

TERRITORIO Y FORMAS DE IDENTIDAD
COLECTIVA EN AL-ANDALUS
(SIGLOS VIII-XV)

Por ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

Excmo. Sr. Director de la Real Academia Sevillana
de Buenas Letras,
Excmos. Sres. Académicos,
Señoras y señores:

La satisfacción que para mi representa integrarme en esta corporación como Académico Correspondiente por Huelva es doble. En primer lugar, debido al hecho de entrar a formar parte de una institución que, como señalan sus estatutos, nace en 1751 con el propósito de ‘contribuir a ilustrar la historia de Sevilla y de la región andaluza’. Fue en la Universidad de Sevilla donde completé mi formación como historiador y ha sido en Andalucía donde se ha desarrollado toda mi trayectoria profesional, primero como becario de investigación y después como profesor de la Universidad de Huelva. Por otro lado, ni Sevilla ni Andalucía me han sido ajenas como objeto de estudio. A lo largo de mi carrera académica he tenido la oportunidad de trabajar sobre temas relacionados con la historia de al-Andalus, un período que constituye una parte importante del pasado medieval de Sevilla y de Andalucía.

Pero, como decía, la satisfacción es doble, ya que mi entrada en esta Academia se produce a propuesta del profesor D.

Rafael Valencia Rodríguez, su actual director, de quien fui alumno de lengua árabe en la Facultad de Filología de la Universidad de Sevilla. Además, pertenecen a ella como académicos de número dos de mis profesores en el estudio de la Edad Media, don Manuel González Jiménez, anterior director de la Academia, y Don Antonio Collantes de Terán Sánchez, su actual secretario. Don Manuel González fue, además, mi director de tesis doctoral, junto al profesor Valencia.

Quiero aprovechar esta oportunidad para expresarles a todos ellos mi sincero agradecimiento por la formación recibida durante los años de estudio de licenciatura y de doctorado, el cual hago extensivo al resto de los profesores del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Sevilla con los cuales tuve la oportunidad de estudiar. Agradecimiento al que ahora se suma el que corresponde por la acogida que me brindan en esta institución, y que, por supuesto, hago también extensivo al resto de los ilustres académicos.

I. INTRODUCCIÓN

El tema que voy a tratar de desarrollar en esta disertación se vincula con lo que ha sido el centro de mi actividad académica desde el comienzo de mi trayectoria. Como medievalista siempre me interesó conocer la historia de al-Andalus, un país árabe e islámico en la península ibérica durante la Edad Media. A lo largo de estos años he estudiado distintos aspectos relacionados con sus realidades políticas, institucionales y sociales.

Hoy retomo uno de ellos, aunque abordándolo desde una perspectiva algo distinta a las que he desarrollado en ocasiones anteriores. Las realidades vinculadas a la percepción del territorio me han interesado como tema de estudio desde hace tiempo. Se trata de un tema muy amplio, que admite diversos enfoques y que se vincula con cuestiones relevantes de fondo, que afectan a la propia forma de entender la presencia de al-Andalus en la historia de España. Desde esta perspectiva, el problema del territorio y la identidad en al-Andalus tal vez no ha sido aún planteado de una forma global. El libro reciente de Emmanuelle Tixier du Mesnil supone

una nueva contribución al estudio de la literatura geográfica árabe sobre al-Andalus¹. Sin embargo, a mi juicio sigue habiendo numerosas cuestiones pendientes relativas a la relación entre territorio e identidad. Será imposible abordarlas de manera pormenorizada en el marco de esta intervención. Mi objetivo consistirá, por lo tanto, en tratar de formular ciertas reflexiones en torno a cuatro aspectos determinados: percepciones geográficas del territorio, soberanía y territorialidad, territorio e identidad colectiva y sentimientos de apego y pertenencia al territorio.

II. PERCEPCIONES GEOGRÁFICAS DEL TERRITORIO: LA PENÍNSULA DE AL-ANDALUS

La naturaleza peninsular del territorio ibérico fue una realidad que ya percibieron los romanos, de cuyos conocimientos geográficos los árabes fueron parcialmente deudores. Pese a que no puede haber duda de la existencia entre los árabes de una clara percepción geográfica del territorio peninsular, a mi juicio este aspecto ha sido minusvalorado desde determinados sectores historiográficos, tal y como revelan ciertos pronunciamientos. Me remito, a continuación al caso de Pedro Chalmeta, quien realizaba las siguientes consideraciones en la introducción a su estudio sobre la conquista musulmana de la península, publicado en 1994²:

Al-Andalus es un término que designa, primero y esencialmente, una comunidad/*umma* político-religioso-cultural. Naturalmente, durante su existencia histórica, ha ejercido su dominio sobre un territorio, pero sin que ello crease una relación intrínseca, fija y estable, entre entidad política y espacio ocupado que le “correspondiera”, que le “pertenezca”. Al-Andalus no constituye un concepto indisoluble e irredentistamente político-territorial, sino meramente cultural, lo cual implica que las variaciones geográficas sufridas –muy concretamente la paulatina reducción

1. *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, París, 2014.

2. Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, pp. 23–24.

de su área— no supondrá, ni va a engendrar el nacimiento de una idea de “recuperación de lo perdido”, de “reconquista”. Estamos ante un concepto de “patria” percibida como una entidad político—ideológico—cultural, donde lo territorial queda relegado a un segundo plano. Porque lo esencial es el hombre, la *ahl al-Andalus* y no la geografía. No cabe olvidar que los árabes se autodefinían por su relación agnática, su pertenencia a un grupo clánico o tribal; siendo las *nisba*—s geográficas mucho más tardías. Nunca existió una abstracción: al-Andalus, con “fronteras eternas”; por lo que estamos ante un término cuyo significado geográfico está en constante evolución —de acuerdo con el período considerado. Su valor territorial, superficie y límites son variables.

El citado arabista vuelve a insistir en la misma idea, al afirmar lo siguiente³:

Todos coincidimos en que, geográficamente, al-Andalus es término: a) que corresponde a una extensión superficial variable; b) que deja de designar a los antiguos territorios musulmanes tan pronto como éstos han pasado a poder cristiano; con la única salvedad de hacer seguir su mención del piadoso deseo que Dios los devuelva al Islam.

En un trabajo anterior, publicado en el año 2003, pude constatar la doble naturaleza del nombre al-Andalus, a la vez geográfica y político—religiosa. En su dimensión geográfica, los autores árabes utilizan el nombre al-Andalus como denominación de la Península Ibérica. La más exacta formulación de esta forma del nombre consiste en el sintagma ‘península de al-Andalus’, en árabe *yazīrat al-Andalus*⁴. Una de las definiciones más explícitas de la noción peninsular del territorio de al-Andalus la formuló el autor oriental Yâqût al-Hamawî,

3. Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización*, p. 26.

4. Alejandro GARCÍA SANJUÁN, ‘El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes’, *Anuario de Estudios Medievales*, 33–1 (2003), pp. 3–36.

tomando como elemento de comparación el ejemplo de la península arábica⁵:

La distancia de mar a mar es de dos días para el viajero, y si no fuera por el monte se encontrarían los dos mares y al-Andalus sería una isla separada de la tierra, pues, sépase esto, por si alguno lo ignora y cree firmemente que al-Andalus está rodeado por el mar por todas partes, por lo cual se le llama isla, que esto no es así, pues se le da aquel nombre porque la mayor parte de sus costas están bañadas por el mar, lo mismo que Arabia.

Esta dimensión puramente geográfica convierte al nombre al-Andalus en el equivalente árabe del nombre latino Hispania, siendo el sentido con el que se inaugura su aparición en el registro histórico, que se produce en el anverso de una de las dos series de acuñaciones monetarias realizadas por los conquistadores musulmanes. Sólo seis años después de su llegada, en el 98 de la hégira, equivalente al 716-17 de nuestra era, los musulmanes emiten los dinares bilingües, así llamados por su doble inscripción latina y árabe, en los que se menciona el nombre al-Andalus como equivalente del de Spania⁶.

Por lo que se refiere a la estructura general del territorio, una de las caracterizaciones más precisas corresponde al geógrafo al-Idrîsî, el cual indica que la península de al-Andalus está dividida en dos partes por una cadena montañosa, llamada al-Charrât, denominación que se refiere al Sistema Central. En la parte meridional, añade, se sitúa la ciudad de Toledo, la cual, afirma, “constituye el centro de todo el país de al-Andalus” (*markaz li-yamî bilâd al-Andalus*)⁷. Se trata de una observación muy precisa que revela el avanzado conocimiento geográfico del territorio peninsular entre los árabes, y que ya había sido formu-

5. YÂQÛT, *Mu'yam al-buldân*, ed. Farîd 'Abd al-'Azîz al-Yundî, Beirut, 7 vols., I, pp. 312-313.

6. Anna M. BALAGUER, *Las emisiones transicionales árabe-musulmanas de Hispania*, Barcelona, 1976, pp. 69-80.

7. AL-IDRÎSÎ, *Nuzhat al-muchtâq*, El Cairo, 1994, 2 vols., II, p. 536; copiado por AL-HIMYARÎ, *Kitâb al-rawd al-mî'târ*, ed. Ihsân 'ABBÂS, Beirut, 1984, 2ª ed., p. 393.

lada casi un siglo antes, en el año 460 h/1067–68, por el autor toledano Sâ'id al-Andalusî⁸.

En esa misma fecha, el polígrafo de origen onubense Abû 'Ubayd al-Bakrî delimita el espacio islámico del territorio de al-Andalus de la forma siguiente: “la parte de al-Andalus que poseen los musulmanes ocupa trescientas parasangas de largo, desde Ocsónoba a la ciudad de Huesca, y ochenta de ancho, desde Cartagena del esparto hasta Alfamín”⁹. Este texto, escrito antes de que, a partir de la caída de Toledo en 478 h/1085, comenzase el retroceso territorial musulmán en la Península, evidencia la plena conciencia de que los musulmanes sólo poseían una parte de al-Andalus.

Me parece importante insistir en la fuerte fijeza geográfica del concepto al-Andalus a lo largo de la Edad Media. Ni los factores religiosos ni los políticos supusieron la desaparición de esta dimensión geográfica del nombre, que tuvo una notable continuidad entre los autores árabes. A este respecto, resulta significativo el ejemplo de la ciudad de Santiago, tanto por su propia ubicación geográfica como debido a su especial condición de lugar preferente de peregrinación para los cristianos. Algunos de los autores árabes que mencionan la aceifa de Almanzor sobre la ciudad en el año 387 h/997 inciden sobre esta fuerte simbología religiosa de Santiago, a tal punto que llegan a calificarla como la Kaaba de los cristianos. Desde la perspectiva geográfica, estos autores inciden sobre su lejanía y señalan su condición de territorio nunca alcanzado con anterioridad por los musulmanes. Pese a que ambos elementos implican su extrañeza para los autores árabes, sin embargo la describen como “el principal santuario cristiano existente en el país de al-Andalus” (*a'zam machâhid al-nasârâ al-kâ'ina bi-bilâd al-Andalus*)¹⁰.

Otra idea que parece necesario revisar consiste en la inmediata inaplicación del nombre al-Andalus sobre los territorios

8. SÂ'ID, *Tabaqât al-umam*, ed. L. CHEIKHO, Beirut, 1912, p. 63.

9. AL-BAKRÎ, *al-Masâlik wa-l-mamâlik*, ed. A. VAN LEEUWEN y A. FERRÉ, Cartago (Túnez), 1992, 2 vols., II, p. 900; copiado por AL-HIMYARÎ, *Kitâb al-rawd al-mi'târ*, p. 33.

10. IBN 'IDÂRÎ, *Bayân* II, ed. Georges COLIN y Evariste LÉVI-PROVENÇAL, Beirut, 1998, 5ª ed., p. 294; IBN AL-JATÎB, *A'mâl al-a'lâm*, ed. Evariste LÉVI-PROVENÇAL, Beirut, 1956, 2ª ed., p. 67.

musulmanes “tan pronto como éstos han pasado a poder cristiano”. Así, por ejemplo, Yâqût describe Coimbra (Qulumriyya) como una ciudad de al-Andalus que actualmente está en manos de los cristianos (*afranch*)¹¹. De forma algo más precisa, al-Himyarî la ubica “en al-Andalus, en el territorio de Portugal”. El mismo autor caracteriza Pamplona como ciudad de al-Andalus, pese a tratarse de un enclave cuya permanencia bajo dominio musulmán fue muy efímera, ya que no sobrepasó el siglo VIII. También proporciona ejemplos similares correspondientes a otros núcleos y localidades. El castillo de Salvatierra (en la actual provincia de Ciudad Real) se sitúa en al-Andalus, aunque pertenece a los territorios del rey cristiano Alfonso¹². Por lo tanto, en contra de lo que algunos investigadores afirman, la fijeza del nombre no desaparece pese al avance de las conquistas cristianas. Podría decirse que, desde esa perspectiva, la “Reconquista” no supuso la destrucción de al-Andalus.

La utilización del nombre al-Andalus como forma de designar el conjunto del espacio peninsular se mantiene en los autores árabes más tardíos, incluso para designar a las entidades políticas cristianas presentes en ese territorio. El damasceno Abû-l-Fidâ’ (m. 732 h/1331) señala en su obra *Taqwîm al-buldân* que la mayor parte del territorio de al-Andalus ha salido de manos de los musulmanes debido a las conquistas de los cristianos, los cuales poseen cuatro reinos en al-Andalus: el de Alfonso, que reina en las zonas de Toledo (equivalente, por lo tanto, al reino de Castilla), el de “el barcelonés”, que gobierna en la zona oriental de al-Andalus (reino de Aragón), “el baboso”, que reina desde la ciudad de Badajoz hasta el Norte de al-Andalus (reino de León) e Ibn al-Rinq, que gobierna en el Occidente de al-Andalus y Yillîqiya (reino de Portugal). De este modo, concluye, a los musulmanes sólo les queda el reino de Granada y sus dependencias, entre las que menciona las ciudades de Algeciras y Almería¹³.

11. YÂQÛT, *Mu’yam al-buldân*, IV, p. 444.

12. AL-HIMYARÎ, *Kitâb al-rawd al-mi’târ*, pp. 104, 344 y 471.

13. ABÛ-L-FIDÂ’, *Taqîm al-buldân*, Ed. y trad. francesa M. REINAUD, París, 1840, pp. 168-169 y 240-241.

La continuidad de este concepto geográfico de al-Andalus no excluye la simultánea existencia de otro de naturaleza político-religiosa, en función del cual el nombre designa la parte del territorio peninsular dominado por los musulmanes en cada época. La diferencia entre ambas dimensiones, sin embargo, resulta evidente. Mientras que la naturaleza geográfica constituye una idea definida de manera explícita por los autores árabes, en cambio la noción político-religiosa constituye un mero fenómeno de uso del lenguaje, sin que, hasta el momento, me sea conocida una formulación semejante a las que acreditan la dimensión peninsular de al-Andalus.

Los autores árabes no parecen haber mostrado síntomas de conciencia de esta doble naturaleza del nombre al-Andalus, que constituye una realidad aparentemente contradictoria. Se trata, con probabilidad, de una de las manifestaciones más originales de la percepción del territorio entre los autores árabes medievales, cuya influencia en la identificación con el mismo no ha sido, hasta el momento, valorada.

III. SOBERANÍA Y TERRITORIALIDAD

El cuestionamiento, no absoluto, pero sí relativo, del contenido geográfico del nombre al-Andalus ha ido acompañado en la historiografía de otras consideraciones relacionadas con la percepción del territorio y que se refieren, de manera concreta, a la función de la territorialidad en la conformación de la soberanía en las sociedades islámicas clásicas.

Durante la Edad Media se registran expresiones de soberanía que se vinculan a tres conceptos fundamentales: religión, etnia y territorio. Ello da lugar a una considerable diversidad de situaciones y, en ocasiones, incluso, a una cierta indefinición de la propia noción de soberanía, cuando en una misma entidad se manifiestan a la vez varios de dichos componentes. A mi juicio, aún no se han abordado de manera general las relaciones existentes entre estos tres conceptos de soberanía y sus respectivas proyecciones y manifestaciones en las formaciones históricas feudales e islámicas.

Uno de los primeros investigadores en plantear este tema fue P. Guichard, quien en su *Al-Andalus. Estructura antropoló-*

gica de una sociedad islámica en occidente, lo mencionaba en unos términos muy significativos, relacionándolo con la figura del geógrafo y etnógrafo francés Émile-Félix Gautier (1864–1940): “se experimentan ciertos escrúpulos al acudir al tema un poco gastado del ‘patriotismo geográfico’ de los Occidentales en contraposición al patriotismo ‘biológico’ que caracterizaría en particular el mundo musulmán de acuerdo con las ideas –poco de moda, para no decir más– de E. F. Gautier”¹⁴. La moderación de Guichard a la hora de calificar de “pasadas de moda” las ideas de Gautier apenas logra ocultar las fuertes connotaciones colonialistas, e incluso racistas, de muchas de ellas, y de ahí, sin duda, sus escrúpulos a la hora de plantear el asunto. Pero, pese a ello, acto seguido Guichard no dejaba de asumir que¹⁵:

muchas veces en el mundo musulmán alto medieval los dominios políticos no tienen asiento territorial claramente definido. A lo sumo, se asientan en ciudades, en zonas urbanizadas, en algunas ricas regiones agrícolas, pero su área geográfica sigue siendo imprecisa, y la región sobre la cual se ejerce un poder político no puede caracterizar este último. De tal modo es así que con toda naturalidad se designa este poder con el nombre de la dinastía o del clan que lo posee. Los cronistas no conciben muy fácilmente la idea de un poder territorial y en sus obras pueden encontrarse, para designar una dinastía cristiana, expresiones tan insólitas a nuestro parecer como la de *Banû Adfans* –utilizada precisamente a propósito de la monarquía asturiana– o la más conocida de Beni Gómez, que se empleaba en la época del Cid para designar a los condes de Carrión.

Otros investigadores han insistido con posterioridad en las mismas ideas, recalcando la escasa identificación con el territorio como peculiaridad propia de las sociedades musulmanas, en contraposición con las cristianas. Entre ellos se encuentra el israelí Ron

14. Pierre GUICHARD, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976, pp. 59–60.

15. Pedro CHALMETA, *Invasión e islamización*, pp. 23–24.

Barkai, según el cual “la idea tan corriente de *patria* de las crónicas cristianas no tiene un paralelo en las crónicas musulmanas”¹⁶.

La contraposición del papel que desempeña el territorio en la definición de la soberanía en las monarquías feudales europeas y en las dinastías árabes nos conduce hacia un debate más amplio, el del papel que desempeña la territorialidad en la configuración de las organizaciones políticas medievales y en la articulación de la noción de soberanía. Por lo que se refiere al sistema feudal, la función de la territorialidad ha sido cuestionada desde ciertos sectores: “el período medieval careció no solo de exclusividad, sino de territorialidad”. Tal es la tesis que sostiene Hendrik Spruyt, el cual define el feudalismo como “un sistema de gobierno basado en lazos de dependencia mutua sin una jerarquía claramente definida”. Dicho investigador aprecia la misma ausencia de territorialidad en la naturaleza universalista de dos organizaciones políticas relevantes de la sociedad feudal, la Iglesia y el Imperio¹⁷.

Remitiéndonos al ámbito peninsular, las fuentes literarias latinas más elaboradas del período altomedieval, las crónicas asturianas, no registran ninguna expresión de dominio vinculada con el territorio, ni el de Asturias ni el de Hispania, mientras que sí se mencionan, en cambio, “el reino de los ástures” (*Astorum regnum*) y “el reino de los cristianos” (*christianorum regnum*)¹⁸. Siguiendo el mismo parámetro religioso, el rey Ordoño I (850–66) es caracterizado como “príncipe de los cristianos” (*princeps christianorum*) en la Albeldense¹⁹. No obstante, la noción de *regnum*, utilizada en las fuentes asturianas, posee, como ha sido señalado, una doble acepción: la relativa a la propia idea de soberanía (*regia potestas*) y la que se refiere al ámbito espacial sobre la que la misma se ejerce, a veces también designada como *patria*²⁰.

16. Ron BARKAI, *El enemigo en el espejo: cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, 2007, p. 285.

17. Hendrik SPRUYT, *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton University Press, 1996, 2ª ed., pp. 34–35.

18. Juan GIL FERNÁNDEZ y otros, *Crónicas asturianas*, Albeldense, XV, 1 y 11.

19. Juan GIL FERNÁNDEZ y otros, *Crónicas asturianas*, Albeldense, XVIII, 5.

20. Juan I. RUIZ DE LA PEÑA, ‘La realeza asturiana y la formulación del poder regio’, *La época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga (8–10 octubre de 2001)*, Oviedo, 2002, p. 187.

Es cierto, sin embargo, que en los reinos peninsulares la territorialidad alcanza una proyección muy importante en las expresiones de dominio registradas en la documentación que emana de las cancillerías regias, fenómeno muy vinculado a la expansión conquistadora frente a los musulmanes. Sin embargo, se trata de una realidad que no puede generalizarse, ya que en las principales monarquías feudales europeas seguirá vigente el elemento étnico en las fórmulas de soberanía hasta el siglo XIII. En Inglaterra la expresión *rex anglorum* fue la habitual hasta la época de Juan I (1199–1216), mientras que todavía a comienzos del siglo XIV los últimos Capetos se siguen titulando *rex francorum* en sus acuñaciones monetarias.

No cabe duda de que las principales expresiones de soberanía en el mundo islámico clásico se vinculan a parámetros religiosos. Ello resulta manifiesto en el caso de los Omeyyas de al-Andalus. Por definición, el líder de una comunidad religiosa no puede ejercer su soberanía sobre un espacio definido de manera explícita. Asimismo, la propia dualidad, geográfica y política, del concepto de al-Andalus podría entenderse como un obstáculo a la hora de concebir la existencia de una noción islámica de soberanía que abarcase todo el territorio peninsular²¹.

Pese a estos factores, tal vez sería inexacto pensar que el territorio no desempeña ninguna función en la idea de soberanía inherente a las formaciones políticas islámicas peninsulares. La acuñación de moneda representa una de las principales manifestaciones de dicha noción y las emisiones Omeyyas durante el emirato revelan que todas ellas se producen en una única ceca, al-Andalus²². Resulta llamativo que el único elemento de naturaleza territorial en un instrumento tan importante como la moneda sea al-Andalus, a pesar de la importancia de Córdoba en la legitimidad Omeya.

21. FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ, 'Consideración jurídica y religiosa de los territorios de la Meseta y el Norte peninsular por el poder musulmán de al-Andalus', *Al-Andalus-Magreb*, 7 (1999), pp. 101–133, plantea la existencia de territorios peninsulares considerados como pertenecientes a la soberanía musulmana pese a la inexistencia de un dominio efectivo sobre los mismos.

22. RAFAEL FROCHOSO SÁNCHEZ, *El dirham andalusí en el emirato de Córdoba*, Madrid-Córdoba, 2009, p. 17.

Otras manifestaciones asociadas a la propia numismática revelan que, aunque la base principal de la soberanía en las formaciones políticas de al-Andalus es religiosa, ello no excluye la aparición puntual de registros basados en la territorialidad, por ejemplo en el caso de ciertos poderes de ámbito estrictamente local, como el que representó en el siglo XIII Ibn Mahfûz de Niebla, que se autodefine en sus dirhams cuadrados²³ como “emir del Occidente” (*amîr al-Garb*)²⁴.

Si la numismática parece sugerir que los Omeyas de Córdoba concebían al-Andalus como el ámbito territorial específico de su soberanía, un análisis detenido de los textos revela que los autores de fuentes narrativas compartían esa visión. Me limito, a continuación, a citar algunos ejemplos.

Existe una referencia de interés a este respecto relativa al emirato de al-Hakam I y relacionada con el motín del arrabal de Córdoba del año 202 h/818. Uno de los cronistas árabes que narra el episodio afirma que el emir había ordenado perseguir a los culpables y darles muerte donde fuesen encontrados. Sin embargo, siguiendo el parecer de algunos de sus consejeros, optó por contenerse y decidió dejarlos salir del territorio sin molestarlos en el país de al-Andalus, que era su espacio de soberanía y su reino (*wa-hiya tâ'atu-hu wa-mulku-hu*)²⁵. La directa asociación del nombre al-Andalus con los conceptos de *tâ'a* (‘obediencia’) y *mulk* (‘soberanía’, ‘autoridad’) nos remite de manera explícita a una idea de soberanía vinculada al espacio territorial así designado. Se trata, además, en ambos casos, de términos coránicos²⁶.

En documentos de la cancillería califal que al-Râzî transcribe en su narración del gobierno de ‘Abd al-Rahmân III se

23. ANTONIO DELGADO Y HERNÁNDEZ, *Estudios de numismática arábigo-hispana*, Madrid, 2001, pp. 338–339. Los ejemplares de estas acuñaciones que alberga la Colección Tonegawa pueden verse en su sitio Web: http://www.andalustonegawa.50g.com/almohads_taixas.htm

24. FÁTIMA ROLDÁN CASTRO, ‘Ibn Mahfûz en Niebla’, *Anaquel de Estudios Árabes*, 4 (1993), p. 164, confunde el corónimo ‘Algarve’ con su étimo árabe ‘Garb’ y traduce, de forma errónea, ‘*amîr al-Garb*’ como ‘emir del Algarve’.

25. IBN ‘IDĀRĪ, *Bayân II*, p. 77.

26. ELSAÏD M. BADAWI y MUHAMMAD ABDEL HALEEM, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Leiden, 2008, pp. 576–577 y 894.

registran referencias que denotan un discurso glorificador del territorio de al-Andalus como espacio de la soberanía Omeya, en términos de lugar purificado por Dios y preferido sobre los demás países²⁷. De modo similar, cuando 'Abd al-Rahmân III se apodera de Ceuta en 319 h/931, al-Râzî afirma lo siguiente²⁸: “Fue el primero de los reyes y califas de al-Andalus, desde que entró allí el Islam, que tuvo este propósito y lo realizó con éxito, dejándose luego en herencia a los gobernantes de al-Andalus que le sucedieron”.

También en la época califal, al-Andalus aparece referenciado como espacio propio de la soberanía Omeya en documentos que proceden de los medios tribales magrebíes. En el año 317 h/920–30, Idrîs ibn Ibrâhîm al-Sulaymânî, uno de los jefes idrisíes aliados de 'Abd al-Rahmân III en su proyecto de expansión por el Magreb, se dirige al soberano Omeya llamándolo “señor de la península de al-Andalus” (*sâhib yazîrat al-Andalus*)²⁹.

De igual modo, autores árabes orientales coetáneos de la época del califato de Córdoba también revelan el mismo concepto de al-Andalus como territorio sobre el que se ejerce la soberanía Omeya. Tal es el caso del bagdadí Abû-l-Hasan al-Mas'ûdî (m. 345 h/985), que escribe en el año 332 h/943–44, el cual se refiere a 'Abd al-Rahmân III como “señor de al-Andalus” y a la propia Córdoba como “capital del reino de al-Andalus” (*dâr mamlakat al-Andalus*)³⁰.

Al margen de otras consideraciones, la valoración de la territorialidad en el gobierno de las dinastías árabes andalusíes no puede realizarse obviando ciertos hechos. Los Omeya son, hasta el momento actual, el linaje que ha ejercido el poder durante más

27. IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis* V, ed. Pedro CHALMETA y otros, Madrid, 1979, p. 26; trad. M^a Jesús VIGUERA y Federico CORRIENTE, *Crónica del califa 'Abdarrahman III entre los años 912 y 942*, Zaragoza, 1981, p. 32.

28. IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis* V, p. 289; trad. M^a Jesús VIGUERA y Federico CORRIENTE, *Crónica*, p. 218. La versión que doy del texto difiere parcialmente de dicha traducción.

29. IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis* V, p. 264; trad. M^a Jesús VIGUERA y Federico CORRIENTE, *Crónica*, p. 200.

30. AL-MAS'ÛDÎ, *Murûch al-dahab*, ed. y trad. francesa Charles BARBIER DE MEYNARD y Abel PAVET DE COURTEILLE, París, 1861–77, 9 vols., I, pp. 361 y 363.

tiempo en la península ibérica, doscientos setenta y cinco años en total (756–1031), por delante de los Nazaríes de Granada, que ocupan el segundo lugar, con doscientos cincuenta y cuatro años (1238–1491). La fuerte continuidad de estas dos dinastías obliga a admitir la necesidad de matizar la idea de la debilidad o ausencia de vínculos territoriales en las sociedades islámicas clásicas, en particular en el caso de la Península.

IV. TERRITORIO E IDENTIDAD COLECTIVA

Del mismo modo que sucede en el caso de la soberanía, la religión y el territorio constituyen los dos factores que generan las principales expresiones de identidad colectiva en al-Andalus. La similitud entre dichos factores permite plantear la existencia de vínculos entre ellos, aunque se trata de un tema que no voy a abordar ahora.

La relevancia del territorio en la conformación de expresiones de identidad colectiva se manifiesta a través de dos marcadores, uno general y otro más específico, de carácter local. El primero consiste en el gentilicio *andalusî* como forma de referirse a la población de al-Andalus. Dada la frecuencia de su empleo en los propios autores árabes de al-Andalus, debemos considerar que dicho gentilicio representa un autónimo o endónimo. Asimismo, el sintagma “*ahl* al-Andalus” constituye otro de los autónimos más habituales en las fuentes árabes. Su traducción literal sería la de “gente de al-Andalus” es decir, “la población de al-Andalus” o “los andalusíes”. Ambas denominaciones revelan, por lo tanto, que el territorio de al-Andalus sirvió de soporte a la conformación de expresiones de identidad colectiva que designaban a los habitantes de dicho territorio³¹.

El segundo marcador territorial de la identidad colectiva en al-Andalus se vincula al plano local y lo conforma la presencia de las *nisbas* geográficas. La *nisba* es la parte del nombre

31. Sobre el origen de dicha identidad, véase Ann CHRISTYS, ‘The History of Ibn Habîb and ethnogenesis in al-Andalus’, Richard CORRADINI y otros (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts*, Leiden, 2003, pp.323–348.

árabe tradicional que indica la filiación tribal o la procedencia geográfica. Existen, por lo tanto, *nisbas* tribales o *nisbas* geográficas, siendo estas últimas las que indican de manera habitual el origen del individuo en relación con una localidad determinada. Aunque la reciente culminación del volumen de balance de resultados perteneciente a la serie *Biblioteca de al-Andalus* supone un avance importante en el estudio de este aspecto, el interés de los autores se ha centrado en las *nisbas* tribales, por lo cual no resulta posible formular conclusiones más precisas sobre la relación existente entre ambos tipos de *nisba*³².

Junto a la presencia de autóntimos y *nisbas* tribales, la conciencia de identidad colectiva en al-Andalus se manifiesta también mediante otros conceptos. Tal es el caso, en particular, de la noción de *yamâ'a*, que significa “comunidad”, y que es el término del que se deriva el arabismo “aljama”. La noción de *yamâ'a* tiene fuertes connotaciones religiosas y políticas. Su sentido principal nos remite a la idea de comunidad de fieles musulmanes y su empleo en las fuentes árabes de al-Andalus se relaciona, de forma particular, con la idea de unidad política alcanzada con la proclamación del califato en el año 316 h/929 por 'Abd al-Rahmân III.

La proyección política de esta noción encuentra una clara expresión en el sintagma *sultân al-yamâ'a*³³ como forma de designar al titular de la soberanía. Del mismo modo, el término alcanzó proyección institucional en la más importante magistratura islámica, el cadiazgo. El cadí de la capital Omeya, Córdoba, era el único de los jueces de al-Andalus que recibía la denominación de *qâdî-l-yamâ'a*, “cadí de la comunidad”, si bien, como señala al-Juchanî, se trata de un nombre moderno³⁴, probablemente vinculado al establecimiento del califato. La propia ciudad de Córdoba es designada como “capital de la comunidad” (*hâdirat al-yamâ'a*)³⁵.

32. *La producción intelectual andalusí. Balance de resultados e índices*, Almería, 2013, pp. 60–76.

33. IBN HAYYÂN, *al-Muqtabis* V, p. 168; trad. M^a Jesús VIGUERA y Federico CORRIENTE, *Crónica*, p. 133.

34. AL-JUCHANÎ, *Qudât Qurtuba*, ed. y trad. Julián RIBERA, Madrid, 1914, pp. 28 (árabe) y 35 (trad.).

35. AL-JUCHANÎ, *Qudât Qurtuba*, pp. 7 (árabe) y 25 (trad.).

Si bien como expresión de identidad colectiva la noción de *yamâ'a* tiene una dimensión sobre todo religiosa, vinculada a la idea de comunidad de creyentes musulmanes, existe también una expresión territorial de la misma, como denota la fórmula '*yamâ'at al-Andalus*'³⁶.

Como cualquier forma de identidad colectiva, la andalusí se afirmó por contraposición a otras, tanto ajenas como pertenecientes al mismo entorno político y cultural. El estudio del investigador polaco Mateusz Wilk sobre los tratados de elogio de al-Andalus de Ibn Hazm y al-Chaquundî revela la forma en que ambos textos afirman dicha identidad, frente al ámbito del Oriente árabe (en el caso de Ibn Hazm) y del Magreb beréber (en el tratado de al-Chaquundî)³⁷.

Este género literario posee, por lo tanto, un interés particular respecto al análisis de las formas que expresan el sentimiento de identidad colectiva. Entre las que se vinculan al territorio, creo que la más elocuente consiste en el sintagma "nuestro al-Andalus", en árabe, *Andalusi-nâ*, que surge del empleo del adjetivo posesivo en primera persona del plural asociado al nombre al-Andalus. Si toda forma de identidad colectiva implica la afirmación de un "nosotros", esa idea aparece ligada al territorio de la manera más explícita posible en dicha expresión, en la que al-Andalus adquiere el rango de propiedad colectiva de sus habitantes.

En su epístola de elogio, Ibn Hazm emplea en dos ocasiones dicha fórmula³⁸, a la que se añaden otras de sentido muy parecido, en las que el uso del adjetivo posesivo como indicador de colectividad también está presente: así sucede, por ejemplo, con las expresiones "nuestro país, al-Andalus" (*baladu-nâ bi-l-*

36. IBN 'IDÂRÎ, *Bayân III*, ed. Georges COLIN y Evariste LÉVI-PROVENÇAL, Beirut, 1998, 5ª ed., p. 127; trad. Felipe MAÍLLO SALGADO, *La caída del califato de Córdoba y los Reyes de Taifa*, Salamanca, 1993, p. 114.

37. Mateusz WILK, 'In Praise of al-Andalus. Andalusí Identity in Ibn Hazm's and al-Shaqundî's Treatises', *Imago Temporis, Medium Aevum*, 4 (2010), pp. 141-173.

38. IBN HAZM, *Rasâ'il*, ed. Ihsân 'ABBÂS, Beirut, 1987, 2ª ed., 4 vols., II, pp. 173 y 177; trad. Charles PELLAT, 'Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane', *Al-Andalus*, 19-1 (1959), pp. 64 (en lugar de 'nuestro al-Andalus' trae 'notre chère Espagne') y 73.

Andalus)³⁹ o simplemente “nuestro país” (*yihatu-nâ*)⁴⁰. El polígrafo cordobés vuelve a referirse a “este nuestro al-Andalus” (*Andalusi-nâ hâdîhi*) y a “este nuestro país” (*bilâdu-nâ hâdîhi*) en otros de sus escritos⁴¹, acreditando que este tipo de fórmulas no constituyen un hecho de naturaleza inhabitual en su vocabulario.

La idea del territorio de al-Andalus como un espacio poseído y compartido de forma común o colectiva se puede encontrar en fuentes árabes andalusíes de diverso tipo, en algunos casos de forma muy reiterativa. Probablemente uno de los mejores ejemplos de ello sea el botánico Abû-l-Jayr al-Ichbîlî, que utiliza casi setenta veces la expresión “nuestro país”, tanto en singular (*baladu-nâ*) como en plural (*bilâdu-nâ*)⁴².

Las consideraciones hasta aquí realizadas no agotan un tema cuyo tratamiento podría extenderse a otros ámbitos como, por ejemplo, las percepciones sobre el pasado. En efecto, la conciencia de poseer un pasado común constituye uno de los factores de identidad colectiva más importantes en cualquier comunidad humana. Luis Molina ha afirmado recientemente⁴³ el desarrollo en al-Andalus de esa conciencia ligada al territorio, como revela la elevación de ese territorio a la condición de sujeto histórico en la obra perdida de Ahmad al-Râzî (m. 955), *Ajbâr mulûk al-Andalus*. Hispania, en cambio, solo llega a adquirir ese rango en la primera mitad del siglo XIII, con la obra *De rebus Hispaniae*, de Rodrigo Jiménez de Rada.

39. IBN HAZM, *Rasâ'il*, II, pp. 171, 186 y 187; trad. Charles PELLAT, ‘Ibn Hazm’, pp. 61 (traduce como ‘notre patrie’), 90 y 91.

40. IBN HAZM, *Rasâ'il*, II, p. 177; trad. Charles PELLAT, ‘Ibn Hazm’, p. 73; trad. Henri PÉRÈS, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, Madrid, 1983, p. 83.

41. IBN HAZM, *Rasâ'il*, III, pp. 173 y 176; trad. Miguel ASÍN PALACIOS, ‘Un códice inexplorado de Ibn Hazm’, *Al-Andalus*, 2-1 (1934), pp. 38 y 42.

42. ABÛ-L-JAYR, *Umdat al-tabîb*, ed. Joaquín BUSTAMANTE y otros, Madrid, 2004-2010, 4 vols., III/2, pp. 988 y 990.

43. Reseña de la obra de Nicola CLARKE, *The Muslim Conquest of Iberia: Medieval Arabic Narratives*, Londres-New York, 2012, publicada en *Al-Qantara*, XXXV-2 (2014), p. 611.

V. SENTIMIENTOS DE PERTENENCIA Y APEGO AL TERRITORIO

Las expresiones que revelan la existencia en al-Andalus de formas de identidad colectiva vinculadas al territorio guardan una relación muy directa con los testimonios que acreditan sentimientos de apego al mismo. Se trata, en realidad, de dos caras de la misma moneda, ya que la identificación con un espacio determinado implica, de forma natural, el desarrollo de vínculos emocionales de apego hacia el mismo.

El interés del tema ha sido puesto de manifiesto en el reciente estudio de la investigadora norteamericana Zayde Antrim, que supone una primera aproximación al tratamiento de las percepciones del territorio en el ámbito islámico clásico, con aportaciones específicas al caso concreto de al-Andalus, en particular desde la perspectiva de su tratamiento en la literatura de *adab*⁴⁴.

Pese a la naturalidad de dicho fenómeno, la existencia de sentimientos de apego y pertenencia al territorio ha sido cuestionada en el caso específico de al-Andalus. Como vimos anteriormente, algunos investigadores han sostenido la inexistencia de una noción de patria ligada al territorio entre los autores andalusíes. En el marco de su análisis de las causas de la desaparición de al-Andalus, Felipe Maíllo contempla la desigual relación de sus ocupantes con el territorio en comparación con los cristianos. A este respecto, afirma que “la concepción de los musulmanes respecto al territorio era muy diferente de la de los cristianos, toda vez que los pueblos vinculados al medio beduino no se aferran a la tierra, sino a sus linajes”. A continuación añade el propio cuestionamiento de la noción de patria entre los andalusíes: “el territorio no constituye más que un lugar de estancia, de paso, no es nunca sentido como patria; así, el nombre de al-Andalus nos indica la toma de conciencia de una realidad muy diferente a la de la Hispania visigótica”⁴⁵.

44. Zayde ANTRIM, *Routes and Realms. The Power of Place in Early Islamic World*, Oxford UP, p. 2012.

45. Felipe MAÍLLO SALGADO, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, 2011, 2ª ed., pp. 29–30.

La afirmación de la inexistencia de un concepto de patria entre los andalusíes ha sido expresada en términos incluso más radicales por otros investigadores. Me refiero, en particular, a las consideraciones realizadas por Serafín Fanjul en el marco de *Al-Andalus frente a España*, obra cuya originalidad y relevancia ha sido, a mi juicio, sobrevalorada en ciertos sectores académicos. De nuevo desde una perspectiva comparativa respecto a las respectivas relaciones de cristianos y musulmanes con el territorio, Fanjul afirma lo siguiente⁴⁶:

Y es que la restauración del concepto histórico-político de España es *obligación* para los hispanos, en tanto para los árabes se reduce a una noción geográfica y a la vaga continuidad de los territorios del darislam, propiciándose de tal guisa la precariedad en la resolución de su defensa por parte de los musulmanes, resultado de una mala conciencia histórica y fruto de saberse *extraños* a la tierra, todavía en tiempos tan avanzados como el siglo XI.

Desde perspectivas de análisis mucho más refinadas y menos ideologizadas, M^a Jesús Viguera ha incidido en la idea de esta dicotomía en la forma de relación con el territorio entre musulmanes y cristianos y en la relación de esta dicotomía con la solución final del conflicto por la posesión del espacio peninsular, señalando la ausencia de una verdadera “soberanía territorial”, lo que revelaría la preeminencia de la concepción religiosa sobre la territorial: “esta ausencia de construcción ideológica que legitimara la posesión de al-Andalus por los andalusíes parece interferida por el sentimiento musulmán predominante de pertenencia al conjunto de la Comunidad islámica o *Umma*”⁴⁷.

Si la definición de la noción de patria se relaciona con la existencia de sentimientos o vínculos emocionales de apego y

46. Serafín FANJUL, *Al-Andalus contra España*, Madrid, 2001, 2^a ed., p. 50.

47. M^a Jesús VIGUERA, ‘Al-Andalus y España’, en Julio VALDEÓN (ed.), *Las Españas medievales*, Valladolid, 1999, p. 102; ídem, ‘Réactions des andalousiens face à la conquête chrétienne’, *XXXIIIe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public: L’expansion occidentale (XIe-XVe s.)*. *Formes et conséquences*, Paris, 2003, p. 246.

pertenencia a un territorio determinado, no parece exagerado calificar de aventurados, e incluso inverosímiles, algunos de los postulados sostenidos por Barkai, Maíllo o Fanjul, por limitarme a los autores que he mencionado con anterioridad. Tampoco considero aventurado afirmar que la pretendida ausencia de identificación de los andalusíes con su territorio forma parte de un viejo paradigma historiográfico que intenta establecer la ilegitimidad histórica de al-Andalus mediante su exclusión de la noción de historia de España.

En un extremo totalmente opuesto a las ideas de dichos investigadores se sitúan las aportaciones realizadas por el arabista Joaquín Vallvé, el cual insistió en la existencia de un verdadero “entusiasmo de los andalusíes por su tierra”, enfatizando, así, los fuertes vínculos emocionales de apego al territorio, sentimiento que documenta a través de diversos testimonios literarios, en primer lugar el elogio de al-Andalus incluido en la perdida crónica de Ahmad al-Râzî, que vincula con la égloga de San Isidoro de Sevilla, calificándolo como “paráfrasis de la loa isidoriana, pero cambiando los topónimos clásicos por otros orientales”⁴⁸. Lo que Vallvé denominaba el “orgullo de los habitantes de al-Andalus por sentirse hispanos”⁴⁹ tendría su corolario en el célebre poema citado por Ibn Hazm en *El collar de la paloma* y tantas veces invocado por Sánchez-Albornoz⁵⁰: “¡Vete en mal hora, perla de la China! Me basta a mi con el rubí de España”⁵¹.

Los argumentos de Vallvé son poco cuestionables, si bien no resulta menos cierto que su perspectiva se ve lastrada por la influencia de fuertes prejuicios que le llevan a “hispanizar” tales sentimientos, una pretensión que se inserta en el marco de su per-

48. Joaquín VALLVÉ, ‘La imagen de España desde las fuentes musulmanas’, Vicente PALACIO ATARD (ed.), *De Hispania a España: el nombre y el concepto a través de los siglos*, Madrid, 2005, p. 76.

49. Joaquín VALLVÉ, ‘La imagen de España’, p. 77; Joaquín VALLVÉ, ‘Al-Andalus como España’, *Al-Andalus: sociedad e instituciones*, Madrid, 1999, p. 36.

50. *El Islam de España y el occidente*, Madrid, 1974, p. 114.

51. IBN HAZM de Córdoba, *El collar de la paloma*, trad. Emilio GARCÍA GÓMEZ, Madrid, 1979, 2ª ed., p. 183. ‘España’ es, evidentemente, al-Andalus.

manente afán por el establecimiento de continuidades históricas entre al-Andalus y la Hispania romana y visigoda.

La poesía representa uno de los géneros literarios más importantes del legado cultural de al-Andalus y en su producción se localizan algunas de las manifestaciones más relevantes del apego de los andalusíes hacia su territorio. Me refiero, por un lado, a su elevación a la categoría de Paraíso terrenal, que fue ya analizada por Henri Pérès en su estudio clásico sobre la poesía de la época taifa⁵², así como al tema literario de la nostalgia de al-Andalus, estudiado en épocas más recientes por autores como T. Garulo⁵³, A. E. Elinson⁵⁴ y B. Foulon⁵⁵.

Entre las nociones que mejor expresan dichos sentimientos de apego se cuenta la de *watan*, considerada habitualmente como expresión de la idea de patria entre los árabes⁵⁶. Se trata de un concepto que puede rastrearse en fuentes árabes andalusíes de todo tipo y a lo largo de diversas épocas, si bien no existe, por el momento, ninguna aproximación a sus manifestaciones en al-Andalus, habiéndose publicado algún estudio respecto a sus expresiones políticas en el ámbito de la Siria Ayubí y Mameluca⁵⁷.

Si la existencia de fuertes vínculos emocionales de los andalusíes hacia su territorio parece bien asentada en una amplia diversidad de testimonios muy explícitos, otros aspectos de la relación de los andalusíes con el territorio peninsular no pueden ser analizadas sobre bases empíricas de consistencia similar. Así sucede, por ejemplo, respecto al problema de una ideología de recuperación de los territorios.

52. *Esplendor de al-Andalus*, pp. 121–127.

53. ‘La nostalgia de al-Andalus: génesis de un tema literario’, *Qurtuba* 3 (1998), pp. 47–63.

54. *Looking Back at Al-Andalus. The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Leiden, 2009.

55. ‘Paysage et nostalgie dans la poésie andalouse’, Brigitte FOULON (dir.), *L’écriture de la nostalgie dans la littérature arabe*, París, 2013, pp. 137–161.

56. Ulrich HAARMANN, ‘Watan’, *Encyclopaedia of Islam*, 2ª ed., XI, p. 174 (versión inglesa), ‘an Arabic near-equivalent of the term *patria* of the Latin Middle Ages in most of its shades’.

57. Zayde ANTRIM, ‘Watan before *Wataniyya*: Loyalty to Land in Ayyubid and Mamluk Syria’, *Al-Masaq*, 22/2 (2010), pp. 173–190.

VI. CONCLUSIONES

Esta última consideración me permite plantear algunas breves conclusiones a modo de reflexiones finales. Las observaciones que he ido formulando durante mi intervención no pueden considerarse más que como una breve aproximación general a un tema sobre el que me gustaría terminar señalando algunas breves ideas.

Las formas de percepción del territorio constituyen un tema que posee una particular relevancia en una formación histórica como al-Andalus, dadas las peculiares condiciones en las que se desarrolló su desarrollo. Fue, en efecto, tierra de frontera, cuyos habitantes se enfrentaron durante siglos a la experiencia de la lucha por su control y, finalmente, al drama de su pérdida. A partir del siglo XI se intensifica con fuerza el sentimiento de presión producido por la caída de núcleos urbanos importantes, sobre todo Toledo, el cual se va a manifestar de formas diversas, desde lamentos poéticos a problemas políticos y religiosos derivados de la legalidad o ilegalidad de la permanencia en territorio ocupado por el enemigo.

Las ideas que reducen a los andalusíes a la condición de ilegítimos ocupantes de un territorio que no les pertenecía no podrán permitir comprender la relación entre territorio y formas de identidad colectiva. El tema resulta bastante más complejo que la simplificación inherente a ciertas conclusiones que, como mínimo, cabe calificar de apresuradas, ya que se formulan en términos contundentes pero no se basan en un análisis textual previo.

El factor religioso constituye un potente factor de cohesión política y social en cualquier comunidad musulmana, pero no es el único. Los testimonios analizados apuntan a la existencia en al-Andalus de una conciencia de identidad colectiva vinculada al territorio, si bien sigue pendiente un análisis más amplio de sus distintas manifestaciones en textos de diversa naturaleza, única forma de superar los prejuicios asociados al tratamiento de este tema y de aproximarnos a las realidades del pasado, al menos, tal y como las vivieron y percibieron los coetáneos.