

JUDAÍSMO, CRISTIANISMO E ISLAM EN SEFARAD: ¿UN EJEMPLO DE DIÁLOGO INTERCULTURAL?¹

Judaism, Christianity and Islam:
An example on Intercultural dialog?

MARÍA JOSÉ CANO
BEATRIZ MOLINA
Universidad de Granada

BIBLID [0544-408X. (2000) 49; pp. 207-232]

Resumen: Estudio basado en textos literarios que intenta mostrar cómo el sistema socio-cultural de al-Andalus sirvió de vehículo de convivencia en numerosas ocasiones, y logró transformar, por medio de la creatividad, los conflictos multiculturales existentes en el espacio andalusí

Abstract: The aim of this article is to show how *Al-andalus* socio-cultural system promoted better relationships between people and solved many multicultural conflicts in the *andalusi* world using the means of creativity. In order to do that a selection of literary texts is analysed.

Palabras clave: al-Andalus. Judaísmo. Islam. Cristianismo. Paz. Interculturalidad.

Key Words: al-Andalus. Judaism. Islam. Christianity. Peace. Interculturality

*Él ha hecho de la ciencia la vara de su mano
y el cinto de la inteligencia es ceñidor de sus costados.*
Shelomoh ibn Gabirol

1. En el término Sefarad englobamos tanto a al-Andalus como a los reinos cristianos del norte. Se ha de recordar que lo que conocemos como al-Andalus en el medioevo no era lo hoy corresponde a la comunidad autonómica de Andalucía, aunque el nombre de esta última proceda de aquel estado musulmán: un territorio cuyas dimensiones fluctuaron desde ocupar prácticamente toda la Península Ibérica en el siglo X hasta reducirse a lo que hoy son las provincias orientales andaluzas de Granada y Almería en el siglo XV, por lo que el grueso de trabajo se refiere al territorio andalusí, aunque el análisis tenga como marco la casi totalidad de lo que hoy conocemos como España /Sefarad.

Esta colaboración, en la que se aúnan nuestras experiencias e inquietudes adquiridas, indistintamente, en el Departamento de Estudios Semíticos y en el Instituto de la Paz y los Conflictos, pretende ser un modesto homenaje al profesor y compañero del que, a través de su docencia y de los años de convivencia, hemos aprendido el valor de la tolerancia, la solidaridad y el amor, de la resolución pacífica de los conflictos por mediación del diálogo.

En España durante los últimos años, tanto desde el ámbito político como desde algunos medios académicos, se tiende a presentar el mundo andalusí como el paradigma de las buenas relaciones entre diferentes grupos étnico-religiosos, aludiendo más concretamente a la convivencia pacífica entre las tradiciones musulmanas, judías y cristianas. Esta afirmación, desde nuestro punto de vista, hay que matizarla bastante: no se trata de una relación idílica y perfecta exenta de problemas, tensiones, e incluso violencia, sino que la propia estructura de la sociedad andalusí -como no podía ser de otra manera- generó tensiones entre los tres grupos étnicos que la integraban, que desembocaron en conflictos, lo cual no significa que las relaciones se desarrollaran constantemente en una situación de hostilidad abierta y total. Superar ciertos tópicos y planteamientos dicotómicos, exige replantearse el método, el modo de afrontar y analizar fenómenos que son complejos. Para ello partimos, en primer lugar, de la idea de la existencia del conflicto como base de los comportamientos, tanto pacíficos como violentos, del ser humano, de manera que el conflicto dinamiza las relaciones sociales y puede ser también fuente de creatividad. La cuestión está en los medios, violentos o pacíficos, que se utilicen para resolver esos conflictos. En este sentido, podemos afirmar que la paz está relacionada con la regulación o transformación de los conflictos, y por tanto está representada por unas actitudes y actuaciones que -aun coincidiendo con la violencia- optan por dar preeminencia a las vías pacíficas de resolución².

La aproximación metodológica a esas actitudes, a esas realidades pacíficas, puede realizarse desde diversos ámbitos (la historia, la antropología, la religión, etc.); aquí hemos optado por acercarnos a un tipo de

2. Sobre este concepto de paz, véase Muñoz, Francisco A. y Molina Rueda, Beatriz (eds.) *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada, 1998

fuentes documentales, como son los textos literarios producidos por los diversos actores implicados en el conflicto. Por consiguiente, el eje de esta colaboración será ver, a través de estas fuentes, cómo fueron tratados, y a veces resueltos, los conflictos surgidos en el seno de la sociedad andalusí.

Antes de entrar en el análisis de los textos literarios, conviene caracterizar brevemente la sociedad andalusí de la época. Es cierto que las grandes diferencias étnicas y socio-estructurales que diferenciaron a las tres comunidades en los comienzos del estado andalusí, allá por el siglo VIII, se fueron difuminando con el paso del tiempo y con el cambio de las circunstancias, pero también es cierto que nunca llegaron a perder muchos de sus rasgos distintivos.

La sociedad andalusí³ se fundamentó en tres pilares. El primero, y más importante y numeroso, es el musulmán formado en origen por árabes o bereberes con una estructura social basada en el sistema tribal y una cultura árabe; el segundo son los cristianos, antiguos miembros de una sociedad visigoda feudalizante y de cultura latina; y el tercero los judíos, una minoría con una cultura hebrea y procedentes tanto del grupo cristiano como del musulmán.

De forma progresiva, los diferentes actores de esta primera sociedad se fueron integrando en otra bastante más uniforme, muy islamizada y arabizada. Desde el poder estatal se fomentó esta integración con la finalidad de ejercer un control férreo sobre todos los súbditos, fuesen de la clase social que fuesen y pertenecieran a la etnia que pertenecieran. Esta situación refleja lo que definiría Johan Galtung⁴ como una evidente forma de violencia estructural.

Esta realidad se dio en la época del Califato cordobés y se mantuvo en los estados andalusíes posteriores. Uno de los ejemplos más evidentes de la uniformidad inter-étnica es el cobro de impuestos, que llegó casi a unificarse, llegando a igualarse los que tenían que pagar los *dimmies* (cristianos y judíos, las llamadas «gentes del libro») con los que tenían que pagar los musulmanes. No cabe duda de que el estatuto legal de la *dimma* deja un espacio amplio para la tolerancia, lo que supone una repercusión positiva en el

3. Viguera, M.J., «La sociedad musulmana en al-Andalus: su reflejo en los textos» en Izquierdo, R. -Sáenz-Badillos, A. (eds.) *La sociedad medieval a través de la literatura hispanohebraica*, Cuenca 1998, 29-51.

4. Galtung, J., *Peace by Peaceful Means*, Sage 1996, 280 ss.

desenvolvimiento de las relaciones de convivencia en el estado islámico de al-Andalus.

A pesar de la integración de todos los actores en una sociedad arabizada, pero sobre todo islamizada, los diferentes grupos siempre, hasta el final, en 1492, mantuvieron su diversidad étnico-religiosa: el grupo musulmán, el mayoritario y dominante, estaba compuesto por una minoría árabe llegada a la Península en la época de la conquista, que se presentaba como la aristocracia étnica -lo que es patente en la importancia que se le confería a los linajes árabes⁵- y que, como grupo social, ejercía un alto grado de violencia cultural por medio de sus sentimientos de superioridad ligados a la religión, y curiosamente, sobre todo a la lengua; de ahí la preponderancia de «lo árabe» en toda la cultura andalusí.

A este grupo también pertenecían los bereberes, desde aquellos grupos llegados en la época de la conquista hasta los componentes de las distintas oleadas: ziríes, almorávides, almohades... Pero lo cierto es que, aun siendo musulmanes, en raras ocasiones formaron parte de la elite cultural de este grupo, y durante todo el tiempo que permanecieron los musulmanes en al-Andalus lucharon por demostrar y legitimar un posible origen árabe. Esta situación de los bereberes facilitó su relación con otras minorías étnicas, sobre todo con los judíos. Baste recordar el papel destacado que representaron algunos judíos en cortes bereberes como las de Granada o Zaragoza; tal es el caso, por ejemplo, de Shemuel ibn Nagrela y su hijo Yehosef, secretario y visir respectivamente, o de Mosheh ibn Ezra, *sahib al-shurta*, responsable del orden público, en la Granada zirí, etc.

A las dos minorías, cristiana y judía, se les permitió mantener su fe y practicarla abiertamente, así como conservar y construir casas de oración (iglesias y sinagogas), tener su propio clero (sacerdotes y rabinos) y ser gobernados por sus propias leyes y dirigentes (*qumis, nagid, dayan*), con la única supeditación al gobierno político y al pago de la *yizya* (impuesto de capitación de los *dimmies*).⁶

5. Terrés, E., «Linajes árabes en al-Andalus», *Al-Andalus*, XXII (1957), 55-11; 337-376.

6. Marin, M. - Pérez, J. (eds.) «Minorités religieuses dans l' Espagne médiévale», *ROMM* (1992), 63-64.

Los judíos y cristianos autóctonos, los que vivían en los reinos visigodos, tras la conquista árabe permanecieron en los mismos lugares en que habían residido hasta entonces, aceptando de buen grado su condición de «protegidos» o «tributarios» (*dimmies*), sobre todo los primeros, los judíos, ya que la nueva situación era infinitamente mejor que la que tenían al final del reino visigodo.

El desarrollo urbano del siglo X favoreció el debilitamiento de los grupos clánicos –aunque nunca llegó a desaparecer el sistema tribal de clanes- y por tanto propició el ascenso social de las minorías, sobre todo de la judía, con una tradición urbana anterior. Hasta comienzos del siglo XI la situación de las dos comunidades minoritarias fue muy similar, pero a partir de esa fecha tanto cristianos como judíos sufrieron un proceso de arabización rápido e intenso, aunque los judíos fueron menos propensos a la islamización/ conversión, que los cristianos.

En resumen podemos decir que al-Andalus fue un estado de religión musulmana y cultura árabe desde sus comienzos en el 711 hasta su final en 1492, pero en el que el grado de arabización e islamización fue diferente según épocas: si en un primer periodo la islamización y arabización no fueron generales, y la supervivencia de los rasgos propios y diferenciadores de los grupos cristiano y judío fue importante, progresivamente ambos procesos hicieron huella en estos, y la sociedad andalusí se uniformó por medio de la islamización de unos, los cristianos, y de la arabización de los dos, cristianos y judíos, pero siempre conservando unos rasgos culturales propios. En este contexto multicultural y de pluralidad religiosa que era la sociedad andalusí, es donde se va a enmarcar nuestro análisis.

Según los datos que poseemos, parece evidente que durante los siglos de permanencia de los musulmanes en la Península la coexistencia, que no la convivencia, entre los grupos sociales cristianos, judíos y musulmanes, generó tensiones, pero siempre esa coexistencia se caracterizó por alguna forma de diálogo permanente -o casi permanente- entre las tres comunidades. En efecto, dentro de la complejidad que las relaciones del momento encierran, se pueden encontrar claras muestras de que las relaciones entre las tres comunidades en al-Andalus estuvieron marcadas, no sólo por la violencia, sino también por el respeto mutuo, la tolerancia, la armonía, la solidaridad, la autonomía, la integración, e incluso por el amor. Los ejemplos son abundantes.

Qué mejor ejemplo de autonomía que las leyes relativas a los *dimmies*, a las que ya se ha hecho alusión, y que siempre fueron respetadas en al-Andalus, salvo en episodios muy concretos de intransigencia -periodos almorávide⁷ y almohade fundamentalmente- en los que, por ejemplo, a los judíos se les obligó a portar signos distintivos como gorros, cinturones o vestidos especiales⁸, y se les clausuraron sinagogas y academias; en cuanto a los cristianos, una *fatwa* de Abu l-Walid b. Rusd en 1126 dictamina la conversión o deportación de los cristianos y la expropiación de iglesias y conventos.⁹ Pero incluso en esos periodos, en los que se detecta un cambio importante en la mentalidad de los dirigentes andalusíes, los *dimmies* gozaron de total autonomía para gestionar su vida, y siguieron siendo gobernados por sus propios dirigentes y leyes. Por otra parte, existen testimonios de cómo muchas de las prohibiciones dictadas, para el ámbito de la vida cotidiana, raramente llegaron a aplicarse en la práctica,¹⁰ situación a la que no es ajeno el hecho de la colaboración e integración hebrea en el campo de las ciencias y las letras, como veremos a continuación.

Hay constancia de que existió la solidaridad entre los grupos, y ello queda patente en unas *fatwas* o dictámenes jurídicos del siglo XI en las que se recoge la noticia de un judío pudiente que instituye un legado piadoso para menesterosos de cualquier credo, o aquella otra que trata de la arraigada costumbre judía de repartir dulces entre sus vecinos judíos y gentiles durante la festividad de *Pesah*, u otra *fatwa* del siglo XII en la que un judío trata de hacer una donación de cierta cantidad de dinero para la mezquita de Córdoba,

7. La re-islamización interna que se produjo en al-Andalus con los almorávides no se fundamentó en motivos religiosos sino en razones político-militares y económico-fiscales.

8. También en el siglo XIV en el reino nazarí granadino.

9. El califa Abu Yusuf decretó su conversión o destierro del país, pero esas medidas no debieron cumplirse estrictamente porque les obliga a llevar gorro amarillo y cinturón especial porque «no se fia de ellos», según 'Abd al-Wahid al-Marrakusi, *Al-Mu'yib fi taljis qjbar al-Magrib*, ed. Dozy, *The History of the Almohades*, Amsterdam 1968. Según Chalmeta, P., «Al-Andalus: la época de AIE» (1089-1165) en Díaz Esteban, F., (ed.) *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid 1990, 70-1. Esta deportación sólo afectó a los cristianos sevillanos.

10. Sobre los modos de convivencia entre las comunidades musulmana, judía y cristiana, puede verse Dufourq, C. E., *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, Madrid, 1994.

pero la situación ha cambiado y esta actitud solidaria no se materializó al ser rechazado el legado.¹¹ Pero además de las fuentes históricas o jurídicas, la presencia de actitudes solidarias, y otros sentimientos y manifestaciones que podemos encuadrar en la esfera de las relaciones pacíficas entre los miembros de diferentes tradiciones religiosas, puede también rastrearse a través de obras literarias, las cuales, aunque en principio puedan parecer menos «objetivas», son un fiel reflejo de las actitudes y modos de pensar y actuar de la sociedad de la época a la que pertenecen sus autores: así por ejemplo, leemos en un poema del gramático Dunash ibn Labrat unos versos que muestran este sentimiento solidario con los miembros de otras confesiones, al elogiar las cualidades de su mecenas, el judío Hasday ibn Shaprut, secretario y médico del califa Abd al-Rahman III:

*En Oriente y Occidente su nombre es excelso;
cristianos y árabes se conciertan por su benevolencia.*¹²

La integración de los judíos y cristianos en la cultura árabe es bien conocida. Lo que en origen era el sentimiento de superioridad lingüística, científica y artística del grupo árabe-musulmán, lo que puede interpretarse como una forma de violencia, la llamada violencia cultural,¹³ desembocó en el desarrollo de algunos de los aspectos más positivos de la convivencia entre las tres culturas.

Nos detendremos en el caso del pensamiento hebreo, cuya significación es especialmente notable ya que dio lugar a uno de los grandes periodos de las ciencias y las letras hebreas:

Cuando comienzan en al-Andalus los estudios gramaticales hebreos en el siglo X, en la persona de Menahem ibn Saruq, lo hacen impulsados por el afán de mostrar la validez, cuando no la superioridad, de la lengua hebrea frente al árabe, pero paradójicamente, en al-Andalus, los tratados de gramática hebrea pronto se escribieron en lengua árabe. En el campo de la filosofía y la ética, los autores judeo-andalusíes beben directamente de las

11. Viguera (1998), 43.

12. Sáenz-Badillos, A.- Targarona, J., *Poetas hebreos de al-Andalus. Antología*, Córdoba 1988, 32.

13. Galtung (1996), 280.

fuentes árabes, y como en el mundo árabe es difícil delimitar la teología de la filosofía, y como en él gustan sobre todo de las obras de Aristóteles; y esto por citar sólo algunos ejemplos. Igual de notable es la colaboración e integración de los judíos en el campo de las ciencias: astrología, el *quadrivium*, medicina y las denominadas ciencias de la naturaleza como farmacología, botánica, etc. Los judíos científicos, astrónomos, médicos, astrólogos, etc., ejercían su profesión con preferencia en las cortes o entre la nobleza musulmana.

El mundo de las letras es otro claro exponente de la tesis de integración: el ambiente intercultural existente en las comunidades judías de al-Andalus deja una profunda huella en la producción poética y es, sin duda, uno de los factores claves para explicar y entender este período en el que se concentran algunos de los más grandes poetas y las más bellas poesías escritas en lengua hebrea. Si hasta este momento la poesía hebrea se había reducido casi exclusivamente al ámbito de lo litúrgico, una innovadora producción de tipo secular y una renovada producción de tipo religioso irrumpen ahora con enorme fuerza, alcanzando cimas que difícilmente fueron alcanzadas ni antes ni después.

Aun siguiendo los modelos de la poesía árabe, la poesía judeoandalusí se compone siempre en hebreo -hay que tener en cuenta que un poema es, entre otras cosas, un medio de mostrar la belleza de una lengua y sus posibilidades literarias y es exactamente esto lo que los poetas hebreos se proponen-. El poeta hebreo no es un imitador: con una profunda educación en las culturas árabe y hebrea, consigue, gracias a sus amplios y multi-interculturales conocimientos, adoptar de forma natural los modelos poéticos árabes (temas, géneros, prosodia...), los cuales sabe amoldar perfectamente a la poesía hebrea.

El marco multicultural donde se mueve el poeta, evidentemente, da lugar a un tipo de poesía bien distinta a la primitiva poesía litúrgica hebrea, pero tampoco es idéntica a la nacida en torno a un palacio. La poesía secular judeo-andalusí iba dirigida a un público con conocimientos enraizados en la tradición judía, pero también con una profunda formación en la cultura árabe, lo que amplía notablemente su universo intelectual. Esta innovación producirá una dura polémica entre los primitivos poetas judeo-andalusíes, que dudan entre continuar utilizando los esquemas de la antigua poesía hebrea o aceptar las formas árabes. Será esta segunda opción la que triunfe e incluso traspase

la frontera de lo secular para introducirse en la poesía religiosa. Composiciones que mantienen la estructura de la casida árabe, poemas de metro silábico, poesía estrófica de verso libre y moaxajas, la nueva forma de poesía arábigo-andalusí basada en las canciones estróficas romances, son algunos de los sistemas de versificación más usuales empleados por los poetas hebreos andalusíes, de tal manera que - como escribe Díaz Esteban,¹⁴ - «el carácter de las moaxajas como confluencia de la corrientes literarias latino-romance, hebrea y árabe, es una confluencia sólo posible en la antigua bética convertida después en al-Andalus».

Este fenómeno no se produjo únicamente en la poesía, sino que es algo que se refleja de forma particular en la narrativa hispanohebrea. El gusto por las tertulias de sus vecinos árabes influyó en toda la literatura hebraico-andalusí, pero sobre todo en la narrativa; ésta se aleja de sus antecedentes en la literatura hebrea -Biblia y relatos midrásicos- y evoluciona en sus géneros, temática y técnicas, aproximándose llamativamente a la árabe. El caso más notorio es el de la *maqama*, género original y exclusivo de las letras árabes, cultivado por los escritores judeo-andalusíes en el que emplean la misma técnica preciosista de combinar prosa rimada y poesía como soporte de historias y anécdotas en las que el héroe de la ficción es un pícaro. Los prosistas hebreos serán el puente entre la cuentística arabeoriental y la cristiana, al realizar versiones y adaptaciones de cuentos desde el árabe, sobre todo las de los tres famosos cuentos indios: *Calila y Dimna*, *Sendebbar*, *Barlaam* y *Yosafat*.¹⁵ Del *Sendebbar* existen numerosas versiones romances, las cuales -a excepción de la encargada por D. Fadrique, hermano de Alfonso X, en 1253- dependen de una versión hebrea anónima

En el campo de las letras la integración se hizo extensiva a los reinos cristianos peninsulares, donde por ejemplo encontramos que la literatura

14. «La poesía estrófica hebrea de época bizantina en citas bíblicas» en *Poesía estrófica* Corriente, F., -Saénz-Badillos, A. (eds.), Madrid 1991, 93.

15. *Calila y Dimna*, traducida del árabe por el gramático, filósofo y poeta, Ya`aqob ben 'El'azar de Toledo (1170-1233); una segunda versión hebrea se atribuye a un tal R. Yo'el. Del *Sendebbar* existen numerosas versiones castellanas, las cuales -a excepción de encargada por D. Fadrique, hermano de Alfonso X, en 1253- dependen de una versión hebrea anónima: *Mishleh Sendebbar*. *Barlaam* y *Yosafat*: fue traducido por Abraham b. Shemu'el ha-Levi ibn Hasday (s. XII-XIII), polemista promaimonidiano, filósofo y traductor. Vertió el cuento citado bajo el título de *Ben ha-melek we-ha-nazir* (*El príncipe y el monje*).

medieval hispana es un claro exponente de una relación de interculturalidad, y no sólo de multiculturalidad, donde el mundo de las letras semitas -árabe y hebreo- se adentra en lo cristiano y, sin estridencias ni imposiciones, le ofrece temas, formas y conceptos: es la sensualidad de la poesía árabe y hebrea en el *Libro del buen amor* del arcipreste de Hita, el pícaro de las macamas de al-Harizi motivando a Don Juan Manuel, o la mística de Ibn al-Arabi en el *Llibre de Amich ét Amat* de R. Lulio.¹⁶

La situación de interculturalidad se enmarca en unas relaciones interétnicas en las que no faltaron las tensiones, pero en las que tampoco faltaron muestras de la coexistencia pacífica y de una convivencia cotidiana entre los tres grupos (cristianos, musulmanes y judíos), como se puede deducir de testimonios documentados. En Barcelona se habían concedido a los judíos tierras en régimen de *alodio*, por lo que podían disponer de ellas a voluntad, «es decir, que el propietario podía venderlas, donarlas, enajenarlas, cederlas, cambiarlas, etc., discrecionalmente».¹⁷ En el reino de Aragón los ejemplos de convivencia son múltiples, así como lo son los de sistemas de regulación de las relaciones: Alfonso I el Batallador en las capitulaciones redactadas tras la conquista de la ciudad de Tudela (1115) -donde había una numerosa comunidad hebrea- se compromete, tanto con los judíos como con los musulmanes, a respetar el *status* existente otorgándoles «autonomía religiosa y nacional». En estas regulaciones se reflejan las tensiones entre las dos comunidades conquistadas, judía y musulmana, como cuando se asegura a los musulmanes que «no nombraría a judíos para cargos en los que tuviese jurisdicción sobre ellos»; cuando se les prohíbe a los judíos de forma explícita llevar esclavos musulmanes a la ciudad,¹⁸ o cuando se afirma que les castigaría con dureza si insultaban o lesionaban a un musulmán.¹⁹ En el mismo orden de cosas, pero para la regulación de las relaciones entre judíos

16. Márquez Villanueva, F., «Presencia judía en la literatura española: releendo a Américo Castro», en Izquierdo, R.-Sáenz-Badillos, A. (1998), 11-28. Castro, A., *España en su historia*, Barcelona 1984, 447: «La historia del resto de Europa puede entenderse sin necesidad de situar a los judíos en primer término; la de España no».

17. Beinart, H., «España y el occidente en los días de AIE» en Díaz Esteban, F. (ed.) *Abraham ibn Ezra y su tiempo*, Madrid 1990, 27.

18. La mercadería de esclavos era un oficio tradicional entre los judíos tudelanos

19. Beinart (1990) 28. Lacave, J.L. «La comunidad donde nació AIE», en Díaz Esteban, F. (ed.) (1990), 169.

y cristianos, se encuentra el Fuero de Nájera. En 1170 Sancho VII concede nuevos privilegios a los judíos, entre ellos es de destacar el reconocimiento de su fórmula de juramento. Alfonso I, tras la reconquista de Zaragoza en 1118, mantiene las mismas leyes fiscales musulmanas y concede a los judíos zaragozanos privilegios y restricciones semejantes a los de las capitulaciones de Tudela, permitiéndoles conservar sus propiedades.

En Castilla las relaciones entre comunidades también estuvieron regidas por regulaciones similares, aunque siempre son más restrictivas, sobre todo desde el reinado de Alfonso VII: anulación de multas por el asesinato de un judío, los pleitos judeo-cristianos arbitrados siempre por un juez cristiano, etc. Entre ellas hay que destacar la Leyes de Toledo²⁰, promulgadas por el mismo monarca, en las que por primera vez se incluye, no sólo a los judíos, sino también a sus descendientes, los conversos de los disturbios de 1109.

Todo lo anterior es reflejo de unas relaciones entre las tres confesiones, que si no siempre fueron totalmente armónicas, sí dejaban numerosos espacios para la tolerancia y la convivencia, tal como puede deducirse, entre otras, de las fuentes literarias: a veces encontramos plasmadas en los textos literarios manifestaciones de simpatía e incluso de amor, como en esos versos en los que el granadino Mosheh ibn Ezra, desde el destierro, añora a su ciudad, Granada, y a sus conciudadanos:

*Los días de mi vida saciados del néctar del amor,
y ebrios tan sólo del vino de mi juventud,
lo pasé en la más agradable de las tierras,
con moradores creados según sus deseos.*

.....

*A los moradores amaba, no a viviendas,
a gentes bondadosas, no a aposentos,
a los hijos, no a ladrillos,
a los que entran, no a las entradas.²¹*

20. Beinart (1990), 31.

21. Sáenz-Badillos, A.- Targarona, J. (1988), 162.

Igual que aquellos otros versos de una *ge'ulah* con los que Yehudah ha-Levi describe las relaciones de Israel (la amada) con su entorno gentil (Ismael/árabes y Edom/cristianos), en los que encontramos simultáneamente reflejos de relaciones armoniosas y hostiles:

*La seducen los extranjeros con otros dioses,
pero en secreto llora por el señor de su juventud.
Los cristianos la adulan en su lengua,
mas ella levanta sus ojos a su primer marido.*

....

*¿Estarás para siempre, oh perfecta, sin velo
asombrando a los hijos de Edom?
El hijo de la sierva (Ismael) me ha cubierto de temor
y ha tensado su arco contra mí.²²*

Del mismo poeta, podemos leer unos versos en los que se reflejan las relaciones armoniosas entre los habitantes de al-Andalus, el poeta desea marchar a Sión, a Jerusalén, pero antes de su salida de al-Andalus/Sefarad ya la añora. Nos referimos a la conocida siónida *Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente*:

*Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente.
¿Cómo encontrar gusto en los manjares y disfrutarlos?
Sería fácil para mí abandonar todo el bien de Sefarad.²³*

o en los versos autobiográficos en los que escribe:

*Tenía miedo y espanto, se le saltaban las lágrimas
por dejar Sefarad y dirigirse a `Abarim...²⁴*

22. Sáenz-Badillos, A.- Targarona, J. (1988), 192 .

23. Sáenz-Badillos, A.- Targarona, J. (1988), 196.

24. Sáenz-Badillos, A.- Targarona, J. (1988), 200.

Como los poetas hebreos, los musulmanes tratan en sus versos las relaciones con cristianos y judíos, unas veces para adularlos, otras para denostarlos y otras simplemente para dirigirles sencillas palabras de amor, que muestran el grado de convivencia. Ibn Zaqqaq, el conocido poeta de Alcira, le dirige estos versos a un joven judío:

*Lo que me hace amar el sábado es
que me hace compañía aquel a quien amo
¿No es algo extraordinario que siendo musulmán y hanif,
el mejor de los días sea para mí el sábado?*²⁵

El poder que ostentaba Ibn Nagrela le convierte en objeto de elogio de otros poetas como Ibn al-Farra:

*No dudes en presentarte ante él: tendrás éxito en tus esperanzas.
¡Contempla en su salón la belleza del sol cuando se encuentra en el
signo de Aries!
¡El amigo no encuentra en él fallo alguno, y cada vez que
las vicisitudes de la suerte cambian, él no cambia en absoluto!*²⁶

No todos los cantos que los poetas dedican a los judíos son palabras de amor, a veces utilizan las diatribas contra los judíos para atacar a un enemigo político. Éste es el caso de Ibn `Ammar cuando al elogiar al monarca sevillano al-Mut`amid ataca a los sinhaya de Granada recurriendo a la condición judía de su secretario y jefe del ejército Shemuel ibn Nagrela y del hijo de éste, el visir Yehosef. Evidentemente es una muestra de las luchas entre las distintas etnias musulmanas: la desconfianza que los bereberes granadinos tenían hacia los árabes hacen que prefieran depositar su confianza en miembros de la minoría hebrea, por lo tanto los versos siguientes no se pueden interpretar como un ataque específico hacia a los judíos sino contra los bereberes:

25. Pérès, H., *Esplendor de al-Andalus*. Madrid 1983, 273.

26. Pérès, H., (1983), 276.

*Tu pueblo ha actuado con rigor contra un pueblo que
no ha creído más que en los judíos, si bien se da el nombre de bereber.*

Del mismo autor son estos otros versos:

*¡Judíos que eran beréberes! Desenvaina los sables y enséñales
con las lenguas pendencieras y encarnizadas que forman esas hojas!²⁷*

En la misma línea escribió Abu-l-Hasan ibn al-Yadd contra Shemuel y los judíos, pero incluyendo a los cristianos:

*Los judíos se han hecho dueños de las mujeres
y van montados en mulos [ricamente] ensillados.
El gobierno de los viles se ha instalado entre nosotros
y la autoridad en nuestro país ha pasado a los cristianos.
Dile al anticristo tuerto: «He aquí el momento oportuno
si estás decidido a mostrarte.»²⁸*

Pero los versos más famosos dirigidos contra los judíos pertenecen al conocido poema del alfaquí granadino Abu Ishaq al-Ilbirí, cuyo efecto para la comunidad hebrea de Granada fue el asalto a la judería granadina y la consecuente matanza de muchos de sus miembros, un caso único en la historia de al-Andalus. He aquí algunos de sus versos, en los que comprobamos que las acusaciones contra los judíos son las mismas que se encuentran en los textos cristianos cuatro siglos después: la mitológica riqueza de los judíos:

Los judíos han alcanzado los honores.

...

*El Todopoderoso ha dicho, sin embargo, en el Libro
que no hay que unirse a los los perversos.*

...

27. Pérès, H., (1983), 273.

28. Pérès, H., (1983), 275-6.

*Los judíos comen abundantemente,
van magníficamente vestidos mientras vuestros harapos
¡oh musulmanes!, están viejos y raídos.*

...

*Los creyentes hacen una mala comida de un dirham por cabeza,
pero ellos comen suntuosamente en sus palacios.*

...

*Su jefe es tan rico como vuestro rey;
estranguladle como a un carnero bien cebado;
¡no salvéis a sus parientes y aliados,
ellos también han amasado inmensos tesoros!*

...

*Han roto el pacto que habían acordado con nosotros;
no se nos puede castigar por castigar a los perjuros.*²⁹

Simultáneamente el mismo personaje, Ibn Nagrela, es merecedor de los elogios de otro poeta musulmán, del que se piensa que se convirtió en secreto al judaísmo, al-Munfatil; sus versos son un exponente de la simbiosis de culturas y creencias que se dio en al-Andalus:

*De aquellos que cuentan entre ellos a Moisés y gozan de su luz
di lo que quieras que no llegarás a la sexta de sus cualidades.*

.....

*Besarían tus dos manos como la piedra angular de la Ka'ba para
complacer a Dios,
pues tu mano derecha está hecha para felicidad y tu mano izquierda
para la largueza.*

.....

*Yo profeso la religión del sábado, abiertamente, cuando estoy ante vos,
y si estoy entre mis compatriotas, la profeso en secreto.*

.....

Moisés era pusilánime, inquieto y pobre

29. Pérès, H., (1983), 276-7.

*pero yo estoy en seguridad ante el temor y la pobreza.*³⁰

Durante todo el periodo de los reinos de taifas, fundamentalmente durante el siglo XI, el mestizaje étnico es una práctica habitual, sobre todo entre mozárabes y musulmanes; hay constancia del emparentamiento entre cristianos y musulmanes en los dictámenes de los magistrados que tratan asuntos entre familiares de ambos credos, la práctica de matrimonios mixtos es frecuente incluso entre las clases dirigentes musulmanas, como Abd al-Rahman Sanchol, que tiene como general de su ejército a su primo por línea materna, el conde Sancho García. Otro caso significativo es el del monarca de Denia y las Baleares, Muyahid, cuya madre, Yud, era cristiana y que, hecha prisionera por los cristianos junto a su nieto, educó a éste en el cristianismo. Hay que destacar el papel trascendental de la mujer en el fenómeno de la interculturalidad que se dio en al-Andalus: la frecuencia de su presencia en los harenes, bien como esposas o como concubinas, el importante papel que desempeñaron en la educación de sus hijos, educados en un pobre islamismo de conversas con una fuerte carga de pensamiento y costumbres cristianas, lo que se materializa en tolerancia religiosa. La tolerancia religiosa, convertida en muchos momentos en clara convivencia, es reflejada con toda nitidez por los poetas. El testimonio de Abu 'Amir ibn Suhayd es significativo:

Abu 'Amir ibn Suhayd pasó una noche en una de las iglesias de Córdoba que había tapizado de mirto y enguirnaldado de alegría y de gozo familiar; al oír el sonido de las campanas experimentó una dulce emoción cuando la claridad titilante del vino, como un relámpago, se encendió como una lámpara; entonces el sacerdote apareció entre los adoradores del Mesías, llevando los más hermosos ceñidores; todos habían huido de la alegrías y rechazado los placeres.

Ibn Suhayd permaneció entre ellos bebiendo vino... Después de abandonar la iglesia improvisó estos versos:

A menudo he olfateado en el convento de un monje tabernero

30. Pérès, H., (1983), 274.

*el aroma del vino de la juventud
mientras se mezclaba al más puro jugo que servía dicho monje.*

...

*El sacerdote, haciendo de nosotros lo que quería
todo el tiempo que permanecemos allí,
invocaba con báculo alrededor de nosotros con sus salmos.
Él nos ofrecía con el vino alguna muchacha
parecida al corso que ruborizaba la mirada de su guardián.
Los espíritus refinados murmuraban de él,
pero bebían su mejor vino y comían de su cerdo.³¹*

En la misma tónica que Ibn Zaqqaq nos ofrecía escenas de amor con un adolescente judío, otros poetas musulmanes lo hacen con muchachas y muchachos mozárabes. Uno de los poetas del que se conservan los más apasionados versos es Abu 'Umar Yusuf ibn Harun al-Ramadi; Ibn Jaqan en sus *Analectes*³² recoge sus versos y los presenta precedidos de una introducción en la que aporta valiosos datos sobre las relaciones transculturales cristiano-musulmanas:

Al-Ramadi se había prendado de un adolescente cristiano: él encontraba el zunnar fácil de llevar y consideraba bueno el gustar con él la eternidad en el fuego, quitarse su manto musulmán para ceñirse el cilicio cristiano y el permitirse abrazar la religión de su Mesías. Así, se fue una tarde al templo cristiano y se encontró por la mañana en su habitación; pero no bebió su parte de vino hasta el momento en que el cristiano le posó la cruz encima. Al-Ramadi dijo:

*Hazla circular como tu saliva
después haz el signo de la cruz,
según es vuestra costumbre,
sobre mi rostro y sobre mi copa llena.
Él ejecutó lo que yo le había ordenado hacer*

31. Pérès, H., (1983), 281-2.

32. II, 441.

*para causarme un mayor placer
mientras mi cabeza se inclinaba aún más.*³³

Los ejemplos de «amores interculturales» son abundantes; del mismo autor encontramos estos otros versos:

*Yo he besado a mi amado delante de un sacerdote
y he bebido copas de vino santificado por él.
Mi corazón cuando me acuerdo de mi bien amado, bate,
a causa de mi gran amor, como la campana.*³⁴

o los de Abu-l-Qasim ibn al-'Attar:

*Al entregarme a la pasión, ¡oh tristeza!,
me he despojado de mi moderación y de mi sumisión a Alá.*³⁵

Los versos del poeta de la corte almeriense Abu 'Abd Allah ibn al- Haddad denotan el conocimiento que algunos los musulmanes tenían de la religión cristiana y del modo de vivir de sus adeptos, demostración inequívoca de que existían relaciones entre las distintas etnias y tradiciones religiosas que habitaban en al-Andalus:

*Entre las cristianas hay una samaritana,³⁶
es inverosímil pensar que ella se acerque a un musulmán unitario como
soy yo.
Ella es adoradora de la Trinidad a la que Alá le ha dado una belleza
única...*

....

*Bajo el velo negro que cubre su cabeza hay una belleza que reúne
la luna llena, la noche y la sombra espesa.*

33. Pérès, H., (1983), 282-3.

34. Pérès, H., (1983), 283.

35. Pérès, H., (1983), 282-3.

36. Según el Corán (XX, 87) las samaritanas no podían ser tocadas.

*En el nudo de su cinturón está anudado mi amor...*³⁷

Para la misma amada cristiana compuso estos otros versos:

*¡Tal vez, por la verdad de Jesús, quieras sosegar mi corazón enfermo!
La belleza te ha dado el poder de hacerme vivir o hacerme morir,
y ella me ha hecho amar apasionadamente las cruces de los monjes y los
ascetas...*³⁸

*Entre las cristianas hay una que se esconde en las iglesias.
El amor que ella ha hecho despertar en mí me hace errar como un loco
por los claustros.*

...

*Yo expreso claramente mi pasión por ellas el día de Pascua en medio de
velos y ramos.*

Se habían dado cita para reunirse en un momento determinado.

*Para estar de pie ante el obispo que tiene en sus manos una lámpara y
un báculo.*

*Y todos los sacerdotes, llenos de piedad se muestran y manifiestan
atención y humildad.*

*Sus ojos pasean sobre sus grandes ojos como el lobo que va a devorar
a los corderos.*

...

*Estas cristianas leen salmodiando las páginas de sus Evangelios,
acompañándose de bellos cantos y voces.*³⁹

Ibn al-Hannat el ciego compara a su amada cristiana con un sacerdote y sus vestidos:

*Se parecía a un monje rodeado de su cilicio, del cual el centro había
sido sólidamente atado por el diácono con ayuda de un cinturón.*⁴⁰

37. Pérès, H., (1983), 284.

38. Pérès, H., (1983), 284.

39. Pérès, H., (1983), 285.

40. Pérès, H., (1983), 286.

La tolerancia en el ejercicio público del culto por parte de las autoridades musulmanas debió de ser significativa, pues es frecuente que las composiciones de los poetas nos hablen de las campanas con las que los cristianos convocan al culto. Ibn Hannat escribe unos versos en los que hace un juego entre el símbolo musulmán de la media luna, las campanas cristianas, el atardecer y los rezos vespertinos:

Has venido a verme, dice Ibn Hazm, cuando la luna aparecía en el cielo, un poco antes de que los cristianos hayan hecho sonar las campanas.⁴¹

Aunque la poesía, dadas las características del lenguaje poético, sea una de las fuentes menos fiables para extraer datos históricos, lo cierto es que siempre son un reflejo de una realidad, y sus figuras literarias se sustentan sobre elementos o actos conocidos; por ello los versos recogidos en este trabajo muestran cómo los grupos ético-religiosos de cristianos, musulmanes y judíos vivían su día a día en íntimo contacto.

Según los textos literarios, cuando los almorávides comienzan a gobernar en al-Andalus la situación experimenta un giro radical; los nuevos gobernantes ponen punto final a la tolerancia de la que se gozó durante los reinos de taifas. El cambio fue propiciado en parte por el nuevo espíritu implantado por los norteafricanos y su intento de re-islamización de al-Andalus, y en parte por las consecuencias del avance cristiano. A partir de este periodo, el/a cristiano/a deja de aparecer como un conciudadano objeto de amor u odio, pero con el que existe una cotidianidad compartida, para convertirse en el «enemigo». El caso de los judíos continúa siendo similar al de los periodos califal y de taifas.

Uno de los autores más significativos de la nueva etapa en la historia andalusí, la comenzada por almorávides y continuada por almohades, es sin duda el zejelero Ibn Quzmán. Ibn Quzman en su cancionero contiene diecisiete pasajes en los que trata sobre miembros de otros grupos religiosos. Dado el carácter popular de los zéjeles y del mismo Ibn Quzman, «más interesado en describir la realidad que por embellecerla, y desprovisto...de prejuicios extremos de orden religioso, ideológico o estético», sus poemas «nos ofrecen

41. Pérès, H., (1983), 287.

una imagen probablemente mucho más exacta de los sentimientos de los ciudadanos andalusíes musulmanes hacia 'las gentes del Libro' y sus relaciones con ellos». ⁴² Según Corriente, la actitud adoptada por el poeta es diferente ante unos y otros: a los cristianos nunca los considera conciudadanos, mientras que los judíos son un reflejo de convivencia cívica. En verdad las relaciones inter-étnicas no se muestran en el diwan de Ibn Quzman con una dualidad definida, cristianos/enemigos-judíos/amigos, sino que algunos de los versos son susceptibles de una doble interpretación; por ejemplo el zéjel 144, ⁴³ en el que se describe una fiesta en la alameda granadina de Hawt Mu'ammal, en las dos primeras estrofas describe a jóvenes que asisten a la fiesta; según Corriente algunas de éstas eran judías, pero según García Gómez son mozárabes. Corriente traduce el 9/1/1 [*la andalus ni'ma barábir*] «Ni andalusíes (musulmanas) ni bereberes», mientras García Gómez traduce «De fuera del Islam...»; en la segunda estrofa habla del grupo étnico al que pertenecen dos de las jóvenes, «Maryán y Lifa/Alifa», son los Beni Leila de García Gómez y los Banu Layla de Corriente; el primero se cuestiona a qué grupo o tribu mozárabe pueden pertenecer, y el segundo piensa que se refiere a los «hijos de Lía, esposa de Jacob», por lo tanto un gentilicio del pueblo hebreo. Utiliza circunloquios para tratar de evitar el término *yahúdi*, que en la obra de Ibn Quzmán, y tal vez en el lenguaje coloquial de la época, tiene una acepción peyorativa, y, salvo que intencionadamente pretenda emplear ese significado, siempre renuncia a su uso, como en el verso citado 9/2/3: *No hay prenda como ser de los Banu Layla*.

Un ejemplo del uso del término *yahúdi* se encuentra en 9/10/3, donde leemos un ejemplo en el que «judío» forma parte de una maldición: *Dios lo haga morir marica, judío y herniado*. Cuando maldice el matrimonio se lo desea a judíos y cristianos: *Id a Cristianos y hebreos con él*. [21/2/3]

Muestras de la convivencia cotidiana y la buena relación entre musulmanes y hebreos las encontramos en los zéjeles 119 y 75, en los que se hace

42. Corriente, F., «Judíos y cristianos en el diwan de Ibn Quzman» en Díaz Esteban, F. (ed.) (1990), 73 ss.

43. Corriente (1990), 76. García Gómez, E., *El mejor Ibn Quzmán en 40 zéjeles*, Madrid 1981, 115-6. Las citas de los zéjeles aparecen entre corchetes: el primer número corresponde al número del zéjel según la clasificación tradicional y los situados tras las barras al número de verso.

referencia a dos médicos judíos, uno es el conocido Abraham Meir ben Qamniel, que ejerció su profesión en la corte almorávide, lo que desmiente la intolerancia religiosa por parte de esta dinastía; el otro es un tal Yehuda⁴⁴. En ambos casos acepta como válidos los dictámenes de los dos eminentes judíos:

No está vedado (el vino): hoy mismo ha dicho Qamniel que es legal.
[119/1/4]

Ea, cuenta tu caso a Yehuda, que es el médico de la ciudad. [75/6/3]

Las profesiones de prestamistas y banqueros, arquetipos de los judíos sefardíes, se seguían ejerciendo durante el periodo almorávide, tanto entre las clases populares como entre la aristocracia musulmana; Ibn Quzmán cita a un tal Mica/Miqa, banquero al que endosará el dinero que le pague su mecenas, el visir Ibn az-Zajjali:

Cuando mandes el dinero, hazlo por transferencia, y cuando llegue el aviso, se lo endosaré a Ben Miqa. [89/13/3]

El tratamiento que da a los cristianos es muy diferente, éstos, tras el avance de las conquistas de sus correligionarios del norte y los combates que libraron en esos años, se convierten en «el enemigo», por lo que en los poemas bélicos dedicados a las batallas de Zallaqa o de Fraga vierte fuertes acusaciones contra ellos, a los que tacha de cobardes y traidores, y a los que no concede ninguna clemencia:

*¡Qué día aquel, en que fue movilizada la humanidad entera,
y ocurrió a los cristianos lo que ocurrió!*

...

*Caía el cristiano, que no los demás.
El alma se le iba (y aquí sólo hay bien)
a paso de carga, para ir a parar*

44. Corriente baraja la posibilidad de que sea Yehuda ibn Tibbón, granadino y contemporáneo de Ibn Quzmán.

derecha al infierno, ¡terrible lugar!

*¡Mil bravos! Alfonso se vio en desazón.
El mal quiso hacernos, y él fue el que halló el mal.
Bajaban musulmanes, león tras león;
pasaban cristianos lechón tras lechón.*

...

*Y, a más, en sus días jamás hubo mal,
ni vino cristiano contra al-Andalus,
ni alzaron sus jinetes los hombres de Sus,
ni alzó en Almería su enseña Rudmir.⁴⁵*

[Batalla de Zallaqa. 38/2, 13,14, 38]

*Tus tropas Ben Rudmir volvieron rotas,
porque ha cerrado Alá contra el cristiano.*

...

*Cerviz que el sable abrió; cabezas rotas.
Durmio un Señor en un pozal de sangre.
Trazó el acero en él mil garabatos
y el polvo los secó como arenilla. [Batalla de Fraga. 47/0, 3]*

El zéjel titulado por García Gómez «La marcha triunfal», dedicado al visir Ibn Zuhr, es un claro exponente de la intransigencia con la que la nueva situación político-religiosa contempla a los cristianos, olvidando cualquier mención a los mozárabes, que parece han quedado englobados en el grupo genérico de cristianos:

*¿Qué tendrá en el corazón el infiel? ¿Qué pensará
cuando os vea enfrente de él vuestras tiendas erigir,
y a las barbas váyale vuestro espeso polvo a dar?
Que una liebre es pensarás acechada del halcón.*

La cabeza infiel al ver en zalá sin ablución

45. Nombre genérico para los reyes aragoneses.

*inclinada, y ver segar a la espada cual la hoz,
blande largo tu el lanzón y en las mallas húndelo,
que otro aliento que al venir al huir por fin tendrán.*

.....

Y a los hijos de Rudmir dando brincos de alacrán

...

*Si a atacar tus tropas van al infiel, y tú te ves
frente a un pecho, deberás traspasarle el corazón.*

*Veo ya vuestro alburuz –grande albórbola y clamor–;
a los condes desfilar con los grillos en los pies;
pelo entero al aire dar tanto niña que mujer,
y a los viejos vacilar entre apoyo y empellón. [84/3, 4, 5/4, 6/3-4, 7]⁴⁶*

En general, el diálogo es uno de los medios más adecuados para transformar, de forma creativa y no violenta, los conflictos, puesto que implica voluntad de acercamiento y de reconocimiento mutuo. En este sentido, podemos observar cómo en obras en prosa hispanohebreas, literarias y no literarias, se emplea el método del diálogo como fórmula narrativa, lo que puede considerarse como un reflejo de una práctica en la que se partía del reconocimiento de los oponentes y el respeto mutuo a sus creencias y opiniones como forma de resolución pacífica de conflictos. Uno de los mejores ejemplos del diálogo inter-étnico en al-Andalus, podemos encontrarlo en el *Kuzari*, obra clave del poeta, ya citado, Yehudah ha-Levi.

Yehudah ben Shemuel ha-Levi, o Abu l-Hasan ibn al-Levi, escribió en lengua árabe, entre 1130 y 1140, el célebre *Kuzari*, considerada como la mejor y más profunda de las apologías del judaísmo medieval. Se trata de una obra donde tres representantes de las tres tradiciones religiosas -judía, musulmana y cristiana- exponen y defienden ante el legendario rey de los Khazares sus creencias. Es cierto que Ha-Levi aspiraba a dar a sus correligionarios una explicación lógica y razones válidas para perseverar en su fe y recurre para ello a todos sus conocimientos filosóficos, concluyendo

46. Otros zéjeles en los que aparecen los cristiano o los judíos son : judíos nº 9; cristianos nº 40, 102, 137.

con la demostración de la validez de la fe judía y de su superioridad frente a la otras dos religiones de las Gentes del Libro, pero siempre sus razonamientos se mantienen en el marco del respeto y la tolerancia.

Para finalizar queremos citar una obra que, aunque no se puede considerar estrictamente andalusí -tanto por la época en la que fue redactada, principios del XVI, como por la condición de su autor que había vivido en territorios cristianos - representa en sí misma una síntesis del pensamiento y cultura de los judíos de Sefarad, tanto andalusíes como no andalusíes. Nos referimos a la obra historiográfica *Sefer Shebet Yehudah (La vara de Judá)*, de Yehudah ibn Verga⁴⁷. En ella podemos ver como son frecuentes los capítulos dedicados a narrar Diálogos o Disputas mantenidas entre judíos, cristianos o/ y musulmanes; muchas de las setenta y tres cuestiones de las que se compone el libro están redactadas en forma de diálogo o controversia, donde se pueden encontrar reflexiones sobre la paz:

Porque no hay cosa más amada de todos, aunque se la menosprecie de hecho, que la paz, y no la hay más odiosa, y, con serlo, todos la buscan, que la guerra. Yo advierto acertadamente y vosotros os equivocáis en el juicio; castigemos a los que estimulan vuestra voluntad a procurar nuestras desgracias y alejemos a los malvados que buscan separarnos. La columna fuerte e incontrastable de la paz es quitar de en medio los incordiantes, ¿De qué vale que nos digan en público: «¡paz!, ¡paz!», si después nos dicen en secreto: «¡guerra!, ¡guerra!»?

Podemos concluir que la sociedad andalusí, en su conjunto, consiguió transformar sus conflictos étnicos-religiosos / multiculturales de forma no violenta, empleando la creatividad y, al menos en el aspecto cultural, cuando surgieron conflictos, que surgieron, fue capaz de transformarlos en cooperación y, -como escribe Vicenç Fisas en su ensayo *Cultura de paz y gestión de conflictos*-⁴⁸, llevando a cabo esta cooperación «de forma positiva..., reconociendo a los oponentes y utilizando el método del diálogo».

47. Yehudah ibn Verga, *Sefer Shebet Yehudah (La vara de Judá)*, trad. M.J. Cano, Barcelona 1991.

48. Barcelona, ed. Icaria, 1998, 19 ss.

Pese a todo, aunque hay que rescatar todos los matices en las relaciones interculturales, los positivos y los negativos, no se puede caer en la ingenuidad de concebir a al-Andalus como la materialización de Paraíso, el *Gan Eden*. Conflictos inter-étnicos, inter-religiosos e inter-culturales los hubo, pero creemos que existió una cierta «bondad» en el sistema sociocultural andalusí, y que en muchos casos se logró resolver los conflictos de forma positiva mediante el diálogo y la comprensión mutua.