aan de status van de moslimvorsten.<sup>24</sup>

### *De Soedan als grensgebied*

De West-Soedan maakt deel uit van de periferie, maar is zelfs daarbinnen een marginaal gebied. Daarvoor zijn goede redenen:

1. De geografische ligging van West-Soedan spreekt op dit punt voor zich, het is voor wie uit het noorden komt slechts te bereiken via karavaanroutes door de woestijn. De toegankelijkheid is gering en het contrast met de bewoonde wereld evident. De Sahara vormt een natuurlijke barrière, met name voor militaire operaties.
2. In West-Soedan eindigen de handelsroutes van de moslims uit het noorden, zij worden daar overgenomen door Soedannezen, die als enigen de laatste etappe van de goudroute onderhouden. De leveranties van goud vinden plaats aan de oever van een rivier, zonder persoonlijk contact en houden op zodra anderen zich als handelaars aandienen.<sup>25</sup>
3. De Soedan fungeert als een culturele grens. Die bestaat enerzijds uit het moslim-vorstendom van Mali, anderzijds uit een gebied, dat kan gelden als het eind van de beschaving, een onbekend territorium bewoond door menseneters, een *terra incognita*.

Zelfs Battuta waagde zich er niet, maar zijn beschrijving van Mali verraadt de obsessie die ook toen al bestond met het vermeende kannibalisme van de 'heidense zwarten'. Eerst geeft hij het verhaal van de onbetrouwbare blanke *qadi* die aangifte doet van diefstal van geld, dat hij zelf verborgen heeft. Als straf wordt hij door de koning verbannen 'naar het land van de ongelovigen, die mensen eten':

Hij verbleef gedurende vier jaar onder hen. Toen zond de sultan hem terug naar zijn eigen land. De reden dat hij niet was opge-

geten door de ongelovigen was zijn blanke vlees, want ze zeggen dat het eten van een blanke schadelijk is, omdat blank vlees niet rijp is.

Later vertelt Battuta hoe een groep van deze zwarten, prachtig uitgedost, hun opwachting maakt bij de koning van Mali. De heren krijgen als gastgeschenk een slavin 'die ze onmiddellijk doodden en opaten.'

Men vertelde mij dat dit hun gewoonte was (...). Er werd ook gezegd dat zij vonden dat de smakelijkste delen van vrouwen-vlees werd gevormd door de handpalmen en de borsten.<sup>26</sup>

Moderne commentatoren zijn met deze verhalen opmerkelijk verschillend omgesprongen. Beckingham is er serieus op ingegaan en draagt meer bewijzen voor kannibalisme aan, Hamdun en King drijven er de spot mee en plaatsen ze in de categorie 'broodje aap'.<sup>27</sup>

Hoe dan ook is duidelijk dat er een dubbele grens bestaat: enerzijds van de Noordafrikaanse gebieden en het Egyptische rijk ten opzichte van de Soedan, vervolgens in de Soedan zelf tussen zwarte moslims en zwarte heidenen. De islam is langs de handelswegen van noord naar zuid doorgedrongen, geleidelijk, vanaf de negende eeuw, af en toe met gebruik van geweld. Precies die twee factoren samen, islam en de handelsroutes, verschaften de multi-ethnische samenleving van Mali volgens Levtzion de cohesie die de vorming van een enorm koninkrijk mogelijk maakte.<sup>28</sup> Het bereikte zijn hoogtepunt in de eerste helft van de veertiende eeuw onder het bewind van de legendarische koning Mansa Musa (1312-1337). Mali verschijnt in die tijd voor het eerst op Europese kaarten.<sup>29</sup>

Mansa Musa was een favoriet van moslimschrijvers.<sup>30</sup> Zijn roem dankte hij vooral aan zijn pelgrimstocht naar Mekka. Mansa ging op reis met een gevolg van duizenden onderdanen, waarvan voor zijn hoofdvrouw alleen al vijfhonderd vrouwen en slaven worden gerekend. Onderweg was hij zó royaal met zijn munten dat het goud in Egypte met 10 tot 25 procent devalueerde.<sup>31</sup>

Naast de islam - de godsdienst vooral van de handelaren - bleef in Mali het heidendom gewoon bestaan, waarbij de koning in persoon, als hoofd van de eigen stam of van onderworpen stammen, beide godsdiensten diende te belijden. Deze dubbele loyaliteit verhinderde niet dat de islam tot staatsgodsdienst werd uitgeroepen. De islam en de handel met de islamitische wereld

zorgden dus wel voor politieke cohesie en versterking van het gezag van de monarch, maar leidden niet tot culturele homogeniteit onder de bevolking.<sup>32</sup>

Geografisch, economisch en cultureel eindigde de Dar al-islam in de Soedan als in een rafelrand. Met recht kan dit gebied een grensgebied worden genoemd met een marginaal karakter, omdat er voor de moslimvorsten geen uitdaging van uitging tot overschrijding van de (zuidelijke) grens en het voor grensgebieden typerende verkeer hier doodliep.

#### *Voorgangers en tijdgenoten van Battuta*

Toen Battuta in de jaren 1352 en 1353 de Soedan bezocht was hij niet de eerste Arabische bezoeker die over Zwart-Afrika schreef. Hij had drie voorgangers en twee tijdgenoten. De eerste, die inzicht verschafte in de politieke geschiedenis en de ontwikkeling van de vroegste staten in West-Afrika is Al-Yaqubi. Hij stierf in 897 en het *Corpus of early Arabic sources for West African history* vermeldt dat hij als nieuw thema in het genre van de geografen de ervaringen van de reiziger inbracht.<sup>33</sup> De andere twee voorgangers van Battuta waren Ibn Hawqal en Al-Bakri, die respectievelijk halverwege de tiende eeuw en aan het einde van de elfde eeuw schreven. Spencer Trimingham vindt de beschrijvingen van de drie maar oppervlakkig, net als die van Ibn Battuta trouwens. Alle vier hebben alleen oog voor 'the bizarre and extravagant, the pomp of Negro courts and the crudities of the people.'<sup>34</sup>

Tijdgenoten van Ibn Battuta die Mali hebben beschreven, waren Al-Umari (1301-1349), reeds eerder genoemd en een voorname bron voor de geschiedenis van Mali, en Ibn Khaldun (1332-1406). De laatste is uniek vanwege zijn gebruik van externe bronnen, voornamelijk getuigenissen van reizigers van en naar Egypte, Khaldun brengt zo een verbinding tot stand tussen orale en geschreven geschiedenis.<sup>35</sup> Al-Umari en Ibn Khaldun woonden en werkten lange tijd in Cairo, een geschikte plaats voor een historicus of chroniqueur van West-Soedan, omdat in die tijd pelgrims uit Soedan - voor de Egyptenaren van toen Takrur geheten - veelvuldig Egypte aandeden en er een toenemend handelsverkeer was tussen Mali en Egypte. Wat geverifieerde informatie betreft, konden beiden met Battuta concurreren, maar Battuta was de enige die Mali ook echt heeft bezocht.

Ik heb mij bij de lezing van Ibn Battuta's verslag van Zwart-Afrika beperkt tot zijn observaties over de steden, met name Iwalatan en de hoofdstad Mali. Wat is zijn oordeel over de regerende moslimvorst en het karakter van het openbare leven, beide kritische factoren voor de instandhouding van de Dar al-islam? De bestaande orde wordt in de ogen van Battuta immers in stand gehouden door moslim-vorsten, van welke herkomst ook, Perzisch of Arabisch, Turks of Afghaans, Berbers of Soedanees. Dynastie en taal zijn minder belangrijk dan de observantie van de *shari'a*: de wet en de profeet. Battuta hanteert één en dezelfde vorstenspiegel, waarmee hij in de Dar al-islam ook heersers tegemoet treedt. Het gedrag van de vorsten is de maatstaf voor zijn oordeel over de samenlevingen die hij bereist.

Als hij het vorstendom van Mali beschouwt als een deel van de Dar al-islam, zijn zijn beoordelingscriteria de volgende:

1. Hij zal zich afvragen 'of de vorst zich in religieuze en wereldlijke aangelegenheden aan de *shari'a* houdt, hen die studie maken van de koran of langs mystieke weg inzicht hebben in zijn geheimen eert en onderhoudt, genereus uitdeelt aan de aanzienlijken en aan de armen, de feestdagen en gebeden in acht neemt, heidenen en shi'iten veroordeelt en zich ervan weerhoudt om in het openbaar dingen te doen die de koran verbiedt', aldus een kernachtige samenvatting van Dunn.<sup>36</sup> Als reiziger in dat gebied zal hij het criterium van de openbare veiligheid hebben toegevoegd in het land en zijn toegangswegen, want de garantie van vrijheid van beweging is een typisch kenmerk van een krachtige islamitische staat.<sup>37</sup>
2. Wat de entourage van de vorst betreft geldt de vraag, of de vorst zich in zijn hof, met name wat de rechtspraak aangaat, verzekerd heeft van voldoende kwaliteit, want mede daaraan kan worden afgelezen in hoeverre deze vorsten zich hebben geïdentificeerd met de wereld van de islam.
3. Voor een reiziger als Battuta is het eerste dat hij in een vreemd land ontmoet, gastvrijheid. Ze is een levensvoorwaarde, ook als hij langzamerhand in goeden doen is geraakt en zichzelf onderweg kan redden. Want als het niet materieel telt, dan in elk geval sociaal en cultureel: hij heeft als Mekka-ganger en *qadi*, met zijn ervaring en status recht op



eerbetoon in de vorm van gastvrijheid en geschenken van de lokale heerser en de islamitische koopliedengemeenschap.<sup>38</sup>

4. De wijze waarop een plaatselijke bevolking is georganiseerd als moslimgemeenschap kent vele gradaties; Battuta's gewoonte om namen van belangrijke mannen te laten vallen vormt een goede indicatie van de kwaliteit van de moslimaanwezigheid ter plaatse.

Rest nog attent te zijn op uitingen van persoonlijke gevoelens en op het privéleven van Ibn Battuta: op de overwegingen om de reis te verlengen of te bekorten, het gezelschap van *soefi's* en vrouwen, bijzondere religieuze ervaringen.

### Het reisverslag van Battuta

Op 18 februari 1352 vertrekt Battuta naar het land van Mali. Hij sluit zich aan bij een geleide karavaan. Na 25 dagen bereikt deze Taghaza, gelegen in een troosteloze omgeving van zand en zout, zonder bomen, vergeven van de vliegen. Het is de aankondiging van de woestijn, die vervolgens in twee etappen van elk ongeveer tien dagen wordt doorgetrokken. Tasarahla is de pleisterplaats tussenin en daar wordt een bode vooruit gestuurd naar de stad Iwalatan, waar de Soedan begint, zodat kennissen en relaties uit de stad de karavaan tegemoet kunnen trekken met water en voedsel. Bij Iwalatan groeien de bomen weer en wordt de aarde bewoonbaar.

In de woestijn is de karavaan verschillende mensen kwijt geraakt, omdat zij zich verwijderden van de groep, door ruzie of nieuwsgierigheid en van een passerende karavaan treffen Battuta en zijn medereizigers na enkele dagen een man aan, dood, zittend tegen een boomstronk, in zijn kleren en met de zweep in zijn hand.<sup>39</sup> Geen wonder, dat onder zulke gevaarlijke omstandigheden sterke verhalen opgeld doen. Van de vooruitgezonden verkenner vertelt Battuta, dat hij aan een oog blind en aan het andere ziek is<sup>40</sup>, maar dat niemand zich zo goed kon oriënteren als hij; ook verhaalt hij over de aanwezigheid van duivels in de woestijn, die de geest van de verkenner als hij alleen is, in de war kunnen brengen. Als de verkenner verdwaalt, komt het leven van alle leden van de karavaan in gevaar.

Na ongeveer twee maanden reizen en trekken bereikt Battuta het land van de Zwarten, wat toen Soedan heette, en betreedt hij de stad Iwalatan. Daar zal hij vijftig dagen verblijven. Vandaar reist hij door naar de hoofdstad,

Mali, waar hij zeven maanden zal wonen, van 28 juli 1352 tot 27 februari 1353. Vervolgens begeeft hij zich naar Timboektoe. Hij aanvaardt de terugreis op 12 september 1353. Hij sluit zich aan bij een grote karavaan, die langs een meer oostelijke route reist dan Battuta op de heenweg volgde en die op 29 december 1353 in de Noordafrikaanse stad Sijilmassa arriveert.<sup>41</sup> Onderweg bereikt Battuta het bevel van de sultan van Fes om zich bij hem te vervoegen.

Slangen, schorpioenen, muggen, vliegen, luizen, de vaste bewoners van de woestijn, hinderen Battuta minder dan de onwellevendheid van de mensen. Zodra hij in de stad is, staat hij op zijn strepen, want daar gelden de manieren van de beschaafde wereld. Het leidt meteen bij aankomst in Iwalatan tot een crisis. De handelaren worden ontvangen door de gezant van de koning:

De kooplieden stonden voor hem en hij sprak tot hen via een tolk als een teken van minachting (...). Op dat moment had ik er spijt van dat ik naar dit land was gekomen, vanwege de slechte manieren van de inwoners en hun minachting voor blanken.<sup>42</sup>

Later als hij zich heeft laten overhalen om een officiële ontvangst te bezoeken, is hij zo onthutst bij het aanschouwen van het gebodene dat hij tot zijn medereizigers zegt: 'Hebben de zwarten ons hiervoor uitgenodigd?' Als men hem bevestigend antwoordt en vertelt dat dit voor hen de grootste gastvrijheid uitdrukt, is zijn reactie: 'Ik was er toen van overtuigd dat we niets goeds mochten verwachten van deze mensen.' Een moment overweegt hij alsnog te vertrekken, maar hij besluit te blijven om de hoofdstad van Mali te bezoeken en zijn opwachting te maken voor de koning.<sup>43</sup> Dat hij vervolgens vijftig dagen in Iwalatan blijft is te danken aan de inwoners, die hem met respect bejegenen en gastvrijheid bieden.

Iwalatan ligt 24 dagen reizen van de hoofdstad van Mali en het patroon van de reis erheen en de ontvangst herhaalt zich. Onderweg ontsnapt Battuta na een voedselvergiftiging aan de dood. Hij maakt er melding van als van een *fait divers*, zomaar een gebeurtenis uit het leven van een reiziger. Als hij nog herstellende in Mali(-stad) aankomt, bestaat het welkomstgeschenk, waarnaar hij echt heeft uitgezien, uit drie ronde broden en een stuk gebraden vlees. Enkele weken blijft hij in huis, totdat hij voldoende hersteld is en begint dan zijn opwachting te maken bij de koning, die geen notitie van hem neemt. Hij vat het op als een belediging en vraagt raad aan de tolk van de koning. Op

diens advies richt hij zich in het openbaar tot de koning tijdens een audiëntie in de eerste dagen van de ramadan:

Ik stelde mij voor hem op en sprak: 'Ik heb door alle landen van de wereld gereisd en hun koningen ontmoet. Ik ben nu al vier maanden in uw land, maar u hebt mij niet als een gast behandeld en mij niets gegeven. Wat moet ik nu over u vertellen aan andere sultans?'

De koning antwoordt dat hij Battuta nooit heeft gezien en niets van hem weet. Dan springen zijn vrienden, met name de *qadi*, voor hem in en het resultaat is, dat hij onderdak krijgt aangeboden en een toelage voor lopende uitgaven. Als een boekhouder noteert Battuta vervolgens nog twee uit de schatkist ontvangen giften.<sup>44</sup>

Een tweede confrontatie beleeft Battuta als hij ziet hoe in het land van de Zwarten mannen omgaan met vrouwen. Meteen in Iwalatan treft hem een staal van 'slechte manieren':

Op een dag maakte ik mijn opwachting bij de *qadi* van Iwalatan en hij gaf me toestemming om binnen te komen. Ik trof hem aan met een jonge en buitengewoon mooie vrouw. Toen ik haar zag, aarzelde ik en wilde me omkeren, maar hij moest lachen en toonde geen enkele gêne. De *qadi* zei alleen maar: 'Waarom loop je nu weg? Ze is mijn vriendin.' Ik was stomverbaasd, want hij was een rechtskundige en een *hajji*.<sup>45</sup>

Een slag dieper treft hem een volgende ontmoeting, waarbij hij de leider van de karavaan in diens huis in Iwalatan ontmoet, zittend op een kleed:

In het midden van de kamer stond een ligbank met een baldakijn en daarop zaten een vrouw en een man met elkaar te praten. Ik vroeg hem: 'Wie is die vrouw?' Hij antwoordde: 'Dat is mijn vrouw'. Waarop ik zei: 'En die man dan die bij haar is?' Hij zei: 'Dat is een vriend van haar.' Toen vroeg ik: 'Bent u daar gelukkig mee? U hebt in ons land geleefd en bent bekend met de inhoud van onze religieuze voorschriften'. Maar hij antwoordde alleen: 'Bij ons wordt het bijeenzijn van vrouwen en

mannen als iets positiefs gezien en als iets dat aangenaam is. Het wekt geen achterdocht. Onze vrouwen zijn niet als de vrouwen in uw land.

Hierna volgt het oordeel van Battuta: 'Ik was verbaasd over zijn dwaasheid'. De consequentie is onvermijdelijk: 'Ik ging weg en bezocht hem niet meer. Nadien nodigde hij me nog een aantal malen uit, maar ik nam de invitaties niet aan.'<sup>46</sup>

Voor zijn ogen ziet hij dat de vrouwen geen terughoudendheid kennen in hun omgang met mannen en zonder sluier gaan; daarbij zijn ze volgens zijn waarneming van een buitengewone schoonheid. De verbazing over de open verhouding tussen moslimmannen en moslimvrouwen staat los van zijn uit de *rihla* bekende waardering voor 'welopgevoede jonge slavinnen'. Nadrukkelijk vermeldt hij dat de mannen in Mali net als hijzelf zeer gehecht zijn aan dat type vrouwen en hoeveel moeite hij zich daarom moet getroosten om er een voor zichzelf te verwerven.<sup>47</sup> Ook constateert hij dat diezelfde mannen en vrouwen strikt zijn in de naleving van de gebeden, de religieuze wet nauwgezet bestuderen en ijverig de koran van buiten leren: het zijn moslims.

Het vrije gedrag van mannen en vrouwen treft hem evenzeer als het hoge aanzien dat vrouwen bezitten, hoger dan de man. De hogere achting leidt hij af uit het feit dat zij de dragers zijn van geslacht en dynastie. Niet de zoons volgen de vaders op, maar de neven, de kinderen van hun ooms en tantes van de kant van hun moeders. Mannen zijn daar niet jaloers om, noteert Battuta daarop verbaasd: ze noemen zich niet naar hun vader, maar naar hun ooms van moederszijde. Dat heeft hij nog nergens meegemaakt tenzij onder de ongelovige Indianen van al-Mulaibar. In Mali treft hij bovendien de situatie aan dat de vrouw van de koning zich als mede-heerser manifesteert.<sup>48</sup>

Aan de wijze, waarop onderdanen zich gedragen tegenover hun vorst, valt af te lezen hoe hoog hij boven hen verheven is. Het ritueel aan het hof in Mali is alle bezoekers uit de Maghreb en uit Egypte opgevallen. Ook Battuta verhaalt hoe audiënties en zittingen van de raad van de koning verlopen. Het meest valt hem op, hoe een ieder, wie hij ook is, wordt aangesproken door de koning, onverschillig op welke titel: lof of berisping, zich bij het naderen tot de koning in het openbaar van zijn goede goed ontdoet en zich hult in een rafelig kleed, als een bedelaar, en zich diep in het stof buigt, met de ellebogen op de grond en as strooiend op zijn hoofd en op zijn achterste, in een voor de toeschouwers duidelijke geste van opperste vernedering.<sup>49</sup> Battuta vertelt dat ze

naar de koning luisteren in gebedshouding. Er moet eens, voegt Ibn Juzayy op gezag van een met name genoemde getuige hieraan toe, een gezant van de koning van Mali in Fes aan het hof van de sultan van Marokko zijn geweest, die zichzelf telkenmale als de sultan hem iets loffelijks toevoegde ritueel vernederde: zijn bediende droeg een mand met stof, dat hij keer op keer op zijn hoofd strooide. Battuta constateert ook dat de zwarte onderdanen van de koning van Mali eden afleggen op de naam van de koning die zij als een god beschouwen.<sup>50</sup>

Van de pracht en praal, de kleding van de vorst en zijn gevolg, zijn raadgevers en zijn lijfwacht, van het optreden van de tolk met zijn vier vrouwen en concubines - 'ongeveer honderd in getal'<sup>51</sup> - van het zingen en dansen doet Battuta verslag. Een bijzondere vermelding krijgen de barden, die op feestdagen na de *dragoman* (tolk) opkomen: als vogels vermomd, in veren gestoken en getooid met een houten vogelkop met snavel. Wat zij voordragen, is een vorm van vermaning op rijm, waarin de koning wordt aangespoord zich te gedragen overeenkomstig zijn waardigheid.<sup>52</sup> Battuta besluit dit relaas van het 'komisch' optreden van de dichters met de mededeling, dat men hem heeft gezegd dat het een oud gebruik is, nog uit de tijd van voor de islam.

Duidelijk van na de komst van de islam is de mogelijkheid asiel te zoeken in de moskee.<sup>53</sup> Dat doen de dochters van de oom van de koning in een verhaal, waarin naast elkaar oude en nieuwe gebruiken voortleven. Zij zijn het niet eens met de beslissing van de vorst de 'koninklijke' eerste vrouw te vervangen door de tweede van niet-koninklijken bloede. Zij geven hun afkeuring te kennen door bij de begroeting van de nieuwe koningin wel as te strooien op hun arm maar niet op hun hoofd. Als de koning daarvan hoort, nemen zij de wijk en schuilen in de moskee. De koning nodigt ze uit in een gebaar van verzoening. Zij verschijnen voor hem na hun kleding afgelegd te hebben, want 'het is hun gewoonte om hun kleren uit te doen en naakt voor hem te verschijnen, wat ze ook deden.'<sup>54</sup> De koning vergeeft hen hun opstandige geste, waarna ze zeven dagen 's morgens en 's avonds hun opwachting maken aan de koninklijke poort, want dat hoort bij een vergeving.

Al tijdens zijn verblijf op de Maldiven had Battuta zich gestoord aan de wijze waarop vrouwen zich in het openbaar vertoonden:

Hun vrouwen bedekken het hoofd niet eens, zelfs niet aan één kant. De meesten dragen alleen een voorschoot die van de navel tot de grond reikt. De rest van hun lichaam blijft onbedekt. En zo lopen ze buiten rond in de bazaars of waar dan ook.<sup>55</sup>

Toen hij daar *qadi* was, probeerde hij een eind aan deze toestand te maken en vaardigde een bevel uit dat de vrouwen kleren moesten dragen. Zijn oekaze had weinig succes, de vrouwen die voor een proces vóór hem verschenen waren sindsdien gekleed, verder had de maatregel geen effect.

## Rekenschap en verantwoording

Na zijn bezoek aan de hoofdstad en de koning van Mali, het hoofddoel van zijn reis, geeft Battuta zich rekenschap van zijn indrukken. Hij voegt een apart hoofdstuk in, waarin hij bijeenzet wat hem aanspreekt van hetgeen hij onder de zwarten aantreft en wat hem tegenstaat.<sup>56</sup> Prijzenswaardig vindt hij dat er geen plaats is voor onrecht. De rechtsorde wordt met straffe hand gehandhaafd. De reiziger kan veilig over de wegen gaan en de blanke hoeft niet beducht te zijn voor zijn eigendom. Lijf en goed zijn verzekerd bij de koning van Mali. De godsdienstige observantie is van hoge kwaliteit. Voor de vrijdagse gebeden moet men in de moskee een plaats reserveren, zo druk is het er en de godsdienstige opvoeding van de kinderen is streng, zoals blijkt uit de straffen die ze opgelegd krijgen. Bijzonder te spreken is hij over het van buiten leren van de koran en over het gekleed gaan in het traditionele wit bij het vrijdagse bezoek aan de moskee.

Afkeurenswaardig vindt hij de gewoonte van het ongesluierd of zelfs naakt rondlopen, of het nu in het algemeen gaat om vrouwelijke bedienden, slavinnen of jonge meisjes, of om het gebruik dat vrouwen voor de vorst naakt verschijnen. De eerbetuiging met stof en as en het optreden van de dichters rangschikt hij ook onder de zaken die afkeuring verdienen. Tot slot veroordeelt hij het eten van niet ritueel geslachte dieren en van honden en ezels.

Zetten we dit nu af tegen de eerder genoemde strenge maatstaven die in Battuta's *rihla* worden aangelegd voor de beoordeling van de kwaliteit van samenlevingen die deel uitmaken van de Dar al-islam, dan komt het koninkrijk van Mali in de (toenmalige) Soedan er redelijk vanaf. Laten wij de boven opgestelde criteria volgen:

### 1. De vorstelijke plichten

- Battuta's algemene oordeel is dat de *sharia* wordt in stand gehouden in civiele en religieuze zaken; op onderdelen, zoals de inachtneming van spijsvoorschriften, heeft hij kritiek;

- de rechtsorde wordt door de koning streng gehandhaafd; hij heeft een *qadi* aangesteld;
- de vorst laat wel - en dat is te laken - in het openbaar dingen toe die de sharia verbiedt; dat geldt in elk geval voor de 'slechte gewoonte' van de naaktheid van vrouwen, mogelijk ook voor de verplichting om 'in zak en as' voor de koning te verschijnen;
- de clownerie van de barden had de koning wellicht moeten veroordelen als heidens, maar van shi'itische praktijken is in West-Soedan geen sprake;
- de openbare veiligheid is in orde.

### *2. De entourage van de vorst*

Battuta spreekt er niet met zoveel woorden over. Uit het feit dat hij zwijgt en zo goed als geen namen noemt van *soefi's* en geleerden, mag men concluderen dat de identificatie van de Mali-vorst met de wereld van de islam een beperkte was met weinig culturele diepgang. Dat wordt hem echter niet aangerekend in het verslag. Het kan overigens ook zijn, dat er wel *soefi's* waren, maar dat Battuta met de vermelding van hun naam geen eer kon inleggen. Wel duidelijk is dat in de omgeving van de koning ook niet-islamitische functionarissen werkzaam waren. In de koninklijke entourage is op zijn minst een dubbele loyaliteit te onderkennen.

### *3. De gastvrijheid*

Battuta tekent een scherp beeld van wat gastvrijheid onder moslims hoort te zijn. Hij is diep beledigd als de ontvangst door de vorst of zijn vertegenwoordiger in zijn ogen tekort schiet. De - overigens notoire - gierigheid van de vorst wordt hem echter als een persoonlijke tekortkoming aangerekend; Battuta is bereid haar als een uitzondering te beschouwen, mogelijk een reactie op de vrijgevigheid van de voorganger van de regerende koning.

### *4. Moslimgemeenschap*

Voorzover daarover duidelijkheid wordt gegeven in het verslag, moet men zich gescheiden levende gemeenschappen van moslims uit Noord-Afrika voorstellen naast de traditionele zwarte gemeenschappen, die zich ijverig de godsdienstige praktijken van de islam hebben eigen gemaakt, tot en met het pelgrimeren naar Mekka. De moslimgemeenschap van Mali is dus niet één en ongedeeld.

5. *Battuta privé*

De meest opvallende trek van zijn verblijf in de Soedan is zijn hevige verontwaardiging over de ongastvrije ontvangst. Daar staat Battuta in volle glorie voor ons. Het tweede dat opvalt - uit zijn zwijgen met name - is dat zijn vroomheid geen voedsel krijgt: er zijn weinig *soefi*'s en nog minder vrome plaatsen; hij klaagt er niet over, zo min als over zijn eigen fysieke ontberingen in de woestijn.

6. *Verklaring*

Een verklaring voor Battuta's terughoudendheid in de samenvatting van de reis naar Mali kan zijn, dat hij zich, ouder geworden, minder afhankelijk voelt van de bevrediging van zijn vrome godsdienstige behoefte, of ze meer is gaan zien als een privéaangelegenheid. Behalve leeftijd kan voorkennis een rol hebben gespeeld: Battuta's was enigszins bekend met de situatie in Mali op grond van de bestaande contacten tussen Marokko en Mali. Hij wist dus globaal, wat hij wel en niet kon verwachten. Aangezien het contrast met zijn reisverslag vóór Mekka zo duidelijk is, kan men veronderstellen dat Battuta zakelijker en professioneler in zijn oordeel is geworden, en dat hij de goede (handels)betrekkingen met Mali en de waarde daarvan voor zijn gehoor zwaar heeft laten wegen in zijn eindoordeel.

Moderne historici zijn bij de beoordeling van het Afrikaanse reisverslag in elk geval geholpen met de persoonlijkheid en de instelling van Ibn Battuta. Zonder nu een echte etnograaf *avant la lettre* te zijn, is Battuta zich toch voortdurend bewust van zijn positie als waarnemer. Zijn beschrijvingen en de daarin vervatte kritiek op de Malinese samenleving zijn zorgvuldig gestructureerd. Hij begint met de vermelding van de feiten zoals hij ze ziet, vervolgt met een (retorische) vraag om opheldering of toelichting en besluit met een oordeel waarin hij voldoende distantie neemt. Kortom, Battuta komt in zijn verslag over als een professioneel waarnemer, die de meer subjectieve indrukken goed van de meer objectieve feiten weet te onderscheiden. Toch blijven zijn heldere oordelen altijd duidelijk persoonlijk. Wat eraan ontbreekt is alleen een motivering, althans met zoveel woorden. Die moeten we dus afleiden, zoals we hierboven hebben gedaan, uit Battuta's evidente gebondenheid aan de Wet en de Profeet en uit zijn meer algemene preoccupatie met de kwaliteit van de Dar al-islam.



## Conclusie

Terugkerend naar de hoofdvraag van dit artikel, moeten we constateren dat er geen sprake van is dat Battuta het Land van de Zwarten en in het bijzonder het vorstendom Mali heeft ervaren als een grenssituatie in culturele zin. Geen moment plaatst hij dit land, gelegen tussen de woestijn enerzijds en een ondoordringbaar niemandsland anderzijds, buiten de sfeer van de Dar al-islam. Over de dubbele loyaliteit aan heidendom en islam reageert hij mild en praktisch. Kennelijk hoort dat tot de natuur der dingen. Battuta toont zich als Noord-Afrikaan evenmin bijzonder betrokken bij of verantwoordelijk voor de stand van zaken, maar registreert de feiten en geeft zijn commentaar.

Zijn laatste reis maakt deel uit van zijn *rihla* zoals alle eerdere reizen die hij maakte. Ibn Battuta zelf is de hoofdpersoon. Aan de geschiedenis en de geografie van Mali mag hij niet veel toe te voegen hebben gehad, door opleiding en ervaring heeft hij zich een zienswijze eigen gemaakt waardoor hij de hele Dar al-islam als zijn wereld kan beleven. In combinatie met zijn persoonlijke originaliteit stelt dat universele beoordelingskader hem in staat om in zijn reisverslag over Mali iets van zowel de sfeer in dat land als de geest van de reiziger over te brengen.

Zo blijft Ibn Battuta tot in onze dagen een aantrekkelijke en vertrouwde gids, die ons inzicht in de mentaliteit van de veertiende-eeuwse moslimwereld vergroot, omdat hij er zelf zo onverbrekelijk deel van uit maakt.

## Noten:

1. Arabisch voor reis c.q. reisverhaal. Doel van de reis kan educatief zijn, religieus, politiek. Ross E. Dunn, *The adventures of Ibn Battuta. A muslim traveler of the 14th century* (Londen 1986) 322, omschrijft *rihla* als 'travel; a type of Islamic literature concerned with travels, particularly for study and pilgrimage'.
2. De volgende gegevens zijn, tenzij anders aangegeven, ontleend aan Herman F. Janssens, *Ibn Batouta 'Le voyageur de l'Islam' (1304-1369)* (Brussel 1948) 5-9. Stephan Conermann, *Die Beschreibung Indiens in der 'Rihla' des Ibn Battuta. Aspekte einer herrschaftssoziologischen Einordnung des Delhi-Sultanates unter Muhammed Ibn Tugluq* (Berlijn 1993) 25-27, gebruikt letterlijk dezelfde gegevens.
3. J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1955) 162-163; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde XVII*, 517-520.
4. Gibb, *Travels*, I, 8.

5. S.I. Gellens, 'The search for knowledge' in: D.F. Eickelman en J. Piscatori, eds., *Muslim travellers. Pilgrimage, migration, and the religious imagination* (Londen 1990) 50-69, aldaar 50.
6. Een *soefi* wordt meestal vertaald met een mysticus. Dunn, *Adventures*, 23, vertaalt *soefisme* als volgt: 'addressing popular desires for an Islamic faith of warmth, emotion, and personal hope'.
7. H.L. Beck, *Idris de Kleine en de Idrisische shurafa in Fas tijdens de Marinieden* (Leiden 1984) 172.
8. Gibb, *Travels*, I, 6-7.
9. *Ibidem*.
10. 'Ibn Battuta aimed to project a definite persona: the pious, erudite, Maliki gentleman (...) with a Sufi's sensitivity and reverence...exaggerating his competence as a man of learning and his social status among the kings and princes and the importance of the judicial positions he held'. Dunn, *Adventures*, 312.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*. Het gaat om identieke tekstgedeelten, die ook voorkomen bij al-Umari; ze hebben betrekking op aardrijkskundige gegevens en beschrijvingen van voedsel. Er worden bij wijze van voorbeeld zeven verdachte - dat wil zeggen identieke - plaatsen genoemd.
13. Dunn, *Adventures*, XI en 5. *Ibidem*, 311: 'He wove his descriptive observations haphazardly into the account of his own experience' geeft in een minder gelukkige formulering wel de prioriteit juist aan.
14. H.A.R. Gibb, *Ibn Battuta: travels in Asia and Africa 1325-1354* (Londen 1929) 12.
15. Remke Kruk, 'Ibn Battuta: travel, family life and chronology', *Al-Qantara* XVI (Madrid 1995) 369-385. Dunn, *Adventures*, 234, merkt op in een andere benadering: 'Ibn Battuta, like other scholars who circulated among the cities and princely courts of Islam, sought marriage as a way of gaining admission to local elite circles and securing a base of social and political support.'
16. Gellens, 'Search for knowledge' 75. R.E. Dunn, 'International migrations of literate muslims in the later middle period: the case of Ibn Battuta' in: I.R. Netton, ed., *Golden roads: Migration, pilgrimage and travel in medieval and modern Islam* (Richmond 1993) 75-85, aldaar 75.
17. Hamdun en King, *Ibn Battuta in Black Africa* (Londen 1975), 3. Zij vervolgen met 'a human being, who is somehow so real and like ourselves'.
18. C.F. Beckingham, 'In search of Ibn Battuta', *Asian affairs* VIII (1977) 263-277, aldaar 267.
19. I.R. Netton, 'Myth, miracle and magic in the *rihla* of Ibn Battuta', *Journal of semitic studies* XXIX:1 (1984) 131-140.
20. *Ibidem*, 312.
21. A. Miquel, 'L'Islam d'Ibn Battuta', *Bulletin d'études orientales* XXX (1978) 75-83. Zie voor een systematische opsomming van plaatsen, waar Battuta zich uitlaat over godsdienstige praktijken van moslims en van situaties waarin hij handelend terzake optreedt: G.H. Bousquet, 'Les institutions musulmanes', *Studia islamica* XXIV (Parijs 1966) 81-107.

22. Voor het welzijn van een wereldreiziger is die orde van levensbelang: 'Wherever in the Dar al-Islam an individual traveled, pursued a career, or bought or sold goods, the same social and moral rules of conduct largely applied, rules founded on the shari'a'. Dunn, *Adventures*, 7.
23. Gibb, *Travels*, IV, 970; Hamdun en King, *Black Africa*, 80, noot 70.
24. Dunn, 'International migrations', 76 en 78.
25. Dunn, *Adventures*, 293.
26. Gibb, *Travels*, IV, 968.
27. Gibb, *Travels*, IV, 968, noot 73; Hamdun en King, *Black Africa*, 79, noot 66.
28. *Ibidem*, 191.
29. J. Spencer Trimingham, *A history of Islam in West-Africa* (Londen 1962) 68.
30. Nehemia Levtzion, *Ancient Ghana and Mali* (Bungan/Suffolk 1973) 66.
31. *Ibidem*, 211-212.
32. *Ibidem*, 37.
33. N. Levtzion en J.F.P. Hopkins, eds., *Corpus of early Arabic sources for West African history* (Cambridge 1981) 19.
34. *Ibidem*.
35. *Ibidem*, 253 en 318; Levtzion, *Ancient Ghana*, 63.
36. Dunn, *Adventures*, 189.
37. *Dictionary of medieval civilisation* (Londen 1989) 147.
38. Hamdun en King, *Black Africa*, 2.
39. Gibb, *Travels*, IV, 950.
40. *Ibidem*, 949, noot 12: 'There are many references to blind guides in the desert in Arabic'.
41. *Ibidem*, 382-383 en 977.
42. *Ibidem*, 950.
43. *Ibidem*, 950-951.
44. *Ibidem*, 957-958.
45. *Ibidem*, 952.
46. *Ibidem*.
47. *Ibidem*, 440.
48. *Ibidem*, 417 en 951.
49. Hamdun en King, *Black Africa*, 39, vertalen: 'The Blacks are the most humble of men before their king and the most extreme in their self-abasement before him.'
50. Gibb, *Travels*, IV, 960.
51. *Ibidem*, 961.
52. *Ibidem*, 962.
53. *Ibidem*, 964.
54. *Ibidem*, 964.
55. *Ibidem*, 827.
56. *Ibidem*, 965-966.