

RESEÑAS

KIMMEL, SETH, «*Tener al lobo por las orejas*». *Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos*, Pablo Sánchez León (trad.), Madrid, Marcial Pons, 2020, 328 pp.

Hace unos años la prestigiosa editorial de la Universidad de Chicago publicó el volumen *Parables of coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain* (2015). En este libro Seth Kimmel pretendía estudiar desde planteamientos hermenéuticos e historiográficos una serie de parábolas empleadas de forma simbólica por los agentes institucionales de la integración morisca: desde la iglesia y la inquisición, a la filología universitaria, la imprenta, los arbitristas y los consejeros monárquicos. La traducción española —hecha por Pablo Sánchez León y publicada por Marcial Pons—, recoge en el propio título (a diferencia de la edición original) la última parábola mencionada en las conclusiones del libro, *Auribus lupus teneo*, palabras de Terencio que Pedro de Valencia emplea para describir el problema morisco: qué hacer cuando «se tiene al lobo por las orejas», pues cualquier solución es mala. Al dar nombre al volumen con el ejemplo de una parábola específica, el lector pierde ciertamente el método desarrollado a lo largo del texto: el estudio analítico concreto de parábolas en la historia de la coerción religiosa peninsular durante la Edad Moderna.

Teniendo esto en mente, la obra resulta en efecto un texto sugerente y poliédrico, sobre todo por la riqueza de fuentes empleadas y los diferentes puntos de vista ensayados. Son varios los campos de atención que Kimmel considera a la hora de reconstruir ese mundo simbólico construido y justificado con parábolas. El propio autor lo resume en varios lugares. Así, este libro «se centra en las consecuencias intelectuales de los debates peninsulares sobre la coerción y no en la historia cultural de los cristianos nuevos» (p. 271). No se va a estudiar por lo tanto la recepción morisca de la coerción religiosa, sino

la articulación de los elementos coercitivos, y cómo la búsqueda de motivos religiosos, políticos, sociales y culturales hacen que disciplinas como la exégesis bíblica, la filología comparada, el derecho natural, la historia oficial o el análisis económico se transformen ante el desafío de los restos del mundo postandalusí: su integración, o su completa erradicación, y las consecuencias de ambas opciones. Se trata de algo que también aparece en el título original, como idea sobre la desaparición de un mundo (*the End of Islamic Spain*), y que en la versión española se traduce como una cuestión particular («hasta la expulsión de los moriscos»). En otras palabras, Kimmel analiza los mecanismos ideológicos que permitan suplantar lo restos sociales del mundo postandalusí para consolidar la legitimidad de la Monarquía católica, y los debates en torno a cómo articular la legitimidad: «Tener en consideración los límites del imperio cristiano exigía abordar las complejidades de la teología sacramental» (p. 49).

Creemos que es un tema y una metodología que ciertamente interesan en los últimos años. Más allá de los datos y las fuentes —que se han ido recuperando y poniendo al servicio del historiador moderno—, quedan por resolver mecanismos específicos sobre la constitución de una estructura política peninsular bajo un solo gobernante que da forma a la España moderna. Así se puede ver por ejemplo en el reciente libro de Rafael Valladares, *Católico yugo. La idea de obediencia en la España de los Austria 1500-1700*, (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Ministerio de la Presidencia, 2022).

La obra que reseñamos está compuesta por seis capítulos con una evocadora conclusión:

«Excavating Islamic Spain». Kimmel se cuestiona si los éxitos evangelizadores de los misioneros en América podrían ser contrastables ante los fracasos con la población islámica de la península, es decir: «describir la conquista como una extensión de la ‘reconquista’» (p. 73). Tal disparidad de realidades comporta consecuentemente un debate ideológico en todos los estamentos del estado, comenzando por la Escuela de Salamanca. Para Francisco de Vitoria, «cuando menos, la conversión tendría que ser una consecuencia suplementaria del buen gobierno» (p. 76). Vitoria pone el dedo en la llaga al establecer, con argumentos tomados de la patristica y la historia eclesiástica, que la conversión al cristianismo no debe ser forzada y que, en todo caso, debe ser una consecuencia voluntaria como reconocimiento del buen gobierno. En los *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, Vitoria dice: *Ergo credere nos est necessarium as salutem* (p. 89), es decir, «creer no es necesario para la salvación», señalando que todo aquel que vive según el bien (*bene vivere*) puede llegar, con la razón, a la gracia, sin haber tenido acceso a los artículos de la fe.

Se trata sin duda de un argumento ciertamente innovador en la teología cristiana, que sus seguidores en la Universidad de Salamanca (Domingo de Soto, Melchor Cano y Diego de Covarrubias) se afanan en delimitar (p. 91). El acceso a través de la razón y de forma natural al conocimiento teológico, así descrito por Vitoria, nos parece que recuerda a la *risāla* de *Ḥayy ibn Yaḡẓān* de Ibn Ṭufayl, y también al libre albedrío del pensamiento muʿtazilí. En cualquier caso, el derecho natural (*ius naturae*) de Vitoria encuentra su continuidad pastoral en Bartolomé de las Casas y la costumbre, la naturalización de la fe como *quasi natura*, esto es, como hábito: «todas las fes eran hábitos con historia» (p. 105).

Después de estudiar la coerción religiosa dentro del contexto peninsular y las articulaciones novedosas que la teología se ve obligada a glosar con parábolas, el tercer capítulo se centra en la necesidad de volver a las fuentes, al hebreo y al árabe, para ensayar una filología comparada que permita justificar intelectualmente la historia: «Cuando el profesor de hebreo Martínez de Cantalapiedra, el poeta fray Luis de León y el clasicista Francisco Sánchez de las Brozas mostraban un incipiente interés por la lengua árabe estaban retejiendo las redes intelectuales que en conjunto definieron el hebraísmo peninsular du-

rante la Edad Moderna» (p. 136). Así, Martínez de Cantalapiedra usaba en sus clases, más que el *Arte para ligeramente saber la lengua arábica* de Pedro Alcalá (1505) o la *Grammatica arabica* de Guillaume Postel (c. 1530), textos manuscritos de la *Aḡurrūmiyya*, obra del magrebí Ibn Aḡurrūm. Kimmel encuentra un nexo significativo entre el desarrollo de esta filología semítica comparada en la península ibérica, y los orígenes del orientalismo europeo, por ejemplo, en la *Giarumia* de Thomas Erpenius (1617): «Estos proyectos relacionados con la península subrayan hasta qué punto el tímido e improvisado arabismo peninsular de finales del siglo XVI influyó sobre el orientalismo del siglo siguiente» (p. 145).

Cabe recordar que gracias a Erpenius se ha conservado el primer texto de exégesis coránica o *tafsīr* malayo, estudiado por Peter G. Riddell en *Malay Court Religion, Culture and Language: Interpreting the Qurʾān in 17th Century Aceh* (Leiden–Boston, Brill, 2017). En efecto, el manuscrito Camb. MS Or. Ii.6.45 es uno de los pocos textos que presumiblemente copió el comerciante holandés Pieter Willemsz. van Elbinck, también conocido como Peter Floris, quien vio la posibilidad de vender estos objetos a los orientalistas europeos. Thomas Erpenius adquirió varios manuscritos islámicos del Sudeste asiático, como este comentario malayo de la azora *al-Kahf*. Y cabe también recordar que los musulmanes filipinos (llamados moros), también usaron —como el resto de musulmanes del Sudeste asiático— la *Aḡurrūmiyya*, como demuestra el hallazgo reciente de manuscritos de esta obra en un archivo del sur de Filipinas. Es decir, nos encontramos con toda una frenética actividad de dimensión planetaria, en el momento en que desaparece la cultura oriental de España.

Después del capítulo cuarto, en el que se trata de los plomos del Sacromonte y la ficcionalización de la historia, el capítulo quinto realiza un análisis de los trastornos historiográficos producidos como consecuencia de la narración de la Guerra de las Alpujarras. Así, «Hurtado de Mendoza veía su escrito sobre el conflicto de las Alpujarras como una reflexión acerca de las limitaciones de la historia imperial como género y de la cortedad de miras de muchos historiadores como interlocutores académicos» (p. 195). Mendoza cita un aforismo de la Carta de Séneca a Lucio en el que dice: *Multa populorum supervenient*, «muchos pueblos seguirán».

El historiador se ve compelido a reflexionar sobre la función real de la historia, más allá de la exaltación del gobernante y su gobierno, para poner en cuestión la crónica oficial y la ética de la victoria. Para Kimmel se trata de un «reproche dirigido a Felipe II» (p. 196), excluido del relato, y «un ejemplo de historia local» (p. 195) escrito desde abajo.

Hurtado de Mendoza hace uso de fuentes árabes para tratar de reconstruir el relato del levantamiento morisco y cuestionar las convenciones de la narración histórica (p. 200). Pero al mismo tiempo el estudio de fuentes árabes antiguas —donde elementos míticos y relatos maravillosos (*'aḡā'ib*) hacen difícil separar ficción de realidad—, interpelan a personajes como Mármol Carvajal sobre la necesidad de una crítica histórica, al mismo tiempo que sobre el uso interesado de las fuentes (p. 202). La conclusión esgrimida por Kimmel abunda en la agencia consciente de los historiadores al cuestionar la legitimidad de la fuerza, y la llana tiranía de la coerción militar: «Puede que las fuerzas imperiales de Juan de Austria derrotasen la rebelión de los moriscos, pero la imaginaria de Hurtado de Mendoza en las últimas páginas de su relato enfatizó el terrible coste y la dudosa legitimidad del esfuerzo represor» (p. 222).

Finalmente, el capítulo sexto se centra en los debates arbitristas, eclesiásticos y económicos sobre la expulsión, y las consecuencias del exilio forzado de miles de personas a precio de vida. Pedro de Valencia planteaba, en su *Tratado acerca de los moriscos de España*, la pertinencia de juzgar a los moriscos en tribunales civiles más que en eclesiásticos, como afrentas a la Corona en lugar de ser faltas contra la doctrina católica y la Iglesia. Así, habla de la «perniciosidad», la total mezcla que impide diferenciar naciones (p. 236). Señalaba a Felipe III la pertinencia de disimular, ya que «la participación continuada de los moriscos en los rituales islámicos resultase irrelevante para su estatus como cristianos» (p. 238). Por su parte, la lectura que hace Kimmel de los escritos del patriarca Juan de Ribera y, sobre todo, la exégesis interpretativa del sermón de la expulsión, pronunciado el 27 de septiembre de 1609, a pocos días de haberse publicado el bando general de expulsión, es ciertamente interesante.

Kimmel estudia así el versículo 12 del capítulo 5 de la Epístola a los Gálatas de Pablo de Tarso, empleado por Ribera, en el que se dice: *Utinam abscindantur qui vos conturbant*. Se

analiza cuál es la operación hermenéutica del patriarca, y la traducción que da, desde circuncidar, desmochar, podar, a extirpar y arrancar, pues el «tiempo de la simple poda de la apostasía había pasado ya» (p. 249). Ribera quiere ir más allá de la mera justificación teológica, para «socavar el lenguaje escritural sobre la tolerancia empleado por Erasmo, Lutero, Servet y Castellio» (p. 249). Naturalmente, la operación propagandística requiere de una continuidad en la acción más allá de la muerte del patriarca, una continuidad a través de la imprenta y la publicación de obras apologeticas respaldando la expulsión más allá de 1609: «Entre Ribera, Fonseca, Guadalajara y Xavier, Bleda y otros proponentes de la expulsión de los moriscos, es como si la manía de recopilar y citar las mismas fuentes una y otra vez aislase la desabrida realidad de la desposesión» (p. 259).

Solo quedaba ya el análisis económico de la despoblación y las consecuencias de la expulsión. Así, los arbitristas discutirán si la decadencia económica y la despoblación tenían como causa primera la expulsión, o se debía a otros factores. Sancho de Moncada, en su *Restauración política de España* (1619), ve peligrar la propia Monarquía católica, pues España no es eterna (p. 260). Al igual que los moriscos eran el último elemento vivo de la existencia de al-Andalus, su expulsión advertía sobre la temporalidad de las naciones. A pesar de las numerosas citas y parábolas empleadas a lo largo de la historia para acabar consumando un hecho injustificable, la realidad de la decadencia humana y económica de España se impone. La idea de España saldrá muy herida tras 1609.

Como hemos mencionado, la obra concluye con unas interesantes conclusiones, extraídas del hilo argumental de los muchos datos y fuentes que se citan y analizan, pero abriendo la puerta a una reflexión inédita en el cuerpo del texto: «Como si tuviéramos el lobo por las orejas, seguimos siendo incapaces de recuperar el potencial ético de la coerción o de controlar sus peligrosas consecuencias» (p. 274). No llegamos sinceramente a entender bien la dimensión del argumento final, y qué se sugiere con «peligrosas consecuencias». ¿Cabrá entender que las justificaciones «metateóricas» académicas tergiversan la realidad, traicionan la ética a través de la retórica de la parábola, y son, en fin, el mundo de la posverdad en el que nos encontramos? Si es así, este libro muestra un ejemplo temprano de cómo, durante la primera parte de

la Edad Moderna, la fuerza, verbal y militar, sirvió para legitimar una idea y coaccionar sobre su existencia, en este caso, la construcción intelectual de la España católica naciente, frente a la España islámica feneciente. El enigmático título de la conclusión («Excavating Islamic Spain») sería así un intento por desenterrar las consecuencias del final de al-Andalus en el ser de España, como pecado original: «la España islámica no terminó nunca de acabarse» (p. 270).

A pesar de las cuidadas traducción y edición, como en todo libro impreso, siempre hay alguna errata, en este caso muy pocas, que señalamos: *se había eco* por *se hacía eco* (p. 64); *Alexandre Coelle* por *Coello* (p. 282); *del mu'allaqāt de Imru' al-Qays*, mejor sería decir *la mu'allaqa de Imru' al-Qays* (p. 132); o *No hay falta decir* por *No hace falta decir* (p. 182). También es cierto que la obra tiene una redacción general de difícil digestión, pues se tiende a adelantar conclusiones, dar por sentados muchos datos, emplear usualmente un tono conclusivo, sin hacer una amplia presentación de los elementos en discusión. Es como si se tuvieran en origen claros los propósitos y resultados de la investigación, y se rellenase cada apartado con los elementos justificativos. Ciertamente esta forma de proceder hace que el texto sea difícil, que muchas veces se

pierda el propósito que se persigue con la exposición de los numerosos datos que se convocan, y sea, en definitiva, un libro de lectura lenta y para especialistas. Quizá una mayor atención en las propias parábolas, organizando los capítulos según estos lemas, hubiera servido para que el lector siguiera mejor la construcción simbólica de la realidad, que es lo que creemos persigue este innovador ensayo, examen de sugerentes lecturas, y análisis de la construcción histórica de una posverdad a través de la parábola.

Bibliografía

- Kimmel, Seth, *Parables of coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.
- Riddell, Peter G., *Malay Court Religion, Culture and Language. Interpreting the Qur'ān in 17th Century Aceh*, Leiden–Boston, Brill, 2017.
- Valladares, Rafael, *Católico yugo. La idea de obediencia en la España de los Austria 1500-1700*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Ministerio de la Presidencia, 2022.

Isaac Donoso

Universidad de Alicante

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9637-7915>