



La visión estereotipada del “otro en religión” en al-Ándalus a través de la literatura¹

Saleh Eazah Al-Zahrani²

Recibido: 2 de diciembre de 2019 / Aceptado: 29 de marzo de 2020

Resumen. El presente trabajo tiene como objetivo discutir la visión estereotipada del otro religioso en al-Ándalus durante la Edad Media basándose en los textos literarios. El estudio se centra en la imagen del cristiano y el judío en la cultura andalusí a través de dichos textos, y analiza cómo los desacuerdos políticos, sobre todo, contribuyeron al surgimiento de estereotipos negativos acerca de estos dos grupos sin que fuera la diferencia religiosa en sí misma la responsable de la intolerancia o el odio surgidos entre las tres religiones monoteístas. El estudio desvela igualmente que, una vez se ausenta el interés político, la visión del otro en religión se vuelve positiva, ya que al-Ándalus en su conjunto no se entiende fuera de su diversidad religiosa, por encima de cualquier otro factor cultural.

Palabras clave: estereotipos, religión, al-Ándalus, literatura.

[en] The stereotypical vision of the “other in religion” in al-Andalus through literature

Abstract. This article aims to discuss the stereotyped view of other religious groups in al-Andalus during the Middle Ages based on literary texts. The study will focus on the image of the Christian and the Jew in the Andalusian culture through these texts, and will analyze how political disagreements, in particular, contributed to the emergence of negative stereotypes about these two groups without being the religious difference responsible for the intolerance or hate that appeared among the three monotheistic religions. The study will also reveal that once the political interest is absent, the vision of the other in religion becomes positive, since al-Andalus as a whole cannot be understood without its religious diversity, which is more important than any other cultural factor.

Keywords: stereotypes, religion, al-Andalus, literature.

Sumario: 1. Presentación. 1.2. Planteamiento de la investigación. 1.3. Objetivos. 1.4. Hipótesis. 1.5. Metodología. 2. Introducción: El “otro” en su marco teórico: los estereotipos. Características y funciones sociales. 2.1. Características de los estereotipos. 2.2. Funciones sociales que cumplen los estereotipos. 2.3. Modificar los estereotipos. 3. La visión estereotipada del “otro en religión” en Al-Ándalus. 3.1. El cristiano. 3.1.1. El enemigo de la religión. 3.2. El judío. 4. A modo de conclusión.

Cómo citar: Alzahrani, S.E. (2020): La visión estereotipada del “otro en religión”, en *Anaqueel de Estudios Árabes* 31, 207-234.

¹ Este estudio se realizó gracias al apoyo del Decanato de Investigación Científica de la Universidad Rey Saúd de Riad (Arabia Saudí).

This research was carried out with the support of the Deanship of Scientific Research, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia.

² Institución: King Saud University -Saudi Arabia, College of Arts.

E-mail: salz2003@hotmail.com

1. Presentación

1.2. Planteamiento de la investigación

Son muchas las interpretaciones que se han hecho en torno a la convivencia y la tolerancia en al-Ándalus, como muchos son los argumentos difundidos para apoyar esa idea. Si bien resultaría abusivo admitir que todo fue un camino exento de espinas, tampoco sería inexacto partir de la idea de que en Al-Ándalus existió una de las culturas más desarrolladas de toda la Edad Media, que hizo posible la coexistencia, en un mismo espacio y tiempo, de las tres grandes religiones monoteístas de la cuenca mediterránea, a pesar de los desatinos y los desencuentros que, sobre todo en ciertos períodos históricos, debieron existir entre las distintas comunidades de la Península.

De esta realidad surge la necesidad de investigar este fenómeno y determinar hasta qué punto afectó a la convivencia en aquella sociedad: ¿Cuáles son sus causas y sus consecuencias? ¿Puede esa aproximación al tema del otro y a los estereotipos, en la época medieval, ayudarnos a entender la naturaleza de los conflictos antiguos con el fin de enriquecer la experiencia humana? ¿Era posible evitar este problema en aquella sociedad o lograr una solución satisfactoria al respecto? ¿Qué funciones sociales y qué objetivos políticos enmascaraban los estereotipos de aquella época?

Los motivos que me han llevado a elegir este tema son varios. Por un lado, mi profundo interés por al-Ándalus y las cuestiones que lo rodean; por el otro, el problema de los conflictos intergrupales y la falta de convivencia y tolerancia en ciertos lugares del mundo contemporáneo, donde los estereotipos participan en mayor o menor medida en la creación de dichos conflictos. Todo ello me ha llevado a indagar sobre dicha temática en la sociedad andalusí, que ha atraído un interés especial, como muestran las elucubraciones que se han realizado para intentar distinguir el mito de la realidad.

1.3. Objetivos

- Objetivos generales. Este estudio pretende, a través de textos literarios, analizar aquellos indicios y términos para referirse al “otro”, intentando aproximarse a la naturaleza de dichas visiones, con el propósito de comprender sus causas, sus funciones socio-políticas y su repercusión en la cultura andalusí en general. El estudio también tiene como objetivo central entender cómo estas visiones varían de acuerdo con el grupo al que pertenece ese “otro”, y cómo en otras ocasiones esa visión negativa del “otro” se torna positiva en función de la situación y el interés.
- Objetivos específicos. El presente trabajo se considera una aproximación y un reflejo de la cultura andalusí a través de sus producciones literarias, cuyo papel es definitivo a la hora de crear o mantener visiones estereotipadas. Los textos que hemos escogido para nuestro estudio guardan importantes datos acerca de la vida en al-Ándalus. Dichos escritos comprenden diferentes esferas sociales y reflejan la vida cotidiana a nivel político, social y hasta económico.

1.4. Hipótesis

Este trabajo parte de la hipótesis de que la visión negativa o estereotipada hacia el otro religioso en al-Ándalus es el resultado, tanto de los acontecimientos políticos de

su época, marcados por el avance cristiano, como la consecuencia de la situación de ciertos grupos sociales.

1.5. Metodología

La metodología se basa en el análisis del contenido de los textos escogidos, a través de los cuales se desarrolla el tema, además de otras fuentes de carácter secundario. No se ha pretendido realizar un análisis cuantitativo o cualitativo, pues son muchos los casos a estudiar y a analizar.

2. Introducción: El “otro” en su marco teórico: los estereotipos. Características y funciones sociales

Cuando hablamos del “otro” nos referimos, generalmente, a una identidad diferente, definida normalmente por los demás, como algo contrapuesto al “yo”. Es un concepto amplio y difuso que puede entrelazarse con el propio “yo”, que no se puede concretar fuera del “otro”; es decir, nos conocemos a través del “otro”, que es quien nos define realmente³, y cuya imagen es el reflejo de nosotros mismos.

El “otro”, en su realidad, es un grupo o colectivo de personas diferentes al grupo propio sobre el que se proyectan visiones u opiniones que le clasifican a través de rasgos concretos, religiosos, políticos, étnicos, etc. Para Habermas “el desafío será mayor cuanto más profundas sean las diferencias religiosas, raciales o étnicas”⁴.

De ahí surge el término “estereotipo”, que en origen fue creado en 1798 para referirse a un proceso de impresión —moldes fijos—⁵, y que fue introducido en el ámbito social por Lippman en 1922 para indicar las representaciones mentales que, de forma rígida, generalizada y errónea, se tienen sobre un grupo social. Estas imágenes se transmiten a través de actitudes, que no se basan en experiencias ciertas o directas, sino en ideas que la persona misma crea, recrea o recibe. Por otra parte, podemos definirlo como “la forma habitual en que se suele presentar un grupo de personas, o que es una forma simple de pensar sobre los otros”⁶.

Un estereotipo es una invención de juicios u opiniones, normalmente inalterables y negativos, que de forma generalizada y simple se aplican sobre un colectivo religioso, étnico o social. En estos estereotipos la gente mantiene una serie de creencias u opiniones, casi de forma segura, pero sin una base adecuada⁷.

³ Véase HAYDAR, Azīz (ed.), *Şurat al-ajar*, Beirut (1999), pp. 699-725.

⁴ HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 160; *La Teoría de la Acción Comunicativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1988., tomo II, pág. 93. Conviene también consultar los trabajos de otro fundador de los estudios sobre la alteridad, Emmanuel Lévinas como LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Antonio Pitor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1999; *Ética e infinito*, tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid: La balsa de la medusa, 2000; *Alterité et transcendance*, París: Fata Morgana, 2006; *De otro modo que ser; o más allá de la esencia*, tr. Atonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1987.

⁵ Véase ELOSÚA, María Rosa (ed.), *Interculturalidad y cambio educativo. Hacia comportamientos no discriminatorios*, Madrid (1994), p. 22.

⁶ ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, en *Enciclopedia de paz y conflictos, Vol. I*, Granada (2004), pp. 434-437, en particular p. 435; ELOSÚA, María Rosa, *Interculturalidad y cambio educativo*, Madrid (1994), p. 22. Véase también LIPPMAN, Walter, *Public Opinion*, Londres (1922).

⁷ Véase HARDING, J., et al., “Prejudice and ethnic relations”, en *The Handbook of social psychology*, G. LINDZEY y E. ARONSON (eds.), 1969, pp. 1-76; DULJKER, H.C.J y FRIDJE, N.H. (eds.) *National Character and National Stereotype*, Amsterdam (1961), p. 115.

A pesar de que las definiciones de este término insisten en el hecho de que el estereotipo es un conjunto de atributos que se asigna a un colectivo social, existe, sin embargo, una falta de consenso sobre sus características determinantes. De este modo, Ashmore y Del Boca clasifican las diferentes definiciones en dos dimensiones: erróneo-normal e individual-social. Por ejemplo, algunos estudiosos como Brigham definen el estereotipo como una forma inferior de pensamiento en tanto que se aleja de la realidad, coincidiendo así con el concepto de “erróneo” planteado en primera dimensión. Por otro lado, Tajfel basa su definición en la segunda dimensión (relación individual/social) entendiendo que el carácter de opinión consensuada, más que individual, supone su atributo más representativo. Pero hay que advertir que algunos autores como Miller rechazan tanto las características de consenso como las de pensamiento erróneo⁸.

En este contexto cabe destacar la diferencia entre los estereotipos y los prejuicios. Ambos forman parte del conjunto de la visión negativa del “otro”. No obstante, podemos hacer algunas aclaraciones; los primeros representan el lado epistemológico, mientras que los segundos se relacionan más con lo afectivo. O dicho de otro modo, los estereotipos son creencias sobre características atribuidas a un grupo, y los prejuicios son las evaluaciones negativas de dicho grupo. Todo esto nos lleva a un nuevo concepto que tiene imbricaciones directas, tanto con los estereotipos como con los prejuicios: la discriminación. La diferencia estriba en que la discriminación representa el comportamiento o la conducta negativa hacia el grupo estereotipado⁹.

En cuanto a la formación de las visiones negativas hacia el “otro” que caracterizan a los estereotipos, es preciso señalar que se trata de un aprendizaje social; los padres, los maestros, los mayores, los medios de comunicación, etc., participan, de una manera u otra, consciente o inconscientemente, en la transmisión de dichos estereotipos. No solamente a través del lenguaje, sino también mediante hechos, símbolos, gestos y comportamientos. Son ideas normalmente erróneas que, aunque conformen una determinada visión en la opinión pública, son, en realidad, un conjunto de valores que, por una razón u otra, se van consolidando, creándose un determinado estereotipo sobre ciertos grupos o colectivos.

Una persona, en concreto, parte de los demás para construir sus ideas y determinar sus actitudes respecto a un grupo de individuos, y, al mismo tiempo, puede participar, ella misma, en crear opiniones y actitudes entre los demás. Para acercarnos más a este punto, nos referiremos a un relato que recoge Zouhir Louassini¹⁰ a propósito de un hecho acaecido en una isla del Océano Atlántico en 1914. La población de la isla estaba compuesta por habitantes de distintas nacionalidades: ingleses, alemanes y franceses. A su vez, el contacto de todos ellos con el mundo exterior era, únicamente, a través de un barco inglés, el cual, llegaba a la isla una vez cada dos meses. En una de las ocasiones en que dicho barco pasó, los habitantes de la isla acudieron a él para informarse de todo cuanto pasaba en el exterior.

⁸ Véase FERNÁNDEZ-RÍOS, Manuel (ed.), *Diccionario de recursos humanos: organización y dirección*, Madrid (1999), p. 399.

⁹ AMOSSY, Ruth y HERSCHBERG PIERROT, Anne (eds.), *Estereotipos y clichés*, Buenos Aires (2001), pp. 39 y siguientes. Véase también DOVIDIO, J. F., et al., “Stereotyping, prejudice, and discrimination: another look”, en *Stereotypes and stereotyping*, N. MACRAE, C. STANGOR, y M. HEWSTONE (eds.) New York (1996), pp. 276-319.

¹⁰ Véase LOUASSINI, Zouhír, “La imagen del árabe en los medios de comunicación occidental”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 51 (2002), pp. 67-90, y 52 (2003) pp. 125-146, en particular 51, pp. 76-77.

Se sorprendieron al enterarse de que la Primera Guerra Mundial había estallado hacía seis semanas. Lo que cabe resaltar es que, tanto ingleses como franceses y alemanes, habían vivido seis semanas en paz, a pesar del conflicto, y que, tras recibir la noticia del estado de guerra, se fueron creando, en unos y otros, diferentes visiones y actitudes.

Pero esto no significa que la carencia de datos e información respecto al otro pueda ser una solución al problema de los estereotipos, ya que la ignorancia puede generar otro tipo de opiniones y visiones negativas hacia dicha figura. Traemos a colación, a propósito de esto, un artículo del pensador palestino Edward Said en respuesta a la teoría de Samuel Huntington sobre el choque de las civilizaciones. Said titula su artículo de la siguiente manera: “El choque de la ignorancia”¹¹, y establece que la idea de un choque entre civilizaciones es el fruto de la ignorancia sobre ellas, refiriéndose, principalmente, al islam.

Cuando se trata de culturas diferentes, como podría ser el caso de un colectivo minoritario dentro de la sociedad europea, no basta, para crear estereotipos, con intercambiar opiniones entre amigos o escuchar bromas o comentarios de la gente. Hace falta un esfuerzo conjunto y amplio en el tiempo, así como grandes medios para plasmar una imagen negativa y difícilmente reemplazable del “otro”. Said establece en su célebre obra, *Orientalismo*, que Oriente es una invención occidental, y que, de hecho, es una parte de la cultura y la civilización occidental. El orientalismo, para Said, no es una ficción o falsa ilusión sobre Oriente, sino más bien una entidad que, debido a los grandes esfuerzos desplegados durante mucho tiempo, se convirtió en una escuela cognitiva sobre el Oriente y en una red para transmitir su imagen negativa a la mente europea. Por esto, Oriente en su conjunto queda fuera y lejos de sí mismo¹². Los estereotipos son, por tanto, ajenos a la realidad y a la verdad, y no existen más que en la mente de sus inventores.

Cabe decir que, a veces, entre el propio colectivo o grupo estereotipado surgen voces, procedentes sobre todo de las élites socio-políticas o culturales, que pueden favorecer la consolidación de aquellas etiquetas y, en algún caso, las acrecienta aún más, contribuyendo a una construcción errónea y deformada de su propia cultura o civilización¹³.

2.1. Características de los estereotipos

A continuación, intentaremos exponer algunas de las características más importantes de los estereotipos, que determinan la visión del “otro”:

- La generalización. Desde el punto de vista sociológico, los estereotipos se definen como una serie de generalizaciones inexactas y simplistas acerca de un grupo de individuos, considerado como “el otro”. Los estereotipos tienden a dar juicios de valor y definiciones sobre una colectividad o un grupo sin contemplar la individualidad de las personas. Son atributos generalizados que

¹¹ Véase SAÏD, Edward W., “El choque de ignorancia”, en *El mundo después del 11 de septiembre de 2001*, Barcelona (2002), pp. 113-121.

¹² Véase la introducción de SAÏD, Edward W. (ed.), *Orientalismo*, Barcelona (2003).

¹³ Véase LOUASSINI, Zouhír, “La imagen del árabe”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 51 (2002), p. 70.

se quieren aplicar a todos los miembros del colectivo, sin hacer distinción individual alguna y sin aportar una justificación al respecto¹⁴.

- La distintividad. Se trata de un carácter importante e imprescindible en cada estereotipo. Consiste en asociar una característica concreta en mayor medida a un colectivo que a otro, o dicho de otra manera, el estereotipo incluye rasgos diferenciadores que distinguen un colectivo social de otro¹⁵.
- La diferenciación categorial. Viene a ser la representación informativa que se asocia a un grupo determinado y que constituye su etiqueta¹⁶.
- Lo consensual. Un estereotipo, en realidad, es un consenso de opinión sobre ciertos rasgos atribuidos a un colectivo, o dicho de otro modo, los estereotipos son unas creencias compartidas sobre los rasgos que definen a un grupo social¹⁷.

En cuanto a la estructura de los estereotipos, estos están formados de dos dimensiones:

- la dimensión descriptiva: referencias sólo de los elementos o características que definen el grupo (alto, fuerte, amante de la música, etc.).
- la dimensión valorativa: características en las que se incluyen juicios de valor (vago, agresivo, sucio, etc.)¹⁸.

2.2. Funciones sociales que cumplen los estereotipos

Los estereotipos cumplen ciertas funciones sociales en cuanto a la percepción del “otro”, y se pueden resumir en lo siguiente:

- Simplificar la complejidad de los conflictos. El estereotipo unifica, de forma simple, todas las categorías, unas veces aumentando las semejanzas que puedan existir entre los distintos elementos y otras exagerando las diferencias. Se trata de reducir a la mínima expresión la gran complejidad que lleva intrínseca cualquier conflicto mediante juicios de valor simples y directos. Las interpretaciones que se hacen de estas diferencias o semejanzas van a estar mediadas por las normas y valores de la persona que categoriza. Un ejemplo de esto es la imagen de un armario con diversos cajones en los cuales se meten ropas de diferentes tipos¹⁹.
- Mantener inalterable el sistema de valores de un grupo o de una sociedad. Por consiguiente, los estereotipos se configuran como instrumentos que perpetúan

¹⁴ Véase, BRIGHAM, J. C., “Ethnic stereotypes”, en *Psychological Bulletin*, 76 (1971), pp. 15-38; y MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (eds.), *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid (2000), p. 148.

¹⁵ ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, p. 435. Véase también MCCAULEY, C., et al. “Stereotyping: From prejudice to prediction”, en *Psychological Bulletin*, 87 (1980), pp. 195-215.

¹⁶ ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, p. 435.

¹⁷ ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, p. 435. Para más información, consulte TAJFEL, H. (ed.), *Differentiation between social groups*. Londres (1978).

¹⁸ ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, p. 435.

¹⁹ Véase YUBERO, Santiago, “Aproximación psicosocial del racismo desde el proceso educativo”, en *Del prejuicio al racismo: perspectivas psicosociales* (1996), J. Francisco MORALES y Santiago YUBERO (coords), pp. 103-116, en particular p. 103.

el *statu quo* y que dificultan el cambio social. Los estereotipos, a pesar de estar basados en apreciaciones simples, erróneas e injustas, tienen una fuerte tendencia a persistir en el tiempo, por lo que suelen permanecer indelebiles²⁰.

- Justificar o explicar ciertas conductas sociales, como por ejemplo el miedo, la inseguridad, la desconfianza o el rechazo. Los estereotipos pueden llegar a justificar o explicar ciertas acciones contra miembros del exogrupo. Además, “un estereotipo negativo puede dar lugar a actitudes prejuiciosas o a comportamientos abiertamente discriminatorios, racistas o xenófobos”²¹.
- Atribuir los valores y características más deseables a un grupo (el propio) en detrimento del “otro”. Se trataría de diferenciaciones intergrupales que el estereotipo produce a partir de lo aceptado y lo rechazado socialmente, y esto coincide con el etnocentrismo que tiende a sobrevalorar el propio grupo y rechazar a los exogrupos. Esto es más probable cuando existe una historia de conflictos entre los grupos²².

2.3. Modificar los estereotipos

Ya hemos señalado que los estereotipos son resistentes al cambio y cuanto más están arraigados en el sistema, más difícil es la mutación. Sin embargo, se pueden reducir o modificar, aunque sea parcialmente, intentando aplicar modelos como, por ejemplo, la *Hipótesis del contacto intergrupala*. Este modelo tiene por objetivo reducir el prejuicio y la discriminación, a través del establecimiento de contactos con miembros de estos grupos estereotipados. Para que esta hipótesis dé su fruto es importante tener en cuenta ciertos requisitos, como por ejemplo: permitir que estos miembros se conozcan personalmente, crear normas sociales que favorezcan el igualitarismo intergrupala, modificar el proceso cognitivo de los sujetos con el fin de presentar bien la información desconformando así el estereotipo sobre un grupo o colectivo social y exigir la cooperación entre los miembros de ambos grupos²³. En definitiva, se parte de la creencia de que el conocimiento mutuo entre personas, grupos y civilizaciones es la mejor garantía para superar la visión negativa del otro y para diseñar espacios de paz.

3. La visión estereotipada del “otro en religión” en Al-Ándalus

Cuando se mencionan las tres culturas que coexistían en la península ibérica, la cristiana, la judía y la musulmana²⁴, lo primero que llama la atención a la hora de tratarlas es la consideración de la religión como el principal factor diferenciador entre

²⁰ Véase GONZÁLEZ GABALDÓN, Blanca, “Los estereotipos como factor de socialización en el género”, en *Comunicar*, 12 (1999), pp. 79-88, en particular p. 82.

²¹ MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (eds.), *Guía de conceptos*, Madrid (2000), p. 150.

²² ALEMANY ARREBOLA, Inmaculada y ROJAS RUIZ, Gloria, “Estereotipos”, p. 436.

²³ *Ibid.*, pp. 436-437. Para más información, véase también CANTO ORTIZ, Jesús M. y GÓMEZ JACINTO, Luis, “Influencia social en el cambio de los estereotipos”, en *Psicothema*, Vol., 8, nº 1 (1996), pp. 63-76; ALLPORT, G., *The nature of prejudice*, Reading (1954).

²⁴ Sobre estas tres culturas, véase por ejemplo VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*, Valladolid (2004); MENOCA, María Rosa (ed.), *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al-Ándalus*, Trad. Carolina Sanín, Barcelona (2003).

ellas. Esto es cierto sólo teóricamente, debido a que el nombre de cada una de ellas indica un contenido religioso, en parte, diferente.

Sin embargo, cuando se estudian a fondo sus sociedades, existen otros factores que juegan un papel importante, tanto en la descripción como en la forma de entender sus realidades, de tal forma que, posiblemente, el factor de la religión no es el más determinante en muchos de sus casos y aspectos. A nuestro modo de ver, esto representa un estereotipo de carácter distintivo, ya que asocia la creencia religiosa de la comunidad como el único factor que distingue a una de la otra. Esto, como dijimos anteriormente, nos aleja de la verdad y simplifica lo complejo de estas comunidades o culturas causando conflictos o desencuentros.

Prueba de que el factor de la religión no era el más diferenciador entonces fue la tolerancia y la convivencia de la que gozó al-Ándalus en determinados momentos de su historia, a pesar del ardor religioso que rodeaba estas comunidades²⁵. Los desencuentros y los enfrentamientos que tuvieron lugar en la Península Ibérica estuvieron motivados, como veremos más adelante, por incidentes concretos o actuaciones políticas en los que la religión, la mayoría de las veces, era la excusa o la víctima.

Antes de abordar el tema que nos ocupa, exponemos a continuación, algunos ejemplos extraídos de las fuentes andalusíes, en los que vemos cómo el factor religioso no era más que un estereotipo de carácter distintivo aplicado para diferenciar estas culturas causando desencuentros. Sin embargo, cuando nos fijamos en los textos, encontramos en muchos de ellos que el verdadero o el principal causante de estos desatinos eran factores distintos de la religión. En la gran obra andalusí, *al-Ihāta fī ajbār Ġarnāta*, el visir granadino Ibn al-Jaṭīb (m. 1374) transmite las siguientes palabras sobre un sabio andalusí llamado ‘Abd Allāh b. Sahl (m. sobre s. XII):

[...] tenía fama en las ciencias de la lógica, en las ciencias matemáticas y en el resto de las ciencias antiguas. [...] Se pusieron de acuerdo los musulmanes, los judíos y los cristianos en que en su tiempo no tenía igual ni en muchos de sus anteriores, [esto pese a] la conocida envidia entre estas tres religiones²⁶.

Este texto refleja la competición entre estas culturas en cuanto a la búsqueda de la superioridad dentro del ámbito del saber científico, cuestión ésta que, parece ser, era de sobra conocida en aquella época. Sin embargo, no se trata de una rivalidad teológica o de creencia, sino más bien es un desafío cultural.

²⁵ Por el otro lado existen varios teóricos que consideran falsa la imagen ideal de al-Ándalus como lugar de tolerancia y libertad. Es el caso, entre otros, de Serafin Fanjul, véase como ejemplo FANJUL, Serafin, *Al-Ándalus contra España: La forja del mito*, Madrid (2002) y *La quimera de al-Ándalus*, Madrid (2004). Es el caso también de José Antonio González Alcantud y Emilio González Ferrín. Este último describe al-Ándalus como un estereotipo y rechaza definirlo –o definir cualquier otra civilización– a través de la religión. Alcantud por su parte, lo considera un mito cuyos dos principales pilares son: el esplendor y la tolerancia. Véase GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *Historia general de Al-Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 5 ed., 2019, p. 67; GONZÁLES ALCANTUD, José Antonio, *El mito de Al-Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2014, pp. 69. Las ideas de estos dos autores, entre otros, están tratados en un artículo mío ALZAHIRANI, Saleh Eazah, “Al-Ándalus wa l-ādab al-āndalusī fī l-dirāsāt al-isbāniyya al-mu‘āširah (Al-Ándalus y la literatura andalusí en los estudios españoles contemporáneos)”, *Maʿallat Kuliyat Dār al-‘ulūm bi Ȳāmi‘at al-Qāhira* (*Revista de la Facultad de Dār al-‘ulūm de la Universidad del Cairo*) (en prensa).

²⁶ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Ihāta fī ajbār Ġarnāta*. Ed. M. ‘A. ‘Inān, Cairo (1973-1977), p. 404. Sobre la figura de Ibn al-Jaṭīb, véase LIROLA DELGADO et al., “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī Lisān al-Dīn”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Ándalus*, vol. 3, Almería, pp. 643-698.

En otro texto, el mismo autor nos habla del gran científico andalusí, Muhammad al-Riqūṭī (m. finales de s. XIII o principios de s. XIV), que se encontraba en su ciudad natal, Murcia, cuando fue reconquistada. Dicho científico destacaba en varios campos del saber, como medicina, ingeniería, filosofía e idiomas, cualidades que llevaron a Alfonso X a fundar una madrasa para él con el fin de:

[...] enseñar a los musulmanes, a los cristianos y a los judíos, siendo venerado por [Alfonso X]. De lo que se cuenta de sus donaires con [este monarca] quien le dijo un día [...]: si te convirtieras al cristianismo y consiguieras la perfección, tendría para ti esto y esto, y serías esto, pero éste le contestó con lo que le convenció, y cuando [Alfonso X] salió dijo [al-Riqūṭī] a sus amigos: ahora adorando a Uno, no consigo lo que debo hacia Él, pues ¿cómo será mi caso si adoro a tres como él quería de mí?²⁷

A pesar de la petición de Alfonso X, no nos parece fundamental el tema de la religión a la hora de aludir a las tres culturas. El mismo autor en la misma página dice que al-Riqūṭī enseñaba a musulmanes, a cristianos y a judíos juntos, hablando con ellos en sus respectivas lenguas²⁸, lo que nos da la sensación de que el tema de la creencia, que parece diferenciador entre estas tres comunidades, no era sino una denominación estereotipada que no tenía influencia alguna en el saber científico ni en el ámbito cultural.

Después de estos ejemplos cabe concluir diciendo que, aunque algunos textos exponen las tres culturas desde el punto de vista religioso, diferenciándolas a través de la creencia, es cierto que esto no es más que una manera común para distinguir una comunidad de otra, ya que en tiempos de al-Ándalus eran más bien culturas distintas y no religiones diferentes. Debemos entender que hay otros factores que causaban desencuentros entre ellas, sobre todo políticos, y que la diferencia religiosa no representaba un verdadero problema para ellos durante el periodo en que coexistieron, excepto en algunos casos y momentos especiales. En las siguientes líneas intentaremos confirmar nuestra visión con abundantes ejemplos textuales.

3.1. El cristiano²⁹

3.1.1. El enemigo de la religión

Esta sección engloba la mayoría de los textos del trabajo que nos ocupa. De ellos se podría colegir que la península ibérica era un terreno de conflictos religiosos entre musulmanes y cristianos, cuando en realidad subyace otro tipo de enfrentamientos mucho más complejo de carácter político, económico y territorial. Por lo tanto, podemos considerar que se trata de un estereotipo que tiene por objetivo simplificar la realidad, cuyo contenido no se corresponde con ella.

²⁷ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāṭa*, III, p. 68. Para más información sobre al-Riqūṭī, véase la misma obra, pp. 67-68. Para más información sobre dicha convivencia, véase MARTÍNEZ SANTAMARTA, H. Salvador (ed.), *La convivencia en la España del siglo XIII: perspectivas alfonsíes*, Madrid (2006).

²⁸ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāṭa*, III, p. 68.

²⁹ Sobre los cristianos en al-Ándalus, véase KUHAYLA, 'Ubāda (ed.), *Tārīḥ al-naṣara fī l-Andalus*. El Cairo (1993); RODRÍGUEZ MOLINA, José (ed.) *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcalá la Real (2007).

A continuación, ofrecemos algunos textos en los que se percibe claramente este presunto conflicto religioso entre ambas comunidades. Posteriormente, tras examinar dichos textos, intentaremos darle una nueva lectura a esta idea para demostrar que transmiten una visión falsa y estereotipada.

En una carta literaria redactada por el visir granadino Ibn al-Jaṭīb, este pide urgentemente ayuda al sultán meriní para asegurar la situación de Gibraltar y fortalecer sus fronteras en el último tercio del siglo XIV. Granada entonces se encontraba débil y amenazada por una Castilla unida y fuerte, por ello los granadinos despacharon sus embajadas hacia sus correligionarios meriníes pidiendo su colaboración³⁰.

Lo cierto es que el Reino de Granada se sintió amenazado principalmente como Estado político y no como entidad religiosa, pero como esto no era argumento suficiente como para convencer a Fez, que vivía entonces altibajos políticos que le dificultaban que pudiera prestar ayuda a nadie, el poder nazarí se vio en la necesidad de utilizar el factor de la religión, dando a entender que se trataba principalmente de la *yihād*³¹, confiando en conseguir de este modo las ayudas necesarias; una fórmula que había sido frecuentemente usada por los andalusíes en otros momentos.

En su carta, el veterano escritor y político aplica diversos métodos para reflejar la gravedad de la situación nazarí, buscando reflejar una lucha entre islam y cristianismo. Uno de estos métodos es establecer la dualidad verdad-falsedad, en la que la primera estaría representada por el islam y la segunda por el cristianismo, lo que hace necesario intervenir para salvarlo. Se trata de un estereotipo que tiene por función asociar la verdad como característica deseable al grupo propio (los musulmanes) y otorgar al otro grupo (los cristianos) la característica no deseable, como es la falsedad. En esta extensa carta domina el discurso religioso y no aparece claramente el elemento político. El siguiente fragmento refleja dicha idea y viene a confirmar lo citado anteriormente:

[...] con la ayuda de Dios estamos rechazando lo que no podemos [rechazar] de los muchedumbres [de los cristianos] que se unieron [llegando] de las islas de los mares lejanos y de las tierras firmes y seguidas que no se pueden recorrer [...]. Ya amanecimos en una tierra extraña [...] siendo escaso el número de los musulmanes y distantes las ayudas [...] pues cuando las comunidades infieles se llaman para su falsa religión [...] a quién entonces, llamamos por Dios [...] sino a la gente de aquella patria [el Magreb]³².

³⁰ Sobre la cuestión de Gibraltar, véase VIDAL CASTRO, Francisco, “Historia política: Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)”, en *Historia de España (Menéndez Pidal)*, VIII, 3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), Política. Instituciones. Espacio y economía), José María Jover Zamora (cord.), Madrid (2000), pp. 115-129

³¹ Este término, procedente de la raíz *yahada*, puede traducirse como “esforzarse”. Dicho concepto incluye una doble acepción: por un lado, la *yihād* mayor, que es el esfuerzo personal, interno y espiritual que debe realizar todo creyente por mantener un comportamiento ético conforme a los principios islámicos; mientras la *yihād* menor hace referencia a la defensa del enemigo y, por tanto, puede aludir a la lucha colectiva, que siempre debe ser sancionada por la autoridad religiosa competente. Para más información, véase PETERS, Rudolph, “Jihad”, en *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2 (1995), pp. 369-373; GUTIÉRREZ ESPADA, Cesáreo, “Sobre el concepto de *yihād*”, en *Athena Intelligence Journal*, Vol. 4, No 1 (2009), pp. 189-214; MOLINA RUEDA, Beatriz, s.v. “*Yihād*”, en *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, vol. 2, pp. 1185-1186.

³² IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥānat al-kuttāb wa-muʿat al-muntāb*, Ed. M. A. ʿInān, 2 vols., El Cairo (1980), I, pp. 380-381.

Hemos visto cómo la religión podía ser una excusa para conseguir distintos objetivos y cómo podía ser instrumentalizada por los políticos para cambiar situaciones de forma interesada, considerando siempre el propio grupo como el más correcto y sincero mientras el otro es falso y equivocado. De hecho, cabe decir que estamos ante un islam político en el que la religión se aprovecha hábilmente a favor de asuntos estatales y personales, teniendo en cuenta que el cristianismo no era un problema para los musulmanes andalusíes, ya que éstos solían desde mucho tiempo atrás colaborar y pedir auxilio a los cristianos, para atacar incluso a sus correligionarios.

A continuación, nos parece importante exponer algunos términos/conceptos que se utilizaban para referirse al otro cristiano manteniendo inalterable la idea estereotipada de la lucha islam/cristianismo a favor de la política. En estos ejemplos se pueden percibir algunas características y funciones de los estereotipos:

- Asociacionista e infiel: *al-ṣalīb/al-taṭlīt*: (La cruz/la trinidad):

En esta parte expondremos algunos otros textos en los que el autor utiliza ciertos términos de carácter religioso, propios del cristianismo, en su descripción de acontecimientos políticos, con el fin de dar a entender que se trata de amenazas contra el islam y no contra el Estado político andalusí.

Al hablar de sucesos políticos entre Granada y Castilla, es muy usual que se describa al otro peninsular como asociacionista e infiel utilizando ciertos términos que indican para los musulmanes herejía y politeísmo y que dan a entender de manera indirecta que el colectivo musulmán es el mejor, ya que es fiel y monoteísta, lo que justifica el entusiasmo de los musulmanes para seguir luchando contra el otro cristiano, que consideran que está en el error.

Entre estos términos figura la palabra *al-ṣalīb* “la cruz”, como símbolo máximo del cristianismo. Este símbolo en sí no constituía peligro o amenaza para los musulmanes, ya que en al-Ándalus había iglesias y sacerdotes, y no era raro ver la cruz portada y colgada. Sin embargo, cuando se trata de enfrentamientos bélicos con Castilla, la cruz era únicamente un símbolo de enemistad religiosa para los musulmanes, un sentido que la política cuidaba arraigar en sus almas para seguir leales al Estado, aunque, a nuestro juicio, la cruz levantada en las batallas era principalmente un acto político antes que cualquier otra cosa. Se trata de una simplificación que se hace al aludir a los cristianos, que son en realidad un conjunto complejo, pero a los que se alude a través de un símbolo determinado como es la cruz.

En el texto poético de un autor murciano cuyo nombre desconocemos, se advierte del peligro de los cristianos que se unieron en contra del Estado andalusí. El poeta considera la guerra como un asunto religioso donde la cruz es el máximo rival: “La cruz nunca se ve convencida hasta / Conseguir exterminarnos”³³. Aquí personifica la cruz, haciéndola el único enemigo de los musulmanes, y puesto que la cruz es un símbolo religioso, el islam está amenazado también desde un punto de vista religioso.

En las incursiones que hizo Granada a tierras castellanas se solía, al conquistar dichas tierras, descolgar los símbolos religiosos cristianos y colgar otros nazaries como muestra de soberanía, es decir, un acto de sometimiento político principalmente. Era frecuente en ellos romper las cruces y las campanas y descolgarlas de las iglesias. Es, por ejemplo, el caso de una ciudad fronteriza sobre la cual dice el famo-

³³ ALHIMYARĪ, Abū ‘Abd Allāh, *Al-Rawḍ al-mi‘tār fi jabar al-aqtār*, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut (1974), p. 415.

so poeta cortesano Ibn Zamrak (m. 1395) en un poema recitado ante el sultán Muḥammad V en el día de la celebración del *maulid* (natividad del Profeta):

¡Cuántas tierras infieles en las que sustituiste a las campanas
Por “Dios es Grande” y “No hay Dios sino Allāh”!
[Tu ejército] rompió las imágenes de las cruces y asesinó
salvajemente a los partidarios de ellas³⁴.

A pesar de esta descripción, que refleja un presunto enfrentamiento religioso como una idea consensuada entre los andalusíes, lo cierto es que la intención al conquistar estas ciudades no era en absoluto religiosa, sino más bien política, con el fin de imponer la autoridad del Estado musulmán, debilitar al enemigo, asegurar las fronteras y conseguir botines.

Otro término utilizado en los textos de nuestros escritores para la lucha política contra los Estados cristianos es *taṭlīl* que significa “trinidad” (dogma cristiano de la Santísima Trinidad), y que se utiliza frecuentemente entre los literatos andalusíes para resaltar el monoteísmo islámico (valor positivo propio) frente al politeísmo cristiano (valor negativo del otro).

En su descripción de la carta que llegó a Granada desde Túnez, Ibn al-Jaṭīb utiliza el arte de la *tawriá* (juego de palabra), en la que un mismo término tiene dos sentidos diferentes, uno cercano y otro lejano. Dice describiendo dicha carta “[...] a pesar de su *taṭlīl* (trinidad) se puso de parte del *tawḥīd* (la unicidad) [de Dios]...”³⁵. La palabra *taṭlīl* aquí tiene dos sentidos; uno cercano que es (la trinidad) mientras que el lejano es una categoría musical. El autor compara la elegancia de la carta tunecina con la música pero al mencionar la palabra *taṭlīl* que es una categoría musical como habíamos dicho, pretende evocar también el otro significado de esta misma palabra, que es “la trinidad”, aprovechando así la retórica en su discurso.

No es de extrañar que en otras ocasiones se apliquen otros términos parecidos como “partido de la cruz” (*ḥizb al-ṣalīb*) o “siervos de la cruz” (*‘ubbād al-ṣalīb*), como una variedad en el discurso político que, para legitimarse, se basa en los elementos religiosos. Es el caso entre otros del ilustre político y poeta nazarí Ibn al-Ŷayyāb (m. 1349), que intenta en un poema panegírico animar al pueblo granadino a seguir luchando con el sultán Yūsuf I contra la poderosa Castilla de entonces:

La tierra de al-Ándalus es una presa para los infieles.
Sobre ella imponen sus órdenes y la amenazan.
En ella la unicidad de la religión estaba a punto
de ser tachada por la Trinidad,
hasta que los leones del partido de Dios rugieran en
contra del partido de la cruz³⁶.

³⁴ IBN ZAMRAK, Muḥammad, *Dīwān Ibn Zamrak al-andalusī*, Ed. Muḥammad al-Nīfar, Beirut (1997), p. 479. Sobre la figura de Ibn Zamrak, véase LIROLA DELGADO, J. y NAVARRO I ORTIZ, E., “Ibn Zamrak, Abū ‘Abd Allāh”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Ándalus*, vol. 6, Almería (2009), pp. 238-251.

³⁵ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāṭa*, IV, p. 566.

³⁶ AL-NIGRĀṬ, Alī M., *Ibn al-Ŷayyāb, ḥayātu –hū wa šī’ruḥ*, Libia (2003), pp. 153-154. Sobre la figura de Ibn al-Ŷayyāb, véase RUBIERA MATA, M. J. y KLAITZIDOU, M., “Abū l-Ḥasan, Ibn al-Ŷayyāb”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Ándalus*, vol. 6, Almería (2009), pp. 129-133.

Es el caso también de Ibn Furkūn (m. 1417), un poeta cortesano de la última etapa de al-Ándalus que dice, felicitando a su sultán por la muerte de un infante cristiano: “Con su muerte se cayó un pilar de los siervos de la cruz, / Pues se hunde tras su alta situación”³⁷. En realidad, no parece más que una rivalidad política y en ningún caso religiosa.

También se utiliza el término “siervos de los ídolos” (*‘ubbād al-aṣnām*), que fue utilizado en varias ocasiones, relacionándolo con la palabra “venganza”, pero en esta ocasión se refiere a un acontecimiento histórico determinado: en el año 768/1366 sucedió una matanza en Alejandría contra los musulmanes a manos de los cristianos³⁸, un acontecimiento que tuvo resonancias en todo el mundo musulmán. Ibn al-Jaṭīb en una de sus correspondencias diplomáticas informa de cómo el ejército granadino se apoderó cruelmente de Jaén en el año 769/1367. Una venganza justificada, según él mismo informa, por dicha matanza que, de forma generalizada, los musulmanes consideran una barbaridad cometida por toda la comunidad cristiana. Dice: “[...] Era nuestro propósito vengarnos de lo que sucedió en Alejandría...”³⁹. Prosigue, refiriéndose a dicha ciudad: “[...] en ella nos quedamos unos días talando los árboles y exterminando con la destrucción, sus bosques, mientras la lengua de la venganza de los siervos de los ídolos clama “Oh, venganza por Alejandría!””⁴⁰. Sin embargo, el motivo real de esta expedición fue muy distinto: el rey de Castilla, Pedro I, aliado entonces de Granada, sufrió la sublevación de sus súbditos de Jaén, por lo cual, el sultán nazarí tuvo que ayudarlo y aprovechar la situación también para asegurar sus fronteras.⁴¹ Parece que este discurso político de la venganza por Alejandría tuvo un éxito singular en justificar y provocar la ira de los granadinos para seguir luchando.

El discurso político que se escuda en la religión varía en los escritos del visir Ibn al-Jaṭīb, con el fin de mantener inalterable el sistema de valores en su comunidad y asegurar la continuación de la lucha contra el otro. Esta vez, incidiendo en el mismo concepto, utiliza el término “siervos de Jesucristo y María” (*‘ubbād al-Masīh wa-Maryam*). Este punto es, si cabe, el de mayor desencuentro entre musulmanes y cristianos. De hecho, el autor recurre a la esencia del antagonismo entre ambas religiones intentando así mostrar la limpieza dogmática musulmana frente a la equivocación cristiana, diferenciando lo correcto de lo erróneo. En definitiva, de nuevo el visir granadino acusa a los cristianos de asociar erróneamente la divinidad a un profeta mortal y humano (Jesucristo) y a la madre de éste (María).

En una casida, recitada tras el triunfo naval granadino-meriní sobre Castilla que tuvo lugar el año 1340, se observa la alegría nazarí por conseguir esta victoria; asimismo se infiere el miedo granadino, ya que esta batalla sucedió justo después de que Alfonso XI rompiera el pacto de la paz, y también tras una derrota del ejército meriní. Por ello, es lógico que el poeta insistiera en la lucha entre religiones, con el fin de ganar la solidaridad y el apoyo de los súbditos andalusíes, y en el triunfo del sultán granadino, Yūsuf I, aunque lo cierto es que en dicha batalla participaron, principalmente, tropas magrebíes:

³⁷ IBN FURKUN, Abū l-Ḥusayn, *Dīwān Ibn Furkūn*, Ed. Muḥammad b. Sharīfā, Rabat (1987), p. 346. Acerca de Ibn Furkūn, véase PALACIOS ROMERO, A., “Ibn Furkūn, Abū L-Ḥusayn”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Ándalus*, vol. 3, Almería (2004), pp. 179-184.

³⁸ Véase AL-‘ABBĀDĪ, Muhammad, *El reino de Granada*, Madrid (1973), pp. 74.

³⁹ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, I, p. 163, y *Al-Iḥāta*, II, pp. 83-84.

⁴⁰ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, I, p. 195, y *Al-Iḥāta*, IV, p. 580.

⁴¹ Para más información sobre esto, véase AL-‘ABBĀDĪ, Muhammad *El reino de Granada*, pp. 72-73.

Tus augurios [Yūsuf I] abrieron todas las puertas cerradas
y tu fe hizo desaparecerse toda la crisis tenebrosa.

Eres la seguridad de la frontera que rodearon
los enemigos, igual que la pulsera por la muñeca.⁴²

Para exagerar el papel granadino en la batalla, Ibn al-Jaṭīb sólo dedica su descripción a las naves granadinas, como se puede comprobar en el siguiente fragmento. Los versos nos informan del resultado de la batalla y de cómo los cristianos fueron vencidos en alta mar y sobre la costa, precisando que los que fueron derrotados eran los “siervos de Jesucristo y María”, y dando a entender que todo fue por voluntad de Dios y su religión musulmana, ya que los que triunfaron eran los siervos de Dios y no de María o Jesucristo:

[Las naves granadinas] hicieron triunfar a los siervos de Dios
el Altísimo, y derrocaron a los siervos de Jesucristo y María.

Abandonaron a los partidos de la cruz
como si estuvieran borrachos por un buen vino⁴³.

Los escritos literarios de los andalusíes están repletos de este tipo de discursos que, a pesar de su variedad de formas y recursos estilísticos, tienen un mismo objetivo: justificar y evocar en la memoria del súbdito musulmán el sentido de que los actos políticos granadinos no son sino un enfrentamiento entre el islam y un cristianismo beligerante que pretende exterminar la esencia del islam como religión de Dios y como religión verdadera.

- Sucio infiel: *tathīr/ulūy*

En esta parte trataremos otra dualidad religiosa que se utiliza usualmente en las fuentes literarias andalusíes, y que consiste en el término *tathīr* (limpieza) frente *naḡas* o *danas* (suciedad). El concepto de limpieza en la religión musulmana comprende la limpieza física y la limpieza espiritual o dogmática, siendo la segunda la más importante y presente a la hora de exponer este término. El islam para los musulmanes es una religión pura y limpia porque es absolutamente monoteísta y no asocia a nadie con Dios, y por esto no ven al cristianismo con estas mismas cualidades. La limpieza física o purificación es causa y efecto de la espiritual, de tal manera que “la purificación es un concepto que pertenece también a la esfera de la paz islámica, como un valor moral y una actitud positiva relacionada con la religión y deseable en todo musulmán”⁴⁴. De hecho, el musulmán debe cumplir con la obligación de realizar sus abluciones cinco veces al día con el fin de limpiar el cuerpo de todo tipo de impurezas antes de proceder a la oración, una condición que no existe en la religión cristiana, de allí que se extienda el estereotipo de que todos los cristianos son sucios física-

⁴² IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, Ed. Muḥammad Miftāḥ (2 vols.), Casablanca (1989), pp. 537-540.

⁴³ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 537-540. Para más información sobre dicha batalla, véase VIDAL CASTRO, Francisco, “Historia política”, pp. 131-133.

⁴⁴ GÓMEZ, Carmen, MOLINA, Beatriz, PÉREZ, Carmelo y VIDAL, Ana R., “Una lectura del Corán desde la paz”, en *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, vol. 46 (1997), p. 143.

mente antes que espiritualmente. Dicha prescripción “es absolutamente necesaria para el musulmán para alcanzar la seguridad, pues le va a permitir entrar en un estado en el que se sentirá protegido y cerca de Dios”⁴⁵.

En los textos que nos ocupan se aprovecha esta idea al aludir a los cristianos de la Península. Es una forma más de “ensuciar” la imagen del otro y de considerarle lejano, diferente y apartado de la religión y, por tanto, el enemigo al que se debe combatir. Es decir, una nueva representación al servicio de la política. El discurso político, en este sentido, utiliza este concepto religioso para inculcar a los musulmanes la idea de que si el enemigo consigue conquistar la tierra musulmana la ensuciará, pero si los andalusíes consiguen recuperarla, limpiarán su infidelidad.

Comencemos con un relato que aporta Ibn al-Jaṭīb en sus escritos y que trata de la limpieza física del musulmán, fruto de su limpieza espiritual, frente al estereotipo generalizado sobre la suciedad física del cristiano, causada por su mala espiritualidad. En su obra *A'māl al-a'lām* de contenido histórico y estilo literario, cuenta cómo el sultán meriní Abū Yūsuf (m. 684/1286)⁴⁶ acudió en ayuda de su aliado, el rey de Castilla Alfonso X, contra la rebeldía de su hijo Sancho a finales del siglo XIII, y tras encontrarse con Alfonso X se lavó la mano que éste apretó o besó. El motivo de aportar esta historia por parte de Ibn al-Jaṭīb estaba relacionado con el hecho siguiente: llegó a Granada como embajador el médico judío Ibn Zarzar, que fue médico del sultán nazarí Muhammad V, aunque posteriormente se trasladó al servicio del rey de Castilla Pedro I. El motivo de la embajada era expresar la ira del rey de Castilla por la actitud de un disidente meriní, que estaba preso en Granada y que luego el rey de Castilla ayudó en su intención de conquistar Fez. Al parecer, dicho disidente se comportó mal con Pedro I. Ibn Zarzar le dijo a Ibn al-Jaṭīb que hablara con este disidente que, según dice el rey mismo, era uno de los perros en la puerta de Castilla.

Entonces el visir granadino se enfadó y le contó esta historia al judío. Dice:

[...] me dijo [el judío]: “mi señor el sultán Don Pedro te saluda y te dice que hables con esta persona que ayer era uno de los perros de su puerta [...]”. Así que tomé la carta de su mano, me la leí y le dije: “dile [a tu señor] de mi parte: “no te llevó a decir esto sino la carencia en tu puerta de gente mayor que te enseñen quiénes son los perros y quiénes son los leones [...], pues el abuelo de este joven es al que tu abuelo le besó la mano, por lo cual solicitó agua y se lavó la mano en presencia de los musulmanes y los cristianos”⁴⁷.

La infidelidad es asimilada a una suciedad que hay que limpiar de impurezas. Así se describen las tierras bajo el dominio de Castilla, creando una especie de estímulo en el ánimo de los andalusíes para luchar en tierras cristianas.

El hecho de conquistar tierras de Castilla y limpiarlas de su sucia infidelidad es un hecho divino y bendito por Dios mismo, es decir, Dios fue quien lo quiso y lo hizo a través del monarca musulmán, que goza del apoyo sagrado. Es una idea aprovechada en el discurso político andalusí para destacar el grupo propio como un grupo “amigo” de Dios mientras que el otro grupo está alejado de la voluntad divina.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ Sobre los sultanes meriníes, véase IBN AL-AḤMAR, Abū l-Walīd Ismā'īl, *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn*, introducción y traducción anotada de Miguel Ángel Manzano, Madrid (1989).

⁴⁷ Véase IBN AL-JAṬĪB, *A'māl al-a'lām*, p. 333.

Nos ha llegado una carta redactada por un escritor nazarí para el sultán meriní, Abū Ya'qūb Yūsuf (m. 706/1307), cuando éste atravesó el Estrecho para combatir contra Castilla. En dicha carta, el escritor, con el fin de dar a entender que son hechos religiosos todos los esfuerzos bélicos de dicho sultán a favor del reino nazarí, evoca la religión diciendo que Dios, a través de este monarca, limpió su tierra de los infieles, y así le anima a seguir realizando el deseo divino:

[...] ¡Alabado sea Dios! el Fijador de la verdad, a la que ascendió sobre las estrellas, y el Eliminator de la mentira, a la que hizo caer desde arriba, [...] quien limpió la tierra y a sus habitantes de la suciedad de la infidelidad a través de las buenas y afiladas espadas, golpeando y acribillando.⁴⁸

En relación con el término *tathīr* que acabamos de tratar encontramos esparcido en los escritos de nuestros literatos otro término muy significativo. Se trata de la palabra *'ulūy* o *a'lāy* (plural de *'ily*). Según los diccionarios árabes, el término *'ily* hace referencia exclusivamente al infiel con complejión recia, pero hay que hacer notar que *'ily* es también el onagro o el burro fuerte y, según algunos diccionarios, es el sentido principal que se emplea de esta palabra cuando se refiere a los infieles, comparándoles con este bruto animal⁴⁹.

En este contexto cabe recordar que la relación entre el infiel y el animal, como un estereotipo de carácter generalizado, es algo común en los andalusíes musulmanes desde una época temprana. Es el caso de un relato que nos transmite Ibn al-Jaṭīb sobre un cordobés en la época del famoso al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir o Almanzor (m. 392/1002). Esta persona tenía un ciervo bien alimentado al que dio el nombre de *Ġarsiyya* (en referencia a Sancho Garcés II, rey de Pamplona) y entonces cuñado de Almanzor. Este ciervo fue regalado a Almanzor como signo de optimismo. En el texto se nota la relación intencionada entre la palabra *'ily* y este animal:

“[...] de los extraños augurios de Ibn Abī 'Āmir es que Sa'īd b. al-Ḥasan, amigo íntimo de al-Manṣūr, le regaló un ciervo que había alimentado bien como era la costumbre de la gente de al-Ándalus, y lo llamó *Ġarsiyya* en nombre del *'ily*, el rey de los cristianos, y lo mandó hacia su palacio [...] acompañado con estos versos que compuso con optimismo [...]:

Lo llamé *Ġarsiyya* y lo mandé con su cuerda esperando
que se cumpla mi optimismo.

Si lo aceptas será el favor más grande que haya hecho
un generoso poderoso.

y sucedió que los caballeros del Almanzor se encontraron casualmente con este cristiano que estaba de caza, y le apresaron y trajeron.⁵⁰

A través de los textos literarios andalusíes se advierte que este término se utiliza en varias ocasiones en contexto políticos con el fin de despreciar al otro, manchar su imagen y mantener inalterable el sistema de valores. A continuación, mencionamos

⁴⁸ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāta*, IV, p. 402.

⁴⁹ Para más información sobre este término, véase la página web de los diccionarios árabes (*ma'āyim*) [En línea]. Disponible en: <http://www.baheth.info/index.jsp> [Último acceso el 29 de noviembre de 2019].

⁵⁰ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *A'māl al-a'lām*, pp.68-69.

algunos ejemplos en que se arremete contra el enemigo cristiano utilizando el término *'ilŷ'*/*'ulŷŷ* como signo de infidelidad, salvajismo y por supuesto suciedad.

Dice el célebre poeta Ibn Ḥamdīs (m. 1133) describiendo el ejército del rey al-Mu'tamid y su osadía contra los cristianos:

Sus corazones se acostumbran la sumisión ante Dios
Sin embargo, contra sus enemigos son muy arrogantes
De las cabezas de los *'ulŷŷ* corren ríos
De sangre, pues están sacadas las espadas.⁵¹

Otras fuentes nos hablan sobre el mismo acontecimiento y citan al esclavo que, al incorporarse al servicio de otro sultán, convenció astutamente a Ismā'īl II de rendirse, tras lo cual fue capturado y luego asesinado: “[...] cuando [Ismā'īl II] ascendió llamó a la gente recordándoles el pacto, así que le respondieron muchos y se acumularon en la vía debajo de él. Pero el esclavo de su padre, el *'ilŷ* desafortunado 'Abbād, se encargó de convencerle de descender de su lugar...”⁵².

Hay que hacer notar aquí que estos esclavos podían ser musulmanes de origen cristiano, por lo cual no es válido llamarles *'ulŷŷ*. Sin embargo, quizás se les quería privar de este rango y considerarles como los cristianos cuya imagen es estereotipada: enemigos de Dios, sucios y un verdadero peligro para la religión que representa el Estado, justificando así su ataque contra ellos.

3.1.2. El amigo vecino

El estudio de esta parte tiene como finalidad demostrar que el factor de la religión como peligro no era más que un estereotipo y excusa bien utilizados por la política para mantenerse en el poder y para legitimarse, sobre todo cuando la fuerza pasó a estar en manos de Castilla y Aragón y los reyes de al-Ándalus recurrían a ellos hasta para combatir contra sus correligionarios. Quizás por esta razón dichos reyes andalusíes procuraban tener apodos asociados con la religión como *al-Mu'tamid 'ala Allāh* (el que se apoya en Dios), *al-Mutawakkil 'ala Allāh* (el refugiado en Dios), *al-Ġanī bi-Allāh* (el rico con Dios), etc. Como ya es sabido, la tolerancia y la buena convivencia, real o interesada, eran dos características propias de al-Ándalus, a pesar de algunos incidentes.

A continuación, aportamos ejemplos que nos indican una verdadera amistad y convivencia con los cristianos. Son ejemplos que, en comparación con los de la parte anterior, son menores, pero sin embargo, son pruebas claras de que el otro en religión, los cristianos, no constituían en realidad un peligro para el islam.

En las fuentes andalusíes encontramos alusiones a la situación de los cristianos tras la conquista de al-Ándalus. Dichos escritos pueden reflejar la satisfacción y la aceptación por parte de los musulmanes hacia esta comunidad diferente en religión. En estos ejemplos destaca la tolerancia hacia el otro cuando se ausentan las visiones negativas estereotipadas. El primer ejemplo se encuentra en la *Iḥāta*, donde hablan-

⁵¹ IBN ḤAMDĪS, 'Abd al-Ŷabbār, *Dīwān Ibn Ḥamdīs*. Ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut (1998), p. 195. Sobre Ibn Ḥamdīs, véase GÓMEZ GARCÍA, Luz, “Ibn Ḥamdīs al-Šiqillī”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, Almería (2004), pp. 268-272.

⁵² IBN AL-JATĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāta*, I, p. 402.

do de la historia de Granada el autor alude a la situación de la ciudad de Elvira tras la conquista, refiriéndose a los cristianos del siguiente modo:

[...] les dirigía gente religiosa de su secta, descrita por su sensatez, sabiduría y paciencia [...] uno de ellos era conocido como Ibn al-Qallās, que tenía fama y valor entre los emires. En las afueras de la Capital, hacia la Puerta de Elvira, disponían de una célebre iglesia que le hizo un jefe de la gente de su religión.⁵³

No cabe duda de que los cristianos mozárabes que residían en tierras musulmanas gozaban de buena convivencia. Mencionaremos, por ejemplo, el relato sobre la batalla de la Vega de Granada sucedida el año 1319, donde los caudillos cristianos fueron derrotados de forma lamentable⁵⁴. Dicha batalla pretendía concluir la Reconquista y, por esto, según las fuentes árabes, participaron cinco reyes cristianos, entre ellos el rey el de Portugal. Sin embargo, y a pesar de esta intención, los cristianos mozárabes de Granada no sufrieron represalias. Cuenta el propio Ibn al-Jaṭīb que cuando le consultaron acerca del ataúd que albergaba el cadáver de uno de los caudillos de dicha batalla mandó que “se pusiera en otro nuevo y lo trasladaran los clientes cristianos colocados en los edificios del sultán a donde quieran sus cardenales”⁵⁵.

Al parecer, dada la buena convivencia y tolerancia que gozaban los cristianos residentes en el reino granadino, estos mostraban amor y respeto hacia los reyes nazaríes. Se infiere esto de la descripción que proporciona el autor en un viaje que realizó con el sultán Yūsuf I en el año 748/1347 para inspeccionar los territorios del reino de Granada.

Cuando llegaron a Almería, salió toda la gente para saludarles mostrando alegría y afecto, y entre ellos figuraban los comerciantes cristianos residentes de la zona que se afanaron en saludar al sultán a su manera. Dice el autor sobre ellos:

En cuanto a los comerciantes cristianos, que gozaban de pura justicia de pasión y tenían por igual tanto el secreto como el manifiesto, brillaron inventando buenas acciones y estrenando diversas maneras de celebraciones. Pues sobre la montura real [...] levantaron una sombrilla de brocado que parecía una nube sobre la luna de las altezas [el sultán]. Los buenos sentidos de esto nos dieron gusto y nos hicieron recordar las palabras de Abū l-Qāsim Ibn Hānī:

Sobre el emir de los musulmanes [aparece] una nube que surgió justo para proteger su corona.⁵⁶

Cabe destacar que este encuentro o contacto intergrupual entre cristianos y musulmanes ayudó a reducir o impedir las visiones estereotipadas.

Lógicamente, dada la existencia de una comunidad cristiana, Granada celebraba fiestas cristianas. Podemos deducir esto de una frase que el autor aporta en una de sus

⁵³ *Ibid*, p.107.

⁵⁴ AL-ZAHRANI, Saleh Eazah, “Revisiones y nuevos datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319) a través de las fuentes árabes”, en *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos, sección Árabe-Islam*, vol. 58 (2009), pp. 353-372.

⁵⁵ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *A’ māl al- a’ lām*, p. 334.

⁵⁶ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, II, p. 259. Para más información sobre este viaje, véase AL-‘ABBĀDĪ, A. M., (ed.), *Muṣāhadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī bilād al-Magreb wa-l-Andalus*, Alejandría (1983).

obras. En la *Raḥāna*, hablando en boca del protagonista de un relato, dice con un estilo muy literario: “[...] experimenté las desgracias, recorrí las tierras, presencié las guerras, festejé *al-Fuṣḥ* y *al-Milād* (la Pascua de la resurrección y la Navidad)...”⁵⁷. Esto podría indicarnos que dichas fiestas cristianas eran bien conocidas y festejadas en tierras granadinas, aunque no disponemos de muchos textos que lo confirmen⁵⁸.

En cualquier caso, parece que el hecho de festejar fiestas cristianas en tierras de al-Ándalus es bastante frecuente desde una época temprana. Así podemos deducirlo de la obra del poeta Ibn Šuhayd (m. 1035) que dice en un poema elegíaco dirigiéndose a uno de los Banū ‘Āmir, gobernantes de al-Ándalus en tiempos de los omeyas de Córdoba:

Los antónimos se unen en armonía a favor de tu obediencia
y se juntan la Pascua con las fiestas musulmanas (*a ‘yād*)⁵⁹.

Durante estas fiestas multiculturales, en presencia del rey, se hacían luchas entre animales y juegos de caballería. En algunas de estas fiestas participaban sultanes nazaríes como revela la poesía de Ibn al-Jaṭīb⁶⁰. Pensamos que estas fiestas jugaron un papel importante en la convivencia entre estos grupos, siendo un medio eficaz de conocimiento mutuo contra la creación de estereotipos y conflictos.

Dentro de los escritos encontramos esparcidas alusiones a la armonía y a la convivencia con los cristianos del reino nazarí. A continuación presentamos algunos de estos ejemplos con el objeto de ver cómo el cristiano no era tanto un problema para el andalusí, sino una idea difundida a través de la política dentro del contexto histórico de conquista y reconquista.

Mencionamos a Muhammad b. al-Ḥaddād al-Wādī Āšī (oriundo de Guadix, m. 1087) quien se enamoró de una muchacha cristiana que le arrebató la mente, llevándole a dedicarle muchos poemas amorosos. En uno de estos poemas dice que va a quejarse a los sacerdotes por si pueden ayudarle en su relación con esta muchacha, anunciando que Jesucristo no vino con una religión severa, confiando así en su ayuda:

Juro por el Evangelio que estoy enamorado.
Mis lágrimas atestiguan que no miento.
Es preciso contar mi historia al cura ¡ojala sea el socorrista
para un aquejado que pide auxilio!
Jesucristo no les trajo una religión de crueldad, así
que [el cura] no sería inhumano jugando con mi desgracia⁶¹.

⁵⁷ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, II, p. 282.

⁵⁸ Para más información sobre las fiestas en al-Ándalus, véase DE LA GRANJA, Fernando “Fiestas cristianas en el Andalus”, en *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)* (1999), pp. 187-273

⁵⁹ IBN ŠUHAYD, Aḥmad, *Dīwān Ibn Šuhayd al-Andalusī*, Ed. Ya‘qūb Ṣannūf. Beirut (s.d), p. 97. Acerca de Ibn Šuhayd, véase LIROLA DELGADO, Jorge y FERRANDO, Ignacio, “Ibn Šuhayd, Abū ‘Āmir”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus, vol. 5*, Almería (2007), pp. 403-412.

⁶⁰ Véase IBN AL-JAṬĪB. Muḥammad, *Dīwān*, p. 461.

⁶¹ IBN AL-ḤADDĀD, Muḥammad, *Dīwān Ibn al-Ḥaddād al-Andalusī*, Ed. Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Beirut (1990), pp. 170-171. Sobre la figura de Ibn al-Ḥaddād, véase RAMÓN GUERRERO, Amelina, “Ibn al-Ḥaddād al-Numayrī, Abū ‘Abd Allāh”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus, vol. 3*, Almería (2004), pp. 235-237.

En cuanto a la relación con el otro cristiano no mozárabe, encontramos muchos aspectos que reflejan esta buena convivencia. Son relaciones respetuosas, en general, a menos que la política aparezca por medio.

La buena colaboración entre cristianos y musulmanes es muy llamativa hasta en tiempos de guerras y desencuentros, colaboraciones que contribuyeron a fomentar las relaciones amistosas y a alejar las opiniones estereotipadas sobre el otro. Entre los ejemplos que más nos sorprenden se encuentra el relato sobre la muerte del rey Alfonso XI durante asedio de Gibraltar en 1349. Antes hay que señalar que en tiempos de dicho rey los musulmanes granadinos sufrieron muchas presiones, y que su muerte causó en ellos una tremenda alegría. Como prueba de este sufrimiento citamos la carta que envió el visir granadino a Fez para informar sobre dicha muerte durante el cerco:

[...] y se llenó de orgullo y vanidad [Alfonso XI] y pretendió humillar a esta comunidad con una empresa espinosa y afligió y declaró la guerra al musulmán. Sus compañías de tierra extendieron sus golpes de lanza y de sable por las comarcas y sus escuadras de mar dominaron violentamente todo navío. Las zonas de peligro se dilataron de oriente a occidente y la tristeza de los corazones apretaba las gargantas.⁶²

Otra carta enviada a la ciudad de Almería a fin de darle la buena nueva por la muerte de Alfonso XI dice, aludiendo a la tierra de al-Ándalus y su amargura por este rey: “[...] había lanzado sobre la península ibérica los chubascos de su malicia y la tenía reducida, como presa encerrada, entre las galeras de su mar y los límites de su tierra...”⁶³.

Esta muerte causó una alegría enorme entre los granadinos. En la misma carta dice dirigiéndose a los de Almería: “Nos apresuramos a comunicaros esta victoria en el mismo momento [...] para que en su honor rasguéis vuestras vestiduras de alegría”⁶⁴.

Sin embargo, y a pesar de dicho sufrimiento por parte de Granada, tras su muerte el rey Yūsuf I envió una embajada a Pedro I, hijo y sucesor del rey fallecido, a fin de darle el pésame por la muerte de su padre, felicitarle por su investidura y negociar otro asunto también. La embajada fue encabezada por un príncipe nazarí y un traductor: “[...] dirigimos a nuestro familiar [...] con nuestro traductor hacia el sultán de Castilla [Pedro I] para que le transmita nuestro pésame por la desgracia que sucedió a su padre y le felicite por la herencia de su Reino, una costumbre ocurrente entre los reyes...”⁶⁵.

Recordemos que cuando Muhammad V fue destronado por su hermano recurrió a la ayuda de Pedro I de Castilla, que le prestó su ayuda y que al trasladarse el sultán nazarí a al-Ándalus le estaban esperando naves meriníes y otras castellanas. El monarca optó por viajar en las meriníes, mientras algunas de sus gentes se subían en las castellanas, dando a entender que no podía contar con la ayuda de una parte sin contar con la otra. El poeta describe este traslado y alude tanto a los musulmanes (tíos

⁶² IBN AL-JATĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, I, p. 142.

⁶³ IBN AL-JATĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, II, pp. 40-41.

⁶⁴ IBN AL-JATĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, II, pp. 40-41.

⁶⁵ IBN AL-JATĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, I, pp. 531.

paternos) como a los cristianos (tíos maternos de Muhammad V, dado que su madre era *yāriya* o esclava) que se pusieron de acuerdo para lograr la vuelta del sultán destronado:

En ti se juntaron los dos corazones y manos de los dos
 lados y se confiaron en el fervor.
 Los cristianos se levantaron a favor de tu derecho. Éste
 es el triunfo que tienen tíos paternos y otros maternos.
 Te recibieron las grandes naves cuyo camino es para
 responder tus deseos y esperanzas.⁶⁶

Debido a esta ayuda hubo un cambio en el discurso político granadino, que solía arremeter contra los reyes cristianos y su religión en tiempos de enfrentamientos con el fin de justificar los actos bélicos contra Castilla. En una carta que Muhammad V envió a su visir para informarle sobre dicha victoria y el destino trágico del Bermejo y sus hombres, dice: “[...] que cuando el traidor infeliz [el Bermejo] huyó con su pérdida y conspiradora gentuza temiendo la muerte [...] llegó al grandísimo sultán de Castilla [Pedro I], Dios le haga feliz con su obediencia...”.⁶⁷ Comentamos aquí que esta expresión, *as 'ada-hu Allāh bi-ṭā'ati-h*, que traducimos como “¡Dios le haga feliz con su obediencia!” es una expresión que se solía dedicar solamente para elogiar a los musulmanes, y resulta muy raro utilizarla para referirse a los cristianos, ya que se considera que los cristianos son distintos a los musulmanes y dignos de ser combatidos, ya que no obedecen a Dios sino al contrario.

Esto es muy significativo para nuestro tema, e indica que la religión en sí no suponía ninguna molestia para los granadinos en su relación con estos, sino que era la política el motivo principal en muchas ocasiones de la visión negativa y estereotipada del otro.

3.2. El judío

Antes de abordar este tema conviene dar una visión rápida acerca de la situación de los judíos desde la conquista musulmana de la península ibérica y a lo largo de la existencia de al-Ándalus. Se sabe que los judíos de la Península colaboraron en la conquista musulmana para liberarse de la opresión que sufrían por parte de los reyes visigodos en estrecha colaboración con la jerarquía eclesiástica. Durante la dominación visigoda se veían obligados a vivir apartados en las afueras de las ciudades, pero con la llegada de los musulmanes los judíos fueron incorporados a las alcazabas de las ciudades conquistadas y colocados como vigilantes de estas ciudades, lo que indica la confianza musulmana en ellos a pesar de su diferencia en religión⁶⁸.

Los judíos disponían de barrios propios en estas ciudades como por ejemplo en Granada, donde había un barrio llamado *Ġarnāṭat al-yahūd* (*la Granada de los judíos*). Sin embargo, se afirma que no fueron obligados a residir en zonas concretas y

⁶⁶ IBN AL-JAṬĪB, Muhammad, *Dīwān*, pp. 499-500.

⁶⁷ IBN AL-JAṬĪB, Muhammad, *Nuṣūḍat al-ḡirāb fī 'ulālat al-ig̃tirāb*, III, Ed. Al-Sa'diyya Fāḡiyya, Casablanca (1989), p.149.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, IBN AL-JAṬĪB, Muhammad, *Al-Iḥāta*, I, p. 101.

que algunos se alojaban entre los musulmanes. Aquí hay que comentar que el hecho de que los judíos vivieran en determinados barrios no era tanto una discriminación racial, sino más bien una costumbre que tenían de los conquistadores árabes de dividir a los súbditos en grupos tribales o profesionales. Los judíos podían con esta división mantener su cultura y costumbres⁶⁹.

Se puede decir que la edad de oro para los judíos fue bajo la dominación omeya. En esta época, generalmente, la relación de los judíos con los musulmanes estaba en su mejor momento, ya que no hay referencia a que las élites judías de este período histórico colaborasen en conspiraciones políticas. Por esta razón, gozaban de buena consideración, incluso algunos de ellos llegaron a ser altos funcionarios en la corte, como embajadores, visires o médicos.

Sabemos que el célebre Ismā'īl/Samuel b. al-Nagrella (m. 1055), el primer visir judío en Granada, comenzó como un pequeño funcionario en el Estado zirí y luego fue encarcelado debido a las conspiraciones de sus propios correligionarios. Más tarde fue reclamado como visir, pero su implicación directa en los asuntos del Estado zirí y su trato de favor a los judíos provocó un gran resentimiento hacia la comunidad judía en general, siendo considerados como traidores y maliciosos. Como resultado de esto, su hijo Yūsuf (m. 1066) fue asesinado junto a muchos judíos en la tristemente célebre matanza de Granada⁷⁰.

Dicho suceso está documentado en el largo poema antijudío que compuso el alfaquí Abu Ishāq al-Ilbīrī (m. 1067). Este poema fue la chispa que incitó la revuelta contra los judíos y gestó las visiones negativas y generalizadas hacia ellos en las épocas posteriores. El poema está repleto de alusiones negativas hacia los judíos como una entidad religiosa, principalmente. Sin embargo, pensamos que no era más que una reacción contra la injusticia sufrida a manos de la autoridad zirí, que en aquella época estaba acaparada por destacados funcionarios judíos, pues la diversidad religiosa en al-Ándalus era algo usual y cotidiano y no constituía motivo de enfrentamientos:

Diles a todos los *sanhāya*⁷¹, las lunas llenas del
tiempo y los leones de los cubiles:

Vuestro jefe había dado un paso en falso que hará feliz
a los ojos de los maliciosos.

Pues puso como secretario suyo a un infiel. Si lo quería
podía ser un musulmán.

Así que se apoyaron los judíos en él, presumieron y
se jactaron tras su humillación.

⁶⁹ Véase AL-HIMYARĪ, Muḥammad, *Al-Rawḍ al-mi'tār fī jabar al-aqtār*, Ed. Ihsān 'Abbās, Beirut (1984), p. 45. Para más información, véase GONZALO MAESO, David, *Ġarnāta al-yahūd. Granada en la historia del judaísmo español*, Granada (1990); CANO, María José (ed.), *Historia y cultura del pueblo judío*, Granada (2007); VALLE RODRÍGUEZ, Carlos (ed.), *Los judíos de Al-Andalus*. Madrid (2009); ALJĀLIDĪ, Jālid Yūnus (ed.), *Al-Yahūd taḥt hukm al-muslimīn fī l-Andalus*, Giza (2000).

⁷⁰ Sobre estos visires judíos y sobre dicha matanza, véase GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, "Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H/1066", en *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Ándalus*, FIERRO, Maribel (ed.), Madrid (2004), pp. 167-206; WASSERSTEIN, David J., "Samuel Ibn Naghriha ha-Nagid and Islamic historiography in al-Andalus", en *Al-Qantara*, 14,1 (1993), pp. 109-125.

⁷¹ Es el nombre de la tribu beréber a la que pertenecía el sultán zirí de Granada entonces.

Yo había estado en Granada y veía cómo en ella
estaban estropeando.
La repartían con sus distritos, entre ellos, pues en
cada sitio había un maldito.
Ellos recogían los impuestos, ellos juzgaban
y ellos mandaban injustamente.⁷²

Podríamos decir que la finalidad de este poema es recoger una serie de datos que contienen imágenes negativas hacia los judíos, con el objetivo de que posteriormente dichas imágenes transmitan una visión hostil y estereotipada a la colectividad musulmana.

En la biografía hecha sobre un escritor llamado Ibn ‘Ayyāš (m. 1221) se alude a una historia de este personaje con el sultán almohade al-Manzor (m. 1199) acerca de una carta dirigida a un noble judío. Este escritor, en su carta, elogiaba al judío, siendo motivo de crítica por parte del sultán porque se trata de un judío infiel. Finalmente, el escritor y el monarca se convencen mutuamente de que este comportamiento es acorde con la religión musulmana. De esto se infiere que los estereotipos sobre los judíos eran los principales motivos o justificantes de la mala actitud y visión hacia ellos y no era por religión en absoluto:

[...] que el escritor Ibn ‘Ayyāš redactó una carta para un judío en la que dijo: “que a él se le trate con bondad y generosidad”. Así que le dijo al-Manšūr: “¿cómo puedes decir de un judío “se le trate con bondad y generosidad”?” Dijo [Ibn ‘Ayyāš]: así que pensé un rato sabiendo que tenía que justificarlo y dije: “dijo el Profeta de Dios, las alabanzas y la paz sean para él: {si os viene una gente noble, tratadle con generosidad} y esto comprende al infiel y no infiel”. Entonces dijo [el sultán]: “bueno, esto en cuanto a la generosidad, pues lo de la bondad ¿de dónde lo sacaste?”. Así que me quedé callado y no encontré respuesta, entonces al-Manšūr recitó [un versículo coránico]: {En cuanto a los que no os combaten por la Religión ni os echan de vuestras casas, Dios no os prohíbe que les tratéis con bondad y justicia}.”⁷³

Queda muy clara la visión de los musulmanes hacia los judíos y otras confesiones en general: no tiende a ser una visión negativa mientras no pretendan combatir al colectivo musulmán.

Se menciona que los judíos, a partir de la época almohade y por motivos políticos, tenían que llevar un vestido distintivo, una práctica que se extendió hasta la época de los nazaríes. Sabemos que el sultán nazarí Ismā‘īl I (m. 1325), al igual que en la época almohade, ordenó que los judíos llevaran vestidos distintivos de color amarillo. Ibn al-Jaṭīb interpreta este hecho, que según él se aplicaba a todos los no musulmanes (*ahl al-dīmma*), diciendo que era para poder tratarles de manera justa de acuerdo con el derecho islámico⁷⁴.

Esta visión fue plasmada en la época almohade, cuando los judíos fueron obligados a llevar un vestido distintivo y ofensivo que, tras muchos ruegos, les fue cambia-

⁷² AL-ILBĪRĪ, Abū Ishāq, *Dīwān Abī Ishāq al-Ilbīrī al-Andalusī*, Beirut (1991), pp. 107-112. Sobre la figura de Abū Ishāq al-Ilbīrī, véase PENELAS, Mayte, “Al-Ilbīrī, Abū Ishāq”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, Almería (2009), pp. 381-384.

⁷³ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Iḥāṭa*, II, pp. 484-485.

⁷⁴ IBN AL-JAṬĪB, Mohammad, *Al-Lamḥa al-badriyya*, p. 84.

do a un color amarillo que continuó hasta la época de los nazaries que tocaremos más adelante⁷⁵.

Sin embargo, cabe señalar que, a pesar de estas visiones generalizadas, los judíos fueron tratados en numerosas ocasiones de forma buena y justa por los musulmanes. Para afirmar esto cabe citar que, tras la famosa batalla de Sagrajas o Zalaca (Zallāga, 1086), los almorávides devolvieron a los judíos sus bienes arrebatados en Granada en tiempos de los ziríes. Dicha batalla sucedió tiempo después de la matanza contra los judíos en Granada. El gobernador ‘Alī b. Tašufīn (m. 1143), hijo del gran líder de la dinastía almorávide Yūsuf b. Tašufīn (m. 1107), tenía como médico personal a un judío al que confiaba su propia vida⁷⁶.

A continuación, abordaremos este tema a través de los escritos andalusíes. Son, en su mayoría, aspectos en los que encontramos indicios negativos hacia los mismos judíos, puesto que, en gran parte, nuestros ejemplos reflejan la visión negativa y estereotipada sobre esta comunidad como entidad peligrosa y conspiradora, sin que el tema de la religión fuera el verdadero causante de todo esto.

En las fuentes andalusíes, encontramos frecuentes alusiones al visir judío Ismā‘īl Ibn al-Nagrella (m. 1056) y a su hijo Yūsuf (m. 1066) y al grave y conocido acontecimiento que les sucedió a los judíos en Granada en tiempos de la dinastía zirí. La descripción de estas dos personalidades contiene indicios graves de animadversión, presumiblemente por su creencia religiosa, aunque, ciertamente, era causado sobre todo por dicho acontecimiento. Dice el gran historiador Ibn Ḥayyān (m. 1076) sobre el primero y sus seguidores, mezclando elogios con sátiras: “[...] adquirieron autoridad [...] y oprimieron a los musulmanes. [...] pues este maldito, a pesar de que Dios le hubiera alejado de su camino recto, era uno de los hombres más perfectos en cuanto al saber, a la paciencia, a la comprensión, a la inteligencia, al buen carácter...”⁷⁷.

Acerca de su hijo Yūsuf transmite el autor de la *Ihāta*, tres siglos más tarde, las siguientes palabras: “[...] se llama Yūsuf, nunca ha experimentado la vileza de la *dimma*⁷⁸ ni la porquería judía...”⁷⁹. La percepción enormemente negativa que se tenía de la actuación de estos personajes en su época, como se puede leer en la misma fuente, justifican o explican estas palabras ofensivas. Asimismo, las injurias a la religión judía son reacciones hacia ciertos comportamientos de algunos destacados miembros la comunidad judía.

De la misma manera nos habla el mismo autor del mencionado Yūsuf:

[...] su tumba y la de su padre son conocidas hoy entre los judíos, que las transmiten con frecuencia entre ellos. [...] Están [ubicadas] enfrente de la Puerta de Elvira. Su rango [el de dicho Yūsuf] en el lujo, la gracia y la literatura es conocido y sólo hemos mencionado algo de sus noticias por culpa de su creencia, que nos impide considerarlo entre los destacados literatos y personalidades.⁸⁰

⁷⁵ Véase AL-MURRAKUŠĪ, ‘Abd al-Wāḥid, *Al-Mu‘yib fī taljīs ajbār al-Magreb*, Ed. Muḥammad al-‘Aryān y Muḥammad al-‘Alamī, Casablanca (1978), pp. 434-435.

⁷⁶ Sobre estos aspectos y los almorávides, véase DANDAŠ, ‘Išmat, “‘Aḍwā’ ‘ala mu‘āmalāt al-murabiṭīn li-l-yahūd min jilāl nāzilāt al-ḥakīm Ibn Qimbīl”, en *Académie*, 18 (2001), pp. 153-17; BOSCH VILÁ, Jacinto (ed.), *Los almorávides*, Granada (1998).

⁷⁷ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Ihāta*, I, p. 438.

⁷⁸ Son los protegidos no musulmanes que viven en tierras musulmanas según capitulaciones.

⁷⁹ IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Al-Ihāta*, I, p. 439.

⁸⁰ *Ibid*, p. 440.

Estas palabras del visir granadino reflejan una visión estereotipada hacia los judíos en general desde dicho acontecimiento y no creemos que fuera en absoluto por su creencia, como queda reflejado aquí.

Sabemos que el propio Ibn al-Jaṭīb tenía amistades y buenas relaciones con judíos en su tiempo, como es el caso del sabio judío Ibn Zarzar,⁸¹ del cual dice, refiriéndose al hecho de querer enviarle a Fez para curar a un príncipe meriní: “[...] se nos indicó mandar al médico islámico, cuya emigración hacia nosotros ha sido sincera y que sus buenas acciones para nosotros y para nuestros antepasados quedan evidentes, el sabio Ibn Zarzar, ¡Dios le haga continua la felicidad con su piedad y le haga lograr todo bien deseado!”⁸². Aquí le llama el médico islámico y reza por él con una expresión que solía usarse para los musulmanes. La expresión “el médico islámico” solía utilizarse para referirse a los musulmanes de origen cristiano o judío, y en el caso de dicho Ibn Zarzar se sabe que no era musulmán, sólo el autor lo llamó así por respeto hacia su persona o bien porque era un médico formado en una sociedad islámica. Cabe recordar también que para la elaboración de su obra *A’ māl al-a’ lām* el autor pidió la ayuda de un amigo judío, llamado Ibn Waqār que le facilitó noticias sobre los reyes castellanos:

[...] y había yo solicitado algo de esto del [...] famoso sabio, médico de Castilla y maestro de sus maestros, Yūsuf Ibn Waqār al-Isrā’īlī al-Ṭulayṭulī cuando vino a nosotros [como embajador de] su sultán para el asunto de la presidencia. Me facilitó unos apuntes que transmitiré literal o no literalmente [...]. Dijo el sabio: “preguntaste -Dios te apoye y haga permanente tu dignidad- que te escribiera lo que tenía claro respecto a las crónicas de la genealogía del reino de Castilla y las ramas de sus reyes.”⁸³

Prueba de esto, se puede citar la famosa obra literaria de Ibn Bassām (m. 1147) titulada *Al-Dajīra* donde encontramos versos de un poeta cordobés conocido por su apodo al-Munfatil de temas diversos, algunos de ellos con cierta inspiración en elementos judíos, ante lo cual muestra Ibn Bassām dos actitudes totalmente diferentes. Dice al-Munfatil, manifestando su amor hacia, probablemente, un mancebo judío, donde se inspira en figuras judías como el rey David, Jacob y su hijo José:

Si David viera a su rostro, le daría
el anillo de su reinado,
O si Jacob hubiera percibido su rostro,
no habría llorado en la ausencia de José.⁸⁴

Ibn Bassām se encuentra cómodo mencionando dichos versos dentro de la antología que consagra a este poeta. Sin embargo, cuando llega a los elogios que dedica el poeta al visir judío Ismā’īl, se vuelve fanático en contra de la religión judía, lo que explica que el motivo principal del desacuerdo no es religioso sino más bien político. Dice el poeta:

⁸¹ A pesar de su rango, no encontramos muchos datos sobre este célebre judío que sirvió en las dos cortes; la nazari y la castellana en el siglo XIV. En la *Ihāta* disponemos de buenas alusiones y elogios sobre su figura, véase por ejemplo, III, p.169.

⁸² IBN AL-JAṬĪB, Muḥammad, *Rayḥāna*, I, p. 469.

⁸³ IBN AL-JAṬĪB, *A’ māl al- a’ lām*, p. 322.

⁸⁴ ⁸² IBN BASSĀM, Abū l-Ḥasan, *Al-Dajīra fī maḥāsīn ahl al-Āzāra*, Ed. Iḥsān ‘Abbās (4 vols.), Beirut (1997), pp. 757-765.

Nunca mis ojos se alegraron sino viendo al hijo de Yūsuf [Ismā‘īl]
 ni el sol ni la luna pueden ser iguales
 [Los judíos] son lunas llenas que nunca sufrirán eclipses
 Y mares que no tienen límites
 Pues, quien no se ve destacado en versos o en prosa,
 sus generosidades le llevan a destarar

 Mi religión es la del sábado [la judía] como sabéis,
 aunque entre mi gente la guardo en secreto.⁸⁵

Comenta Ibn Bassām: “Estos versos están llenos de exageraciones [...] ¡Dios aleje al Munfatil y le afee por lo que compone y lo que aspira! [...] ¡Dios le junte con [el judío] en el día del Juicio Final y le aparte del Jardín.”⁸⁶

Parece que en tiempos posteriores acaecieron una serie de acontecimientos que ayudaron a mantener y fomentar esa visión negativa hacia esta comunidad y explicar las malas actitudes contra ellos, acontecimientos que no tenían que ver con la religión judía, aunque así lo parezca en principio. Se trata, en este caso, de un poema de Ibn al-Jaṭīb en el que arremete contra los judíos diciendo en prosa que su insulto tenía su razón de ser debido a una cuestión determinada. Dice:

 Con un colectivo judío del mal me encontré,
 les evita el camino recto y de ellos se aleja.
 Cuando se sienten seguros, con las puertas cerradas,
 manifiestan sus males que antes no se atrevían a decir.
 Al ver sus cabezas cuando rezan, inclinándose hacia
 la tierra, con sus turbantes amarillos,
 se asemejan a la manzanilla al inclinarse por el viento
 habiéndose caído las blancas hojas que la rodeaban.⁸⁷

Probablemente los judíos en aquella época tenían la intención de cometer algo grave, según nuestro autor. Los versos no mencionan la fecha de su composición, sin embargo se puede deducir que fue en la época de Yūsuf I (m. 1354), ya que dichos versos están recogidos en el *Dīwān al-ṣayyib wa-l-ḡahām*, que compuso el poeta en época de dicho monarca y que forma parte de su *Dīwān*. Igualmente, es posible que el poeta compusiera dichos versos motivado por las monedas que falsificaron los judíos y que aparecieron en el Magreb a partir del año 736/1336. Dichas monedas fueron perseguidas por los sultanes meriníes⁸⁸.

Nuestro poeta alude a este acontecimiento en otra casida que compuso posteriormente en el Magreb, donde dice, elogiando a un visir magrebí que, al parecer, fue uno de los que lucharon contra estas monedas falsificadas:

 Hiciste justicia al ejército de los musulmanes, pues no es difícil
 sacudir las lanzas ni las espadas se desafilan.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.* Sobre la figura de al-Munfatil, véase LÓPEZ Y LÓPEZ, Á. C., “Al-Munfatil, Abū Aḡmad”, en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, Almería (2009), pp. 558-563.

⁸⁷ IBN AL-JAṬĪB. Muhammad *Dīwān*, p. 739.

⁸⁸ Para más información sobre este tema, véase IBN AL-ḤAKĪM, ‘Alī (ed.), *Al-Dawḡa al-muṣṭabika*, Ed. Ḥusayn Mu‘nis, Madrid (1960), Capítulo X.

A ellos devolviste sus monedas cuyas caras se asemejan a
las flores del jardín crecidas por la lluvia.⁸⁹

Cabe señalar la carta con la que Ibn al-Jaṭīb se dirigió al pueblo granadino el año 1365 en boca de su sultán. En dicha carta advierte al pueblo en contra de, entre otras cosas, aceptar o intentar falsificar las monedas, costumbre que se había extendido en los mercados⁹⁰. Posiblemente los judíos granadinos tuvieran que ver con dicho suceso, debido a su experiencia en este tema.

A pesar de todo esto, los judíos en tiempos de Muḥammad V gozaban de alta tolerancia y veneración por la dinastía nazarí, no solamente porque tenían un alto nivel económico que aumentaba la economía granadina, especialmente en el comercio de la seda, sino también por su buen hacer y comportamiento hacia el monarca y los intereses de Granada.⁹¹ Un ejemplo de ello es su actuación a favor del aliado de Granada, Pedro I de Castilla, durante su guerra contra su hermano bastardo. Entonces fueron recompensados por Muhammad V que, tras invadir Jaén 1367, acogió en Granada a las trescientas familias judías cumpliendo el testamento de su amigo Pedro I.⁹²

Después de este rápido recorrido, cabe destacar que la buena convivencia y la alta consideración de la que gozaron los judíos en ciertos momentos históricos, sobre todo en la época omeya, es debido al hecho de que se trataba de una comunidad religiosa leal al Estado musulmán. Cuando en otras épocas conspiraron o intervinieron en asuntos de Estado que llevaban aparejados cierto desgaste político o realizaron políticas consideradas perjudiciales para los musulmanes, entonces se crearon sobre ellos estereotipos generalizados como conspiradores, traidores y astutos, y fueron perseguidos y discriminados. Según inferimos, nunca era la religión judía en sí misma un motivo de desencuentro, sino el fuerte anclaje dentro de la sociedad andalusí de ciertos estereotipos negativos que consisten en asociar injustamente característica o valores negativos a toda una colectividad sin hacer distinciones individuales.

4. A modo de conclusión

Al final de nuestro recorrido, cabe decir que, aunque no es posible llegar a unos resultados absolutos sobre este tema tan complejo y diverso, no obstante, podemos hacer un balance global del mismo, sobre las siguientes cuestiones:

- En la sociedad medieval en general, y la andalusí en particular, las visiones negativas del “otro” eran motivo de conflictos intergrupales, no tanto por el hecho de que existieran grandes diferencias culturales entre ellos, sino por motivos distintos. De hecho, las opiniones negativas sobre los cristianos y judíos en al-Ándalus se atribuyen más bien a razones y momentos concretos de sesgo político, y no a otras circunstancias. En general, los estereotipos y las etiquetas negativas encontrados en los textos andalusíes son el resultado de un

⁸⁹ IBN AL-JAṬĪB. *Muhammad Dīwān*, p. 164.

⁹⁰ IBN AL-JAṬĪB, *Muhammad, Rayḥāna*, II, p. 46.

⁹¹ IBN AL-JAṬĪB, *Muhammad, Al-Lamḥa al-badriyya*, pp. 62-63. Véase también GONZALO MAESO, David. *Garnāṭa al-yahūd*. p. 93.

⁹² AL-‘ABBĀDĪ, *Muhammad, El Reino de Granada*, p. 166.

uso utilitario de la religión a favor de intereses políticos con el fin de mantenerse en el poder o de mantener la mala situación del exogrupo.

- La religión cristiana en sí misma no constituía un problema para los musulmanes andalusíes, ya que desde el principio coexistían en la península ibérica. Eran los políticos y gobernantes “árabes” quienes, ante el avance de los reinos cristianos y la situación de cercamiento, se escudaban en la religión para justificar sus acciones contra el enemigo castellano, y para fomentar entre la sociedad musulmana la idea de que era necesario proteger al islam frente al enemigo de Dios, el traidor, el equivocado de fe y el falso de religión, el sucio, física y espiritualmente, que es el cristiano. Estos estereotipos que transmitían los textos tenían carácter generalizado y consensuado sin contemplar lo individual y lo singular, y generan afirmaciones categóricas al referirse al colectivo cristiano. Dichos estereotipos lograron simplificar el complejo conflicto social, político, económico y militar que se estaba fraguando entre los musulmanes y los cristianos de la península ibérica, un conflicto multidimensional arraigado en la historia que no puede ser reducido en una simple lucha religiosa. Mediante sus escritos, los literatos andalusíes vehiculaban muchas de estas percepciones, atribuyendo los rasgos positivos al colectivo musulmán y los atributos negativos a los cristianos. Sin lugar a duda, esto contribuía también a mantener inalterable el sistema de valores, persistiendo en la idea forjada durante siglos de un enemigo cristiano infiel, falso y sucio. Esta visión podía explicar y justificar las diferentes actitudes contra Castilla en particular y contra los cristianos en general.
- Por otro lado, a través de muchos textos se aprecia cómo en la cotidianidad de la sociedad andalusí no existía ese conflicto tan marcado entre islam y cristianismo que sí aparece en el caso de una confrontación entre los dos poderes políticos, ya que musulmanes y cristianos podían interrelacionarse no sólo en la sociedad islámica sino también fuera de ella.
- Los judíos fueron estereotipados casi a partir de la época de las taifas. Como revelan los textos, la mala gestión de ciertas elites judías en asuntos del Estado provocó conflictos con los musulmanes sin que fueran realmente las cuestiones religiosas los motivos de las disputas. Los estereotipos que se extendieron sobre el judío eran: conspirador, calumnioso, traidor, astuto y enemigo del islam. Se extendían de forma generalizada y consensuada hasta el punto de provocar actitudes violentas contra de ellos, como la matanza que sufrieron en época zirí, cuando un poema de un jeque musulmán fue el foco de las iras que impulsaron dicha matanza. Los pocos textos encontrados homogenizan todas las categorías de los judíos, simplificando el conflicto con ellos. Los estereotipos negativos sobre el judío, que el autor heredó de épocas anteriores, ayudaron a justificar sus sospechas hacia ellos y a citarles de manera despectiva en diferentes contextos, manteniendo inalterable el sistema de valores acerca del colectivo.
- En definitiva, para entender bien la realidad de aquella época es preciso hacer una lectura profunda y sosegada que sea capaz de separar la política de la religión a fin de poder romper, en mayor o menor grado, la visión falsa sobre religiones enfrentadas.