

La monarquía hispánica en la era del Espíritu Santo: el atrio de Valadés

The Hispanic Monarchy in the Era of the Holy Spirit: the Atrium of Valadés

Guillermo Serés

Universidad Autónoma de Barcelona
ESPAÑA
guillermo.seres@uab.cat

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 5.2, 2017, pp. 261-282]

Recibido: 12-12-2016 / Aceptado: 10-02-2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2017.05.02.16>

Resumen. El autor del artículo analiza la influencia de la obra del milenarista Joaquín Da Fiore, Ramón Llull y Arias Montano en la redacción de la *Retórica cristiana*, de Diego Valadés. Del primero toma la noción de era del Espíritu Santo; del segundo, el concepto de ciudad terrena, para las reducciones de los indios; del tercero, una idea para un importante grabado del libro: el atrio del convento. Además, tiene en cuenta la idea de *restitutio* y de *reductio ad unum*, con las que justifica la misión de su orden, la franciscana, y la de la monarquía hispánica.

Palabras clave. Milenarismo; era del Espíritu Santo; ciudad novohispana; evangelización; grabados mnemotécnicos.

Abstract. The author of this article analyses the influence of the work of the Millenarian Joaquin Da Fiore, Ramon Llull and Arias Montano on the composition of *Christian Rhetoric* by Diego Valadés. From the first of these writers, the author takes the notion of the era of the Holy Spirit; from the second, the concept of the Earthly City, for conquering the Indians; from the third, an idea for an engraving of significance in Valadés' book, namely, the convent atrium. Additionally, he also takes into account the idea of *restitutio* and *reductio ad unum*, with which both the mission of his Franciscan order and that of the Spanish monarchy are justified.

Keywords. Millenarianism; Era of the Holy Spirit; Spanish Colonial City; Evangelisation; Mnemonic Engravings.

LA ERA DEL ESPÍRITU SANTO

Joaquín Da Fiore anunció que, después de la del Padre y de la de Hijo, habría un tercera era, la de Espíritu Santo¹, a la vista especialmente de algunos lugares neotestamentarios, pues interpreta que en aquellos pasajes se señala que Jesucristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu, de modo que Aquél será la puerta de la tercera era y «cuando venga, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa» (*Juan*, 16, 13)². Ésta será la edad de los monjes, una «era espiritual», sabia, pacífica, amable, que no conocerá más las pesadas estructuras ni la dualidad de la Iglesia y el Estado, porque los gobernantes serán contemplativos³. Según Da Fiore, en suma, estamos entrando en la edad del Espíritu, en la que el cristianismo se purificará y resplandecerán una Iglesia y una humanidad plenamente espirituales.

Además de la periodización de Fiore, en otros lugares del Nuevo Testamento (profetizados en el Antiguo) se asocia el Espíritu Santo con la Palabra, con la predicación, con la catequesis, con la enseñanza: allí se dice que cuando el espíritu de Dios o el soplo divino alienta el espíritu de los profetas y los impulsa a hablar, se produce la palabra divino-humana y, por lo tanto, cuando hablaron Ezequiel, Isaías, Jeremías o cualquier otro profeta⁴, es porque habló Dios por ellos, como se señala en la segunda carta de Pedro:

Hay que saber, ante todo, que ninguna profecía es de interpretación privada, pues jamás una profecía fue producida por simple voluntad humana, sino que, empujados por el Espíritu Santo, hablaron unos hombres de parte de Dios. (2 *Pedro*, 1, 20-21)

1. La primera era, del Padre, abarca los días de la creación; la segunda, la del Hijo, se inicia con la promesa, hecha a Adán después del pecado original, de un Redentor y llega hasta la resurrección de Cristo, y, por fin, la del Espíritu Santo, que aún no ha llegado, abarcará el tiempo de la Iglesia cristiana, durará hasta el fin del mundo y en ella tendrá lugar la culminación de la historia de la salvación. Cristo ya no será el centro de la historia, sino una figura del Espíritu, como Juan Bautista lo fue de Cristo. Resumen a De Lubac, 1989, I, pp. 19-22 y 58, donde señala que esta manera de entender la historia de la salvación es nueva y se aparte de las divisiones tradicionales.

2. O el siguiente, entre otros muchos: «Al presente vemos como en un espejo y bajo imágenes oscuras; pero entonces lo veremos cara a cara» (1 *Corintios* 13, 12).

3. Ver De Lubac, 1989, I, pp. 19-68; II, pp. 441-452. «Modelada sobre la Virgen María, prototipo del silencio interior, de la sencillez de la vida, de la fe pura y cándida, aquella sociedad de hombres espirituales, apartados de todas las "cosas del mundo", amables, pacíficos, que llevaban una vida tan límpida que parecían venidos del fondo de los cielos, [...] que aseguraban no haber rechazado nada de la herencia cristiana, que, bajo la acción del Espíritu de Dios, habían transfigurado toda la letra en espíritu» (Lubac, 1989, I, p. 67). De las palabras de Da Fiore se induce, en consecuencia, que el Evangelio llegará a considerarse como una suerte de Protoevangelio del Evangelio del Espíritu, como señala Mottu, 1977, p. 53. Para la proyección americana de Fiore, Saranyana-Zaballa, 1995.

4. Entre los profetas, «Ezequiel es el gran profeta del Espíritu»; pero, en general, si «la misión del profeta consiste en proclamar una buena noticia» (*Isaías*, 40, 9; 42, 1-4; 49, 1-6), para esta misión cuenta con el don de Espíritu. [...] No es extraño que Jesús de Nazaret se apropiara este pasaje del libro de Isaías, en un momento trascendental de su misión, que recoge el evangelio de Lucas, 4» (García López, 1996, pp. 26 y 28).

Pero es en Jesús, el Hijo-Verbo, donde se concentra y sintetiza toda la palabra de Dios, porque la inspiración de la Escritura está ordenada a la encarnación del Verbo, que es el misterio central de la salvación. Jesús es la Palabra hecha carne, por obra y gracia del Espíritu Santo, porque hay una íntima conexión entre la Palabra y el Espíritu⁵.

La otra gran presencia bíblica del Espíritu Santo es la del libro de los Hechos de los apóstoles, donde se declara que con la venida de la Tercera Persona de la Trinidad sobre los apóstoles empezó la era de la Iglesia. Este libro es como el evangelio del Espíritu, porque si el protagonista de los evangelios era Jesús, el de los Hechos de los apóstoles es el Espíritu Santo. Así, la obra empieza con la despedida de Jesús antes de su ascensión, prometiéndoles a los apóstoles el envío del Espíritu:

Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, cuando descienda sobre vosotros, y me serviréis de testigos en Jerusalén, y en toda Judea y Samaria y hasta el extremo del mundo (*Hechos*, 1, 8).

Una promesa que se materializó el día de Pentecostés, en que, los apóstoles estaban reunidos en el cenáculo de Jerusalén, acompañando a la Virgen María,

cuando, de repente sobrevino del cielo un ruido, como de viento impetuoso que soplaba, y llenó toda la casa donde estaban. Y les aparecieron lenguas como de fuego, que se dividían y se posaron sobre cada uno de ellos. Entonces fueron llenados todos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu Santo les daba palabras. (*Hechos*, 2, 2-4)

Oraron y, acabada la oración, «todos se sintieron llenos del Espíritu Santo, y anunciaban con firmeza la palabra de Dios» (*Hechos*, 4, 31), dando a entender que la fortaleza y valentía de los apóstoles en el ministerio de la palabra les venía de lo alto, del Espíritu Santo, cuya efusión, precisamente, sobre los seguidores de Jesús hizo nacer la nueva comunidad, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia. En los capítulos siguientes de los *Hechos* se narra cómo se expandió la palabra de Dios, por la fuerza e impulso del Espíritu Santo, porque los apóstoles deberán ser, ante todo y sobre todo, servidores de la palabra (*Hechos*, 6, 4). Pero de la Palabra en singular y por excelencia⁶, puesto que la Palabra de Dios por ellos predicada se concreta y resume en Cristo, que es la Palabra hecha carne, y es Él quien les envía a predicarla

5. «La inspiración de la Escritura está ordenada a la encarnación del Verbo, que es el misterio central de la salvación. La concepción de Jesús representa el primer envío del Espíritu. [...] En el bautismo de Jesús vuelven a unirse la Palabra y el Espíritu, como ocurría en el anuncio a María. [...] Esta unión será indisoluble a lo largo de toda su misión evangélica. Jesús emprende su ministerio profético conducido por el Espíritu» (García López, 1996, pp. 31-32).

6. En otros lugares bíblicos, también del Antiguo Testamento, se menciona simultánea o consecutivamente al Espíritu Santo y la Palabra: «por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y su huete al soplo de su boca surgió entera» (*Salmos*, 33, 6); «envía su palabra y las derrite, manda soplar su viento [su Espíritu] y corre el agua» (147, 18); «el Espíritu del Señor habló por mí; su palabra ha estado sobre mi lengua» (2 *Samuel*, 23, 2); «Y éste es mi pacto con ellos, dice el Señor: el Espíritu mío que está en ti y las palabras mías que puse yo en tu boca...» (*Isaías*, 59, 21).

hasta los confines de la tierra y, por supuesto, al Nuevo Mundo, con la mediación del Espíritu Santo, que conducirá a los apóstoles y responsables de la Iglesia por los caminos del mundo para que lleven a cabo su labor evangelizadora (*Hechos*, 8, 29-39; 10, 19; 11, 12; 15, 28; 16, 6 ss.).

EL GRABADO DE VALADÉS

En el grabado de Valadés que figura al final, el Espíritu Santo está en medio, debajo de un Cristo en Majestad, porque, como hemos visto, es el que da el don de la palabra, que usan los frailes para adoctrinar, hacer justicia, catequizar, enseñar y administrar los sacramentos. Valadés quiere centrarse en la evangelización, o, más específicamente, en la labor de la orden franciscana en la Nueva España, que en seguida identifica con la era del Espíritu Santo de Joaquín Da Fiore, que, según él, encuentra su concreción en los habitantes del Nuevo Mundo, atraídos por la doctrina y la educación⁷. A la vista de aquellos y de estos pasajes bíblicos, los primeros franciscanos que llegaron a México en 1524⁸, portadores de la Palabra y dibujados en el centro de grabado portando el símbolo de la Paloma y en tanto que seguidores de los del libro sagrado, no podían adoptar más nombre que los doce apóstoles y, de acuerdo con la narración de los pasajes citados de los *Hechos*, atravesaron el mar y las regiones descubiertas para llevar la Palabra de Dios. Todos los cronistas concernidos lo recuerdan y Bernal da la noticia:

para que nuestra santa fe siempre fuese ensalzada y los naturales desta tierra conociesen lo que les decíamos [...], el general don fray Francisco de los Ángeles nos hizo mercedes, que luego envió los doce religiosos que dicho tengo⁹.

Y los cronistas franciscanos se apresuran a señalar la presencia de la Tercera Persona de la Trinidad: «el modo de proceder que tuvieron da a entender estos apos-

7. No es impensable que hubiese leído la *Mystica et prophetica libri Genesis interpretatio*, de Jacopo Brocardo, que sigue la división de Da Fiore, señalando que la tercera era o «tercer estado corresponde a la restauración del reino de Dios». Su creencia de que los dieciséis siglos transcurridos se dividen en tres fases (establecimiento, corrupción y restablecimiento o *restitutio*) es la de los protestantes. Ver Lubac 1989, I, pp. 188-189.

8. El 13 de mayo de 1524 llega a Veracruz (el 17 de junio, a México) el famoso grupo de franciscanos, pronto llamados «Los doce Apóstoles» de la Nueva España, custodiado por el milenarista fray Martín de Valencia, portador de una patente con instrucciones del papa Adriano VI, que le permitió actuar como vicario suyo e iniciar, así, la evangelización de la Nueva España. Antes de los doce, sólo consta la presencia de seis religiosos: el mercedario fray Bartolomé de Olmedo, que acompañó a Cortés durante la conquista, y tres franciscanos flamencos que llegaron el 30 de agosto de 1523: Juan de Ayora (Johan van der Auwera), Juan de Tecto (Johan Dekkers) y el lego Pedro de Gante. De la utopía franciscana encarnada en fray Martín de Valencia y fray Juan de Zumárraga, se ocupa Morales, 2001. Sobre el ambiente espiritual e intelectual que se respiraba en estos círculos franciscanos, Maravall, 1949; Bataillon, 1959; Lubac, 1989, I, pp. 194-196.

9. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 823.

tólicos predicadores ser regidos por el Espíritu Santo»¹⁰; «aquestos doce frailes fueron elegidos y nombrados [...] por el Espíritu Santo»¹¹.

Porque algunos religiosos milenaristas, persuadidos del auxilio de la Tercera Persona¹², creyeron firmemente en la posibilidad de crear, con los indios, *societates* espirituales, o sea, congregaciones terrenales que redimiesen a las ciudades mundanas, que san Agustín calificó de corruptas y pecaminosas, porque estaban convencidos de que con la incorporación del Nuevo Mundo a la historia de la redención, las Indias se convertirían en un nuevo espacio para la aplicación de la justicia y de la fe, ya que en la degenerada Europa no era posible¹³. Consecuentemente, «la cristianización de América había dotado de pleno sentido al modelo católico y universalizador de la Monarquía Hispánica»¹⁴.

LA «MONARQUÍA SEÑORIL» COMO *RENOVATIO IMPERII*

Fray Diego Valadés no sólo se sirvió de algunas profecías veterotestamentarias que interpretó Da Fiore y de los hechos y evangelios neotestamentarios, sino que creyó que con el descubrimiento se cumplía un designio o plan divino que algunos ya habían creído leer en san Agustín, que no se cansa de afirmar que «todo está encerrado dentro del orden» («totum igitur ordine includitur», *De ordine*, I, vii, 19), incluyendo el «reliquo huic nostro hemispherio e regione opposito, quod incolunt antichthones», a que alude Nebrija¹⁵:

Prima monarchia in Assyrios [...] et a Romanis in Gallos Germanosque cum caeli conversiones translata est. Quis est qui non intelligat, quamquam titulus imperii sit in Germania, rem tamen ipsam esse penes Hispanos principes, qui Italiae magnae partis atque maris nostri insularum domini iam moliuntur bella in Africam transmittere atque missis classibus caeli motum secuti iam pertingunt insulas Indorum populis adiacentes? Neque eo contenti, alterius Orbis magna par-

10. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 73.

11. Fray Toribio de Benavente, «Motolinía», *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 30-31.

12. «En la conciencia de los franciscano llegados a Nueva España su presencia allí forma parte de los designios de la providencia divina: [...] La idea providencial de la historia está centrada en el significado profundo de la conversión de los indígenas. [...] La presentación que los franciscanos hacen en sus crónicas de la historia se centra en el significado profundo de la conversión de los indios explicada a través de la actuación de los “doce primeros” como un ejemplo de acción misional inspirada por el Espíritu Santo. [...] la historia de la evangelización de México reproduce en el Nuevo Mundo, además de la primera misión apostólica, la historia sagrada de Israel» (Domínguez Reboiras, 2014, pp. 154-155).

13. «La persuasión de voir et de vivre le “dernier âge du monde” s'affirme au seuil du XVIe siècle avec les héritiers de la tradition joachimite de l'Évangile éternel. Et le sujet de cette communication est une réactivation du joachimisme chez des Franciscains de tempérament prophétique, peu préparés ou enclins à devenir de subtils déchiffreurs de l'Apocalypse, mais obsédés par la conversion finale: celle de la masse d'infidèles insoupçonnée jusque là, des hommes découverts par Colomb» (Bataillon, 1959, p. 27).

14. Díaz Serrano, 2012, pp. 125-126.

15. *Isagogicon cosmographiae*, o en las *Res a Fernando et Elisabe gestae*, de 1509.

te explorata, parum abest ut Hispania atque Aphricae finis occiduus cum orbis terrarum fronte Orientale adiunguntur¹⁶.

No sólo los autores españoles, sino también algunos italianos, como Pietro Martire d'Anghiera, en los preliminares de su *Occeanea decas*, (ca. 1506), recoge la idea:

Accipito haec, lector, brevibus compacta libellis
principibus variis scripta. Hic nova multa videbis
Oceani ingentes terras, vasta aequora, linguas
hactenus ignotas, atque *aurea saecula* nosces,
et gentes nudas expertes seminis atri
mortiferi nummi, populisque auroque feracem
torrentem zonam. Parcat veneranda vetustas!¹⁷

En su caso, no obstante, los *aurea saecula* son de corte hesiódico¹⁸, o sea, retrospectivos; por eso, en parte, pide disculpas, en el último verso: «¡que la venerable antigüedad nos perdone!»¹⁹.

En estos escritores también estaba latente la idea de una edad de oro aún no alcanzada, pero que pasaba, indefectiblemente, por la *monarchia christianorum*, auspiciada por la mayor parte de sectores del cristianismo, especialmente por aquellos religiosos milenaristas, que también creían que los gobernantes serían contemplativos, como vimos arriba. La personalizaron en Carlos V, heredero de los Reyes Católicos, que recuperaron la soberanía territorial y, supuestamente, la dignidad individual y libertad para todos sus súbditos, con afán de trasladar a la *ultima* América, mediante su nieto, el Emperador, ese modelo de convivencia que es el de la «monarquía señorial», de Jean Bodin:

El emperador Carlos V [...] se hizo monarca señorial, porque los súbditos no tienen los bienes sino por arrendamiento o de por vida. [...] Por eso] las monarquías señoriales han sido grandes y durables. Como las antiguas de los asirios, medos, persas y egipcios, y en nuestros tiempos, la de Etiopía.

Un poco más abajo explicita las virtudes de aquella «monarquía señorial»:

16. Antonio de Nebrija, *Res a Fernando et Elisabe gestae*, fols. 4r-5v.

17. El texto es de la edición de 1511 (H); en las reediciones de 1516 y 1530 (AC) reza el siguiente: «Siste pedem, lector, bevibus compacta libellis / haec lege, principibus variis decimoque Leoni / Pontifici Summo inscripta. Hic nova multa videbis, / Oceani magnas terras, vasta aequora, linguas / hactenus ignotas atque aurea saecula nosces, / et gentes nudas expertes seminis atri / mortiferi nummi, gemmisque auroque feracem / torrentem zonam. Parcat veneranda vetustas!»; cito por Gauvin, 2003, p. 13.

18. Ver Lawrance, 2008.

19. Disculpas que no le impidieron redactar la primera descripción de las Antillas, que se hizo célebre, bajo la especie aurisecular: «compertum est apud eos, velut solem et aquam, terram esse communem, neque meum aut tuum, malorum omnium semina, cadere inter ipsos. Sunt enim parvo contenti, quod in ea ampla tellure magis agri supersint, quam quicquam desit. Aetas est illis aurea: neque fossis, neque parietibus aut sepibus praedia sepiunt. Apertis vivunt hortis. Sine legibus, sine libris, sine iudicibus suapte natura rectum colunt. Malum ac scelestum iudicant, qui inferre cuiquam iniuriam delectatur» (*De orbe novo*, I, 3, p. 37). Ver Cantù, 1979, p. 235. Gauvin, 2003, pp. XXXII-LXIV.

la razón de que la señorial monarquía sea más durable que las otras es por ser más augusta y que tiene no sé qué de mayor majestad en sí, reconociendo los súbditos, la vida, los bienes, la libertad de mano del príncipe supremo, que con justo título los conquistó. Y humilla y aniquila mucho los ánimos de los súbditos, casi de la manera que el esclavo, conociendo su condición y grado, se encoge y se apoca y se convierte en un corazón servil. Y por el contrario, los hombres libres y señores de sus haciendas se resienten si se las toman, y si les agravian hacen demostración y revelan, teniendo generosos aquellos corazones criados en libertad y franqueza, y no abastardados en baja de servidumbre²⁰.

La conservación de la monarquía se debe, por lo tanto, a la aplicación del modelo europeo del rey piadoso y prudente, escrupuloso defensor de la guerra justa²¹. Es el llamado «uniformismo»²², que refleja algunos pasos del *De iure naturali et gentium* de John Selden²³. Tampoco se puede descartar que tuviese presente el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566), del ya citado Jean Bodin, donde insiste en que no encuentra ningún modelo de *legitima societas* en la llamada Edad de Oro, sino el predominio de la fuerza, la fiereza y la barbarie²⁴.

En el contexto de la polémica entre antiguos y modernos, entre el legado romano y la aportación española, hay que señalar el concepto de *renovatio imperii*, pero asumiendo, como hará Nebrija, sólo una parte del legado romano. La *renovatio* de la idea imperial —que, recíprocamente, presupone la *renovatio* individual y nacional— es un concepto político del que encontramos ilustres precedentes en el *Policraticus* (II, 124; *translatio* en IV, 12), de Juan de Salisbury; el *De monarchia*, de Dante, o en Petrarca, desembocando en el quimérico ideal de Cola di Rienzo, que

20. Jean Bodin, *La república*, II, 2, pp. 407-408.

21. Ver Fernández Santamaría, 1977, pp. 134-148.

22. Traduzco el «uniformitarianism» de Lovejoy, 1960, pp. 79-82; con el que quiere apostillar que «they could not be known to races living on this or other globes whom the report of such events did not reach» (p. 81).

23. «Iam vero naturalis vocabulum [...] id tantum indicat quod, ex Ebraeorum, seu Ecclesiae aut Reipublicae veteris Ebraicae, placitis, sententiis, moribusque, tam in foro quam in scholis, receptis avitisque, pro iure mundi seu omnium hominum omnimodarumque tam gentium tam aetatum communi, etiam ab ipso rerum conditu est habitum, ut scilicet a Totius Naturae creatae Autore seu Numine sanctissimo, humano generi, simulatque creatum est, indicatum infusum imperatumque» (John Selden, *De iure naturali et gentium*, fol. 32r).

24. «Quatuor, aut etiam plures, aetates statuunt [...], sed minuenda haec opinio est, nam si quis historicorum, non poetarum excutiat intelligentiam, profecto iudicabit parem esse in rebus humanis, atque in omnium rerum natura conversionem, nec aliquid sub sole, ut ait ille sapientiae magister, novum esse, nam aetas illa quam auream vocant, si ad nostram conseratur ferrea videri possit, quis enim dubitat, quin eluvium terrarum divinitus contigerit propter hominum scelera, quae tot ac tanta fuerunt, ut Deum ipsum poenituerit hominis creati? [...] Quae autem innocentia fuit in Camese, qui parentis optimi pudorem nova quidam et insigni contumelia violavit? [...] Haec fuerunt aurea et argentea secula, quibus homines ferarum more in agris ac silvis dispersi, tantum haberent quantum per vim et nefas retinere possent, quosque paulatim ab illa feritate ac barbarie sunt ad hanc, quam videmus, morum humanitatem ac legitimam societatem revocati» (fols. 316 y 319). Ver Strosetzki, 2009, pp. 447-448.

habla de una *renovatio* literal de la hegemonía romana²⁵, o en el citado Bodin²⁶. Ya estaba explícito en el pensamiento (otra vez) agustiniano (*De civitate Dei*, XV-XIX), para quien implicaba una síntesis del pasado, enfilada hacia una meta definida y deseable en el futuro²⁷; lo retomó el agustino neoplatónico Egidio de Viterbo en su providencialista y sincrética *Historia viginti saeculorum per totidem psalmos conscripta*²⁸. Pero entre los pensadores españoles predominó la idea de que si el imperio ha degenerado, hay que proclamar la *renovatio*, como apunta Juan de Mariana en *De rege et regis institutione*²⁹. De modo que el Emperador, corrigiendo el legado romano (recuérdese el «sacco di Roma»), encarna la idea de la *monarchia christianorum*³⁰, pues en su reinado los cristianos estaban llamados a conseguir juntos la *plenitudo temporum*, la *plenitudo gentium* y la *plenitudo doctrinae*³¹.

Es una esperanza que también tuvo el protector de aquellos doce apóstoles y que fue primer obispo de México, el también franciscano Juan de Zumárraga, al igual que su amigo Vasco de Quiroga, que intentó adaptar la regla de san Francisco

25. Todo esto hay que vincularlo con la relectura que durante el siglo XVI se hizo de la leyenda mesiánica del último emperador que dominará el mundo bajo el signo de la Cruz (instaurando, por lo tanto, una nueva edad de oro: véase abajo) antes del retorno de Cristo a la tierra; ver Kurze, 1958; Reeves, 1961. La leyenda, claro, no dejó de vincularse al descubrimiento de América y, por extensión, a la imagen de Carlos V y el imperio hispánico; ver a este respecto Bataillon, 1954; Prosperí, 1976, 1992 y Romm, 1994.
26. Ver Quaglioni, 1992.

27. Que recuerda los versos de Lucrecio «Navigia atque agri culturas moenia leges / arma vias vestes et cetera de genere horum, / praemia, delicias quoque vitae funditus omnis, / carmina, picturas et daedala signa polita / usus et impigrae simul experientia mentis / paulatim docuit pedetemptim progredientis» (*De rerum natura*, V, vv. 1443-1448).

28. Roma, Biblioteca Angelica, Cod. Lat. 351. Ver simplemente Reeves, 1992.

29. Lewy, 1960. Ver el bien documentado estudio de Binotti, 2009.

30. Para los historiadores humanistas en general, «la figura de Carlos V hunde sus raíces en la figura de los emperadores romanos y tal como aquéllos trabajaron por el engrandecimiento de Roma, del mismo modo Carlos V había sido el campeón de la Cristiandad, subrayando, no obstante, que todo ello gracias tanto a ser Emperador como cabeza de la Monarquía Católica, que cobraba de este modo dimensiones universales. Ésta es la razón por la cual los cronistas de Carlos V retoman el goticismo de los cronistas del s. XV, más atentos a la idea de restitución de aquella Historia goda, íntegra e independiente, como la de los Reyes Católicos, que a la Hispania romana, provincia, al fin y al cabo, de un Imperio» (Cuart Moner, 1994, p. 47). Ver también los estudios de Jiménez Calvente, 2000; Gómez Moreno-Jiménez Calvente, 2002; Lawrance, 2008; para el desarrollo posterior de la idea, Headley, 1997, pp. 197-204.

31. Reeves, 1999, pp. 104-107. Es una noción que recorre la *Relectio de indis*, del padre Vitoria, que opone sistemáticamente a la de dominium, que «no puede ser sino de derecho natural o divino o humano; ahora bien, por ninguno de ellos el Emperador es señor del orbe. [...] Lo sería por la sola autoridad de una ley; pero no existe ninguna tal ley, pues la ley presupone la jurisdicción» (76 y 80). Fray Domingo de Soto lo corrobora con los emperadores romanos, que no pudieron transferir a Carlos V su imperio, «y aun dando por supuesto que los romanos tuvieran derecho sobre algunas naciones, Julio César [...] obtuvo el imperio tiránicamente y por medio de la discordia civil; [...] empero, los romanos nunca tuvieron el imperio de todo el orbe; [...] por consiguiente, porque no lo tenían, no pudieron los romanos entregar a alguien el imperio de estas naciones [las recién descubiertas]... Esta verdad, que el Emperador no es señor del orbe, se confirma también por las leyes civiles y canónicas» (*De dominio*, pp. 165 y 167).

a la *Utopía* de Tomás Moro para fundar ciudades indias, destinadas a recoger y formar los nuevos hombres de la Edad de Oro³². Pero ésta es otra historia

LA CONSECUENTE *TRANSLATIO IMPERII*

A lo largo de un cuarto de siglo, desde el prólogo a la *Gramática castellana* hasta el *De bello navariense*³³, Nebrija se presenta como defensor de las fronteras de la Hispania antigua y la expansión marítima hacia el Nuevo mundo³⁴. Como también apostillará en sus *Décadas*, su versión latina de la crónica de Pulgar (p. 790), aunque se basa en un concepto que, desarrollado por Plutarco en su *De fortuna Romanorum*, hicieron suyo más tarde autores como Campanella³⁵, que justificaba abiertamente que el *imperium* haya llegado a España. Ya en la dedicatoria de la *Monarchia di Spagna* se refiere explícitamente a la *translatio imperii*:

Con su celestial favor [de la Virgen], las fuertes armas de la noble España, poniendo «plus ultra» en las columnas y a las fuerzas de Hércules, abrieron por mar y tierra puertas y caminos a la conquista y conversión de las opulentas provincias del Perú, en que bien así los victoriosos leones de Castilla deben mucho a tan soberana Señora por haberlos hecho señores de la principal parte del Nuevo Mundo, *la cuarta y mayor del orbe*, con hazañas y proezas más grandiosas y heroicas que las de los Alejandro de Grecia y Césares de Roma³⁶.

Era una noción incardinada en la de monarquía desde muy temprano, máxime en la española, heredera de los godos y, al decir de todos los cronistas e ideólogos, providencialmente escogida para la cruzada peninsular contra los moros y el descubrimiento de América, que, finalmente, se llevarían a término durante el reinado de los Reyes Católicos. La especie alcanza hasta humanistas tan rigurosos como Fernán Pérez de Oliva, que, aparte de subrayar la centralidad de España y la necesi-

32. «Quiroga conçoit de grandes cités indiennes de type utopien. Ardent défenseur des mexicains contre l'esclavage, il voit en eux, sans prophétisme millénariste, les nouveaux hommes de l'âge d'or, la matière première idéale d'une nouvelle chrétienté exempte de cupidité et de violence, d'une "renaissance primitive Église" [...] Zumarraga est un de ceux qui apportent leur témoignage à la valeur religieuse de l'entreprise» (Bataillon, 1959, p. 34).

33. Donde se centra, claro, en la conquista de Navarra por Fernando el Católico y la se encaja en el contexto bíblico de las conquistas israelitas; se interpreta como una manifestación de la voluntad de Dios, en tanto que restaura la frontera norte de la Hispania visigoda. Como apunta Tate (1970, p. 205), Nebrija «ha puesto su erudición al servicio de una causa política, y a las pruebas sacadas de los clásicos añade la dispensación de Dios, ya que, según su opinión, la Providencia había querido siempre que Navarra fuese de Castilla».

34. «Estos dos aspectos corresponden a una parte del doble proyecto historiográfico de los Reyes Católicos, la herencia goda como mito político» (Deyermond, 2003, p. 970). Ver Maravall, 1981; Rico, 1983 y Conde, 1999.

35. Headley, 1997. Se pregunta Pagden, 1990, p. 51, por qué elige Campanella España, y responde que «in part because the *Regnum Italicum*, the natural candidate for any world empire, had already passed into political decline and history had show that no empire can ever recover its former power».

36. Tommaso Campanella, *Monarchia di Spagna*, pp. 74-75, cursiva mía. Ver también Serés, 2011.

dad de completar la cruzada, confía en que bajo el Emperador también se verá el «cumplimiento», o sea, se acabará de descubrir todo el mundo:

Antes ocupábamos el fin del mundo y ahora estamos en el medio, con mudanza de fortuna cual nunca otras se vio. Hércules, queriendo andar el mundo, en Gibraltar puso fin. [...] Ahora ya pasa sus columnas el gran poder de nuestros príncipes. [...] Tierras y gentes sin fin que de nosotros tomarán religión, leyes y lengua. [...] Así que el peso del mundo y la conversación de las gentes a esta tierra acuesta. [...] Al principio del mundo fue el señorío en Oriente, después más abajo en la Asia; después lo hobieron persas y caldeos; de ahí vino a Egipto, de ahí a Grecia y después a Italia; postrero a Francia. Agora, de grado en grado viniendo a Occidente, pareció en España, y ha habido crecimiento en pocos días tan grande, que esperamos ver su cumplimiento [...] sin partir ya de aquí, do lo ataja el mar y será tan bien guardado, que no pueda huir³⁷.

La «centralidad» de España se alcanzaba por la *translatio imperii*, o sea por el desplazamiento del «señorío» hacia occidente, como recordaba arriba con Nebrija: desde Asiria a España. Una *translatio* que no podrá ir más allá (no hay más allá de América), no podrá «huir» el *imperium* porque «lo ataja el mar»; allí se concretará el traslado de la «monarquía señorial».

EL ATRIO DEL MONASTERIO

Esta posición central se deja corresponder, por analogía, con la del traslado del Espíritu Santo en el atrio dibujado por Valadés: los franciscanos, representantes de la primera evangelización, ocupan el centro de la imagen, desplazando a la Tercera Persona (*translatio ecclesiae*), a cuya nueva era contribuyeron, y el saber (*translatio studii*), situado en los cuatro ángulos, para alcanzar la *restitutio*, cuya concreción con la monarquía hispánica parecía evidente. Y viceversa, de modo que el Espíritu Santo bendijese la implantación de la monarquía, y que ésta, una vez restituida, o sea, implantada, tendiese a proclamar la «era del Espíritu Santo» (Da Fiore) en el Nuevo Mundo, merced a los doce apóstoles franciscanos, pertinentemente imbuidos de la idea de progreso del monje calabrés y con las herramientas retóricas pertinentes.

El grabado representa alegóricamente a la iglesia novohispana, llevada en andas por san Francisco (presidiendo la fila), y por fray Martín de Valencia (situado en la parte posterior) máximos representantes de las dos misiones franciscanas³⁸, refrendadas por Adriano VI e Inocencio III; el resto de los costaleros son los doce frailes que representan a los doce apóstoles. El templo que simboliza a la Iglesia

37. En Pérez, 1995, p. 29.

38. Como recuerda Lubac, 1989, I, p. 194, «Martín de Valencia, ferviente adepto de la reforma establecida en la provincia de Extremadura, era joaquinista de formación y de comportamiento; llevaba consigo el *Libro de las conformidades* de la vida de Francisco de Asís con la de Cristo, recientemente impreso en Milán (1510 y 1513): para estos misioneros, dicho libro era como los "Hechos de los apóstoles" del monaquismo mendicante que Joaquín de Fiore había profetizado como el vehículo del Evangelio eterno en la última edad del mundo».

está en el centro del grabado, debajo de un Cristo en Majestad, en cuyo interior resplandece la figura del Espíritu Santo en forma de paloma, en tanto que la iglesia es su morada, recibiendo la Palabra del Hijo (véase abajo). Del Espíritu Santo salen nueve rayos, que alcanzan e iluminan a otros tantos frailes que protagonizan determinadas acciones (siguiendo el sentido de las agujas del reloj): *creatio mundi*, *examen matrimonii*, *scribunt nomen*, *matrimonium*, *baptismus*, *discunt confiteri*, *discunt penitentiam*, *discunt doctrinam*, *discunt omnia*. Al pie una escena de la administración de justicia y del registro parroquial, a su izquierda indios confesándose; a la derecha, dos prácticas sacramentales, comunión y extremaunción, y, en fin, la celebración de una misa. En la parte superior del cuadro, bajo el epígrafe *mortuus* Valadés dibujó un entierro. A los lados izquierdo y derecho del grabado, a media altura, se puede observar que algunos frailes transportan enfermos: tres en sendas camillas y otro a cuestras³⁹, porque los hermanos atienden también a la cura de los cuerpos. Ni que decirse tiene, en fin, que el jardín que rodea al patio, a modo de «locus amoenus» o de edén cercano, es el recuerdo del Paraíso perdido (o de la edad de oro pagana), al que regresará (*reditus* o *restitutio*) el hombre en la era del Espíritu Santo, como proclamó tres siglos antes Joaquín Da Fiore.

El *locus* de Valadés, con todo, también recuerda al atrio del tabernáculo de Dios, descrito en el libro del *Éxodo* (27, 9-18)⁴⁰. Pero, a diferencia del bíblico, el diseño del patio o atrio del franciscano, sintetiza varias funciones: reunir a los indígenas para los oficios religiosos, administrar justicia y catequizar en grupos, como si fueran aulas al aire libre⁴¹. Porque fray Diego quiere destacar, a tal fin, la predicación y la enseñanza directas, y las tareas de evangelización, o sea, las obligaciones de los misioneros. Son cuadros vivos en el marco arquitectónico de un convento novohispano, como delatan las cuatro capillas posas de las esquinas atriales y en donde se agrupan los niños (ángulo superior derecho), las niñas (superior izquierdo), los hombres (inferior derecho) y las mujeres (inferior izquierdo), susceptibles todos de conversión, educación integral y recepción sacramental. Particularmente significativas son los dos cuadros con los epígrafes *discunt omnia* (aprenden de todo) y *creatio mundi* (creación del mundo), en las que aparecen fray Pedro de Gante y otro religioso apuntando con sus varas a las imágenes que sirven de apoyo al aprendizaje de los alumnos y entre cuyas enseñanzas, además de los conceptos doctrinalmente importantes (pecados, obras de misericordia, etc.), figuran el aprendizaje de la lectura y escritura, el canto, la pintura, las artes mecánicas y las reglas de higiene, pero también se representan actividades lúdicas y económicas⁴².

39. «El patio o atrio se nos presenta como la novedad más asombrosa en el conjunto arquitectónico religioso de Nueva España sin verdadero paralelismo alguno en España ni en el resto de Europa. El atrio tuvo como finalidad esencial la de reunir a la comunidad indígena con ocasión de las ceremonias religiosas y también la de cumplir con todas las actividades propias de la catequesis, distribuyéndose los indios en pequeños grupos como si se tratara de aulas al aire libre» (Chaparro Gómez, 2015, pp. 145-146).

40. Se describe con todo detalle, en «cuya parte meridional habrá cortinas de torzal de lino fino» (27, 9); se demora contando las columnas que cercan el atrio, que «estarán revestidas de láminas de plata, con capiteles de plata y basas de bronce» (27, 17).

41. Ver simplemente Kobayashi, 1974, p. 190.

42. Ver Díaz Serrano, 2012, p. 131; Chaparro Gómez, 2015, pp. 191-192.

También parece ir a la zaga de Arias Montano, que describe el templo de Salomón en sus *Antiquitates Judaicarum*, IX, y en cuyo prólogo señala que las reproducciones visuales son necesarias para la memoria y contemplación intelectual, al igual que los dichos y hechos memorables de los hombres ilustres. Así como se pintaron aquellas hazañas, también las de las

obras públicas y particulares [...] fueron para muchos eruditos argumentos sobre los que escribir. [...] De este género son grandes construcciones, palacios, edificios, templos, puertas, arcos, pórticos, atrios, plazas, fortificaciones, ciudades, murallas, torres, suburbios [...] Todas estas cosas, porque pueden referirse a alguna utilidad, fueron consideradas por los antiguos dignas de que se registraran por escrito todas sus formas y funciones o incluso las representaran en pinturas o imágenes, para que con este procedimiento aquellas se diesen a conocer a quienes no estuvieran presentes, o se transmitieran a la posteridad como entregadas en mano⁴³.

De todas estas reproducciones, «la estructura de las construcciones sagradas es tan admirable por su naturaleza y arte como por ese significado que en ellas se encierra» (p. 522). A la vista de aquel pasaje de las *Antiquitates*, de Arias Montano, señala la necesidad de la *restitutio christiana*, Valadés, que dibuja su atrio con organizaciones espaciales parecidas a las del templo montaniano, que aparece rodeado por las murallas de la Jerusalén celestial, ya por la distribución espacial, ya por la fábrica clásica del templo⁴⁴.

Valadés inserta el grabado en una digresión en la IV parte de su retórica para hablar de la función misional de su orden, y lo hace desde el capítulo cuarto, que titula: «Instrucción para venir en más claro conocimiento de las cosas de Indias, de las cuales se trata aquí a modo de ejemplo», cuya elocuente introducción reza:

Puesto que entre todos los acontecimientos y empresas de los cristianos, desde que Dios creó el mundo universo, no hay otro alguno tan digno de eterna memoria y en el que Su Majestad haya manifestado tanta clemencia como la conversión, pacificación y sujeción de las nuevas tierras en la Nueva España, me he determinado a insertar en este lugar una narración de las costumbres y de las

43. Se trata del *Exemplar sive de sacris fabricis liber* (Amberes, Plantino, 1572), que reproduce y traduce Gómez Canseco en su edición de las *Antigüedades hebraicas*, pp. 548-646; específicamente, 550-551.

44. A este respecto señala Báez-Rubí, 2005, pp. 285-286: «no creo que esto [la analogía del atrio de Valadés y el templo de Montano] sea una asociación vaga, pues si fijamos nuestra atención en el estilo de los templos colocados en las cuatro esquinas del atrio del grabado valadesiano, podemos encontrar bastantes semejanzas con los templos clásico-circulares montanianos. [...] Es nada menos que el templo de Vesta, utilizado muy a menudo en el repertorio iconográfico de Montano. Como representación terrena el templo es la iglesia cristiana y, por lo tanto, la Jerusalén celestial que se proyecta en la tierra como se describe en el Apocalipsis [21, 1, 2]». En otro trabajo señala que la obra de Montano «fue sin duda alguna otra fuente de inspiración e imitación para la retórica valadesiana que, al perseguir precisamente objetivos de conversión pacífica, promueve una difusión de "fórmulas" visuales que fungen como *exempla* dentro del programa político de apología católica orquestado tanto por la política religiosa hispánica como por el Vaticano» (Báez-Rubí, 2012, p. 189). «Valadés evoca en la *compositio loci* (composición del lugar) del atrio mosaico una construcción real, cercana a la mentalidad de los receptores del mensaje cristiano».

ceremonias [de los indios], para que así, por los efectos, se venga en más claro conocimiento de las causas⁴⁵.

Lo utiliza como *exemplum* para hablar del género epideíctico, hasta el capítulo 12; del 13 al 16 ilustra el género deliberativo; en el 17, se centra en el judicial, porque del 18 al 21 vuelve al epideíctico, en tanto que se refiere a «los tres modos de alabar o vituperar», que ilustra con los dos siguientes, el 22 y el 23, en que refiere la llegada de los primeros franciscanos. Dentro del último, la interpolación:

Descripción de la república de los indios

Después de que los religiosos hubieron congregado, no sin gran trabajo, a los indios que estaban dispersos por los montes y desiertos, y los hubieron reducido a que viviesen en sociedad, les enseñaron solícitamente las costumbres y modos de vivir en los negocios de la familia y asuntos domésticos. Se hizo primeramente un diseño decente y decoroso de los lugares para los futuros edificios, calles, paseos y caminos, e hizo también la distribución de los campos por orden de la majestad real y del Ayuntamiento. Pero antes de que se intentase algo, fue necesario pensar lo que debía establecerse relativo a tales asambleas y reuniones de hombres incultos, buscando su salud tanto corporal como espiritual, así como la comodidad de aquellos que en adelante habrían de entablar comercio con ellos. Se les asignaban terrenos muy amplios, que fuesen suficientes para levantar casas, plantar viñedos y hacer jardines [...] En esas divisiones se reservaba algún campo intermedio para tener allí comercio y el mercado y los edificios públicos erigidos, como son el palacio, que se llama casa de la ciudad⁴⁶.

LA CIUDAD LULIANA DE LOS FRAILES Y DE LOS INDIOS

Una y otra vez insiste Valadés en la imperiosa necesidad de agrupar a los indios, comúnmente dispersos. Al principio nos cuenta el empeño en agruparlos en centros de población donde pudiesen llevar una vida urbana y civilizada, formando poblados bien organizados para concentrar a los indígenas dispersos, tal como señalaba la orden isabelina de 1503. La creación de pueblos, ciudades y, en fin, reducciones ayudó mucho a la evangelización, educación y civilización de los naturales⁴⁷. A este propósito, un poco antes ha señalado que

al presente ya se encuentran establecidos muchos domicilios, fortalezas y caminos más seguros. [...] Aunque sea magnífico lo que con la anuencia divina se ha conquistado hasta el presente, estoy persuadido de que aún queda una tierra de promisión que debe ser sometida. Y con este fin envía Dios a sus exploradores cada día: ellos son los religiosos animados por el afán de propagar la gloria de

45. *Retórica cristiana*, IV, 4, p. 167.

46. Diego Valadés, *Retórica cristiana*, IV, 23, p. 209.

47. «Los indígenas debían vivir reunidos en pueblos y reducciones, porque era la mejor manera de poder evangelizarlos y al mismo tiempo instruirlos en los usos y costumbres de la "policía cristiana" [...] La idea fue aprobada en 1541 por el cardenal-gobernador fray García de Loáisá» (Gómez Canedo, 1987, pp. 240-241).

Dios. [...] Entre esos exploradores también me cuento yo, por la gracia de Dios (IV, 20, p. 202)

Una vez finalizado el adoctrinamiento y la catequesis, alrededor de los quince años de edad⁴⁸, los hijos de los caciques volvían a sus casas para gobernar sus comunidades; los jóvenes de baja condición también volvían, para ayudar en las labores domésticas y oficios de sus padres⁴⁹. La concurrencia para la predicación era enorme;

Es tan numerosa la asistencia a las reuniones [catequéticas] que presidimos, que no hay templos tan espaciosos que puedan contener a toda esa muchedumbre. [...] Por lo cual es costumbre predicarles en los atrios, que son muy espaciosos, y no sólo sucede esto en las ciudades donde vivimos nosotros en comunidad, sino también en los demás pueblos a donde vamos con el fin de predicar. Pues dondequiera que nos hallemos [los frailes], estamos dedicados al trabajo de las almas. (IV, 23, p. 210)

Era muy necesaria aquella exploración de la tierra de promisión para alcanzar la *unitas* y la concordia de unos y otros en la *civitas mundi* luliana (véase abajo) que representa el atrio. Una unidad que despeja palmariamente la duda que señalaba O'Gorman «con América se plantea la duda acerca de la identidad de la naturaleza humana, y es, quizá, la mayor amenaza que jamás haya oscurecido el horizonte de la mente europea; de su solución dependía, desde los cimientos mismos, el edificio entero de la cultura y de la filosofía»⁵⁰. La unidad e identidad de la naturaleza humana salió reforzada con obras como la de Valadés, pues, al igual que otros evangelizadores, «incorporaron» el Nuevo Mundo al Viejo, subrayando la continuidad cultural entre ambos.

En el tantas veces citado grabado se ve una especie de ciudad de frailes, para lo que pudo tener en cuenta asimismo al también franciscano Ramón Llull, que empieza su *Liber de civitate mundi* afirmando que «la ciudad es el lugar de los hombres en que el entendimiento humano se habitúa a dominar la ciencia liberal y la mecánica, con las que obtiene lo que precisa para vivir bien y conseguir el fin para el que ha sido creado»⁵¹, que es, sustancialmente, recordar a Dios, pensar en Él y amarlo, o sea, con-

48. «El orden que allá se tiene es, que en saliendo el sol, dice el sacerdote misa; después reza a los naturales en nuestra lengua vulgar, y en su materna las oraciones y mandamientos y artículos de fe y obras de misericordia y sacramentos de la Iglesia. A la tarde se enseña otra vez a los muchachos desde seis años hasta quince. Los domingos y fiestas se les predica en su lengua, por lo cual importa mucho que quien hubiere de doctrinar y administrar sacramentos, entienda bien la lengua, porque de lo contrario ha mostrado la experiencia seguirse grandes inconvenientes» (Gómez Canedo, 1982, p. 53).

49. «Los despiden [los hijos de la gente plebeya] para que vaya a ayudar a sus padres en sus oficios, granjerías o trabajos» (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, IV, p. 16).

50. 1942, p. 12.

51. «Civitas est locus hominum in quo intellectus humanus habituat se ipsum de scientia liberali et mechanica, cum quibus acquirat ea quae sunt sibi necessaria ad bene vivendum, ut attingat finem quare creatus est» (*Liber de civitate mundi*, pp. 182 y 184). Ramis, 1992, p. 106 señala que «Llull no ve ningún peligro en la conquista y en el dominio de la naturaleza a través de la ciencia mecánica, necesaria para la cimentación de la transformación de una sociedad agrícola y rural en otra urbana y burguesa». Para

sagrarle lo más divino que el hombre atesora: las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad⁵². Un virtuoso fin a su alcance merced al sosiego, la serenidad, la templanza, que propicia la ciudad bien ordenada: es la *tranquillitas ordinis* agustiniana, o sea, la paz social⁵³. Una vez alcanzada, el hombre se podrá dedicar al *studium* y a la contemplación de Dios, de modo que mediante la organización de una buena *civitas* se puede lograr un estado de ánimo sereno, contemplativo. No se trata de aquella ciudad utópica de Quiroga a la que animaba Zumárraga.

La condición *sine qua non* de la buena ciudad del mundo, insiste Lull, es que represente o compendie la unidad, fundamental para entender, a su vez, la *communitas* de fieles, y, obviamente, la *Christianitas*, que también requiere la necesidad de otro orden, el del mundo, bajo un único poder. Es la noción central de las dos espadas: *gladium corporale* y *spirituale*⁵⁴, y es la base del llamado agustinismo político, que sería la «tendencia a subsumir el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia»⁵⁵. Este poder del Papa parte del principio platónico de aquella *reductio omnium ad unum*, que resume san Buenaventura⁵⁶. Para conseguirlo, Lull presentaba el cristianismo como la garantía de cohesión frente a

Lull, «peace and harmony between the religions are essential steps towards the development of human life (both social and spiritual) [...] living in cities will provide the means by which men are able to fulfil the purpose for which they have been created, namely to know and praise God. [...] The *civitas mundi* is, in this sense, the entire world» (Romano-De la Cruz, 2008, pp. 414 y 416).

52. «The goal of each and every human individual is to remember, understand and love the one God. Such a goal implies not only a spiritual process, but also the social development of the whole humanity» (Romano-De la Cruz, 2008, pp. 413-414). Debe ser un reflejo del árbol o *stemma* de dignidades luliano, que permite pensar en Dios, acordarse de Dios, vale decir: buscar (agustinianamente) en la memoria su huella, y amar a Dios: las tres potencias o facultades infundidas por Dios en el alma.

53. «Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium» (San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIX, 13), o sea, «la paz de la ciudad [es el resultado de] la concordia ordenada de sus habitantes, de los que gobiernan y de los que obedecen»; como resultado de esta paz y de las demás que enumera, se alcanza «la paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es más que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar». Pero la paz es extraña a la ciudad terrestre, porque históricamente su orden difícilmente se ha logrado; al contrario que en la Ciudad de Dios. La Iglesia es la realización en la tierra de esa paz; la vida eterna, la conquista absoluta de una paz inextinguible, porque «la idea de paz y de imperio forman parte del poso común de lo que se ha llamado el agustinismo político» (Ramis, 1992, p. 206). Ver también Rondet, 1954.

54. «La concepció política arriba a Lull a través de l'agustinisme: la idea d'unitat en Agustí reforça el seu ideal centralitzador, que redueix tot a principis generals: unitat de l'església, pau universal, imperi únic i Déu com a exemple de totes les unitats. Així a l'arbre apostolical de l'*Arbre de Ciència* diu Lull: "un Christ que eleg un pastor a les sues ovelles, por ço que·ls donàs a menjar veritat de la fe [...] En la fe del papa no deu esser diferència d'ella, ni de la fe de son poble, car una deu esser la fe en ell e en ses ovelles. E encara, lo papa ab la sua fe se deu concordar ab la fe de cascun home"» (Simó, 2002, pp. 138-139).

55. Arquillière, 1972/2005, p. 38.

56. «Todos los hombres están atados a la subjeción de la obediencia con muchos tipos de ligazón, según la diversidad de los grados, oficios y poderes. Asimismo esta variedad ha de reducirse a un solo y supremo maestro, en quien reside principalmente el principado universal de todas las cosas [...] Y no solo al mismo Cristo, sino también, por ley divina, a su vicario, y esto ciertamente es muy congruente, pues requiere el orden universal de la justicia, la unidad de la Iglesia y la estabilidad de los dos» (*De perfectione evangelica*, a. 3, q. 4, traducción mía). Ver también Gilson, 1984, pp. 165-191.

las fuerzas disgregadoras: judaísmo y mahometanismo, fundamentalmente⁵⁷. Se refería a la *restitutio* espiritual («devolución, restitución», a Dios de lo creado, se entiende), cuya nueva oportunidad (se creerían leyéndolo) surgirá, más adelante, con la evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo, con la posibilidad de convertirlos al cristianismo, como se intentó hacer (y lo propulsó el mismo Lull) con aquellos musulmanes y judíos, y alcanzar la *respublica totius orbis* de Vitoria, o sea, una cosmópolis cristiana⁵⁸.

Por eso mismo, el de la *restitutio* es un concepto fundamental que el también franciscano novohispano, y lulista, Diego Valadés quiso plasmar de su *Rethorica christiana, una herramienta* re-evangelizadora, que permitiese restituir o restaurar la unidad perdida. A ello contribuyen asimismo los veintiséis grabados que él mismo diseñó, a partir de algunos de Arias Montano⁵⁹, que tenían como fin recuperar el espíritu originario de los franciscanos que llegaron a la Nueva España en un momento en que se daba «el desmoronamiento de la utopía fundacional religiosa de las primeras misiones franciscanas, debido a los conflictos de poder entre ellas y la Corona»⁶⁰.

A tal efecto me he detenido en el grabado de Valadés que mejor refleja aquellos conceptos: el patio o atrio (monacal o ciudadano), como si se tratara de una ciudadela, cercada por dos filas de árboles a modo de *locus amoenus*. De hecho el grabado, como vimos, representa la restitución «enmarcada» en un atrio, o *civitas mundi*, que simboliza o representa microcósmicamente el mundo y sus funciones (la cosmópolis de Vitoria), la ciudad luliana y la historia de la evangelización. Valadés quiere transmitir la noción agustiniana, tomista y luliana de la *tranquillitas ordinis*, mediante la dispositio que refleja el mundo ordenado creado por Dios, que se podrá recuperar merced a la *traslaticia renovatio* que propone la «señoril» monarquía hispánica.

57. «El concepto de unidad lleva al mallorquín a afirmar la conveniencia de organizar a todo el pueblo cristiano bajo un único imperio, que sea capaz de defender a la Iglesia Romana contra los infieles y cismáticos» (Ramis, 1992, p. 205).

58. «Lo que implicaba que "sus principios no se fundaban autónomamente sobre el solo orden natural, que no se agotaban en él. Había en este sentido un supuesto efectivamente último que los inspiraba, un reino de Cristo distinto y "de otra especie que los reinos temporales", y cuyo fine "primario y principal" era "la salvación de las almas". El sentido que eventualmente pudiera reconocerse a la vida cívica [...] quedaba así sustancialmente alterado» (Fernández Albadalejo 1997, p. 119, que cita el *De potestate civili*, de Francisco de Vitoria). Ver Pagden, 1988, p. 97 y en general.

59. Ya los comentó e interpretó Maza, 1945; Taylor, 1987 explica con pormenor el proceso mnemotécnico.

60. Báez-Rubí, 2005, p. 319; un poco más abajo señala que «con base en esta consideración, podríamos entender a los árboles como símbolos de la *renovatio* religiosa, que implica volver a modelos pasados, para aspirar a la concordia universal, primigenia, que muy probablemente fue impulsada por las creencias del cabalismo cristiano».

BIBLIOGRAFÍA

- Arias Montano, Benito, *Antigüedades hebraicas. Tratados exegéticos de la Biblia Regia*, ed. Luis Gómez Canseco y Sergio Fernández López, Huelva, Universidad, 2013.
- Arquillière, Henri Xavier, *El agustinismo político: ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad, 2005 [1972].
- Báez-Rubí, Linda, *Mnemosine novohispánica*, México, UNAM, 2005.
- Báez-Rubí, Linda, «Y que la pintura mueva más que la escritura»: la circulación de imágenes entre América y España», *Semata*, 24, 2012, pp. 171-192.
- Bataillon, Marcel, «Novo Mondo e fin do mondo», *Revista de Historia*, 18, 1954, pp. 343-351.
- Bataillon, Marcel, «Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde», en *Courants religieux et Humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle*, París, PUF, 1959, pp. 25-36.
- Benavente, fray Toribio de, «Motolinía», *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Mercedes Serna y Bernat Castany, Madrid, CECE-RAE, 2014.
- Binotti, Lucia, «*Restauratio imperii. Restitutio linguae*: The Sixteenth-century Spanish Historiographical Tradition and the Linguistic Definition of the Middle Ages», en *Medieval and Early Modern Spanish Essays in honor of Frank A. Dominguez*, ed. John K. Moore Jr. y Alejandro Duque, Newark, Juan de la Cuesta, 2009, pp. 39-77.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la república, traducidos de lengua francesa y enmendados cathólicamente por Gaspar de Añastro Isunza*, ed. José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992 [1590].
- Brocardo, Jacopo, *Mystica et prophetica libri Genesis interpretatio*, Leiden, Caroli Silvii, 1580.
- Campanella, Tommaso, *Monarchia di Spagna*, en *La política*, ed. Moisés González García, Madrid, Alianza, 1991.
- Cantù, Francesca, «Ideologia e storiografía in Pietro Martire d'Anghiera: rapporti tra vecchio e nuovo mondo», en *Pietro Martire d'Anghiera nella storia e nella cultura*, Genova, Associazione Italiana di Studi Americanisti, 1979, pp. 225-239.
- Chaparro Gómez, César, «Enciclopedia retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés», *Fortvnatae*, 19, 2008, pp. 9-25.
- Chaparro Gómez, César, *Fray Diego Valadés, evangelizador franciscano en Nueva España*, Badajoz, CEXECl, 2015.
- Cuart Moner, Baltasar, «La historiografía áulica en la primera mitad del siglo XVI: los cronistas del Emperador», en *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, ed. José Antonio González Iglesias, Salamanca, Universidad, 1994, pp. 39-58.

- Conde, Juan Carlos, *La Creación de un discurso historiográfico en el Cuatrocientos castellano: «Las siete edades del mundo» de Pablo de Santa María: estudio y edición crítica*, Salamanca, Universidad, 1999.
- Deyermond, Alan D., «La ideología histórica de Antonio de Nebrija», en *Estudios dedicados a Humberto López Morales*, Madrid, Arco Libros 2003, vol. II, pp. 957-974, 2 vols.
- Díaz Serrano, Ana, «Repúblicas perfectas para el rey católico. Los franciscanos y el modelo político de la monarquía hispánica en la Nueva España durante el siglo XVI», en *Oficiales reales. Los ministros de la Monarquía Católica (siglos XVI.XVII)*, ed. José Francisco Pardo Molero y Manuel Lomas Cortés, Valencia, Universidad, 2012, pp. 109-136.
- Domínguez Reboiras, Fernando, «"Los indios se convirtieron a la tarde del mundo". Una aproximación a la visión del mundo, del tiempo y de la historia según los franciscanos en Nueva España», en *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, ed. Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, Göttingen, De Gruyter, 2014, pp. 145-179.
- Fernández Albadalejo, Pablo, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una "política española" en los comienzos de la Edad Moderna», en *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, ed. José Ignacio Fortea Pérez, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103-127.
- Fernández Santamaría, José Antonio, *El estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento. 1516-1559*, Madrid, Akal, 1977.
- Fiore, Gioacchino Da, *Sull'Apocalisse*, ed. y trad. Andrea Tagliapietra, Feltrinelli, 2008.
- García López, Félix, «El Espíritu y la Palabra», en *El Espíritu Santo (fuente y principio de los dones divinos)*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1996, pp. 15-39.
- Gauvin, Brigitte (ed., y trad.), Pierre Martyr D'Anghiera, *De orbe novo decades. I. Oceana decas*, París, Les Belles Lettres, 2003.
- Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, J. Vrin, 1984.
- Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, Porrúa, 1982.
- Gómez Canedo, Lino, «Desarrollo de la metodología misional franciscana en América», en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1987, pp. 211-250.
- Gómez Moreno, Ángel, y Teresa Jiménez Calvente, «Entre edenismo y *aemulatio* clásica: el mito de la Edad de Oro en la España de los Reyes Católicos», *Silva*, 1, 2002, pp. 113-140.
- Guarda, Gabriel, «Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 32, 1965, pp. 5-29.

- Headley, John M., *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, University Press, 1997.
- Jiménez Calvente, Teresa, «Teoría historiográfica a comienzos del siglo XVI», en *Imágenes históricas de Felipe II*, ed. Alfredo Alvar, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2000, pp. 197-216.
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, El Colegio de México, 1974.
- Kurze, D., «Prophecy and History», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21, 1958, pp. 63-85.
- Lawrance, Jeremy N. H., «*Fabulosa illa aurea secula*: the idea of the Golden Age at the Court of Isabel», en *The Spain of the Catholic Monarchs: Papers from the Quincentenary Conference*, ed. David Hook, Bristol, HiPLAM, 2008, pp. 1-43.
- Lewy, Guender, *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*, Ginebra, E. Droz, 1960.
- Llull, Ramon, *El fantàstic. La ciutat del món*, ed. Lola Badía, Brepols, Turnhout, 2008.
- Lovejoy, Arhur O., «The parallel of deism and classicism», en *Essays in the History of Ideas*, Nueva York, Capricorn books, 1960, pp. 78-98.
- Lubac, Henry De, *La posteridad espiritual de Joaquín De Fiore*, Madrid, Encuentro, 1989, 2 vols.
- Maravall, José Antonio, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», *Estudios Americanos*, 2, 1949, pp. 199-227.
- Maravall, José Antonio, «La tradición de la herencia goda como mito político», en *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 299-304.
- Martire D'Anghiera, Pietro, *Opera: Legatio Babilonica. Oceania decas. Poemata*, intr. Antonio de Nebrija, Sevilla, Jacobo Cromemberg, 1511.
- Martire D'Anghiera, Pietro, *De orbe novo... decades octo*, París, Guillaume Aubray, 1586.
- Maza, Francisco de la, «Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 13, 1945, pp. 15-44.
- Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, S. Chávez Hayhoe, 1945, 4 vols.
- Morales, Francisco, «Dos figuras en la utopía franciscana de Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia», *Caravelle*, 76-77, 2001, pp. 333-344.
- Mottu, Henry, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.

- Nebrija, Antonio de, *Rerum a Fernando et Elisabe Hispaniarum foelicissimis regibus gestarum decades duas, necnon belli Navariensis libros duos*, s. l. [Granada], s. n. [Xanthus Nebrissensis], 1545.
- O'Gorman, Edmundo, *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria, 1942.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- Pagden, Anthony, *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1990.
- Pérez, Joseph, «El Mediterráneo en la historia», *Revista d'Història Medieval*, 6, 1995, pp. 18-31.
- Prosperi, Adriano, «America e apocalisse», *Critica Storica*, 13, 1976, pp. 1-61.
- Prosperi, Adriano, «New Heaven and New Earth: Prophecy and Propaganda at the Time of the Discovery and Conquest of the Americas», en *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, ed. Marjorie Reeves, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 279-303.
- Quaglioni, Diego, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padua, CEDAM, 1992.
- Ramis, Pedro, *Lectura del «Liber de civitate mundi» de Ramón Lull*, Barcelona, PPU, 1992.
- Reeves, Marjorie, «Joachinist influences on the ideas of a Last World Emperor», *Traditio*, 17, 1961, pp. 323-370.
- Reeves, Marjorie, «Cardinal Egidio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History», en *Prophetic Rome in the high Renaissance period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 91-109.
- Reeves, Marjorie, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Ashgate, Aldershot/Brookfield, 1999.
- Rico, Francisco, «El Nuevo mundo de Nebrija y Colón: notas sobre la geografía humanística en España y el contexto intelectual del descubrimiento de América», en *Actas de la III Academia Literaria Renacentista*, ed. Víctor García de la Concha Salamanca, Universidad, 1983, pp. 157-185.
- Romano, M., y Óscar de la Cruz, «Thought: The Humans Realm», en *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, ed. Alexander Fidora y José Enrique Rubio, Brepols, Turnhout = *Supplementum Lullianum*, 2, 2008, pp. 363-459.
- Romm, James, «New World and *novos orbes*: Seneca in the Renaissance Debate over Ancient Knowledge of the Americas», en *The Classical Tradition and the Americas. I. European Images of the Americas and the Classical Tradition*, ed. Meyer Reinhold y Wolfgang Haase, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1994, vol. I, pp. 77-116, 2 vols.

- Rondet, Henri, «*Pax, tranquillitas ordinis*», separata de *La Ciudad de Dios* (1954), pp. 343-364.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza, 1988, 2 vols.
- Saranyana, Josep-Ignasi, y Ana de Zaballa, *Joaquín De Fiore y América*, Pamplona, Eunate, 1995.
- Selden, John, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam ebraeorum libri septem*, Wittenberg, Godofredum Zimmermannum, 1712 [1640].
- Serés, Guillermo, «Ariosto, los Reyes Católicos y la *monarchia christianorum* carolina», *Revista de Indias*, 71, 2011, pp. 331-364.
- Serna, Mercedes, «Los grabados de Mendieta, Valadés y Bolaños como métodos para la conversión y la predicación», en *Actas del Congreso «Saberes y enseñanzas en la América colonial». Siglos XVI-XVIII*, en prensa.
- Simó Artero, Joan Carles, «Ramon Llull: de l'Edat Mitjana a l'Humanisme», *Taula. Quaderns de Pensament*, 37, 2002, pp. 133-141.
- Soto, fray Domingo de, *Relecciones y opúsculos. I. Introducción general. «De dominio». Fragmentos «An liceat...»*, ed. y trad. Jaime Brufau, Salamanca, San Esteban, 1995.
- Strosetzki, Christoph, «Las fronteras de la Arcadia: naturaleza y estado natural», en *El teatro del Siglo de Oro. Edición e interpretación*, ed. Alberto Blecuá, Ignacio Arellano y Guillermo Serés, Madrid, Iberoamericana, 2009, pp. 441-454.
- Tate, Robert B., *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970.
- Taylor, René, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, San Lorenzo del Escorial, Swan, 1987.
- Valadés, Diego, *Rhetorica christiana*, Perugia, Pietro Giacompo Petrucci, 1579.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, ed. Esteban Palomera, Alfonso Castro y Tarsicio Herrera, México, FCE, 1989.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio de indis*, Madrid, CSIC, 1989.

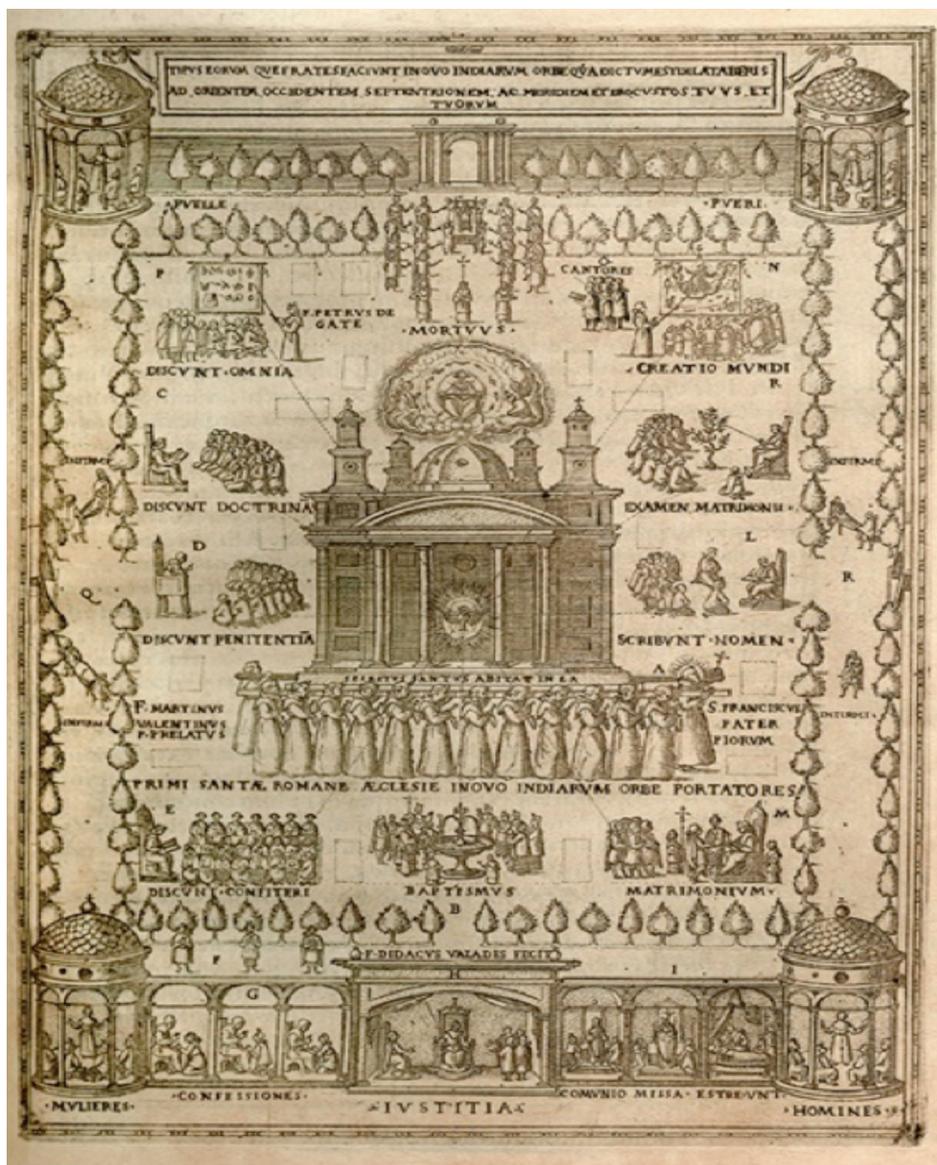


Figura 1. Diego Valadés, *Rhetorica christiana*, IV, p. 207.