

«Los lejanos jardines de Córdoba»: memoria y nostalgia de Al-Andalus

Pablo Pérez Pelegrín

Universidad de Murcia

E-mail: pabloperez.p@um.es

Recibido: 28 Junio 2024 · Revisado: 2 Julio 2024 · Aceptado: 3 Febrero 2025 · Publicación Online: 30 Junio 2025



RESUMEN

Este trabajo busca explorar la construcción de al-Andalus como *lieu de mémoire* arabo-islámico. La nostalgia hacia un glorioso pasado perdido comenzó a gestarse con el retroceso de la frontera andalusí frente a los reinos cristianos tras la desintegración del califato de Córdoba. La desaparición del emirato nazarí de Granada marcó un nuevo momento para la memoria de al-Andalus: los que partieron de la Península Ibérica siguieron la línea de la nostalgia por un pasado brillante, mientras que los que se quedaron hasta la expulsión de los moriscos hubieron de adaptar el discurso para encajar en la nueva sociedad castellana que se estaba configurando. En tiempos más recientes, la memoria de al-Andalus ha servido como espejo en el que reflejar la lucha de los palestinos oprimidos, pero también ha sido objeto de tergiversación y se ha convertido en una herramienta al servicio de grupos terroristas.

Palabras clave: al-Andalus, *lieu de mémoire*, proceso, nostalgia, tergiversación.

ABSTRACT

This work aims to explore the construction of al-Andalus as an Arab-Islamic lieu de mémoire. Nostalgia for a lost glorious past began to take shape with the retreat of the Andalusian frontier in the face of Christian kingdoms following the disintegration of the Caliphate of Córdoba. The disappearance of the Nasrid Emirate of Granada marked a new moment for the memory of al-Andalus: those who left the Iberian Peninsula followed the line of nostalgia for a brilliant past, while those who remained until the expulsion of the Moriscos had to adapt their narrative to fit into the new Castilian society that was emerging. In more recent times, the memory of al-Andalus has served as a mirror reflecting the struggle of the oppressed Palestinians, but it has also been subject to distortion and has become a tool used by terrorist groups.

Keywords: al-Andalus, *lieu de mémoire*, process, nostalgia, misrepresentation.



1. INTRODUCCIÓN

—«¿No sabe usted, teniente, que en la ciudad de Córdoba había dos millas de alumbrado por las calles cuando Londres era un villorrio?»

—Sí, entonces erais grandes.

—De eso hace ya nueve siglos.

—Es hora de que volváis a serlo, Mi Señor.

—Por eso mi padre declaró esta guerra a los turcos. Mi padre, señor Lawrence, no los ingleses. Pero mi padre es viejo y yo... yo suspiro por los lejanos jardines de Córdoba».

Conversación entre el príncipe Faisal (Alec Guinness) y T. E. Lawrence (Peter O'Toole) en la película *Lawrence de Arabia* (David Lean, 1962).

La conversación entre el coronel T.E. Lawrence y el príncipe Faisal no se produjo en la realidad, o por lo menos no aparece reflejada en las memorias del oficial británico¹. Sin embargo, es de esta adaptación de los hechos de David Lean de la que nace la idea del presente trabajo. No deja de ser llamativo cómo esta película de Hollywood captura un sentimiento de nostalgia, de melancolía hacia un pasado común en la mentalidad árabe: al-Andalus, más concretamente Córdoba (se entiende que la Córdoba califal) y sus jardines. El futuro rey de Iraq Faisal I se vanagloria ante Lawrence de Arabia de la avanzada civilización musulmana que existió en la Península Ibérica en los mismos siglos en los que Londres era «un villorrio», un lugar incivilizado. El príncipe árabe no puede sino lamentarse, porque esos supuestos siglos de esplendor quedaban atrás, y ahora eran los británicos los que superaban a su pueblo en todo tipo de avances. Esta interacción ficticia, este suspiro de Faisal por los lejanos jardines de Córdoba, es el germen de este trabajo sobre la memoria arabo-islámica de al-Andalus y su evolución en el tiempo.

Como concepto historiográfico, Pierre Nora acuñó el término *lieux de mémoire* (lugares de memoria) para referirse a los hitos o símbolos en los que cristaliza la memoria colectiva de una sociedad. Los *lieux de mémoire* son, ante todo, restos. La forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa de una Historia que la solicita. Museos, archivos, cementerios y colecciones, fiestas, aniversarios, tratados, actas, monumentos, santuarios, asociaciones, son los cerros testigo de otra época, de las ilusiones de eternidad. Un *lieu de mémoire* en el sentido más amplio de la palabra va desde el objeto material y concreto, posiblemente ubicado geográficamente, al objeto más abstracto e intelectualmente construido². Al-Andalus es un *lieu de mémoire* construido en la memoria arabo-islámica mediante historias, pero también obras literarias que recrean o imitan el pasado. Los restos tangibles de al-Andalus, como los poemas, la música, los palacios o la toponimia, están imbuidos con un significado particular

¹ Lawrence, Thomas E., *Los siete pilares de la sabiduría*, Debolsillo, Madrid, 2022

² Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, tomo I, Gallimard, París, 1997, págs. 28-29

por los discursos históricos y literarios que los rodean, por lo que esos discursos condicionan la interpretación del pasado andalusí³.

La idea de al-Andalus como un «paraíso perdido» no es, en absoluto, un hallazgo reciente, sino que ha sido objeto de amplia atención crítica. Desde la propia época medieval se advierte la gestación de este mito: a medida que el dominio islámico retrocedía, los autores andalusíes comenzaron a idealizar al-Andalus en sus obras literarias, sentando así las bases de una memoria nostálgica. Ya en el siglo XI, al calor de la *fitna* que devastó Córdoba, surgieron las primeras endechas por ciudades perdidas, el *rithā' al-mudun*, en las que se ensalza un pasado glorioso contrapuesto a un presente desolador⁴. Poetas como Ibn Šuhayd o, más tarde, Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak, con sus elegías a la grandeza caída de Córdoba o Granada, erigieron un al-Andalus idealizado en la imaginación colectiva de su pueblo⁵. Incluso los espacios físicos contribuyeron a forjar este recuerdo embellecido: la contemplación de las ruinas de Madīnat al-Zahrā' inspiró reflexiones cargadas de melancolía en escritores de los siglos XI y XII. Figuras como Ibn Zaydūn y al-Mu'tamid de Sevilla desempeñaron un papel clave en la construcción literaria de la ciudad palatina como símbolo nostálgico del esplendor nostálgico perdido de al-Andalus. Ibn Zaydūn, estrechamente vinculado a la corte del poeta-gobernante al-Mu'tamid, recurrió reiteradamente en su poesía a imágenes evocadoras de Madīnat al-Zahrā' para contrastar su pasado glorioso con el doloroso presente de fragmentación política durante el período de taifas⁶. La memoria de la antigua capital del califato cordobés cobró así una significación más profunda como ruina de la que tuvo como sede califal, al alimentar la imaginación sobre lo que fue y lo que debió haber sido, recordando a los andalusíes la unidad y el esplendor perdidos de su edad dorada⁷. En este contexto, una obra clave como el *Nafḥ al-ṭīb* del erudito magrebí Ahmad al-Maqqarī ofrece una visión reveladora del uso del género literario del *adab* como vehículo de esta nostalgia. Al-Maqqarī utilizó la biografía del poeta Ibn al-Jaṭīb no solo para evocar la grandeza cultural del pasado, sino como reflexión literaria sobre la fragilidad del poder y sobre la capacidad de la memoria escrita para resistir el paso destructivo del tiempo, preservando así la gloria andalusí más allá de

³ Civantos, Christina, «Writing on al-Andalus in the modern Islamic World», en Fierro Bello, María I. (ed.), *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, Routledge, Oxford, 2020, pág. 599

⁴ Elinson, Alexander E., *Looking Back at al-Andalus: The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Brill, Leiden, 2009, pág. 16.

⁵ Del Moral, Celia, «La literatura Andalusí durante los siglos XII al XV», en Fierro Bello, María I.; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan P. y Viguera Molins, María J. (coord.) *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*. Al-Babtain Foundation, Córdoba, pág. 120.

⁶ Robinson, Cynthia, «Ubi Sunt: Memory and Nostalgia in Taifa court culture». *Muqarnas*, 15 (1998), págs. 22-23.

⁷ Ruggles, Dede F., «Arabic Poetry and Architectural Memory in al-Andalus». *Ars Orientalis*, 23 (1993), pág. 172.

su desaparición física⁸. Esta memoria idealizada de al-Andalus no se expresó únicamente a través de la poesía o la crónica historiográfica, sino también en saberes más técnicos como la geografía. Los geógrafos andalusíes, como al-Bakrī o al-Idrīsī, no se limitaron inventariar un espacio físico, sino que construyeron, mediante la selección y organización de los datos, una imagen simbólica del territorio que sirvió como forma de memoria colectiva. En sus obras, el espacio de al-Andalus se convierte en un referente de identidad, un contenedor de sentido y un espejo de una comunidad islámica que, especialmente tras la pérdida territorial, empieza a verse a sí misma a través del prisma de la nostalgia⁹.

En la *Nahḍa* y el período contemporáneo, la nostalgia andalusí cobró nueva vida y distintos matices, convirtiéndose en un tópico recurrente tanto en la literatura como en los discursos identitarios. Numerosos intelectuales árabes, especialmente desde fines del siglo XIX, evocaron al-Andalus como una edad de oro perdida cuya contemplación sirviera para criticar la decadencia presente o para reivindicar ideales de unidad y convivencia. Este motivo, el viaje a la España moderna que acaba en «sombria nostalgia» por la experiencia vivida de al-Andalus medieval¹⁰, se aprecia en infinidad de novelas, poemas y ensayos del mundo árabe moderno. Autores del panarabismo como Šakīb Arslān incluso llegaron a presentar al-Andalus abiertamente como el «paraíso perdido» del islam: en 1930 Arslān recorrió Andalucía y escribió una ambiciosa obra, *Al-Hulal al-sundusiyya fī aḥbār al-Andalus*, con el propósito de recordar a los árabes la grandeza de ese gran pasado andalusí que, según denunciaba, ellos mismos habían descuidado¹¹. Esta mirada retrospectiva idealizada se popularizó igualmente en la poesía árabe contemporánea: así, el egipcio Aḥmad Šawqī imaginó al-Andalus como un jardín edénico en su célebre *Siniyyah* de 1894, donde al llegar a Córdoba contempla «colinas semejantes a los jardines del Paraíso» y cree revivir por un instante la gloria andalusí, hasta que «el corazón despierta de su ilusión» y descubre, con amargura, la ausencia de aquel pueblo desaparecido¹². Este fenómeno literario ha sido estudiado en detalle, destacando que la recreación del al-Andalus en la novela y la poesía árabe del siglo XX trasciende la mera añoranza romántica para convertirse, a menudo, en vehículo de reflexión política y social sobre el presente mundo árabe. En efecto, novelistas árabes contemporáneos han reutilizado el recuerdo andalusí como crítica de la situación actual y esbozo de un

⁸ Elger, Ralf, «Adab and Historical Memory: The Andalusian Poet/Politician Ibn al-Khaṭīb as Presented in Aḥmad al-Maqqarī (986/1577-1041/1632), Nafḥ at-ṭīb», *Die Welt des Islams*, 42(3) (2002), págs. 292-295.

⁹ Tixier du Mesnil, Emmanuelle, *Géographes d'al-Andalus: de l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. París, Éditions de la Sorbonne, 2018, págs. 15-18.

¹⁰ Granara, William, «Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel». *Journal of Arabic Literature*, 36(1) (2005), págs. 57-58.

¹¹ Kerkhoff, Lucien, «The discovery of a "lost paradise": Shakib Arslan's imagination of Islamic Spain». *Revista tiempo y memoria*, 4 (2015), pág. 34.

¹² Noorani, Yaseen, «The Lost Garden of al-Andalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism». *International Journal of Middle East Studies*, 31(2) (1999), págs. 242-243.

«futuro más esperanzador», haciendo que la conciencia histórica del relato andalusí funcione como metáfora nacional —en particular dentro del discurso del nacionalismo árabe— sobre la unidad y la pérdida¹³.

Toda esta fama nostálgica de al-Andalus —su trascendencia como referente cultural y político en el mundo árabe— ha sido ampliamente documentada por los arabistas. Ya en la segunda mitad del siglo xx, diversos estudios pioneros contribuyeron decisivamente a difundir y analizar el fenómeno nostálgico en torno a al-Andalus, preparando el camino para posteriores aproximaciones críticas. Entre ellos destacan los trabajos fundamentales de Emilio García Gómez, quien, con sus traducciones y estudios, especialmente la antología *El libro de las banderas de los campeones*, publicada por primera vez en 1942, facilitó el acceso al público hispanohablante a la poesía andalusí haciendo visible su carga de nostalgia por la pérdida territorial y la gloria pasada¹⁴. Por otra parte, Pedro Martínez Montávez ofreció desde los años 70 una profunda reflexión sobre la pervivencia de al-Andalus como motivo literario en el mundo árabe moderno, señalando como constituye un verdadero «lugar del pasado» que continúa resonando con fuerza en la literatura árabe contemporánea¹⁵. Martínez Montávez también destacó la especial sensibilidad de poetas árabes modernos, como Nizār Qabbānī, quienes recuperan al-Andalus como símbolo central de nostalgia colectiva, a menudo asociada a la identidad árabe y al deseo de reivindicar un pasado idealizado frente a un presente percibido como fragmentado o decadente¹⁶. Del mismo modo, se ha observado que en el siglo xxi el recurso retórico a al-Andalus (a menudo vinculado a la noción idealizada de convivencia) sigue siendo una poderosa herramienta cultural, empleada estratégicamente para definir identidades y para gestionar fronteras simbólicas entre «Oriente» y «Occidente». Christina Civantos ha subrayado que al-Andalus funciona como una figura flexible, capaz de ser utilizada por diversas comunidades —desde sectores hispanos que celebran un pasado multicultural, hasta musulmanes árabes que denuncian la pérdida traumática de ese legado—, lo que revela su utilidad como marco para negociar o afirmar posicionamientos identitarios contemporáneos¹⁷.

Por último, no puede obviarse que en la propia España el pasado andalusí ha sido objeto de lecturas interesadas y mitificaciones que corren paralelas a las del mundo árabe. La historiografía decimonónica española elaboró dos visiones antagónicas y

¹³ Granara, William, «Nostalgia, Arab Nationalism...», art. cit., págs. 57-58.

¹⁴ García Gómez, Emilio, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī: antología de poemas arábigoandaluces*. Barcelona, Seix Barral, 2.º ed., 1978, pág. XII.

¹⁵ Martínez Montávez, Pedro, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea: la casa del pasado*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992, págs. 13-15.

¹⁶ Martínez Montávez, Pedro, *Exploraciones en la literatura neoárabe*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, págs. 12-20.

¹⁷ Civantos, Christina, *The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. Albany, State University of New York Press, 2017, págs. 2-3.

distorsionadas de al-Andalus —una, romántica y arabófila; otra, nacional-católica y hostil— cuyos ecos aún perviven en la memoria histórica popular¹⁸. Este uso político del pasado andalusí en España muestra que al-Andalus ha sido un espejo en el que distintas sociedades proyectan sus anhelos o prejuicios. Precisamente por ello, la historiografía actual ha reflexionado sobre la diferencia entre «Historia» y «memoria» de al-Andalus, enfatizando la necesidad de distinguir los hechos de las reconstrucciones idealizadas. Es fundamental analizar las legitimaciones e ilegitimaciones de la memoria histórica y los silencios y exclusiones que han afectado al registro del pasado andalusí¹⁹, separando la realidad documentada de las recreaciones míticas que la posteridad ha elaborado. En síntesis, el fenómeno de la nostalgia andalusí —ese recuerdo idealizado de *al-Andalus* como paraíso perdido— está sólidamente arraigado en la conciencia histórica y literaria, y ha dado pie a una abundante tradición crítica en la que convergen estudios literarios, históricos y antropológicos tanto dentro como fuera de España.

En esta línea, en el presente trabajo se han seleccionado distintas fuentes escritas, con un amplio marco cronológico que va desde la Edad Media hasta el siglo XXI, para analizar y comprender de la manera más precisa posible cómo al-Andalus se ha ido forjando y consolidando como un *lieu de mémoire* en el imaginario árabe e islámico. Para ello, han sido elegidas dos crónicas medievales en el momento del avance cristiano y del retroceso islámico; en la Edad Moderna se han seleccionado un texto de un exiliado magrebí y otro de un morisco integrado en la sociedad castellana; y finalmente en la Edad Contemporánea y el Tiempo Presente, un fragmento de la obra de un poeta palestino y algunas menciones a al-Andalus en medios propagandísticos del islamismo militante.

2. LA PÉRDIDA DE AL-ANDALUS

«¡Dios! ¿Cómo nos sobrevino esta desgracia ¡malhaya! sin llegarnos noticia?
Todos los reyes nos entregaron: a nosotros, nuestro viejos y nuestros niños pequeños»²⁰

Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad al-Īyayār al-Ansārī, endecha por la pérdida de al-Andalus (zējel de Cútar, s. xv).

¹⁸ García Sanjuan, Alejandro, «La distorsión de al-Andalus en la memoria histórica española». *Intus-Legere Historia*, 7(2) (2015), pág. 64.

¹⁹ Viguera Molins, María J., «Tiempo, historia, memoria en al-Andalus». *Cuadernos del CEMYR*, 24 (2016), págs. 95-119.

²⁰ Barceló Torres, Carmen, «Endechas por la pérdida de al-Andalus en dos zējeles de Cútar», *Al-Qanṭara*, 33 (2012), pág. 181.

2.1. El recuerdo de lo que se perdió en la obra de Al-Ḥimyarī

Poco se conoce con seguridad acerca de la biografía de al-Ḥimyarī, tan sólo que vivió a caballo entre los siglos XIII y primera mitad del XIV y que residió durante un período suficiente en Túnez para ganarse la *nisba* al-Tūnisī. Es el autor del *Libro del jardín perfumado sobre las noticias de los países*, un diccionario que compila nombres de lugares, comarcas y regiones de la Península Ibérica, parte de Europa occidental y oriental, el Norte y zonas del Este de África, el Oriente próximo, medio, extremo y tierras de Asia central. Se trata de una recopilación que es, a la vez, un tratado de geografía descriptiva, una colección de maravillas y una crónica política que no va más allá del siglo XIII, que en el caso andalusí se centra en época almorávide y almohade. Junto a las descripciones puramente geográficas, se recogen variadas informaciones que abarcan aspectos diversos, desde la historia política, cultura, economía, recursos naturales, actividades artesanales, urbanismo, topónimos, distancia entre lugares o personajes relacionados con el lugar²¹. De especial interés es cómo el autor, que probablemente nunca viajó a al-Andalus (se plantea que pudo visitar Granada) y que por tanto basó su obra en la recopilación de otros autores, se detiene en describir minuciosamente algunas de las grandes ciudades que habían pasado a dominio cristiano. A continuación, se analizarán algunos pasajes sobre Toledo (tomada en el 1085) y Zaragoza (tomada entre el 1118-1119).

En el caso toledano²², al-Ḥimyarī no escatima en detalles de todo tipo en su descripción. Así, se habla de que era una ciudad «bien fortificada y provista de un hermoso cinturón de montañas y de una sólida ciudadela», que «posee un cinturón de jardines surcados de canales, en cuyos bordes giran ruedas de cangilones para regar», o de que sus huertos «producen frutos tan hermosos que no puede encontrarse otros semejantes». Describe además aspectos de la historia de la ciudad, anterior y posterior a la conquista, aunque incide en leyendas, como la de la casa cerrada por numerosas cerraduras que el rey Rodrigo rompió y donde encontró una señal del advenimiento de los ejércitos musulmanes, que predestinaría a la ciudad a ser tomada por el islam. Se trata de la conocida como Casa de los Cerrojos, una leyenda que se repite en diferentes fuentes árabes, teniendo todas en común cómo la violación del rey Rodrigo de un recinto sagrado hizo que descubriera en su interior unas imágenes talismánicas que anunciaban la próxima entrada en la Península Ibérica de un pueblo invasor²³. Además, al-Ḥimyarī incluye un supuesto adagio del *Libro de las Predicciones* que rezaba lo siguiente: «¡Toledo, la de las ruinas, destruida por la revuelta y la guerra!: ¡si sus habitantes se reconcilian con el politeísmo,

²¹ Navarro Oltra, Vicente C., «Al-Ḥimyarī, Abū ‘Abd Allāh», en Lirola Delgado, Jorge & Puerta Vélchez, José M. (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. I, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, pág. 447.

²² Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ al-mi‘ār*, traducción de Maestro, María, P., Anubar, Valencia, 1963, págs. 264-274.

²³ Fierro Bello, María I., «Mitos y realidades del Toledo islámico», *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico*, 12 (2005), págs. 31-32.

no tendrán más poder ni realeza! ¡Por ellos aparecerán las agitaciones, y las gentes (musulmanas) tendrán que evacuar el país!». Acerca de la conquista cristiana, el autor la menciona con una sobriedad reveladora de la gravedad del hecho: «*Los cristianos tomaron Toledo a mediados del muharram del año 478 (11 de mayo de 1085)*».

Al-Ḥimyarī se detiene con más detalle aún en la descripción de «La Ciudad Blanca»²⁴, quizás porque el recuerdo de su caída era más reciente. De Zaragoza dice que «*está poblada y sus barrios están ampliamente instalados; posee calles anchas, casas y residencias muy hermosas; está rodeada de jardines y huertos y provista de una sólida muralla de piedra*»; describe su famoso puente «*de notables dimensiones, que hay que cruzar para ir a la ciudad*»; llegando a asegurar que «*no se conoce otra ciudad en al-Andalus que se le parezca*» y que «*De todas las ciudades, es Zaragoza la que posee el territorio más fértil y los huertos más numerosos*». Como en el caso de Toledo, el autor era conocedor de la historia de la ciudad anterior a la conquista islámica, de la que dice que «*Su nombre deriva del César, que la construyó*». Quizás más llamativo es cómo el autor conecta la ciudad mediante la inclusión de dos *tābi'ūn*, es decir, musulmanes de segunda o tercera generación que habían conocido a uno o más compañeros del Profeta²⁵, a la historia del mundo islámico externo a al-Andalus. Respecto a la conquista, el tunecino detalla el asedio de nueve meses al que se vio sometida Zaragoza entre el 1118 y el 1119, añadiendo como colofón «*¡Que la gracia de Allāh la haga de nuevo musulmana!*». Durante este asedio, tanto el gobernador de Granada como el emir almorávide acudieron en ayuda de los zaragozanos, ambos intentos en vano. Tras la conquista se produjo un éxodo de un gran número de musulmanes, primero de los pertenecientes a las clases altas, seguidos un año más tarde por otros habitantes que partieron frente al asentamiento de los cristianos en el casco urbano²⁶.

Toledo y Zaragoza habían desaparecido del control político musulmán, pero desde luego no de la memoria. Al-Ḥimyarī demuestra cómo, a pesar de encontrarse ambas ciudades bajo dominio cristiano, la grandeza que habían alcanzado cuando pertenecían a la *Dār al-islām* seguía viva en la memoria colectiva de un mundo islámico que soñaba aún con reponerse de los reveses sufridos. Ensalza la imagen de Toledo y Zaragoza, describiéndolas como ciudades de una grandeza singular. El lector no puede sino maravillarse ante los relatos de las imponentes urbes, de sus huertos, sus murallas, sus casas. La hipérbole en este caso está al servicio de vanagloriar los logros de los musulmanes, aunque el autor es conocedor de la antigüedad de los lugares que describe. Apuntala este sentimiento utilizando leyendas sobre la predestinación de la conquista musulmana o la presencia de personas santas, los *tābi'ūn*. Existe debate sobre si realmente estos compañeros de los Compañeros del Profeta llegaron a suelo

²⁴ Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawd...*, Op. Cit., págs. 200-207.

²⁵ Mañllo Salgado, Felipe, *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Akal, Madrid, 1996, págs. 231-232.

²⁶ Viguera Molins, María J., *Aragón musulmán. La presencia del islam en el valle del Ebro*, Mira Editores, Zaragoza, 1988, págs. 229-231.

peninsular, pero esta idea parece mostrar que el sabio tunecino buscaba conectar el pasado andalusí con el panorama general islámico y más concretamente con la edad dorada que la historiografía arabo-musulmana considera que fue la época del *fath* (no conquista *sensu strictu*, más bien «apertura» de un territorio nuevo al islam) posterior a la muerte del Profeta Muḥammad. Se trata de una clara estrategia discursiva que busca la mitificación del territorio, creando una imagen de un paraíso perdido que magnifica así el trauma de la pérdida. En esta idealización de al-Andalus frente al avance cristiano se observa también una cierta «sacralización» del territorio²⁷. Además, al-Ḥimyarī no esconde su deseo de que vuelvan a las manos de los musulmanes, llegando incluso a justificar su caída por el retorno de sus habitantes al politeísmo. En efecto, la expresión «*¡Que la gracia de Allāh la haga de nuevo musulmana!*», que aparece en sus distintas variantes estilísticas en distintos textos islámicos, condensa, por un lado, el deseo, la idea de recuperar un territorio perdido, y, por otro, una concepción providencialista del devenir histórico²⁸. En definitiva, estos textos del *Libro del jardín perfumado* permiten comprobar como ya desde los momentos posteriores a las conquistas cristianas se estaba forjando un mito en la memoria musulmana que luego se desarrollaría con mayor intensidad: el de al-Andalus como un paraíso terrenal perdido, como una suerte de castigo divino frente a los pecados de los musulmanes.

2.2. La Córdoba Al-Nāṣir en la obra de Ibn ‘Iḍārī

Ibn ‘Iḍārī nació probablemente en Marrakech y pasó su vida en el Magreb, donde llegó a convertirse en alcalde de Fez. Fue contemporáneo de al-Ḥimyarī, y su obra, el *Libro de la increíble historia de los reyes del Magreb y de al-Andalus*, también se basaba en la recopilación de crónicas y relatos de autores anteriores. Sin embargo, a diferencia de su homólogo tunecino, Ibn ‘Iḍārī buscaba componer un relato histórico que abarcara para el período andalusí desde la conquista islámica (s. VIII) hasta la caída del califato almohade (s. XIII). Se trata además del germen de la conocida como «filosofía de la Historia», cuyo principal exponente sería el célebre Ibn Jaldūn²⁹. Se han seleccionado algunos pasajes sobre el reinado de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir o III (912-961), primer califa andalusí, en los que se tratan la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā³⁰ y la capital Córdoba³¹.

²⁷ Albarrán Iruela, Javier, «¡Que Dios la haga volver al islam!», en Porrinas González, David (ed.) *¿Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*, Desperta Ferro Ediciones, Madrid, 2024, págs. 35 / 27.

²⁸ *Ibidem*, pág. 27.

²⁹ Martos Quesada, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes para la historia del Al-Andalus*, vol. II, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2022, págs. 194-195.

³⁰ Ibn ‘Iḍārī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrīb*, tomo 2, traducción de Fagnan, Edmond, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Argel, 1904, pág. 371.

³¹ *Ibidem*, págs. 372; 377-78; 383.

Sobre la labor edificadora de al-Nāṣir, Ibn 'Iḍārī no esconde su admiración «*Debemos decir en su alabanza*» por la magnitud de las obras emprendidas por el primer califa omeya, de las que dice que «*edificó fortalezas y palacios y dejó huellas que existirán todavía cuando suene la trompeta del día supremo*». El autor deja claro su profunda fascinación por Madīnat al-Zahrā', en estado ruinoso debido a las revueltas cordobesas de la primera *fitna* en el siglo XI, de la que dice «*¡Contemplad al-Zahrā', y comparad cuanto queda de los palacios levantados, de los que los príncipes heroicos dejaron huella! Y las casas que habitaban se borraron tras ellos, sus huellas desaparecidas; sobre su emplazamiento los vientos arremolinan el polvo, las nubes derraman sus aguas*». En otro pasaje asegura que dentro de los muros de al-Zahrā' había 400 palacios «*destinados al alojamiento del sultán, su séquito y su familia*». Además, para afirmar la magnitud de la ciudad residencia de 'Abd al-Raḥmān III, el sabio magrebí asegura al lector que allí residían 6.300 «*mujeres, viejas y jóvenes, y sirvientas*» y 3.750 «*eunucos esclavones*».

Córdoba, joya de la corona de al-Andalus durante tantos siglos, había sido ya tomada por el rey Fernando III en el 1236. Ibn 'Iḍārī, sin embargo, no describe al lector la Córdoba de los momentos previos a la conquista, sino la de mayor esplendor bajo el califato omeya. Alaba a al-Nāṣir por las obras acometidas en su reinado «*en el palacio obra de sus ancestros y monumento erigido por sus padres, no dejó ninguna construcción sin aplicar su marca personal, sea por la reconstrucción o por la ampliación*». Córdoba «*alcanzó su mayor desarrollo bajo los Omeyas*»: en ella había según este autor 11.3000 casas sin contar las de los visires y altos funcionarios, 3.000 mezquitas y 28 arrabales extramuros. Sobre las ampliaciones de la mezquita aljama cordobesa Ibn 'Iḍārī asegura que se debieron a la voluntad de al-Nāṣir «*entre las que figura la gran arcada abovedada delante de la que formaban los muecines el viernes*». El sabio magrebí no duda en dejar ver al lector la nostalgia que siente por esta gran época de los musulmanes «*¡Que Dios quiera devolverla [Córdoba] al islam!*» y recuerda así las grandezas del reinado de 'Abd al-Raḥmān III «*¡Alabanzas a aquel cuyo imperio no cae en el olvido y cuyo poder siempre persiste!*».

Estos pasajes sobre Córdoba y su ciudad palatina dejan ver al lector el lamento por una grandiosa época de los andalusíes que sólo quedaba ya en el recuerdo. Así, Córdoba aparece descrita como una urbe de enorme magnitud abarrotada de casas tanto fuera como dentro de las murallas, en la que vivían centenares de miles de personas. Las cifras están adulteradas para exagerar la grandeza cordobesa, algo común entre los autores que escribían acerca de la ciudad en época califal. Así, cuando Ibn 'Iḍārī cuenta 11.300 casas y 3.000 mezquitas, el número propuesto actualmente de habitantes en época de al-Ḥakam II oscila entre los 50.000 y los 100.000 (siendo este un máximo muy exagerado), mientras que el número de mezquitas es de 100 tanto en la medina como en los arrabales³². La capital estaba adornada por un programa monumental

³² Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*, Crítica, Barcelona, 2019, págs. 301-302.

puesto en marcha por el primer califa para legitimar su poder. Este cristalizó en la ampliación de la gran mezquita y la construcción de Madīnat al-Zahrā', lugar de una delicadeza sin igual, vestigios del poder del que hacían gala los Omeyas. No en vano, se atribuyen al propio al-Nāṣir estos versos: «*Los reyes que desean que la posteridad hable de sus elevados objetivos / utilizan el lenguaje de sus edificios / Mirad cómo las pirámides siguen en pie, / mientras que tantos reyes fueron borrados por los altibajos del tiempo*»³³.

La pérdida de unidad que siguió a la caída del califato de Córdoba en el año 1023 y la implosión de este en distintos reinos de taifas fue el germen que propició que en la segunda mitad del siglo XI surgiera un primer regreso nostálgico, una primera idealización de los tiempos califales³⁴. En una época de claro declive del islam peninsular, en la que el último reducto musulmán se encontraba confinado en las fronteras del emirato de Granada, aquel pasado de príncipes heroicos permanecía candente en la memoria, su recuerdo presente tanto en las ruinas de Madīnat al-Zahrā' como en los grandes edificios cordobeses, obras magnas que atestiguaban el poderío de los musulmanes. La nostalgia, una vez más, comenzaba a abrirse paso en el relato islámico: las Córdoba y Madīnat al-Zahrā' de tiempos del califato son, como las Toledo y Zaragoza de al-Ḥimyārī, paraísos terrenales que cayeron en manos del infiel, y a estos autores sólo les queda desear fervientemente su vuelta al dominio musulmán.

Sucedió todo lo contrario: los musulmanes quedaron reducidos al emirato de Granada, cuya posición empeoró gradualmente, aquejado por luchas intestinas y disidencias, hostigado por los cristianos, en definitiva, sumido en una decadencia política que empeoró hasta que en el siglo XV se convirtió en crónica. Desde el siglo XIV esta precaria situación del último Estado musulmán en la Península Ibérica queda patente en el pesimismo de las producciones literarias de los musulmanes granadinos³⁵.

3. MIRADAS MORISCAS

«Yo e llorado porque me a demostrado mi Señor una isla ke se llama Andaluzia, ke sera la mas çagerra isla ke se poblara del aliclam, i será la mas primera ke ende será tirado laliclam della».³⁶

Profecía aljamiada anónima, probablemente redactada por un morisco, siglo XVI-XVII.

³³ Fierro Bello, María I., *'Abd Al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*, Oneworld, Oxford, 2005, pág. 105.

³⁴ Aillet, Cyrille, «Al-Andalus, construction d'une mémoire (VIII-XV siècle)», en Gréal, François (dir.) *Regards sur al-Andalus (VIII-XV siècle)*, Casa Velázquez, Madrid, pág. 2.

³⁵ Peinado Santaella, Rafael G., *Guerra Santa, Cruzada y Yihad en Andalucía y el Reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Universidad de Granada, Granada, 2022, págs. 195-196.

³⁶ Lincoln, Joseph N., «Aljamiado Prophecies», *PMLA*, 52 (1937), pág. 643.

3.1. El recuerdo desde el exilio: Al-Maqqarī

Al-Maqqarī nació en el año 1578 en Tremecén, Argelia, y murió en el año 1632 en El Cairo. Aunque nació en el Magreb, hubo de trasladarse a Egipto debido a sus desavenencias con el sultán de Marruecos, pasando gran parte de su vida como exiliado en la región central del islam, viajando en distintas ocasiones a La Meca y Medina. Su obra más reconocida, la *Exhalación suave del ramo verde de al-Andalus y noticias del visir Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb*, es una extensa compilación de registros históricos y literarios, poesías, cartas y citas acerca de al-Andalus. Se trata de un monumento construido a la memoria de un mundo perdido. El autor se entrega a la nostalgia por al-Andalus y a la glorificación de sus logros culturales en poesía árabe y literatura, y en las ciencias islámicas. Como norteafricano, al-Maqqarī era consciente del esplendor cultural andalusí y su influencia en tierras magrebíes. Una vez más el autor no conocía al-Andalus de primera mano, sino que recoge registros y crónicas de otros autores y obras, algunas perdidas en la actualidad, lo que atribuye un valor añadido a su gran compilación. La redacción de su obra debió estar muy relacionada con la situación de los musulmanes en la Península Ibérica: Granada, ciudad en la que vivió Ibn al-Jaṭīb, había caído en 1492, aunque en un primer momento los musulmanes pudieron permanecer allí como mudéjares. La conversión forzosa al cristianismo ocurrida poco después hizo que pasaran a ser conocidos como moriscos, hasta que finalmente fueron expulsados entre los años 1609 y 1610. Al-Maqqarī debió conocer algunos sabios en Fez descendientes de familias andalusíes, además de entablar contacto directo con moriscos que habían emigrado al Norte de África y para los que el dolor por la pérdida de su tierra natal aún era vívido³⁷.

Este autor dedica el tercer libro de la primera parte de su obra, la respectiva a la historia de al-Andalus, a Córdoba. Comienza realizando con una descripción de la ciudad³⁸ en la que recoge testimonios de otros sabios que se dieron a esta misma tarea. Córdoba era «*de todas las ciudades musulmanas, la que mejor descrita ha sido tanto por los nativos como por los extranjeros. El Este y el Oeste abundan en crónicas, algunas en prosa, otras en verso, en las que las glorias y la magnificencia de la espléndida capital han sido tan minuciosamente descritas que se puede borrar de la imaginación el miedo a su olvido*». Retoma a al-Rāzī para exponer que se trataba de «*la madre de todas las ciudades*», así como a un autor anónimo que aseguraba que era «*la ciudad más grande de todo al-Andalus, que no conoce rival ni el Este ni en el Oeste por su tamaño, población, magnificencia de sus edificios, anchura y limpieza de sus calles, espacio de sus mercados, número y belleza de sus mezquitas y cantidad de baños y posadas*». Alaba a sus habitantes, que eran famosos por su cortesía y

³⁷ Fierro Bello, María I.; Molina Martínez, Luis (2009). «Al-Maqqarī», en Lowry, Joseph E.; Stewart, Devin J. (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, págs. 280-281.

³⁸ Al-Maqqarī, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain: extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalus-i-rattib wa tarikh Lisānu-d-Dīn Ibn-i-Khattīb*, vol. I, traducción de de Gayangos y Arce, Pascual, William H. Allen and Company, Londres, 1840, págs. 200-202.

su sabiduría, pues entre ellos había «doctores que brillaban con todo tipo de saberes, guerreros renombrados por sus expediciones en el país de los infieles, y oficiales experimentados en toda clase de guerra». Al-Maqqarī cita a un poeta que aseguraba «No habléis de la corte de Bagdad y su reluciente magnificencia, no alabéis Persia y China por sus múltiples ventajas / Pues no hay otro lugar en la tierra como Córdoba, ni en todo el mundo hombres como los Banu Hamdin». Finalmente, el autor magrebí refiere una potente metáfora realizada por Ibn Šā'id en la que la ciudad aparece personificada como la prometida del reino: las residencias de los sultanes son su diadema; las perlas recogidas en el océano de la sabiduría por sus oradores y poetas decoran su collar; sus maestros en todas las artes y oficios, su falda.

Al-Maqqarī refleja una Córdoba que nunca conoció, ni por cronología ni geográficamente, pero que estaba muy presente en su memoria como oriundo del Occidente islámico. Describe una ciudad de enormes dimensiones y de gran riqueza, dotada de numerosos edificios públicos para el uso de sus ciudadanos. El autor magrebí alaba a estos últimos por sus saberes y sus dotes para la guerra, rememorando así cuando los musulmanes de al-Andalus se encontraban en su esplendor militar y acumulaban victorias frente a los cristianos, un hecho que quedaba lejos pues en la época de la redacción de estos pasajes ya no quedaba ni tan siquiera un centro de poder político andalusí. Continuando con las alabanzas a la antigua capital, al-Maqqarī compara la ciudad del Guadalquivir con otra de las grandes urbes del islam, Bagdad, así como con las ricas regiones de Persia y China. Su grandeza es achacada además al buen gobierno de la dinastía de los Omeyas, que también reciben buenas palabras del autor. La personificación de Córdoba como la prometida del reino sirve para acentuar la belleza y la delicadeza de la ciudad, una figura literaria que remarca la grandeza de la Córdoba califal.

En definitiva, al-Maqqarī consolida el mito de al-Andalus como paraíso perdido, en este caso describiendo la imponente urbe que fue la capital del califato, momento de máximo esplendor andalusí en la tradición islámica. La nostalgia y la melancolía de este exiliado en el *Mašriq* quedan patentes en las descripciones de una época dorada escenificada en Córdoba, una ciudad que brilló tanto por su urbanismo y sus edificaciones, como por las personas que la habitaban y por sus justos gobernantes.

3.2. Miguel de Luna, la memoria al servicio de la supervivencia

Miguel de Luna, nacido en torno al año 1545 en Granada y muerto en el 1615 en la misma ciudad, es conocido principalmente por dos actividades: su participación como traductor y posible factor de los libros plúmbeos del Sacromonte, y como autor de una falsa crónica histórica conocida como *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*³⁹. Morisco descendiente de una familia apoderada de Baeza, era médico de profesión,

³⁹ García-Arenal, Mercedes; Rodríguez Mediano, Fernando, «Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», en García-Arenal, Mercedes; Barrios Aguilera, Manuel (eds.) *¿La Historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*, Legado andalusí, Granada, 2008, pág. 83.

y llegó a convertirse en el intérprete oficial de árabe del rey Felipe II. Su obra *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo* se publicó en dos partes entre el 1592 y el 1600, y se trataba de una supuesta traducción de un Tárif Abentarique que habría vivido en tiempos de la conquista islámica de la Península Ibérica. Polémica ya entre sus contemporáneos, ha sido denostada en numerosas ocasiones por la historiografía desde el siglo XIX debido a que no se trata de una «Historia verdadera» sino de una tergiversación de los hechos en la que el autor pretendía acercar el pasado arabo-islámico del que era heredero al público castellano. La puesta en valor de los rasgos comunes entre árabes y visigodos como el respeto por la honra, la tolerancia de los conquistadores o el respeto a los conversos o las críticas veladas a las políticas de la monarquía hispánica con respecto a los moriscos, son algunos de los rasgos principales de la obra de Luna. Sobre este último punto se ha seleccionado un pasaje sobre la supuesta conquista árabe de la Alpujarra.

Miguel de Luna narra en su *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo* como Tárif Abenziet, uno de los generales árabes en la conquista de la Península Ibérica, encargó a su capitán Abraham Abuxarra la conquista de las montañas de la Alpujarra (el autor indica que de Abuxarra vendría el nombre Alpujarra, algo poco probable). Los cristianos, viéndose superados en número y en capacidad militar, decidieron mandar a su obispo a negociar. Los conquistadores aceptaron un pacto con los cristianos, que constaba entre otros aspectos con lo siguiente en referencia a los derrotados: «*que los Christianos auian de quedar en aquella tierra con sus haciendas, sin que de los suyos fuesen agraviados, y que tan solamente le pagarían los tributos y pechos que solían pagar a los Reyes Christianos, y no otros algunos; y si algunos dellos no quisiesen viuir en ella, que libremente pudiesen vender sus haciendas y salir a tierra de Christianos, a la parte y lugar donde quisiesen*»⁴⁰. El pacto contentó a ambas partes, por lo que la provincia fue entregada a los árabes, y Abuxarra se convirtió en su nuevo gobernador.

Este pasaje recuerda inevitablemente a las capitulaciones del Reino de Granada recogidas por el cronista Luis de Mármol y Carvajal, coetáneo del autor morisco, en su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Un paralelo claro puede encontrarse en lo que respecta a las haciendas: «*Que si los moros que quisieren irse a Berbería no pudieron vender sus bienes raíces que tuvieran en la ciudad de Granada y su Albaicín y arrabales, y en la Alpujarra y en otras partes, los puedan dejar encomendados a terceras personas con poder para cobrar los réditos, y que todo lo que rentaren lo puedan enviar a sus dueños a Berbería donde estuvieren, sin que se les ponga impedimento alguno*»⁴¹. Los Reyes Católicos y sus herederos, sin embargo, no respetaron los pactos a los que llegaron en las capitulaciones. Así, se desencadenó un programa de cristianización agresivo contra los moriscos, que fueron viéndose privados de sus costumbres y su modo de vida. En el año 1567 se pregonaron en Granada una serie de capítulos y ordenanzas que prohibían a el uso de

⁴⁰ De Luna, Miguel, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Madrid, 1654, pág. 54.

⁴¹ De Mármol y Carvajal, Luis, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada.*, Biblioteca virtual universal, Buenos Aires, 2006, pág. 63.

la lengua árabe hablada y escrita, las vestimentas moriscas, los instrumentos moriscos o el uso de los baños, entre otros⁴². Un año después dio comienzo a la «rebelión de la Alpujarra», un cruento conflicto que se extendió entre 1568 y 1571 y que se saldó con la expulsión de los moriscos del reino de Granada y su distribución forzosa por otros territorios hispánicos⁴³. Los moriscos, en definitiva, fueron expulsados de sus hogares y sus haciendas liquidadas. Miguel de Luna parece estar señalando intencionadamente las diferencias entre el tratamiento que se da a los vencidos por parte de los árabes y de los cristianos. Se ha planteado que el morisco granadino estuviese criticando de manera velada las medidas tomadas por Felipe II, planteando un modelo diferente. Además, de Luna parece estar reivindicando el estatuto de la *dhimma*, en la que los cristianos y judíos podían profesar libremente sus religiones a cambio del pago de un impuesto⁴⁴.

La memoria de al-Andalus está puesta en este caso al servicio de los intereses de Miguel de Luna, que no estaba preocupado más que en hacer oír la voz del morisco en su lucha por la dignidad humana y aún por su existencia física. Su voluntad de leyenda responde a la cerrazón de la España oficial ante todo asomo no ya de disidencia, sino de simple diversidad ideológica. Técnicamente, las ideas de de Luna sobre los árabes no son más falsas que las del goticismo exacerbado de su época⁴⁵. Apelando a la idea de pasado glorioso árabe que se había venido consolidando desde ya unos siglos atrás entre los musulmanes, el intérprete granadino pretende mostrar al lector una imagen reconciliadora de los conquistadores de la Península Ibérica, con el fin de integrar a los suyos en la nueva sociedad española que se estaba gestando.

4. AL-ANDALUS EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

*«No ha quedado en España de nosotros
De nuestros ocho siglos
Sino la hez del vino
En el cuenco del vaso...»⁴⁶*

Nizār Qabbānī, *Penas de al-Andalus*, 1967.

⁴² García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1975, pág. 47.

⁴³ De Epalza, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992, pág. 45.

⁴⁴ Albarrán Iruela, Javier, «El yugo de tu obediencia»: La verdadera historia del rey don Rodrigo de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión», en Franco Llopis, Borja; Pomara Saverino, Bruno; Lomas Cortés, Manuel; Ruiz Bejarano, Bárbara (eds.) *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (SS. XIV-XVIII)*, Universitat de Valencia, Valencia, 2016, págs. 242-243.

⁴⁵ Márquez Villanueva, Francisco, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30 (1981), pág. 394.

⁴⁶ Martínez Montávez, Pedro, «Al-Andalus y Nizar Kabbani: La Tragedia», *Ilus. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 1 (1998), pág. 18.

4.1. Once astros en el último cielo andalusí de Mahmud Darwish

Mahmud Darwish nació en 1941 en al-Birwa, en el entonces Mandato Británico de Palestina, y falleció en 2008 en Houston, Texas. Vivió una vida de exilio permanente, desplazado en la propia Palestina de su pueblo natal, destruido por las tropas israelíes, y residiendo en Beirut, Ramallah, Amman y París. Poeta del pueblo palestino e intelectual comprometido, formó parte de los cuadros dirigentes de la Organización por la Liberación de Palestina (OLP en adelante) y, entre otras, fue uno de los participantes de la Declaración de Independencia de Palestina de 1988. Fue una de las figuras más importantes en la reconstrucción del imaginario nacional palestino, participando no sólo con su poesía sino dirigiendo también el Centro de Investigaciones de la OLP⁴⁷. El trabajo literario de Darwish reconstruyó en cierto modo Palestina y la identidad palestina, inmortalizando su tierra natal a todos los niveles: gentes, paisajes, naturaleza, poblados, barrios y hechos históricos. Su poesía confirió una lectura única de la historia, la sociología y la psicología política del pueblo palestino. El poeta sabía que para ganar en el campo de batalla era necesario combatir a los «*bulldozers de la Historia*», estrategia con la que los vencedores sionistas purgaban sistemáticamente la memoria de los derrotados palestinos⁴⁸. En 1992, cuando los oficiales de la OLP estrechaban sus manos con los representantes israelíes en Madrid, Darwish publicó su *Once astros en el último cielo andalusí*⁴⁹, en el que utilizaba la imagen de al-Andalus para comentar la situación contemporánea.

Once astros sobre el último cielo andalusí es un poemario, en cierto sentido una *qasīda* o lamento, en el que Mahmud Darwish invoca en repetidas ocasiones un al-Andalus perdido y glorioso, una suerte de paraíso terrenal: «*Soy un Adán de dos Edenes, yo que perdí dos veces el paraíso*». Se suceden las menciones concretas como «*Lloran los violines por los árabes que parten de Andalucía*», «*¿Estuvo al-Andalus aquí o allí? En la tierra... ¿o en el poema?*», «*¿en qué al-Andalus acabaré? ¿Aquí o allí?*», así como algunos versos dedicados a la ciudad de Granada que comienzan con «*Mi gente traiciona a mi gente en guerras por la sal. Pero Granada está hecha de oro*» y que incluyen entre otras «*Granada es una ley en sí misma*», «*Granada es mi país*» o «*Granada es para cantar, ¡entonces canta!*». Darwish menciona también a algunos sabios andalusíes y sus obras: «*Nada queda en mí sino manuscritos de Averroes, El Collar de la Paloma, y traducciones...*». El poeta palestino compara el dolor por la pérdida de su patria y su exilio permanente con el de los expulsados de al-Andalus en el poema IX, *En el éxodo te quiero más*. Finalmente destaca como, a modo de profecía, Mahmud Darwish escribe que: «*Desde que he aceptado el pacto de paz no tengo*

⁴⁷ Khalidi, Rashid, «Remembering Mahmud Darwish (1941-2008)», *Journal of Palestine Studies*, 38 (2008), pág. 75.

⁴⁸ Abu Eid, Muna, *Mahmoud Darwish: literature and the politics of Palestinian identity*, I.B. Tauris, Londres, 2016, págs. 59-60.

⁴⁹ Darwish, Mahmud; Anis, Mona; Shahid Ali, Aga; Dallal, Ahmad, «Eleven Stars Over Andalusia», *Grand Street*, 48 (1994), págs. 100-111.

presente / para pasar mañana cerca de mi ayer Castilla izará / su corona sobre el alminar de Dios. Escucho el tintineo de las llaves en / la puerta de nuestra edad de oro. Adiós a nuestra Historia. / ¿Seré yo quien cerrará la última puerta del cielo? / Yo soy el último suspiro árabe».

Con esta profecía Mahmud Darwish advertía como 500 años después de la rendición de Granada por Muḥammad XII a los Reyes Católicos en 1492, los altos mandos de la OLP estaban rindiendo la causa palestina al proyecto colonial sionista. Esta profecía se presentaba como una advertencia sobre los acuerdos de Oslo que se firmarían al poco de publicarse este poemario (tan sólo un año después), y del paralelismo que existía entre al-Andalus y Palestina⁵⁰. En efecto, en el poemario se respira la melancolía y el fatalismo del derrotado que capturaba lo que para muchos palestinos había sido la espiral de las fortunas de Palestina que, como al-Andalus, había pasado de ser un gran centro cultural a un terrible sentimiento de desposesión, tanto en la realidad como en la metáfora. La *qaṣīda* de Darwish tiene una dimensión más, pues su título hace referencia al Corán (5:12) sobre José en la que este confiesa: «Padre, vi once estrellas, y el sol y la luna; las vi arrodillándose ante mí». Es entonces cuando José descubre que se le ha otorgado el poder divino de la profecía. El narrador de este poemario, por tanto, asume tanto los privilegios y los peligros de ver lo que otros no pueden, en este caso el significado de la caída de al-Andalus para los palestinos contemporáneos⁵¹.

Finalmente, es necesario mencionar las palabras que el propio Darwish dedicaba al significado de al-Andalus tanto para la poesía árabe como para él mismo. Para el poeta palestino, en la tradición árabe al-Andalus es el lamento colectivo por el paraíso perdido, una atracción dramática hacia el pasado. Al-Andalus era el lugar perdido, y más tarde lo fue Palestina. Allí, la poesía popular escrita en las décadas de los 50 y los 60 formulaba una comparación: la pérdida de al-Andalus y la pérdida de Palestina. Para Darwish, sin embargo, al-Andalus puede volver; ni al-Andalus es suya ni Palestina es la al-Andalus perdida. En *Once astros* buscaba la «otredad» de los hombres en todos los lugares. Por ello, al-Andalus podía estar aquí o allí, en cualquier parte, pues se trata de un espacio en el que todos los extranjeros podían encontrarse en el proyecto de construir una cultura humana⁵².

4.2. Al-Andalus en la casa de la guerra

En la tradición musulmana, el mundo está dividido en dos casas: la Casa del islam o la *Dār al-islām*, en la que gobiernan musulmanes y prevalece la ley islámica; y la Casa de la Guerra o la *Dār al-harb*, el resto del mundo aún habitado y, más importante, gober-

⁵⁰ Carrera, Bianca, «*Palestine is the Andalus of the possible*»: *Palestinian poetry as a form of struggle*, Mondoweiss, 6 de agosto 2023, <https://mondoweiss.net/2023/08/palestine-is-the-andalus-of-the-possible-palestinian-poetry-as-a-form-of-struggle/> [consultado 17 de marzo 2024].

⁵¹ Said, Edward, «On Mahmoud Darwish», *Grand Street*, 48 (1994), pág. 114.

⁵² Yeshurun, Helit, «Exile Is So Strong Within Me, I May Bring It to the Land». A Landmark 1996 Interview with Mahmoud Darwish», *Journal of Palestine Studies*, 42 (2012), págs. 50-51.

nado por infieles⁵³. Esta definición en el sentido más estricto de la división del mundo en dos Casas ha sido una de las puntas de lanza de algunos sectores del islamismo, entendido como aquellas doctrinas que consideran que el islam no es solo una religión, sino que debe estar presente en la esfera privada y también en todas las instituciones, y debe ser la guía primera que rijan su convivencia y sus normas, así como el fundamento de la jurisprudencia de los países musulmanes⁵⁴. El islamismo es un fenómeno relativamente moderno, cuyas raíces pueden situarse en la gestación y triunfo del wahabismo en la Península Arábiga en el siglo XVIII, pasando por la fundación del salafismo en el siglo XIX, el crecimiento del salafismo «yihadista» en la segunda mitad del siglo XX y la culminación del «yihadismo» con la creación de DAESH⁵⁵.

No debe sorprender, por tanto, que al-Andalus sea uno de los motivos más repetidos en la propaganda islamista. En efecto, la Península Ibérica fue integrada en la *Dār al-islām* por medio de la conquista islámica del año 711 y pasó definitivamente a la *Dār al-harb* con la conquista de Granada por los Reyes Católicos en el año 1492. España ha sido objeto en distintas ocasiones de atentados yihadistas, destacando los atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid o los atentados del 17 de agosto de 2017 en Cataluña. El Grupo de Estudios en Seguridad Nacional ha recogido todas las menciones a España en la propaganda yihadista desde 1994 a 2019⁵⁶, en la que al-Andalus aparece hasta en 110 ocasiones. En 1998 Osama Bin Laden, líder de al-Qaeda aseguraba que «*Si permanecemos en silencio entonces lo que le pasó a al-Andalus nos pasará a nosotros*», en 2001 «*no permitiremos que la tragedia de al-Andalus vuelva a repetirse en Palestina*» y en 2004 que «*un solo país que un día formó parte de nuestro mundo cuando sinceramente lo adherimos al islam. Este país es la pérdida de al-Andalus*». Al-Zawahiri, sucesor de Bin Laden, mencionó a su vez en repetidas ocasiones al-Andalus, como en 2006 «*liberar cualquier tierra que alguna vez fue islámica, desde al-Andalus hasta Iraq*», en 2007: «*La reconquista de al-Andalus es una responsabilidad que debe asumir la nación islámica general*» o en 2009 «*Granada se derrumbó [...]. Debemos estar determinados y trabajar para liberar cada tierra que fue tomada a los musulmanes, desde el Cáucaso hasta al-Andalus*». DAESH también ha mencionado en tiempos más recientes al-Andalus, como en 2017: «*Alhambra, una fortaleza musulmana en al-Andalus que cayó a los Kuffar después de que los musulmanes se dividieran*», «*Con el permiso de Allah. Al-Andalus volverá a ser lo que fue: tierra del califato*» o «*Desde la tierra de la Yihad nos alegramos de las operaciones llevadas a cabo por nuestros hermanos en al-Andalus*». Al-Andalus está también muy presente entre los militantes de estos grupos, hecho especialmente evidente puesto que muchos de ellos adoptan la *nisba* (patronímico o gentilicio) «al-Andalusi», es decir, el andalusí.

⁵³ Lewis, Bernard, *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*, Phoenix/Orion, Londres, 2004, pág. 36

⁵⁴ De la Puente, Cristina, *Islam e islamismo*, Catarata, Madrid, 2019, pág. 14.

⁵⁵ *Ibidem*, pág. 65.

⁵⁶ Grupo de Estudios en Seguridad Internacional, *Referencias a España en la propaganda yihadista*, GESI, 2020, <https://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/referencias-esp%C3%B1a-en-la-propaganda-yihadista> [consultado 22 de marzo 2024].

El islamismo utiliza la memoria de al-Andalus para sus fines propagandísticos. El paraíso terrenal perdido, un tema repetido y consolidado a través de los siglos sobre la pérdida de al-Andalus, es puesto al servicio de la retórica belicista de estas organizaciones que buscan reinstaurar el califato islámico mediante la violencia. El pasado andalusí es ciertamente jugoso en este sentido, pues en él no es difícil encontrar grandes personajes, glorias guerreras, mártires caídos en batalla contra el cristianismo. La propaganda islamista recoge estos hitos, esta gloria pasada que se ha venido cultivando desde prácticamente la ofensiva cristiana, y los transforma en un arma con la que apuntar a la Península Ibérica y con la que reclutar nuevos adeptos que participen en sus atentados y acciones militantes.

Es necesario recordar que la condena del terrorismo ha sido muy amplia desde las instancias oficiales del islam, en especial a partir de la proliferación de atentados cometidos por organizaciones como al-Qaeda. Tanto en el ámbito español como en el internacional, los atentados de este grupo y del DAESH han sido refutados por instituciones islámicas de máxima autoridad. Ejemplo de ello fue la reacción que los atentados de París de 2015 provocaron en autoridades políticas y religiosas musulmanas, desde el gran jeque de la universidad de al-Azhar en El Cairo, el muftí de Egipto, al Alto Consejo de Ulemas de Arabia Saudí⁵⁷.

5. CONCLUSIONES

Al-Andalus es, en definitiva, un *lieu de mémoire* que permanece en la memoria colectiva arabo-islámica a lo largo de los siglos. Desde los momentos de las conquistas cristianas y el declive del islam en la Península Ibérica comenzó a forjarse un mito en el que al-Andalus era un paraíso perdido, arrebatado a los musulmanes por sus enemigos. En este sentido se repiten y consolidan algunos tópicos, como el de la Córdoba califal como ciudad modelo, esplendorosa tanto por sus magníficos edificios, por las gentes que la habitaban, como por sus gobernantes. Del mismo modo otras ciudades que una vez fueron importantes centros políticos y culturales de al-Andalus, como Toledo y Zaragoza, también son objeto de descripciones alabando su grandeza. Aún en estos primeros siglos después de las sucesivas conquistas cristianas se deja entrever una esperanza, por muy pequeña que fuera, de que quizás en un futuro estas antaño grandes urbes musulmanas vuelvan a manos del islam.

Conforme avanzan los siglos esta esperanza deja paso a la más completa nostalgia, especialmente después de la caída de Granada en 1492 y de las expulsiones de los moriscos que comenzaron en el 1609. Los exiliados como al-Maqqarī consolidaron este mito de una tierra prácticamente paradisíaca que se había perdido, de una Córdoba que en tiempos del califato había eclipsado a las otras grandes ciudades del mundo islámico y

⁵⁷ García Sanjuán, Alejandro, *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Marcial Pons, Madrid, 2020, págs. 303-304.

cuya delicadeza y belleza no puede sino compararse con la prometida del reino. La otra cara de la moneda aparece en las crónicas de Miguel de Luna, un morisco abocado a sobrevivir en una sociedad castellana cada vez más hostil. Este empleó la memoria de la conquista árabe del 711 para intentar abrir un hueco tanto para él como para otros moriscos en la Granada conquistada, asolada aún más por la guerra tras la Guerra de las Alpujarras que se saldó con la expulsión de la casi totalidad de musulmanes de sus tierras ancestrales. Aunque a la postre sus intentos de vincular la historia andalusí y sus hechos y hazañas a la de Castilla no dieron los frutos que seguramente se esperaban, el relato de de Luna, tan denostado por la historiografía decimonónica por su tergiversación de los hechos, es un intento encomiable de supervivencia para un grupo social marginado y finalmente expulsado.

En tiempos más recientes al-Andalus ha seguido muy vigente como *lieu de mémoire* arabo-islámico. El poeta Mahmud Darwish encontró paralelismos entre los acuerdos de Madrid de 1992 entre la OLP y las autoridades israelíes y la caída de Granada, siendo Arafat una suerte de Boabdil que dejaba su pueblo a merced del invasor. En su poesía no escatima en elogios a al-Andalus, ese paraíso terrenal perdido, pero que quizás pueda recuperarse. No es difícil encontrar las similitudes entre esta figura literaria y la situación palestina, que no ha dejado de agravarse en las pocas décadas que separan este trabajo de la publicación de *Once astros sobre el último cielo andalusí*. Si la memoria de al-Andalus está abierta a la belleza de la poesía y al lamento literario por su pérdida, también está abierta para un uso muy diferente: el de los islamismos militantes. Las distintas organizaciones «yihadistas», como al-Qaeda o DAESH, encuentran en este mito del paraíso perdido una jugosa oportunidad para la propaganda, alentando a sus seguidores a recuperar la que anteriormente fue una de las joyas de la corona del mundo islámico: al-Andalus.

6. FUENTES, BIBLIOGRAFÍA Y WEBGRAFÍA

6.1. Fuentes

Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-Rawḍ al-miḥār*, traducción de Maestro, María P. Anubar, Valencia, 1963.

Al-Maqqarī, *The history of the Mohammedan dynasties in Spain: extracted from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi-r-rattib wa tārīkh Lisānu-d-Dīn Ibnī-l-Khattīb*, vol. I, traducción de de Gayangos y Arce, Pascual, William H. Allen and Company, Londres, 1840.

De Luna, Miguel, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Madrid, 1654.

De Mármol y Carvajal, Luis, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Biblioteca virtual universal, Buenos Aires, 2006.

Ibn 'Idārī, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*, tomo 2, traducción de Fagnan, Edmond, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Argel, 1904.

6.2. Bibliografía

Abu Eid, Muna, *Mahmoud Darwish: literature and the politics of Palestinian identity*, I.B. Tauris, Londres, 2016.

Aillet, Cyrile, «Al-Andalus, construction d'une mémoire (VIIIe-XVe siècle)», en Gréal, François (dir.) *Regards sur al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*, Casa Velázquez, Madrid, 2006, págs. 1-11.

- Albarrán Iruela, Javier, «¡Que Dios la haga volver al islam!», en Porrinas González, David (ed.) *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*, Desperta Ferro Ediciones, Madrid, 2024, págs. 27-54.
- «“El yugo de tu obediencia”: La verdadera historia del rey don Rodrigo de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión», en Franco Llopis, Borja; Pomara Saverino, Bruno; Lomas Cortés, Manuel; Ruiz Bejarano, Bárbara (eds.) *Identidades cuestionadas: Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (SS. XIV-XVIII)*, Universitat de Valencia, Valencia, 2016, págs 233-246.
- Barceló Torres, Carmen, «Endechas por la pérdida de al-Andalus en dos zéjeles de Cútar», *Al-Qanṭara*, 33 (2012), págs. 169-199.
- Civantos, Christina, «Writing on al-Andalus in the modern Islamic World», en Fierro Bello, María I. (ed.), *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, Routledge, Oxford, 2020, págs 598-619.
- *The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*. Albany, State University of New York Press, 2017.
- Darwish, Mahmoud; Anis, Mona; Shahid Ali, Aga; Dallal, Ahmad, «Eleven Stars Over Andalusia», *Grand Street*, 48 (1994), págs. 100-111.
- De Epalza, Mikel, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992.
- De la Puente, Cristina, *Islam e islamismo*, Catarata, Madrid, 2019.
- Del Moral, Celia, «La literatura Andalusí durante los siglos XII al XV», en Fierro Bello, María I.; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan P. y Viguera Molins, María J. (coord.) *711-1616, de árabes a moriscos: una parte de la historia de España*. Al-Babtain Foundation, Córdoba, págs. 109-132.
- Elger, Ralf, «Adab and Historical Memory: The Andalusian Poet/Politician Ibn al-Khaṭīb as Presented in Aḥmad al-Maqqarī (986/1577-1041/1632), Nafḥ at-ṭīb», *Die Welt des Islams*, 42(3) (2002), págs. 289-301.
- Elinson, Alexander E., *Looking Back at al-Andalus: The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Brill, Leiden, 2009.
- Fierro Bello, María I., «Mitos y realidades del Toledo islámico», *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico*, 12 (2005), págs. 29-60.
- *'Abd Al-Rahman III: The First Cordoban Caliph*, Oneworld, Oxford, 2005.
- Fierro Bello, María I.; Molina Martínez, Luis (2009). «Al-Maqqarī», en Lowry, Joseph E.; Stewart, Devin J. (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography. 1350-1850*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2009, págs 273-283.
- García Gómez, Emilio, *El libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī: antología de poemas arábigoandaluces*, Barcelona, Seix Barral, 2.º ed., 1978.
- García Sanjuan, Alejandro, «La distorsión de al-Andalus en la memoria histórica española». *Intus-Legere Historia*, 7(2) (2015), págs. 61-66.
- *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Marcial Pons, Madrid, 2020.
- García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Universidad de Granada, Granada, 1975.
- García-Arenal, Mercedes; Rodríguez Mediano, Fernando, «Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», en García-Arenal, Mercedes; Barrios Aguilera, Manuel (eds.) *¿La Historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*, Legado andalusí, Granada, 2008, págs. 83-136.
- Granara, William, «Nostalgia, Arab Nationalism, and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel». *Journal of Arabic Literature*, 36(1) (2005), págs. 57-73.
- Kerkhoff, Lucien, «The discovery of a “lost paradise”: Shakib Arslan’s imagination of Islamic Spain». *Revista tiempo y memoria*, 4 (2015), págs. 33-52.
- Khalidi, Rashid, «Remembering Mahmud Darwish (1941-2008)», *Journal of Palestine Studies*, 38 (2008), págs. 74-77.
- Lawrence, Thomas E., *Los siete pilares de la sabiduría*, Debolsillo, Madrid, 2022.

- Lewis, Bernard, *The crisis of Islam: Holy war and unholy terror*, Phoenix/Orion, Londres, 2004.
- Lincoln, Joseph N. (1937). «Aljamiado Prophecies», *PMLA*, 52 (1937), págs. 631-644.
- Maíllo Salgado, Felipe, *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Akal, Madrid, 1996.
- Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*, Crítica, Barcelona, 2019.
- Márquez Villanueva, Francisco, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30 (1981), págs. 359-395.
- Martínez Montávez, Pedro, «Al-Andalus y Nizar Kabbani: La Tragedia», *Ilus. Revista de Ciencias de Las Religiones*, 1 (1998), págs. 9-24.
- *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea: la casa del pasado*. Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- *Exploraciones en la literatura neoárabe*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Martos Quesada, Juan, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes para la historia del Al-Andalus*, vol. II, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2022.
- Navarro Oltra, Vicente C., «Al-Himyarī, Abū ‘Abd Allāh», en Lirola Delgado, Jorge; Puerta Vilchez, José M. (dirs.) *Biblioteca de al-Andalus*, vol. I, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2012, págs. 444-451.
- Noorani, Yaseen, «The Lost Garden of al-Andalus: Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism». *International Journal of Middle East Studies*, 31(2) (1999), págs. 237-254.
- Nora, Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire*, tomo 1, Gallimard, París, 1997.
- Peinado Santaella, Rafael G., *Guerra Santa, Cruzada y Yihad en Andalucía y el Reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Universidad de Granada, Granada, 2022.
- Robinson, Cynthia, «Ubi Sunt: Memory and Nostalgia in Taifa court culture». *Muqarnas*, 15 (1998), págs. 20-31.
- Ruggles, Dede F., «Arabic Poetry and Architectural Memory in al-Andalus». *Ars Orientalis*, 23 (1993), págs. 171-178.
- Said, Edward, «On Mahmoud Darwish», *Grand Street*, 48 (1994), págs. 112-115.
- Tixier du Mesnil, Emmanuelle, *Géographes d'al-Andalus: de l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*. París, Éditions de la Sorbonne, 2018.
- Viguera Molins, María J., «Tiempo, historia, memoria en al-Andalus». *Cuadernos del CEMYR*, 24 (2016), págs. 95-119.
- *Aragón musulmán. La presencia del islam en el valle del Ebro*, Mira Editores, Zaragoza, 1988.
- Yeshurun, Helit, «“Exile Is So Strong Within Me, I May Bring It to the Land”. A Landmark 1996 Interview with Mahmoud Darwish», *Journal of Palestine Studies*, 42 (2012), págs. 46-70.

6.3. Webgrafía

- Carrera, Bianca, «*Palestine is the Andalus of the possible*»: *Palestinian poetry as a form of struggle*, Mondoweiss, 6 de agosto 2023, <https://mondoweiss.net/2023/08/palestine-is-the-andalus-of-the-possible-palestinian-poetry-as-a-form-of-struggle/> [consultado 17 de marzo 2024]
- Grupo de Estudios en Seguridad Internacional, *Referencias a España en la propaganda yihadista*, GESI, 2020, <https://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/referencias-esp%C3%B1a-en-la-propaganda-yihadista> [consultado 22 de marzo 2024]