

CONTEXTO Y CONVENIENCIA EN LA CORONA DE ARAGÓN: PROPUESTA DE UN MODELO DE INTERACCIÓN ENTRE GRUPOS ETNO-RELIGIOSOS MINORITARIOS Y MAYORITARIOS

por

Brian A. Catlos

(UNIVERSITY OF CALIFORNIA SANTA CRUZ)

Hacia mediados del siglo XX, Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz articularon dos visiones monumentales –y fundamentalmente opuestas– sobre el papel de la identidad etno-religiosa en la Historia de la Península Ibérica durante la Edad Media. El lector estará lo suficientemente familiarizado con la idea de *convivencia* propuesta por Américo Castro –que consideraba el desarrollo de la sociedad española una dialéctica que incluía elementos culturales cristianos, judíos y musulmanes– así como con la teoría opuesta de la *España eterna* presentada por Claudio Sánchez Albornoz –según la cual ésta se expresó y definió a sí misma a través de una serie de encuentros esencialmente hostiles con fuerzas “extranjeras” (romanos, godos, musulmanes, etc.), por lo que no será necesario entrar en detalle al respecto¹. Bastará con decir que ambas perspectivas, sucesivamente alabadas, desacreditadas y revisadas en décadas posteriores, llegaron a dominar la discusión historiográfica sobre la naturaleza de la sociedad multiétnica de la Península en la Edad Media². En la historiografía de la Corona de Aragón

¹ Una exposición básica de sus posturas en A. CASTRO, *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, 1948; y C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España: un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, 1956.

² La historiografía de las comunidades judías de la Península Ibérica ha seguido un curso distinto, aunque análogo; véase una visión de conjunto de las principales características en D. NIRENBERG, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, N. J., 1996, pp. 1-7, traducido al castellano con el título *Comunidades de violencia. La persecución de minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001.

este debate se ha estancado en gran medida, ha derivado su énfasis hacia temas relacionados con continuidad y ruptura en el tránsito de la dominación musulmana a la cristiana³. La idea de la confrontación persiste entre aquellos historiadores decididos a considerar la historia de la Península Ibérica desde la óptica de las Cruzadas o de la Reconquista cristiana, mientras que aquéllos de mayor orientación antropológica se han distanciado de la teoría de Castro, discriminando sus argumentos a favor de la convivencia por el término menos contencioso de *coexistencia*⁴. Este es el objetivo de este breve artículo: proponer dicha síntesis metodológica o de perspectiva, en definitiva, un modelo interpretativo de la interacción etno-religiosa⁵.

Antes de ello, sin embargo, debe reconsiderarse con precisión de qué se está tratando al hablar de cristianos, musulmanes y judíos en la Península Ibérica durante la Edad Media. En la mayoría de los casos, estas calificaciones son etiquetas atributivas aplicadas a individuos que solamente indican, en el más amplio sentido, a qué comunidad etno-religiosa pertenecían. Tales etiquetas deberían usarse con precaución. Las personas de entonces, como las de ahora, se autopercebían según una amplia y variada serie de características, dependiendo de las circunstancias específicas y del escenario en que se encontraron. En un momento dado, la identidad de cualquier judío podía haber estado subordinada a su identidad como comerciante o profesional de un oficio, como habitante de cualquier reino, región, ciudad, vecindario o miembro de una familia. Por otra parte, podía resultar irrelevante cuando el individuo en cuestión se consideraba a sí mismo miembro de un subgrupo familiar, de orientación intelectual o teológica, etc. Del

³ El debate ha sido protagonizado en gran medida por Robert I. Burns (partidario de una perspectiva continuista) y Pierre Guichard (que, en cambio, aboga por la transformación). Thomas F. Glick ha seguido los planteamientos de Guichard, mientras que algunos historiadores aragoneses, como Carlos Laliena, argumentan que la conquista cristiana supuso una ruptura catastrófica para la sociedad musulmana previa.

⁴ En defensa de su concepción de la frontera como una zona de conflicto entre grupos etno-religiosos rivales, Bishko desestima la tendencia a considerar la frontera como una zona de aculturación entre divisiones sectarias que considera "*so fashionable among anthropological-minded students*" [C. BISHKO, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Londres, 1980, II].

⁵ Este artículo presenta conclusiones generales basadas en los datos utilizados en mi estudio de próxima publicación, *The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*, Cambridge University Press. Véase una exposición básica de mi posición en "Cristians, musulmans i jueus a la Corona d'Aragó medieval: un cas de 'conveniència'", *L'Avenç*, 236, Novembre 2001, pp. 8-16.

mismo modo, en muchos casos la identidad de un musulmán como tal podía haber sido bastante menos relevante que otros factores como el género o el papel desempeñado en las relaciones económicas (titular de una tenencia, terrateniente, trabajador, deudor) para determinar su percepción o la línea de conducta que podía tomar. La comunidad cristiana estaba sujeta al mismo tipo de subdivisiones, aparte de las distinciones “nacionales” de fundamento lingüístico que los historiadores perciben fácilmente en la actualidad: catalanes, aragoneses, valencianos, etc.⁶ En resumen, ninguno de estos grupos era monolítico.

Para complicar la situación aún más, tales criterios de identificación secundarios acostumbraban a trascender las divisiones etno-religiosas. Cristianos, musulmanes y judíos se mezclaban unos con otros de manera simultánea en un conjunto de esferas: en la tributación, como tenentes y dueños de tierras, acreedores y deudores, productores y consumidores, administradores y subordinados; por no mencionar una amplia variedad de contextos sociales. Pese a que puede observarse cierta tendencia a que los dueños de tierras fueran cristianos, los prestamistas judíos (en determinadas épocas) y los musulmanes tenentes y deudores, los miembros de cada comunidad se ocupaban de todas estas actividades. En los casos en que las partes en dichas relaciones pertenecían a distintos grupos religiosos podía existir cierto matiz de explotación, pero no necesariamente más que en los casos en que ambas partes pertenecían al mismo grupo. No hay razón para creer que un señor cristiano era más generoso con sus tenentes correligionarios que con los musulmanes. El movimiento *remença* en Cataluña es un ejemplo ilustrativo del hecho de que los señores estaban dispuestos a extraer cuanto podían de sus sometidos, obviando su identidad religiosa. Los deudores solían resistirse a devolver sus préstamos sin tener en cuenta la identidad religiosa del acreedor y, en general, los tributarios de cada grupo intentaban evadir sus obligaciones fiscales, señoriales, reales o eclesiásticas⁷.

⁶ El análisis de GEERTZ de la “*nisba*” árabe evidencia la importancia del contexto en el modo en que los individuos se atribuían su identidad. Véase, *Local Knowledge*, Nueva York, 1983, pp. 65-66. En la Edad Media, incluso las divisiones nacionales no estaban del todo claras, ya que nobles, clero y mercaderes solían tener intereses y propiedades en más de uno de los reinos constitutivos de la Corona de Aragón.

⁷ Esta dinámica es examinada en detalle en CATLOS, *The Victors and the Vanquished*, capítulo 3: “The Financial and Judicial Administration of Mudejar Society”.

Las partes implicadas en estas relaciones podían ser individuos, pero con frecuencia eran colectivos. De esta manera las universidades cristianas y las aljamas musulmanas y judías (a las que a veces se hace referencia en la documentación como morerías y juderías o *calls*, respectivamente) participaban en relaciones financieras, fiscales, comerciales y judiciales con individuos particulares o con otras entidades corporativas como ellas⁸. De hecho, estos colectivos judiciales/fiscales se definían por una identidad sectaria, pero no eran ni exclusivos ni universales. No pueden considerarse exclusivos porque no eran las únicas corporaciones en las que participaban miembros de las tres religiones, ni universales en tanto que no incluían necesariamente a todos los miembros de su respectivo grupo confesional, que entraban en los supuestos límites geográficos de su jurisdicción. Asimismo, un individuo podía pertenecer simultáneamente a su colectivo judicial/fiscal y a otro grupo: un gremio mercantil, una orden militar o una organización eclesiástica—dado que éstos no estaban limitados a miembros cristianos⁹. Por otra parte, ciertos individuos no pertenecían a un colectivo confesional, judicial o fiscal y no identificaban sus metas personales con las de sus correligionarios¹⁰. Los límites de los grupos tradicionales tampoco estaban basados en la confesionalidad; con frecuencia éstos se definían *ad hoc* como respuesta a unas circunstancias específicas, complementándose con colectivos de fundamento jurídico o fiscal no confesionales. De este modo, en algunas circunstancias los individuos pertenecientes a los grupos minoritarios se consideraban a sí mismos miembros de sus aljamas (por ejemplo, con respecto a la que les daba derecho a servicios), mientras que en otros contextos podían no hacerlo (como cuando implicaba contribuir a

⁸ Por definición, los términos morería y judería describen el área física de una ciudad habitada por musulmanes y judíos (respectivamente), aunque hacia finales del siglo XIII se utilizaron en general como sinónimos de aljama. Es crucial entender que la aljama no fue, hasta quizá mucho más tarde, una institución formal o estandarizada; la palabra simplemente hace referencia a la "comunidad" en cuestión, es un término ambiguo cuyo significado varía en función del contexto.

⁹ Gremios de mercaderes, órdenes militares y corporaciones eclesiásticas contaron con miembros y asociados judíos y musulmanes a pesar de su orientación esencialmente sectaria.

¹⁰ Los musulmanes que reclamaron *franquitas* por su asociación con órdenes militares, con frecuencia no fueron considerados miembros de la aljama por las autoridades locales, siendo a veces privados del uso de sus instalaciones y servicios. Véase por ejemplo el caso de la familia Galip de Zaragoza, en CARLOS, "Ambigüitat jurisdiccional: els mudèjars i la justícia de la Corona d'Aragó al segle XIII", T. F. GLICK ed., *Minorías musulmanes i la justícia real en la Corona d'Aragó* (título provisional), Universitat de València [próximamente].

sus impuestos). Los grupos cristianos difusamente definidos, como los vecinos de un área o incluso las universidades, podían ampliarse a veces e incluir a musulmanes y judíos del mismo lugar para enfrentarse a otros grupos (también multiconfesionales en ocasiones) o a individuos a los que consideraban una amenaza. Así, las tendencias al sectarismo quedaban equilibradas en gran medida por redes de relaciones sociales y económicas que incluían a miembros de distintas comunidades etno-religiosas¹¹.

En la naturaleza, las relaciones simbióticas son al menos tan comunes como las predatorias o las parasitarias. Durante la Edad Media, en la sociedad de la Corona de Aragón existieron relaciones simbióticas entre grupos e individuos de diferentes grupos sectarios. Las relaciones económicas y judiciales que incluían a partes desiguales (de clase o confesionales) no eran necesariamente abusivas u hostiles. En ausencia de competencia por recursos específicos y cuando los miembros de los grupos en cuestión disfrutaban de equilibrio en cuanto a seguridad y ventajas (esto es, ni se sentían inseguros ni desaventajados en relación a los miembros de otros grupos confesionales), la identidad sectaria tendió a no convertirse en una cuestión importante en la interacción cotidiana. Por otra parte, en una atmósfera de inseguridad, incertidumbre o competencia por los recursos, o por un nicho socio-económico, el grupo dominante podía empezar a destacar la identidad religiosa como un medio de reducir la competencia. De este modo, un grupo mixto de vecinos podía unirse para resistir a un señor laico o eclesiástico que intentase cobrarles impuestos como comunidad indistinta, pero se separarían en grupos religiosos si les cobrase considerándolos una comunidad de agregados, en la que cada grupo confesional contribuía con su parte hasta llegar al montante total. En tales casos la competencia degeneraba fácilmente en hostilidad, con frecuencia expresada con el lenguaje de la polémica religiosa —en apariencia religiosa, pero en esencia una expresión de tensión social o económica¹².

¹¹ Enlazando con la idea de Redfield de la "red rural global". Véase R. REDFIELD, *Peasant Culture and Society*, Chicago, 1956, pp. 28 y 31.

¹² Esta dinámica puede observarse, por ejemplo, en las relaciones entre las comunidades musulmanas y cristianas de Pina y San Esteban de la Litera, que se unieron para resistirse a la tributación cuando fue gravada a su comunidad en conjunto, pero que entraron en conflicto cuando tuvieron que decidir cuanto debía pagar cada comunidad. (Estos casos se comentan en CATLOS, *The Victors and the Vanquished*).

La identidad confesional pasaba a primer plano con tanta facilidad porque era el primer estadio en que los individuos se concebían a sí mismos y por el que la ley les concebía. Por esta razón, acontecimientos que no estaban esencialmente relacionados con la religión podían generar una dinámica sectaria, simplemente en función de la identidad de los participantes. El asesinato de un cristiano por otro cristiano o de un judío por otro judío podía ser considerado un simple caso de homicidio, mientras que el asesinato de un cristiano por un musulmán o de un musulmán por un cristiano podía considerarse un acto sectario; pese al hecho de que la identidad confesional de ambas partes no tuviera relación con las causas originales de la disputa. Un suceso de este tipo podía politizarse todavía más después de acaecido, cuando los asociados y aliados de cada parte (la mayoría de los cuales probablemente pertenecía al mismo grupo confesional) se encuadraban unos contra otros¹³. Las partes que percibían la confrontación confesional en su propio interés, o en el de las causas a las que servían (Iglesia o Reino, por ejemplo), podían beneficiarse de tal acontecimiento y aprovechar incoexas tensiones latentes en la sociedad para provocar un arrebato sectario¹⁴.

La ley en la Corona de Aragón se basaba tanto en la costumbre como en los principios jurídicos romanos. Si bien, en la Edad Media, en última instancia, la autoridad, el fundamento último de toda ley, estaba llamado a ser Dios. Cada grupo confesional concebía de distinto modo las relaciones entre el hombre y la divinidad, por lo tanto cada uno estaba sujeto a una ley distinta¹⁵. Cada comunidad vivía según los principios de su propia ley “personal” o “moral” en cuanto a sus asuntos internos; cuando miembros de diferentes grupos interactuaban era necesario cierto reconocimiento mutuo. Tal extremo puede observarse en las prestaciones de juramento que acompañaban al establecimiento de contratos comerciales, cuando los creyentes

¹³ Véase por ejemplo, el caso del “Ollero loco”, en el cual el crimen cometido por un mudéjar trastornado se convirtió en un foco de tensión sectaria en la Épila medieval [M. L. LEDESMA, *Vidas mudéjares*, Zaragoza, 1994, pp. 9-31]. Tensiones similares se revelaron en Tortosa, cuando un grupo de cristianos fue acusado de asesinar a un musulmán libre durante el reinado de Jaime II [A.C.A., *Cancellaria, Cartes Reials Diplomàtiques*, Jaume II, caixa 135, nº 436, sin fecha].

¹⁴ David Nirenberg subraya la importancia de las condiciones locales en el análisis de las tensiones sectarias y la violencia. Véase NIRENBERG, *Communities of Violence*.

¹⁵ La concesión de tal semi-autonomía legal es la consecuencia lógica de admitir la legalidad de las creencias religiosas heterodoxas de los grupos minoritarios. De ahí que puede observarse en casos paralelos (en el mundo islámico, en el Imperio Romano con respecto a los judíos, etc.).

de cada fe juraban según las formas establecidas por su propia religión (los cristianos sobre los Evangelios, los musulmanes sobre el Corán, los judíos sobre la Torah)¹⁶. Aunque los miembros de cada grupo no concedían validez a las creencias del otro, cuanto menos estaban inducidos a admitir que sus rivales de confesión creían verdaderamente en ellas y que la autenticidad de su impulso a creer (más que la creencia en sí, presuntamente errónea) era suficiente para sostener el contrato. No había alternativa a esta cuestión; el pedir a judíos y musulmanes que jurasen sobre los Evangelios habría sido considerado perverso por los cristianos, ofensivo por los primeros y nadie hubiera considerado que tal juramento garantizase nada¹⁷.

Por otra parte, definir la ley según la identidad religiosa reforzaba la posición del grupo dominante. En cualquier caso de superposición o conflicto, la ley cristiana (o más bien, la ley de los cristianos) era considerada superior a la de las comunidades minoritarias. Aunque el principio de igualdad jurídica de los grupos etno-religiosos era reconocido por los fueros, el estatus de la sociedad cristiana como superior debido, en última instancia, a su monopolio de la verdad religiosa, significaba que los derechos legales de las minorías eran susceptibles a ser suprimidos cada vez que ello resultase útil¹⁸. La heterodoxia religiosa siempre ha sido considerada una amenaza por los juristas porque socava el principio de que su autoridad es moralmente indisputable —una verdadera igualdad entre fieles y no creyentes no se contemplaba en la Edad Media. De hecho, la definición de la ley como derivada de la identidad confesional concedía a cada acción legal (fuese criminal, civil o comercial) un contenido sectario y aseguraba que cada acto legal fuese acompañado de un ritual, que aunque simple, de algún modo recordase a los participantes sus diferencias sectarias y, así, confirmase en buena medida la posición dominante del grupo mayoritario.

No obstante, tales tendencias chauvinistas también estaban contrarrestadas por la ley. La fuerza de una ley codificada, formal, quedaba compensada por el peso de la costumbre y la importancia de las relaciones legales

¹⁶ A modo de ejemplo, véanse las provisiones del fuero de Calatayud, [J. I. ALGORA HERNANDO y F. ARRANZ SACRISTÁN, eds., *Fuero de Calatayud*, Zaragoza, 1982, 41, {36}].

¹⁷ Esta consideración, así como la necesidad de establecer una relación conciliadora con los pueblos sometidos, se refleja en la posición islámica con respecto a la ley de pueblos sometidos durante el período de expansión arabo-islámica en los siglos VII y VIII. Véase CATLOS, "Secundum suam zunam. Muslims and the Law in the Aragonese Reconquest", *Mediterranean Studies*, VII, 1998, pp. 21-22.

personales, que establecían relaciones legales y jurídicas que superaban las barreras religiosas y que con frecuencia invalidaban los principios que los juristas intentaban imponer. Los pactos personales entre los gobernantes y sus subordinados (incluyendo nobles, corporaciones eclesiásticas, colectivos comunales e individuos), entre poderes intermediarios (nobles, potentados y corporaciones eclesiásticas) y otras partes (generalmente colectivos comunales e individuos) normalmente regían aspectos como la tributación o cuestiones legales (el derecho a cobrar impuestos y multas o a limitar las libertades o derechos de la parte subordinada a cambio del reconocimiento o protección del grupo dominante). Estos acuerdos pueden describirse en general como convenios —de hecho, *conventio* y *convenientia* son términos coetáneos utilizados para describir tales pactos¹⁹. Dichas relaciones, entabladas con frecuencia entre partes de distintos grupos etno-religiosos (ya fuera entre una parte cristiana dominante y otra subordinada musulmana o judía, o entre musulmanes y judíos igualmente subordinados), no sólo contaron con fuerza legal durante la duración del contrato y las vidas de los firmantes, sino que adquirieron una validez más duradera, debido a la visión consuetudinaria de la época que consolidó la relación legal durante la vigencia del acuerdo original. Las condiciones de acuerdos personales de este tipo no reflejan las consecuencias teóricas de la diversidad etno-religiosa, sino que más bien respondían a las necesidades inmediatas de las dos partes. De ahí la naturaleza generosa y liberal de las cartas pueblas y de los fueros otorgados por los soberanos (particularmente Alfonso I, Ramón Berenguer I y Jaime I) y las entidades señoriales (nobles y órdenes religiosas) a los nativos musulmanes en la época inmediatamente posterior a la

¹⁸Vidal de Canellas, jurista de Jaime I, racionalizó la marginación legal de musulmanes y judíos, y el quebrantamiento de los privilegios previamente concedidos, como sigue:

“Empero, si el demandador fuere cristiano o iudío et el defendedor moro, l’alcalde d’eillos deue ser moro, qui es dito çavalachén. Et maguer diga estas cosas segunt regla et semeillen de razón, empero por la desleyaldat de los moros et de los iudíos et porque los cristianos no podrían auer bonos aduocados entre eillos, como en eillos no aya si non falsía et uanedat, et sean uenidos que sean iugados segunt lur çuna, et es assaber segunt lur costumbre, la quoa çuna no es dada a eillos de los cristianos o del rey deiús el seynnorío de los quoaes eillos biuen, es en mano de los cristianos que, si quisieren, que lieuen a pleito ante l’alcalde cristiano a los moros o a los iudíos de qui han quereilla. Et es razón et conuenible cosa... que fuessen iudgados por las bocas de los enemigos de Dñs, lo que no es de dizir nin de fazer”.

[G. TILANDER, ed., *Vidal mayor*, (Lund, 1956) II: 183-83 {24}.].

¹⁹Véase un análisis de la carta personal en la primitiva ley y administración catalana en: A. KOSTO, *Making Agreements in Medieval Catalonia*, Cambridge, 2001.

conquista. Las concesiones reales se hicieron para responder a una necesidad de asentamiento y tributación, y retuvieron la fuerza de la ley, al menos en principio, hasta bastante tiempo después de que los firmantes muriesen y la necesidad hubiese desaparecido²⁰. La remarcable duración de tales acuerdos refleja la importancia que la costumbre tenía en la ley²¹.

De este modo, la tendencia de la ley formal a articular divisiones sectarias tenía como contrapunto la importancia de la ley consuetudinaria y de los privilegios para anularlas. Así, las relaciones entre mayoría y minoría deben ser analizadas desde la óptica de las condiciones locales específicas (y de los acuerdos y conflictos que generaron) y no sólo desde la base de la posición general de las comunidades minoritarias frente al grupo dominante y viceversa. Cabe destacar que los elementos *ad hoc* del pacto personal implicaban que la posición de las comunidades minoritarias estaría relacionada con la necesidad percibida por parte del poder de preservarlas y mantenerlas, y con el grado en que estas comunidades podían forzar las concesiones y confirmaciones de libertades y derechos. El mantenimiento de su estatus dependía en gran medida de su utilidad. La diversidad de relaciones que individuos de los grupos minoritarios entablaron con el colectivo ayudó a reforzar su posición. A modo de ejemplo, en algunos casos, si era de su interés, el poder señorial podía defender a sus sometidos mudéjares frente a la predación y persecución de los cuerpos administrativos reales, municipales o eclesiásticos. Del mismo modo, mudéjares en conflicto con su señor podían apelar al poder real y encontrar una solución, siempre que su apoyo fuese considerado de interés para la monarquía. Los grupos minoritarios lo entendieron, y precisamente esta fue una de sus estrategias de supervivencia: enfrentar a instituciones rivales ya fuesen administrativas, fiscales o

²⁰ *Els Costums de Tortosa*, por ejemplo, distinguían entre los musulmanes que descendían de los habitantes de los tiempos de la conquista y aquéllos que llegaron posteriormente. La población nativa podía reclamar los privilegios que habían sido concedidos a sus ancestros en el acuerdo de rendición original al que los condes-reyes se vincularon.

²¹ La durabilidad de la costumbre puede ejemplificarse en el caso de un campo cercano a Gotor que el abad de Rueda dio a los musulmanes de Escatrón de Soto el 4 de abril de 1272, especificando que estaban exentos del pago del diezmo por la tierra. En 1741, después de haber pasado siglos, y con la comunidad musulmana de Escatrón desaparecida hacía tiempo, los tenentes coetáneos de dicho campo resistieron un intento del Monasterio de Rueda de obligarles a pagar el diezmo. Cuando el abad apeló, la Real Audiencia apoyó la petición de los tenentes sobre el precedente establecido por la concesión hecha a los tenentes mudéjares en el siglo XIII (A.H.N., *Cod.* 54 b, p. 272).

judiciales. La competencia económica y la tentación de no conceder derechos a las minorías simplemente porque eran inferiores religiosa y moralmente (un argumento que aprovechó una elaborada racionalización de acciones de motivación material) aseguró que siempre existiese un elemento popular dispuesto a aceptar las diferencias sectarias como excusa para mejorar su propia posición a expensas de sus vecinos²². No todas estas negociaciones tuvieron lugar en un contexto formal; las comunidades minoritarias se encontraron en un proceso continuo de negociación y reposicionamiento, deliberado o no, con sus homólogos cristianos con la intención de reafirmar su utilidad y demostrar la indeseabilidad de la actuación en su contra.

En tanto que elementos generales de tipo legal, cultural y social jugaron un papel, la naturaleza de la interacción etno-religiosa en la Corona de Aragón medieval tuvo como origen tanto condiciones locales como redes de interés mutuo; que interconectaban simultáneamente a individuos y comunidades minoritarias en una compleja gama de organizaciones cristianas, colectivos e individuos. En los momentos en que se empezó a debilitar la fibra del interés recíproco que unía a estos grupos, la posición de las comunidades minoritarias fue puesta en peligro. Esto se infiere tanto a nivel local como general, ya que en primer lugar el estatus de los judíos, y posteriormente el de los musulmanes, declinó durante el medievo, culminando en la conversión, expulsión y destrucción de sus comunidades. La antipatía asociada a las diferencias sectarias, la confrontación monolítica de Sánchez Albornoz, así como las tendencias hacia la aculturación enfatizadas por Castro no son los determinantes del carácter de la interacción etno-religiosa de la Península Ibérica durante la Edad Media, sino más bien sus consecuencias. En las esferas legal, económica y social fueron los convenios negociados dictados por el mutuo interés –conveniencia– los que determinaron las relaciones entre grupos e individuos a través de las divisiones sectarias etno-religiosas.

²² El ritual de orientación religiosa que acompañó a tantos intercambios podía actuar como acicate del antagonismo sectario incluso en situaciones en que existía poca o ninguna competencia.