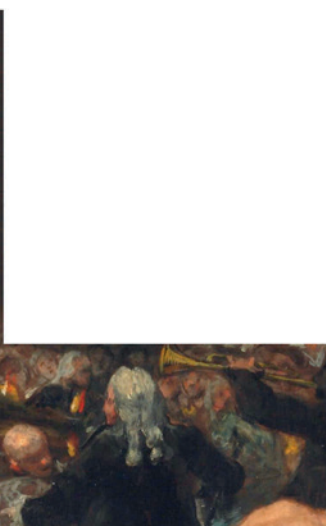
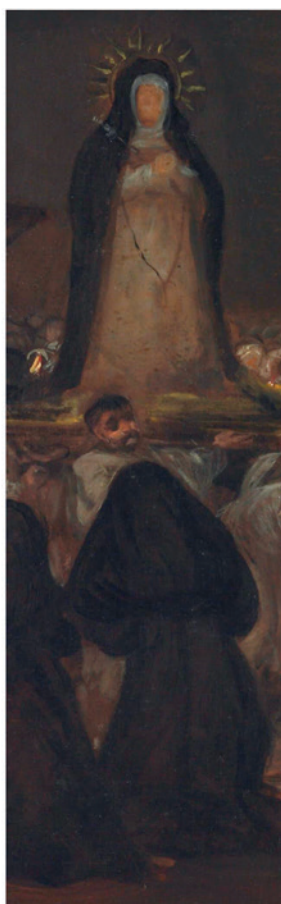


# «Tener al lobo por las orejas»

Polémicas sobre coerción y conversión  
hasta la expulsión de los moriscos

---

Seth Kimmel



Marcial Pons **Historia**

SETH KIMMEL

**«TENER AL LOBO  
POR LAS OREJAS»**

**Polémicas sobre coerción y conversión  
hasta la expulsión de los moriscos**

Traducción de  
Pablo Sánchez León

Marcial Pons Historia

2020

# ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
ABREVIATURAS .....	9
AGRADECIMIENTOS .....	11
INTRODUCCIÓN. UNIRSE AL BANQUETE .....	15
CAPÍTULO 1. CONVERSIONES COMPRESIBLES .....	37
La coacción vista retrospectivamente .....	42
Detectar a un hereje.....	49
Actos moriscos .....	62
Ficciones globales de la conversión .....	71
CAPÍTULO 2. GLOSAR LA FE.....	75
La pedagogía escolástica al filo de la ortodoxia.....	80
Valladolid: un choque de convenciones.....	94
Regular los rituales, predicar la fe .....	102
CAPÍTULO 3. FORMAS POLÍGLOTAS .....	111
La filología en los límites de la ortodoxia .....	116
Formalismo erudito .....	131
Gramáticas de la fe .....	145
CAPÍTULO 4. HETERODOXIA EN TRADUCCIÓN .....	151
Convertir en escrituras, contener la ficción .....	155
La inverosimilitud de la revelación .....	174

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO 5. HISTORIAS BÉLICAS .....	185
Los moriscos y el método histórico.....	192
La reconstrucción de los orígenes de la guerra .....	206
Levantamiento morisco, guerra civil.....	216
La conclusión de la guerra y la cercana expulsión .....	221
 CAPÍTULO 6. ARCHIVOS DEL FRACASO .....	 229
En defensa de la indiferencia .....	234
El palimpsesto de Juan de Ribera .....	243
La expulsión impresa.....	252
La economía de la expulsión.....	259
 CONCLUSIÓN. EXCAVAR LA ESPAÑA ISLÁMICA .....	 269
BIBLIOGRAFÍA .....	275
ÍNDICE DE NOMBRES .....	305

## INTRODUCCIÓN

# UNIRSE AL BANQUETE

«[N]unca nos habemos de poder asegurar de su fe, por más que digan y desdigan»<sup>1</sup>. Así describió el historiador Pedro de Valencia la encrucijada confesional planteada al cristianismo en el siglo XVI por los conversos musulmanes, los conocidos como moriscos. La desconfianza de Valencia puede sonar como una concesión hacia sus adversarios, que a esas alturas de comienzos del siglo XVII estaban promoviendo la expulsión de los moriscos de las coronas de Castilla y Aragón. Pero inserta en su afirmación se hallaba la polémica sugerencia de que la fe de los moriscos era tan difícil de desacreditar como de confirmar. En ausencia de pruebas de herejía intencionada, insistía Valencia, los planes de expulsión deberían ser pospuestos cuando no abandonados. En lugar de castigar a los moriscos por herejes, recomendaba acogerlos como creyentes cristianos imperfectos. Desde su punto de vista, solo la caridad de los cristianos viejos y la inclusión civil podrían integrar con éxito a esta población minoritaria. Era necesario transformar las condiciones sociales de la fe en lugar de tratar de someterla a control. Los inquisidores en materia de herejía deberían ceder parte de su autoridad a consejeros regios y jueces civiles, los cuales, argumentaba Valencia, poseían la suficiente discreción como

---

<sup>1</sup> Pedro de VALENCIA (1999), p. 83. Acerca de Valencia y los moriscos, véanse Luis María GÓMEZ CANSECO (1993), pp. 234-241, y Grace MAGNIER (2010), pp. 245-289.

para ser más indulgentes que sus colegas inquisidores. En otras palabras, al participar en este debate sobre los moriscos, Valencia no solo reimaginó la relación entre Iglesia y Monarquía, también vino a defender la formación humanística y los métodos de interpretación de su propia comunidad intelectual.

Desde la perspectiva de los defensores de la expulsión, como el arzobispo de Valencia Juan de Ribera, la vinculación que establecía Pedro de Valencia de la asimilación de los moriscos con la reforma social era equivocada. A finales del siglo XVI, más de setenta y cinco años después de la conversión forzosa de los últimos musulmanes que quedaban en la península, Ribera había terminado viendo a los moriscos como apóstatas obstinados. Las dispensas previas negociadas entre los conversos y la Corona habían venido más bien a obstruir que a facilitar la asimilación. Para Ribera y sus aliados había pasado ya el tiempo de discutir sobre estrategias para su conversión y catequización. La salud espiritual del imperio y la legitimidad de los inquisidores y evangelizadores dependía ahora de la exclusión en lugar de la asimilación. Análoga a la oposición de Valencia, la apuesta de Ribera por la expulsión constituía una defensa de la autoridad de la Iglesia en la promoción de la ortodoxia tanto como lo era de la formación escolástica de los letrados canonistas.

El desacuerdo en relación con la expulsión de los moriscos constituía la última manifestación de una lucha de más de un siglo de duración acerca de cómo eliminar el islam y sus trazos de la península ibérica tras la dominación cristiana. El argumento central de este libro es que a través de esa lucha los intelectuales hispanos revolucionaron el Derecho canónico, la filología y la escritura de la historia. En el siglo XVI y a comienzos del XVII, los grupos solapados entre sí de teólogos universitarios, predicadores e inquisidores, clasicistas y hebraístas, así como de consejeros de la corte y conversos recientes que participaron en el debate sobre los moriscos, reivindicaron su importancia política y sus métodos interpretativos ante audiencias extendidas más allá de los confines de sus comunidades particulares. Cada uno de ellos presentó su saber experto como si fuese el único capaz de determinar la legitimidad y los límites de la coerción religiosa, cuestión que se había convertido en uno de los dilemas fundamentales planteados por la conquista y la evangelización cristianas. Rastrear la historia de estas disputas consiste en estudiar cómo la figura del morisco se convirtió en una herramienta

de cambio en las disciplinas del saber. Tal y como sugiere la interrelación de la cuestión morisca con la preocupación por la impiedad entre los judíos conversos y la conversión de los habitantes del Nuevo Mundo, sin embargo, había en juego en los debates sobre los moriscos algo más que la legalidad de los bautismos a escala local o que el derecho a alardear propio de los académicos del momento. Para Valencia, Ribera y sus interlocutores las acuciantes, aunque a menudo implícitas, cuestiones que atravesaban estos debates afectaban a la definición misma de la religión: ¿es la religión una ley o colección de doctrinas o se trata de una serie de prácticas y creencias? ¿Dónde se sitúan las fronteras entre las esferas religiosa y civil? ¿Qué es lo que comparten entre sí, en el supuesto de que lo hagan, todas las religiones? Y por último, ¿cómo y por quién deberían ser contestadas estas preguntas?

En respuesta a estas cuestiones acerca de la naturaleza de la experiencia religiosa y los usos de la coerción, algunos eruditos de la Edad Moderna tacharon de heréticos a los moriscos y sus textos. Otros las emplearon en cambio como armas pedagógicas o políticas. Ambos campos trataron de expandir el alcance de su autoridad académica participando en esta conversación, que alternaba entre grandes cuestiones de corte teológico y aspectos concretos de la política regional desplegada hacia los moriscos. En una serie de tratados y correspondencia personal, dichos expertos abordaron temas demográficos y económicos relacionados con el manejo del imperio; elaboraron crónicas, ficciones históricas y poemas épicos que recontaban éxitos evangelizadores y rebeliones de minorías religiosas, y redactaron comentarios bíblicos y opiniones jurídicas en un intento de ofrecer episodios ejemplares procedentes de la historia de los primeros cristianos, como las parábolas de Lucas y Mateo sobre Jesucristo y las anécdotas de Pablo en las epístolas a los Corintios y los Gálatas, de nuevo relevantes para los asuntos del momento. Efectué una lectura de este corpus de manuscritos y pioneros libros impresos junto con evidencias de archivo que a los especialistas en historia y cultura española podrían resultarles familiares, pero concedo atención particular a las convenciones narrativas de estas fuentes y a sus condiciones de producción y recepción. A través del estudio de cómo los académicos de la Edad Moderna seleccionaban, interpretaban y hacían circular estos diversos textos sobre coerción y conversión, exploro la relación

entre debates acerca de la religión, de un lado, y las cambiantes condiciones de producción de conocimiento, del otro. La disputa sobre la conversión y asimilación de los musulmanes peninsulares se convirtió en punta de lanza de la reevaluación de la ortodoxia y la renovación de la práctica experta.

Aunque estas disputas más tarde fueron objeto de usos paralelos en otros contextos en Italia, Francia e Inglaterra, mi centro de atención son los expertos peninsulares del siglo XVI, porque su lenguaje y sus métodos desestabilizan de manera única la relación entre la religión de la Edad Moderna y la de la modernidad. Ni los cristianos ni los españoles fueron en modo alguno los únicos en ejercer violencia en nombre de la religión en la Edad Moderna, pero la Inquisición española ha terminado siendo tomada como un caso paradigmático del papel de la coerción en la conformación de la comunidad. Destaca como un ejemplo de adoctrinamiento que transgrede el marco establecido por las Escrituras y sus exégetas. Con todo, la España de la Inquisición era también de forma notable, si bien de un modo dialéctico, parte de la cultura del humanismo. Algunos inquisidores perseguían, no a pesar de sus convicciones éticas, sino a causa de ellas, y autores con diferentes agendas se pusieron del lado de Pedro de Valencia cuando este argumentaba que la conversión forzosa podía tener como resultado el cambio social y la implicación política tanto como la ortodoxia religiosa<sup>2</sup>. Visto retrospectivamente, incluso reformadores como Valencia se muestran vagamente inquisitoriales ellos mismos, pero tal y como han argumentado los historiadores de la religión, esto es así debido sobre todo al impacto que sobre nuestra lectura ha tenido la Reforma protestante y las distintas variedades de secularismo y religión que esta trajo consigo<sup>3</sup>. Está más allá del ámbito de este

---

<sup>2</sup> Christine Caldwell AMES (2009), pp. 10-16.

<sup>3</sup> Aunque las raíces de esta narrativa se encuentran en el siglo XIX, sobre investigaciones más recientes sobre la religión como una categoría dinámica durante la Edad Moderna, véanse Tomoko MASUZAWA (2005), pp. 37-71; Guy G. STROUMSA (2010), pp. 1-13, y Charles TAYLOR (2007), pp. 25-158. Una perspectiva para España acerca de estas cuestiones en Anthony J. CASCARDI (1992), pp. 125-178, y Seth KIMMEL (2013), pp. 286-290 y 301-302. Los historiadores de la religión durante la Edad Moderna reconocerán en mi formulación del problema ecos de los debates sobre «confesionalización», los cuales, en los años noventa, supusieron un replanteamiento de los procesos interrelacionados de las reformas protestante y católica, y de la historia de



libro volver sobre las historias que se produjeron en la Ilustración y el Romanticismo acerca de cómo y por qué los eclesiásticos peninsulares vinieron a mostrarse demasiado confiados en el poder de transformación de la coerción física y social, o demasiado dispuestos a valerse del lenguaje religioso y la autoridad para aprovecharse de los creyentes. El objetivo es más bien mostrar que estas emparejadas acusaciones de superstición y cinismo han dado lugar de manera equivocada a formas y narraciones españolas acerca de la disciplina entendida solo como intolerancia confesional. Tales acusaciones oscurecen la historia y las consecuencias tanto de la tolerancia como de la intolerancia.

La historia de la península ibérica, organizada siguiendo una línea cronológica que toma como punto de inflexión crucial la conquista de Granada y la expulsión de los judíos en 1492 por el rey Fernando II y la reina Isabel I, está plagada de paradigmas viciados en relación con dicha tolerancia e intolerancia. Según un esquema habitual, esporádicos estallidos de violencia popular vinieron a acabar con una época medieval entusiastamente tolerante en la península ibérica, cuyos modos de intercambio cultural y político entre fronteras confesionales habrían estado conformados por siglos de dominación musulmana interrumpidos por la expansión cristiana<sup>4</sup>. Contrastando con esta convivencia de inspiración musulmana, que es como se conoce esta imagen de coexistencia, se daba una inseguridad social y política del lado cristiano que maduraría a lo largo del siglo XVI hasta dar lugar al prejuicio absoluto encarnado en la Inquisición. La realidad es menos sencilla. Ahora sabemos que la amenaza, así como el intercambio real de violencia, era un rasgo estructural de la coexistencia entre los cristianos, musulmanes y judíos del periodo medieval<sup>5</sup>. Algo similar sucede con la Primera Edad

---

la secularización. Véanse Wolfgang REINHARD (1989), p. 390; Heinz SCHILLING (1995), p. 644; y Ute LOTZ-HEUMANN (2013), pp. 35-38.

<sup>4</sup> Américo CASTRO (2004), pp. 305-312; nuevas manifestaciones del enfoque de Castro en Jerrilynn D. DODDS, María Rosa MENOCA y Abigail KRASNER BALBALE (2008); Vivian MANN, Thomas GLICK y Jerrilynn D. DODDS (1992) y María Rosa MENOCA (2002). Respuestas tajantes a Castro y sus seguidores incluyen Eugenio ASENSIO (1976) y Ross BRANN (2013). Dos ensayos de revisión de esta historiografía son Alex NOVIKOFF (2005) y Maya SOIFER IRISH (2009).

<sup>5</sup> David NIRENBERG (1996), pp. 3-40.

Moderna, época en la que los procesos disciplinarios de conversión, asimilación y expulsión produjeron métodos flexibles de lectura y enseñanza. No menos que la convivencia medieval, la persecución del siglo XVI esconde una historia intelectual y cultural más compleja, en la que la España musulmana parecía darse una y otra vez por finalizada. Con dos capítulos centrados en Derecho canónico, filología y escritura de la historia, este libro sitúa estos varios finales falsos en un arco cronológico. La historia comienza con la conversión forzosa de los últimos musulmanes a comienzos del siglo XVI y termina con la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII.

Los autores que defendían las conversiones de los moriscos que inauguraron el periodo buscaban proteger la validez del ritual religioso y las prácticas sociales sancionadas institucionalmente a la vez que aspiraban a expandir su propio poder de regulación de la ortodoxia. Dado que solo los cristianos estaban sometidos a inquisición por sospechas de herejía, los bautismos en masa que siguieron a la caída de Granada desempeñaron una importante función jurídica: situaron a la población musulmana conquistada bajo la autoridad de la Iglesia, así como de la Corona. El primer arzobispo de Granada, el fraile jerónimo Hernando de Talavera, hizo hincapié en la oración y la mediación en lugar de hacerlo en la coacción, pero desempeñó el cargo durante menos de una década. Su sustitución por el hombre de Estado, inquisidor y cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, junto con el confesor real y más tarde obispo Antonio de Guevara, implicó la apuesta por una línea más dura. Estas nuevas autoridades defendían la legalidad de los bautismos con independencia de la voluntad de los implicados. Se apoyaban para ello en la lectura de Agustín de Hipona de la parábola del banquete, un pasaje del evangelio de Lucas en el que Jesucristo recuenta la historia de un hombre rico que compele (*compelle*) a los invitados reticentes a unirse a su festín privado. Pero al plantear una apuesta equilibrada a favor de la participación obligatoria en el banquete metafórico de Cristo, Cisneros y Guevara invocaban también a Jerónimo, adversario de Agustín y defensor de la disimulación tanto como de la disciplina, en particular ante situaciones pastorales delicadas<sup>6</sup>. Al igual

---

<sup>6</sup> Jesucristo explica, en Lucas 14:15-28, que el hombre rico enseñó a su sirviente a hacer todo lo que estuviera en su mano para encontrar a quien pudiera «é impele á

que otros inquisidores y evangelizadores españoles que leían estas fuentes bíblicas y patrísticas, Cisneros y Guevara señalaron que si los signos visibles de la práctica cristiana estaban en condiciones de dar forma y no solo de puramente reflejar las creencias de un nuevo rebaño de practicantes, había razones sobradas para supervisar y manipular las vidas de los recién convertidos. El propio Jesucristo había insistido en que sus discípulos aceptasen un programa de adoctrinamiento, renunciando a sus familias y padeciendo otras privaciones sociales y corporales como costes de inclusión en su comunidad. De manera que, ¿por qué no habían de consentirlo los nuevos cristianos de comienzos del siglo XVI? Una política de coacción regia y eclesiástica hacia los conversos del islam y el judaísmo tomó así forma a través de un intento de diseñar la infraestructura social de la fe.

Ladear la cuestión de la sinceridad religiosa personal era una forma tanto de abordar el dilema de la irreligiosidad de los conversos recientes cuanto de salvaguardar el monopolio de la Iglesia de Roma sobre el ritual efectivo. Al insistir en que los sacramentos eran meros signos de la gracia divina y no instrumentos de su advenimiento, Lutero, a la altura de mediados del siglo XVI, había instado a los teólogos reunidos en el Concilio de Trento a redoblar la apuesta a favor de la vieja noción de eficacia ritual. El nombre técnico oficial de dicha eficacia ritual era *ex opere operato*, es decir, «a partir de las obras hechas»<sup>7</sup>. Tal y como sugiere la traducción literal del latín, la idea era que las consecuencias escatológicas de los sacramentos

[...]

---

los que allés á que vengan, para que se llene mi casa», véase *Sagrada Biblia*, IV, columna 108. En la *Vulgata latina* se lee: «compelle intrare ut impleatur domus mea», véase *Biblicorum sacrorum iusta vulgatam clementinam* (1914), p. 993. Mi paráfrasis sigue la traducción al inglés de la *Vulgata* por Douay-Reims. Otra versión de esta «parábola del banquete» aparece en Mateo 22:1-14. Sobre Agustín, Jerónimo y la cuestión de la coerción, véanse Michael GADDIS (2005), pp. 131-150; Peter BROWN (1970), pp. 233-244, e íd. (1964); también Brent SHAW (2011), p. 4.

<sup>7</sup> Esta frase tan poco elegante, supuestamente acuñada por Pedro de Poitiers en el siglo XII, fue reformulada y popularizada por el papa Inocencio III a principios del siglo XIX. Véanse Inocencio III, *De missarum mysteriis*, vol. 3, capítulo 5, en *PL*, vol. 217, cols. 0843C-0845A, y Daniel KENNEDY (1912). La ironía de esta defensa de la eficacia ritual es que se hizo eco de los modelos rituales del judaísmo, contra los cuales los seguidores de Jesús se posicionaron por primera vez, y del islam, que sirvió como arma para los primeros cristianos modernos. Para más información sobre esta paradoja, véase mi discusión sobre ritual y disimulación en los capítulos 1 y 6.