

# **LAS UTOPIÁS AMERICANAS DE FRAY FRANCISCO QUIÑONES**

## **THE AMERICAN UTOPIES OF FRIAR FRANCISCO QUIÑONES**

JESÚS PANIAGUA PÉREZ<sup>1</sup>

Universidad de León

[jpanp@unileon.es](mailto:jpanp@unileon.es)

RECIBIDO/RECEIVED: 10-09-2018

ACEPTADO/ACCEPTED: 18-10-2018

### RESUMEN:

Este artículo intenta poner de manifiesto las ideas utópicas del franciscano Francisco de Quiñones, que llegó a ser cardenal de la Santa Cruz. Su pensamiento, con raigambre en algunas corrientes medievales y modernas, sin olvidar las de la Reforma, pero principalmente en el franciscanismo y cristianismo primitivos, trató de aplicarlas en la Nueva España con la intención de poner aquellos territorios bajo una misma autoridad tanto en lo espiritual como en lo temporal, lo que finalmente no pudo llevar a efecto. En esa utopía eran fundamentales la pobreza, la humildad y el sentido de autoridad, concebida como una delegación de Cristo. Para ello se ha consultado documentación de los archivos de Indias y Simancas y algunos trabajos publicados, de manera especial los de Meseguer Fernández, el autor franciscano que más ha profundizado en la trayectoria del que fuera el gran promotor de la misionología franciscana para América. Nos encontraremos, por tanto, con una utopía irrealizable, que entraba en contradicción con las ideas políticas y los intereses de Carlos I, pero que implicaba en sí misma una renovación para el desarrollo de un mundo mejor, regido por la Orden de San Francisco. El propio Quiñones parece que fue abandonando sus propios sentimientos iniciales al tiempo que se incardinó en altos cargos eclesiásticos, como veremos en el desarrollo de este trabajo.

PALABRAS CLAVE: Francisco de Quiñones. Utopías. Evangelización. Nueva España.

### ABSTRACT:

This article intends to show the utopian ideas of Franciscan friar Francisco de Quiñones, who became Cardinal of the Holy Cross of Jerusalem. His thoughts were rooted in some medieval and contemporary trends (without forgetting the Reformation) but primarily in early Franciscanism and Christianity. He tried to apply them in New Spain with the intention of placing those territories one single authority for both spiritual and temporal concerns, but in the end the goal could not be achieved. In his utopia, poverty, humility and respect for authority, understood as being delegated by

---

1 <https://orcid.org/0000-0002-4356-6229>.

Christ, were fundamental. To this end, we have consulted documentation in the Archivo General de Indias and those of Simancas, as well as published works, especially those by Meseguer Fernández, the Franciscan author who has delved most deeply into the trajectory of this great protagonist of Franciscan missiology in America. We find a utopia that cannot be realized and clashed with the political ideas and interests of Charles I but implied a renewal intended to develop a better world governed by the Order of Saint Francis. Quiñones himself seems to have abandoned his initial sentiments as he rose in the ecclesiastical hierarchy as we will see in this development of his works.

KEYWORDS: Francisco de Quiñones. Utopias. Evangelization. New Spain.

Para citar este artículo/Citation: PANIAGUA PÉREZ, Jesús. «Las utopías americanas de fray Francisco Quiñones». *Archivo Ibero-Americano* 79, n<sup>os</sup> 288-289 (2019): 541-579. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.152>.

A fray Francisco de los Ángeles Quiñones le tocó vivir una de las épocas más convulsas de la historia en casi todos los sentidos:<sup>2</sup> el descubrimiento y conquista de América, el nacimiento del estado moderno, la Guerra de las Comunidades de Castilla, el desarrollo de las reformas religiosas y de la división de la cristiandad de Occidente, el inusitado *Sacco* de Roma... Incluso dentro de su propia Orden la fragmentación y los enfrentamientos eran evidentes, aunque trataron de solucionarse con la forzada bula *Ite vos*, que no tuvo todo el éxito que se esperaba, puesto que supuso la ruptura entre observantes (*Ordo fratrum minorum*) y conventuales (*Ordo fratrum minorum conventualium*), quedando estos últimos agraviados y relegados, en la medida en que perdieron la capacidad de que de sus miembros saliera el ministro general de la Orden, ya que prevalecerían los observantes sobre el resto de las ramas; amén de otros aspectos.<sup>3</sup> La observancia había sido reconocida en 1446 por Eugenio IV con la bula *Ut sacra ordinis minorum*. Tras esto, dichos observantes se dividieron en los vicariatos Cismontano (este de Europa e Italia) y Ultramontano (Europa Occidental).<sup>4</sup> Fue en aquel mundo convulso,

2 Este artículo es producto del proyecto de investigación *La herencia clásica. Descripciones y representaciones del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, Ref.: FFI2015-65007-C4-1-P (Mineco-Feder) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España. Igualmente, de la subvención de la Junta de Castilla y León al proyecto, *Humanistas españoles: estudios y ediciones críticas. La tradición clásica en España y América de la antigüedad al siglo XVII*, con el n<sup>o</sup> LE145G18.

3 Esto puede verse de una forma bastante completa en Alzeo GRAZIOLI, «Profundización histórica y teológica», en *Ite vos: Una memoria viva para caminar juntos hacia el futuro* (Asís: Hermanos Franciscanos en Capítulo, 2016), 33-34.

4 Recordemos que el 12 de junio de 1517 la bula *Omnipotens Deus* eliminaba toda autoridad jurídica del general de los observantes sobre los conventuales, lo que vendría a ratificar la desunión de las dos grandes ramas de la Orden a nivel general.

en el que Quiñones desarrolló profundas relaciones con muchos prohombres del momento, afrontando problemas que fueron de lo personal a lo institucional, a los que con frecuencia supo responder desde su franciscanismo; así, su utopía se fundamentaba en un regreso a la pobreza original para el desarrollo de una vida en relación con las máximas evangélicas, que fuese un ejemplo para el resto de los hombres. Para ello pretendió disponer de un espacio en las Indias, donde sus frailes rigiesen la vida de los que allí habitasen y donde se reprodujese la iglesia de los primeros tiempos del cristianismo. Es decir, se trataba de hacer un mundo mejor, que entraba en contradicción con la realidad del momento.

### 1. BREVES DATOS BIOGRÁFICOS<sup>5</sup>

Fray Francisco de los Ángeles Quiñones vino al mundo en la ciudad de León, en 1475, en una de sus familias más nobles de la misma, formada por Diego Fernández de Quiñones y Juana Enríquez, que recibieron del rey Enrique IV el título de condes de Luna. Fue bautizado con el nombre del mencionado monarca y se desconoce si realizó algún tipo de estudios en Salamanca, pero parece que pudo adquirir una sólida formación en aquel entorno místico<sup>6</sup> que rodeaba al cardenal Cisneros, del que fue paje.<sup>7</sup> Por influencia de su protector, a los 16 años optó por la vida religiosa con los franciscanos del convento de Santa María de los Ángeles, situado en Sierra Morena, cerca de Hornachuelos (Córdoba). Aquel lugar, donde accedió al noviciado en 1493, se caracterizaba por su adhesión a la primitiva pobreza franciscana, predicada por su fundador fray Juan de la Puebla, así como a la vida eremítica. Debemos recordar que en aquel tiempo los franciscanos no disponían de centros de estudio especializados para sus vocaciones, pues fue el

---

5 Muchos de los datos que a continuación ofrecemos sobre la vida de Quiñones se han obtenido en la obra de Andrés de GUADALUPE, *Historia de la Santa provincia de los Ángeles* (Madrid: Mateo Fernández, 1662), 219-227 y 475-476. Alfonso CHACÓN. *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et SRE cardinalium a Clemente X usque ad Clemente XII* (Roma: Rubeis, 1677), cols. 496-500. Son importantes los trabajos, de Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «El P. Francisco de los Ángeles Quiñones, OFM, al servicio del emperador y del papa (1526-1529)», *Hispania* 18 (1958): 651-689. «Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general, OFM», *Archivo Ibero-Americano (AIA)* 21 (1961): 5-51 y otros, algunos de los cuales se citarán a lo largo de esta obra.

6 El misticismo del entorno cisneriano ha sido muy estudiado, hasta el punto de considerarse que, aunque la mística española tiene su auge en la segunda mitad del siglo XVI, los orígenes hay que buscarlos en dicho cardenal. Felipe B. PEDRAZA JIMÉNEZ y Milagros RODRÍGUEZ CÁCERES, *Historia esencial de la literatura española e hispanoamericana* (Madrid: Edaf, 2008), 184. Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia* (Madrid: Real Academia Española, 1979), 9-87.

7 Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misional de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México», *The Americas* 11 (1955): 474.

propio Quiñones quien los promocionó años más tarde.<sup>8</sup> Sin embargo, imbuido por el espíritu de humildad y pobreza, se opondría a la consecución de títulos universitarios, como lo puso de manifiesto en sus *Avisos a las provincias españolas*, en 1523;<sup>9</sup> incluso en ellos llegó a prohibir que durante su generalato los observantes españoles acudiesen al colegio franciscano de París, hasta que no fuera visitado por él. Aquella retirada hizo que los seráficos abandonaran la docencia en las universidades de Alcalá y Valencia.<sup>10</sup>

Hasta entonces no parece que hubiese habido un especial interés por la formación de los menores.<sup>11</sup> Hasta tal punto esto era así que existen dudas razonables sobre el control de la lengua latina que pudiesen tener algunos frailes; en consecuencia, en el capítulo primero de los mencionados *Avisos* se mandaba que no se recibieran novicios que no supieran leer en dicha lengua. Estas carencias podrían explicar que la *Instrucción y Obediencia* se hicieran en latín y español,<sup>12</sup> si bien en la primera se define a los enviados a Nueva España como predicadores doctos.<sup>13</sup>

Volviendo a Sierra Morena, actuó como predicador en aquella región y en 1501 fue elegido custodio de los Ángeles,<sup>14</sup> cargo que volvería a detentar en 1510, promocionando al año siguiente a vicario provincial de Castilla.<sup>15</sup> Precisamente por entonces, el papa Julio II por la bula *Ad statutam prosperum* concedía una regla especial a las monjas concepcionistas de Toledo, para las que el leonés redactaría las constituciones en 1513 y el ceremonial de 1524. Su vinculación a aquella orden femenina tuvo, incluso, implicaciones familiares, pues sus hermanas Leonor y Francisca fueron las fundadoras del monasterio leonés, en 1515, en unos palacios

---

8 Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la teología en España (1470-1570)*, vol. 1, *Instituciones teológicas* (Roma: Iglesia Nacional Española, 1962), 106.

9 En realidad, fueron publicados en 1525. MESEGUER FERNÁNDEZ, «Programa de gobierno», 15.

10 ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la teología...*, 110.

11 Es interesante la obra de José GARCÍA ORO, *Reformas y estudios entre los franciscanos de España y Portugal según el Registrum Ordinis (1488-1510)* (Madrid: CSIC, 1981).

12 La versión latina nos la ofrece Luke WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum* (Roma: Rochi Bernabo, 1736), 16:162 y ss., *ad annum 1523*.

13 Jerónimo MENDIETA. *Historia eclesiástica indiana*, Biblioteca de Autores Españoles 260 (Madrid: Atlas, 1973), L. III, c. 36.

14 Los franciscanos administrativamente se dividen en provincias, pero cuando una de estas no alcanza el número suficiente de conventos se define como una custodia, cuya erección depende del ministro general, que puede poner a su frente a un custodio, con lo que le dota de autonomía respecto a la provincia.

15 Es uno de los oficios de régimen de la Orden y actúa en ausencia del ministro provincial o cuando este se halla impedido, incluso cuando queda vaco el provincialato, hasta que se elige una nueva autoridad.

de la familia, donde todavía se mantiene y que Quiñones sin duda visitó durante su estancia en la ciudad, en septiembre de 1523.<sup>16</sup>

En 1517 acudió al Capítulo General que dio lugar a la bula *Ite vos*. Allí fue elegido como definidor general de la Orden, al tiempo que su custodia se convertía en provincia, siendo nombrado como primer provincial en 1518, momento en torno al que se proyectaría su primer viaje fracasado a las Indias. Por tanto, su provincialato coincidiría con la Guerra de la Comunidades (1520-1522), en la que se vería implicado, por razones familiares, ya que se produjo un enfrentamiento entre su familia paterna favorable en su conjunto a Carlos I, y la del esposo comunero de su hermana María, el regidor leonés Ramiro Núñez de Guzmán, que militaba en el bando de los comuneros. Este, tras la contienda, sería condenado a muerte, aunque logró huir a Portugal, donde permaneció, mientras su esposa defendía sus intereses en León y fray Francisco intentaba conseguir el perdón imperial, que le fue concedido como consecuencia del parto de la emperatriz Isabel, en 1527.<sup>17</sup>

En 1520, el general franciscano Francesco Lichetto le enviaba a la provincia de San Juan Bautista, en Sajonia, para afrontar su reforma. Fue por entonces cuando se proyectó un nuevo viaje en su vida para pasar a las Indias, aunque, como veremos, tuvo que renunciar a aquel proyecto, porque en 1521, año en que también visitó varias provincias españolas, era elegido como comisario general de los ultramontanos en el Capítulo de Carpi, iniciando un viaje por Centroeuropa y convocando el Capítulo de Amberes el 16 de diciembre.<sup>18</sup> Sin embargo, la guerra con Francia no le permitiría en 1522 acudir al polémico Capítulo de la provincia de Santiago, en Villalpando, ni a la elección de fray Martín de Valencia como provincial de San Gabriel, el 6 de agosto.<sup>19</sup>

Amén de los aspectos educativos, a los que hemos hecho referencia, en aquellos tiempos se favoreció la publicación de libros, especialmente el *Speculum fratrum minorum*,<sup>20</sup> cuya edición encargó Quiñones a Juan de Argumanes,<sup>21</sup> ordenando en el

---

16 MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico», 479. M<sup>a</sup> Isabel VIFORCOS MARINAS, «Estampas de vida del monasterio de la Concepción de León, a través de su abadologio», en *Claustros olvidados leoneses: aportaciones al monacato femenino*, ed. de Jesús PANIAGUA PÉREZ y M<sup>a</sup> Isabel VIFORCOS MARINAS (León: Universidad de León, 1996), 179-181.

17 Eloy DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA, *Historia de los comuneros de León y su influencia en el movimiento general de Castilla* (Madrid: Victoriano Suárez, 1916), 143-148.

18 WADDING, *Annales minorum...*, 122. Miguel Ángel de NARBONA, «Le premier commissaire général des provinces franciscaines des Indes Occidentales», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 3-4 (1912): 163.

19 NARBONA, «Le premier commissaire», 165.

20 *Enchiridion seu manuale fratrum minorum regularia instituta* (Barcelona: Amorós, 1523), más conocido como *Speculum fratrum minorum*.

21 Sobre este provincial de Santiago, que se dice que fue maestro de fray Martín de Valencia, puede verse Jacobo de CASTRO, *Primera parte del árbol cronológico de la santa provincia de Santiago* (Salamanca: García Onorato (sic), 1722), 123.

capítulo IV de los mencionados *Avisos*, que cada convento dispusiese de un ejemplar, para que sirviera de guía en lo que a la pobreza se refería.

En 1523 se convocó un nuevo Capítulo General de la Orden en Burgos, donde Quiñones fue elegido como máxima autoridad, debiendo afrontar una importante reforma, relacionada en buena medida con lo recogido en la bula *Ite vos*, además de hacer frente a algunas corrientes de espiritualidad, como la de los capuchinos de Mateo de Bascio y los hermanos Fossombrone, con sus intentos por recuperar la pobreza y el rigor iniciales de los seráficos. Eso no le impidió ser un protector de las casas de recolección, que siempre habían sido permitidas en la Orden, desde los tiempos de san Buenaventura, como lugares de observancia estricta de la regla. A las de Castilla les dio estatutos propios en 1523, lo que luego extendería a las de Italia en 1525. La existencia de esas recoletas peligró en 1529, durante el generalato de Pablo Pisotti, declarado enemigo de los capuchinos, a los que Quiñones tendría que proteger para que se les diera libertad en su tipo de vida, si bien deberían mantener una dependencia directa del general de la Orden. Todo ello sin olvidar la reforma franciscana en España, como la de los claustrales de Andalucía a partir de 1524.<sup>22</sup> Tras aquella intensa actividad, en el capítulo de Asís, en 1526, solicitaba ser relevado como la máxima autoridad, lo que no le fue aceptado.

Estando en Roma se ganó la simpatía del pontífice Clemente VII, que utilizó sus servicios en sus relaciones turbulentas con Carlos I; así, en 1527, se vería implicado en el famoso *Sacco de Roma*, que provocó el que nuestro biografiado calificase al emperador como «general de Lutero»;<sup>23</sup> mientras otros, como Alfonso Valdés, justificaban la actitud de Carlos aludiendo al castigo que Dios enviaba a una ciudad pecadora.<sup>24</sup> Lo cierto es que Quiñones tuvo que intervenir para conseguir la libertad del pontífice, después de que este le enviara un breve fechado el 26 de junio de 1527, en el que se dirigía al franciscano de la siguiente manera: «Hortamur te fili in Deo ut fidem ei plenam in omnibus habere tuaque opera et Consilio assistere et ubicumque poteris adesse [...]».<sup>25</sup> Todo esto se hacía al mismo tiempo en que Carlos, ante los avances luteranos, estaba empeñado en convocar un concilio, que Francia e Inglaterra no estaban dispuestas a secundar. González Dávila menciona que también se le envió a negociar con Francisco I de Francia, aunque no llegó a su destino, porque fue capturado por unos corsarios, que le maltrataron.<sup>26</sup>

22 WADDING, *Annales minorum...*, 226.

23 André CHASTEL, *Il sacco di Roma, 1527* (Turín: Einaudi, 1983), 33.

24 Alfonso VALDÉS, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* (Madrid: Cátedra, 2001).

25 Ludovico PASTOR, *Historia de los papas en la época del Renacimiento y de la Reforma* (Barcelona: Gustavo Gili, 1911), 9:350.

26 Gil GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas* (Madrid: Pedro de Horna, 1647), 2:463.

Por todos aquellos servicios el 25 de marzo de 1528 recibió la púrpura cardenalicia de la Santa Cruz; en consecuencia, el Emperador le asignó una renta de 4.000 ducados en el reino de Nápoles.<sup>27</sup> A esto se fueron añadiendo otros cargos eclesiásticos, como el de obispo de Coria, que solo detentó en dos intervalos entre 1530-1532, después de haber hecho una dejación temporal a cambio de una pensión;<sup>28</sup> u obispo de Palestrina, en 1540, cargo que probablemente no llegó a ocupar.<sup>29</sup> También le vemos participando en diferentes actividades, como influir en Andrea Doria para que abandonase a Francisco I y se pasase a las filas de Carlos I, en 1528;<sup>30</sup> solicitando en 1529 al emperador que devolviese Civitavecchia y Ostia al papado;<sup>31</sup> asistiendo en 1530 al grado en teología de Bartolomé de Carranza, en el mismo año en que asistía a la coronación de Carlos I en Bolonia. El 18 de agosto de 1534 era nombrado cardenal protector de los franciscanos y dos años más tarde el pontífice le enviaba a la corte de Fernando I en vistas a la convocatoria de un concilio, que no logró ver inaugurado, ya que se iniciaría en Trento en 1545, pero al que asistió su sobrino y protegido Juan de Quiñones.<sup>32</sup> También entre 1529-1534 afrontaría las tareas de edición de un nuevo *Breviario* y, en 1539, se convertía en protector del Monte de Piedad de Roma.<sup>33</sup> Aquellos últimos años de su vida parece que ya no gozaba de la confianza de Carlos I, «que le tuvo en opinión de inconstante»,<sup>34</sup> aunque según algún autor, como Cárdenas, la desconfianza venía desde su acceso al cardenalato.<sup>35</sup>

Moría el 5 de noviembre de 1540 en Veroli, de donde era gobernador desde 1534. Se dice que su muerte fue precedida por una visión de fray Bernardino de Alaredo (Laredo), que en su ascensión al cielo pasó por el purgatorio para recoger el alma del provincial del mencionado fraile, que había fallecido en olor de santidad.<sup>36</sup> Un año antes de su muerte Louis de Blois le dedicaba su *Canon vitae spiritualis*, publicado en Lovaina.

27 *Idem*.

28 GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico...*, 463.

29 Juan de MARIANA, *Historia general de España* (Madrid: Fuentenebro, 1804), 3:173, da por hecho que fue obispo de Palestrina, sin embargo en la *Enciclopedia católica* se mantiene una posición contraria en la voz «Francisco Quiñones» por Livarius OLIGER.

30 MARIANA, *Historia general...*, 94.

31 Vicente de CÁRDENAS Y VICENT, *El fin de la república florentina* (Madrid: CSIC, 1976), 110.

32 Constancio GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento* (Valladolid: CSIC, 1951), 689-694.

33 Muchas de estas actividades han sido recopiladas de varios autores por J. Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, «Testamento del cardenal Quiñones protector de la Orden Franciscana (OFM) y gobernador de Veroli», *Archivum Franciscanum Historicum* 96 (2003): 134-147.

34 GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico...*, 463.

35 CÁRDENAS Y VICENT, *El fin de la república...*, 108.

36 GUADALUPE, *Historia de la Santa provincia...*, 267.

En todo aquel tiempo parece haber mantenido una buena relación con su familia leonesa, como ya vimos, intercediendo por su cuñado comunero. Sus sobrinos, los hijos de este y de María, se educaban en Roma bajo la tutela de uno de sus colaboradores, como lo era Ginés de Sepúlveda.<sup>37</sup> Posteriormente a Juan conseguiría hacerle maestrescuela de Salamanca en una permuta con el arcediano de Toledo, Francisco Mendoza.<sup>38</sup> A otro sobrino, Alonso, le hizo beneficiario en su testamento de un zafiro; y a su hermana Leonor pidió que se le enviase su diamante.<sup>39</sup> Aunque no consta, al monasterio leonés regido por Leonor le entregaría su magnífico terno, que aún se conserva y, probablemente, el llamado cáliz de los camafeos. Antes de morir había enviado varias reliquias a su sobrino el conde de Luna, Claudio Fernández de Quiñones.<sup>40</sup> Incluso fue requerido para actuar en asuntos de la nobleza; así, en 1534, se implicó en la concesión de aprobación del matrimonio entre la hija del señor de Belvis, Beatriz de Monroy, y don Francisco Álvarez de Toledo.<sup>41</sup>

## 2. DOS MOMENTOS PARA LA UTOPIA: CUMANÁ Y MÉXICO

La problemática americana no era desconocida para Quiñones, que había pasado su adolescencia junto al cardenal Cisneros, actuando como monaguillo junto a Francisco Ruiz, compañero que llegó a ser secretario del cardenal y fue enviado con otros frailes a La Española, en 1500, de donde regresó enfermo a los pocos meses, llegando a ser albacea de Cisneros y obispo de Ciudad Rodrigo y Ávila, acompañando luego a Roma a Adriano VI y muriendo en Toledo en 1528.<sup>42</sup> Incluso su propia familia algo había tenido que ver con la empresa, pues Juan Ponce de León había sido servidor de su cuñado y varios miembros de su estirpe participaron en diferentes empresas de conquista; todo ello sin olvidar el interés que los franciscanos tuvieron por aquellas tierras desde los primeros tiempos de la presencia española, incluso en la custodia del Santo Evangelio, donde fray Juan de Guadalupe se dolía de quienes carecían de la fe de Cristo en el Nuevo Mundo.<sup>43</sup> Pero para el

37 Alfred MOREL FATIO, *Historiographie de Charles-Quint, Première partie* (París: Honoré Champion, 1913), 45.

38 GONZÁLEZ DÁVILA, *Teatro eclesiástico...*, 463.

39 TELLECHEA IDÍGORAS, «Testamento» 156.

40 Archivo Histórico de la Nobleza (AHNOB), *Osuna* CO. 59, D. 19.

41 AHNOB, *Frias* C. 1415, D. 7.

42 MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico», 474. Vidal GUITARTE IZQUIERDO, *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países* (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994), 26. Bernardino IZAGUIRRE, *Historia de las misiones franciscanas y narraciones de los progresos de la geografía en el oriente del Perú* (Lima: Talleres Tipográficos de la penitenciaría, 1781), 6:33-34.

43 GUADALUPE, *Historia de la Santa provincia...*, 226.



desarrollo de su posible pensamiento misional utópico nos centraremos esencialmente en dos espacios geográficos: Cumaná y Nueva España.

Los proyectos utópicos franciscanos de conquista pacífica en Cumaná hay que retrasarlos hasta 1515, si bien fue en 1517 cuando un grupo de frailes observantes franceses, los denominados «picardos», tomaron la iniciativa. El proyecto había sido aprobado en el capítulo general de la Orden, celebrado en Rouen en 1516, y fue ratificado además por una cédula del cardenal Cisneros, que en aquellos tiempos, por la muerte de Fernando el Católico, actuaba como regente. Cisneros no tomaba las decisiones a ciegas, pues había tenido varias informaciones de sus frailes sobre la situación de los indios en el Nuevo Mundo, por lo que en él latía la idea de abordar una cristianización pacífica «en alguna isla o provincia de la Tierra Firme», donde no hubiese españoles.<sup>44</sup> Aquello, que caló entre los seráficos, nos recordaría la isla Utopía de Tomás Moro, publicada precisamente en el mismo año de 1516. Lo cierto es que para aquel experimento salieron hacia Cumaná doce franciscanos con permiso para convertir indios. Los dirigía el P. Juan de Visansi y fray Hernando de Vitoria, más dos donados. Se les entregaron en Sevilla 4.000 maravedíes y provisión para que los jerónimos de la Española les facilitasen los medios de traslado, según real provisión de 8 de noviembre de 1516.<sup>45</sup> Dos de las obras que llevaban en su equipaje eran el *Liber conformitatum* de Bartolomé de Pisa y el *Floreto*, textos que podían vincularse a la tradición joaquinista; así, en el segundo se recogía el pseudojoaquin, con una clara alusión a san Francisco.<sup>46</sup>

Es muy probable que Quiñones hubiese pensado en formar parte de esta expedición, pues se adecuaba a su pensamiento, muy influido por las ideas de Cisneros. De hecho, en 1526, manifestaba que hacía ocho años que deseaba pasar al Nuevo Mundo.<sup>47</sup> Igualmente, en la *Instrucción* nos dejó alusiones que hacen relación a ese deseo, pues dice que su pretensión era vivir y morir en aquellas partes.<sup>48</sup> Lo cierto es que lo anterior nos sitúa en torno a 1518, por lo que se puede pensar que Cumaná habría sido un buen campo para el desarrollo de sus intentos misionales. Esto le vincularía a las corrientes renovadoras y un tanto utópicas de los franciscanos flamencos y del norte de Francia, que, como hemos visto, se implicaron muy pronto en

44 Manuel GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Bartolomé de las Casas* (Madrid: CSIC, 1984), 2:684.

45 Archivo General de Indias (AGI), *Indiferente* 419, L. 6, ff. 550-556. Los doce frailes fueron Nicolás de Videri, Remigio de Fox, Hernando de Vitoria, Juan de Valonis, Ricardo de Angliers, Juan de Flamigi, Lateranus, Guillén de Normandía, Diego Escoti, Diego Haren, Miguel Geli y Miguel Legros. Los donados eran Pedro Cordeler y Alexandre de Vanies.

46 Bartolomé DE PISA, *Liber conformitatum vitae beati ac seraphici patris Francisci* (Bolonia: Alexandrum Benatium, 1590), *Liber primus, Fructus primus*, f. 16v.

47 AGI, *Patronato* 1, N. 16, R. 2.

48 MENDIETA, *Historia...*, 1:123.

la tarea americana con pretensiones de evangelización sin conquista. Precisamente algo parecido a este ideal mostraría nuestro hombre ante la Guerra de las Comunidades, alegando que eran «tantas las ventajas que la sujeción alcanzada por amor y voluntad tiene, a la que por las armas se alcanza».<sup>49</sup>

Aquel experimento de conversión pacífica en el que no llegó a participar fracasó en octubre de 1520, debido a una sublevación indígena por los abusos de los buscadores de perlas, que utilizaron a los indios como esclavos. Los franciscanos lograron mantenerse algún tiempo más, como lo demuestra la información de Bartolomé de Las Casas, que en 1521 se había encontrado en aquellas latitudes con un convento de esa Orden.<sup>50</sup> Ahora bien, la expedición de castigo de Gonzalo de Ocampo, daría al traste con todo intento de convivencia pacífica y el mencionado convento sería destruido en 1522. Al experimento, aunque se le puedan buscar muchos precedentes, parece más lógico que el principal lo veamos en el propio san Francisco, que pretendió predicar a los musulmanes al margen de la violencia de los cruzados, logrando entrevistarse con Melek-el-Kamel, en 1219.

El ideal utópico de evangelización de las nuevas tierras, de todos modos, siguió vivo en los franciscanos en general y en Quiñones en particular. Así, se considera, de manera no muy fundamentada, que la conquista de México por Hernán Cortés volvió a despertar sus intenciones. El propio Gómara, también sin mucho fundamento, nos menciona una supuesta carta que Hernán Cortés escribió al ministro general Quiñones para que le enviase frailes, a los que concedería todos los diezmos.<sup>51</sup> Esto se lo critica Mendieta, alegando que por entonces Cortés poco podía saber que el leonés había sido elegido general.<sup>52</sup> Visto lo anterior, no parece que de forma concreta la conquista de México fuera el detonante de sus aspiraciones misionales utópicas. De nuevo, vinculándose con la tradición del franciscanismo flamenco proyectó otro viaje a las Indias (en general) junto a Juan Glapión, confesor del emperador. La idea surgió hacia 1520 y para ello obtuvieron de León X la bula *Alias felicitatis recordationis*, de 25 de abril de 1521, en que se les concedían unas facultades de actuación poco comunes a los frailes, como predicar y dispensar los sacramentos, absolver de excomunión y expandir la fe;<sup>53</sup> es decir, toda una serie de privilegios con

49 Archivo General de Simancas (AGS), *Patronato* 1, doc. 19. Carta de Quiñones a Carlos I (1502-1521).

50 Bartolomé DE LAS CASAS, *Historia de las Indias* (Madrid: Alianza, 1994), L. III, c. CLVIII. Lino GÓMEZ CANEDO, «Evangelización y política indigenista, ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI», en *Estudios sobre política Indigenista española en América* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976), 2:29.

51 Francisco LÓPEZ DE GÓMARA, *Segunda parte de la crónica general de las Indias, que trata de la Conquista de México* (Madrid: M. Rivadeneyra, 1852), 404.

52 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. III.

53 *Ibidem*, L. IV, c. IV.

los que no iban a estar muy de acuerdo los obispos, por lo que la bula aclaraba que dichas actuaciones podrían hacerse siempre que no hubiera prelados.

Por muerte del pontífice, el 1 de diciembre de aquel mismo año, las cosas quedaron en suspenso. Sin embargo, el nuevo papa Adriano VI, por la bula *Exponi nobis fecisti*, conocida como la *Omnimoda*, de 10 de mayo de 1522, ratificaría lo mandado por su antecesor. Así, rompiendo con la tradición franciscana, relevaba a los provinciales de su papel de autoridad sobre los misioneros enviados en favor del capítulo y del general de la Orden.<sup>54</sup> De hecho, la obediencia directa al general también tenía que ver con la pretensión de mantener la «ortodoxia» dentro de la Orden, para lo cual era necesaria una unión armónica de todos los frailes misioneros, como lo reflejaba décadas más tarde fray Diego Valadés, que llegó a decir respecto de los doce que era «tanta la armonía reinante entre ellos, que causa admiración».<sup>55</sup> La concesión papal probablemente haya que vincularla a la relación que Adriano y Quiñones habrían tenido en la corte del emperador y el vínculo que además podía existir a través del ya mencionado fray Francisco Ruiz, compañero en su día de Quiñones, en el entorno de Cisneros, y ahora colaborador en Roma del papa holandés. Aquel poder sobre los enviados se mantuvo en vida del leonés, pues solo después de su muerte apareció la figura de los comisarios de Indias, el primero el de Nueva España, en 1541.<sup>56</sup>

Nos surgen dudas, sin embargo, sobre lo que Mendieta nos relata acerca de estos asuntos. Es prácticamente imposible que León X tuviese noticia de la conquista de México en los momentos en que firmaba su breve, ya que la noticia no le llegaría a Carlos I hasta finales de aquel año de 1521; por tanto, dicha bula no se referiría de forma expresa a Nueva España, sino en general a los territorios ya descubiertos. Además, aunque dicho breve fuese solicitado por Quiñones y Glapión, no aparecen sus nombres, ni siquiera la alusión a México.<sup>57</sup> Amén de esto, en el breve se dice expresamente «para lo cual pretendéis pasar a las islas de las Indias y a otras provincias»,<sup>58</sup> sin especificación de México. Realmente, cuando en Roma ya se tenían noticias de la conquista de México fue cuando Adriano VI otorgó la mencionada bula *Omnimoda*, el 9 de mayo de 1522, surgida del probable impulso de

---

54 Recordemos que la figura de los comisarios de Indias entre los franciscanos solo apareció tras la muerte de Quiñones; el primero el de Nueva España, en 1541. Esta figura se había institucionalizado con la bula *Ite vos*, al crear un comisario general, que debía ser de una familia franciscana diferente a la del general (cismontano o ultramontano), probablemente para contrarrestar su poder.

55 Diego VALADÉS, *Rethorica Christiana* (Roma: Curia, 1579), 108.

56 Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «La Bula *Ite Vos* (29 mayo 1517) y la reforma cisneriana», *AIA* 18 (1958): 257-351.

57 Esto ya fue observado por Thomas WERNER, «Misioneros flamencos en América Latina», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna* 7 (1994): 458.

58 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. v.

Quiñones.<sup>59</sup> Sin embargo, en ella se mencionaba de nuevo la cristianización de las Indias en general y la colaboración de las «ordenes mendicantes», aunque especifica en particular a los menores;<sup>60</sup> en consecuencia, la evangelización de México, muy probablemente por las influencias que hemos visto de nuestro hombre en la corte y en Roma, iba a quedar primordialmente en manos de los franciscanos.

Concedida la bula de Adriano VI, de nuevo surgieron los problemas, pues Juan Glapión, que se había trasladado a España con tres frailes flamencos, moría el 4 de septiembre de 1522. Sus acompañantes eran Juan Tecto, guardián del convento de Gante, fray Juan de Ayora y fray Pedro de Gante. Los tres decidieron continuar el proyecto y llegaban a su destino el 30 de agosto de 1523, muriendo poco después Ayora y dos años más tarde Juan Tecto, en la expedición de Cortés a las Hibueras.<sup>61</sup> Solo fray Pedro de Gante sobrevivió y moriría en 1572. De todos modos, y esto con frecuencia pasa inadvertido, la pretensión de Quiñones, como lo manifestó en 1526, no era solo llevar frailes, sino también gentes «de otros estados»,<sup>62</sup> lo que implicaba que su proyecto iba más allá de lo meramente religioso, poniéndonos de nuevo en contacto con Cumaná, donde Las Casas había propuesto algo similar, pero que fracasó en 1520.

Tampoco Quiñones pudo realizar entonces su sueño misional, al ser nombrado comisario general de los ultramontanos (1521) y general de la Orden (1523-1527). Pero pudo compensar en parte sus anhelos con el poder que tenía para organizar la misión de los doce apóstoles de México con los frailes que respondieron a su llamada. Entre ellos se dice que también acudió san Pedro de Alcántara, no siendo seleccionado, porque el general consideró que su labor debía hacerla en la Península.<sup>63</sup> Lo cierto es que a los elegidos de la provincia de San Gabriel, reunidos en el convento de Santa María de los Ángeles y a los que despidió en Sevilla, les entregó dos de los grandes documentos de la misionología americana: *La Instrucción* y *La Obediencia*.<sup>64</sup> Ambos son la expresión de una vida testimonial, en la que mucho más importante que la conversión era el acto de predicar y de dar ejemplo de vida, lo que se expresa en textos como «y el apóstol no se gloria del provecho que hizo, sino del trabajo que pasó [...], aunque no convirtáis infiel alguno sino

59 MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico», 473-477.

60 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. VI.

61 Escribió los *Primeros rudimentos de la doctrina cristiana en lengua mejicana, y apología del bautismo administrado a los jentiles mejicanos*. José Mariano BERISTÁIN DE SOUZA, *Biblioteca hispanoamericana septentrional* (México: UNAM, 1983), 3:193.

62 AGI, *Patronato* 1, N. 16, R. 2. Fue publicada también, entre otros, por ANGEL, «Le premier commissaire», 178-179.

63 José GARCÍA SANTOS, «San Pedro de Alcántara, patrón principal de Extremadura (1962-2012)», *Guadalupe*, n° 829 (2012): 16.

64 Sobre estos aspectos ver MESEGUER FERNÁNDEZ, «Contenido misionológico», 473-500.

que os ahoguéis en la mar [...] habréis hecho vuestro oficio».<sup>65</sup> En la misma *Instrucción* les recuerda que también el ejemplo que dieran ayudaría a la conversión tanto como «las palabras y predicaciones». Se iniciaba así un proceso de itinerancia predicadora en la Nueva España, donde la movilidad de los frailes merecería un estudio muy particular.

El utopismo evangélico de Quiñones, puesto de manifiesto en sus documentos, se reforzaba con el simbólico número doce, que evocaba la expansión del cristianismo originario. Pero al mismo tiempo quedaba patente la influencia de la *Ite vos*, cuando aludía al pasaje evangélico de Mateo 20, sobre los hombres que a diferentes horas del día acudieron a la viña, poniendo a san Francisco y a su Orden, como ejemplo de los trabajadores que fueron llegando en diferentes horas hasta los «de la hora undécima»,<sup>66</sup> que correspondería a sus enviados, que él menciona en la *Obediencia*, pero que en la *Ite vos* aparece como sigue:

Últimamente pues, en estos días, casi a la última hora, aparecieron otros hombres, celadores de la casa de Israel, que talaron bosques, demolieron templos y donde abundaba el delito, con la ayuda del Señor y mediante la introducción de un modelo de reforma, procuraron que sobreabundara la gracia.

Amén de aquello, la utopía de Quiñones también se relacionaba con la acogida y exaltación de la «hermana pobreza» de los primeros tiempos del franciscanismo y del propio cristianismo, lo que no hay que desligar del origen del general (custodia de los Ángeles) y de los enviados a Nueva España (custodia del Santo Evangelio y luego provincia de San Gabriel), ambas demarcaciones franciscanas ejemplificadoras de la repulsa hacia los bienes materiales y el deseo de retorno a la pobreza originaria, a lo que se aludía en la *Instrucción*.<sup>67</sup> Sin embargo, Quiñones temía por la ortodoxia en unos momentos tan delicados para la cristiandad, por lo que rebajó de alguna manera sus afanes utópicos y, en la misma *Instrucción*, aludió al cumplimiento estricto de la regla, pero evitando «otros extremos, los cuales traen peligrosos errores»<sup>68</sup>, probablemente en alusión a los simpatizantes de los espirituales o a las corrientes interioristas del momento, a las que, como veremos, él mismo no había sido ajeno.

65 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. IX.

66 La hora undécima hace alusión a la hora anterior a la puesta del sol (las 17:00), en la que el amo de la viña contrató a unos obreros a los que pago igual que a los que habían trabajado todo el día, por aquello de que los últimos serán los primeros y muchos los llamados y pocos los escogidos.

67 MENDIETA, *Historia...*, L. II, c. IX.

68 *Idem*.

Por último, no debemos olvidar que la *Instrucción* y *Obediencia* surgieron tras las sucesivas peticiones de Cortés, como lo recuerda este en su *IV carta de relación*, fechada el 15 de octubre de 1524, cuando ya los doce apóstoles se hallaban en México, pero en la que se refiere a tiempos anteriores. En ella reconocía haber solicitado obispos y prelados, habiendo cambiado más tarde de opinión y reclamando personas

[...] muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes y que éstos se hagan casas y monasterios por las provincias que acá nos pareciere que convienen y que a éstas se les dé de los diezmos para hacer sus casas y sostener sus vidas; y lo demás que restare de ellos sea para las iglesias y ornamentos de los pueblos donde estuvieren los españoles y para clérigos que las sirvan... Porque habiendo obispos y otros prelados no dejarían de seguir la costumbre que por nuestros pecados hoy tienen en disponer de los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios.<sup>69</sup>

En lo personal, había fracasado el segundo intento de pasar a las Indias, pero el ánimo de Quiñones no decaía. En el capítulo de la Orden de mayo de 1526, trató de renunciar inútilmente ante sus frailes a su cargo de general. En su corazón seguía latiendo la idea misional americana, de la que parece que había informado a Clemente VII, pues pocos días después de la mencionada renuncia recibía una misiva papal en la que se reconocía su interés por aquel viaje para extender la palabra de Dios; por eso se encontraban expresiones como «y en breve hayas de tomar el camino», incluso finalizando con la bendición papal para aquella tarea.<sup>70</sup> El 7 de junio el mismo Quiñones reconocía que estaba dilatando su negocio.<sup>71</sup> Pero tampoco entonces tuvo suerte, pues los acontecimientos entre el papa y el emperador, que darían lugar al *Sacco de Roma*, el 6 de mayo de 1527, le obligaron a permanecer como mediador entre ellos, lo que le agradecería el pontífice con su nombramiento como cardenal. Con ello se ponían fin a todos aquellos sueños misionales, pues como él mismo había reconocido en la *Instrucción* sobre su futuro ultramarino, se hallaba «preso y aherrojado en la cárcel de la obediencia de esa misma regla no hago lo que quiero sino lo que aborrezco».

69 HERNÁN CORTÉS, *Cartas...*, 347.

70 NARBONA, «Le premier commissaire», 190-191.

71 *Ibidem*, 192.

3. UN NUEVO REINO<sup>72</sup>

La realización de la utopía misional de Quiñones necesitaba de un espacio, que fueron las Indias y de manera muy espacial la Nueva España. Por tanto, no estamos ante un lugar inventado e inexistente y ubicado con imprecisión, como suele exigir una utopía y como apreciamos en las obras de Moro, Bacon o Campanella. El espacio concreto de la utopía de Quiñones era el Nuevo Mundo, que debía ser controlado por quienes intentaban llevar a cabo el proyecto de predicación, en este caso los mendicantes. El espacio, además, gozaba de unas características especiales que justificaban la acción de otras gentes ajenas a él, como queda perfectamente expresado en la *Instrucción* y en la *Obediencia*. Se decía allí que aquel Nuevo Mundo había sido dominio de Satanás, a quien se debía arrebatar para que Dios pudiera gozar de las almas de los que allí vivían. Es decir, había que crear un reino de Dios en la tierra y para ello nadie mejor que los franciscanos, que intentaron organizarlo a su imagen y semejanza, como más tarde lo harían los jesuitas en sus misiones. Sus cualidades organizadoras y de ejemplaridad, que trató de transmitir a los doce, serían reconocidas por fray Miguel de Erce cuando decía que «El cardenal, en los oficios que en la orden tuvo, a ninguno perdonó el rigor de la disciplina religiosa, ni a sí propio, porque fue más áspero y penitente»<sup>73</sup> La utopía se convertía así en una especie de frailocracia, que se reflejó incluso en la organización urbana y en la arquitectura de los pueblos, donde los indios eran los habitantes por excelencia. Buen ejemplo de ello fueron las magníficas construcciones de iglesias y conventos, que dominaban el panorama de las nuevas poblaciones, constituyéndose en centros articuladores de la vida de las mismas.<sup>74</sup>

Aquella idea de un espacio utópico nuevo estuvo muy en relación con la confluencia de dos visionarios, que indirectamente colaboraron en la cristianización de la Nueva España: Hernán Cortés y el propio Francisco de Quiñones. Con ellos

72 Sobre la utopía franciscana se ha escrito mucho. Valga que recordemos a John L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: UNAM, 1972). Elsa C. FROST, «El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel», *Historia Mexicana* 26 (1976): 3-28. Georges BAUDOT, *Utopía e Historia de México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa Calpe, 1983). Josep Ignasi SARANYANA y Ana DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona: Eunat, 1992). Francisco MORALES, «Dos figuras de la Utopía franciscana de Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia», *Caravelle* 76-77 (2001): 333-344. Por citar algunos de los muchos ejemplos.

73 Miguel de ERCE XIMÉNEZ, *Prueba evidente de la predicación del apóstol Santiago el mayor en las reinos de España* (Madrid: Alonso de Paredes, 1648), P. I, Trat. IV, c. XI, 11-12.

74 Sobre este aspecto del significado urbano de los conventos franciscanos novohispanos pueden verse obras como Rafael GÓMEZ, *Arquitectura y feudalismo en México. Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI* (México: UNAM, 1989). Javier GÓMEZ MARTÍNEZ, *Fortalezas mendicantes* (México: Universidad Iberoamericana, 1997). Joaquín MONTES BARDO, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI* (Jaén: Universidad de Jaén, 1998).

se recuperaba para la cristiandad toda una humanidad, hasta entonces en manos de Satanás, que venía a compensar la sangría que en Europa estaba produciendo la herejía luterana.<sup>75</sup> Y sobre aquella cristiandad a incorporar, el leonés tendría unas ideas muy concretas de raigambre franciscana, que no se alejaban demasiado de lo que se planteaba en la leyenda de Perusa, de 1226, supuesto testamento de san Francisco dictado a fray Benedicto de Prato:

Escribe cómo bendigo a todos mis hermanos, tanto a los que están actualmente en la *Fraternidad como a los que vendrán hasta el fin de los tiempos*. Ya que no puedo hablar, debido a la debilidad y dolores de mi enfermedad, quiero manifestar brevemente en estas tres frases mi última voluntad a los hermanos: que se amen entre ellos, que amen la pobreza y que se mantengan fieles y sumisos a la autoridad.<sup>76</sup>

En consecuencia, había aspectos de la utopía franciscana en los que Quiñones no necesitaba profundizar, en la medida en que, como en el mencionado texto, se daban por hechos entre los frailes de San Gabriel: pobreza, igualdad y sumisión a la autoridad. La obsesión por este último concepto era fundamental para el desarrollo de su utopía y lo tuvo siempre muy presente, hasta el punto de que en la *Instrucción* ordenaba que cuando viajaran dos religiosos uno de ellos debía actuar como superior «por estar siempre por debajo de obediencia».<sup>77</sup>

Su concepto de autoridad tenía una clara raigambre medieval, pues la consideró como una concesión divina, en la medida en que el papa, como vicario de Cristo, la delegaba en el general de los franciscanos por las bulas de León X y Adriano VI, y este a su vez lo hizo en el custodio fray Martín de Valencia. Nuestro hombre, por tanto, se habría encargado de hacer comprender a su enviado el contenido de aquella delegación durante su encierro en el convento de Santa María de los Ángeles, antes de partir hacia la Nueva España. De todos modos, hubo dos cosas que Quiñones no delegó y se reservó en la *Obediencia*: recibir mujeres a la regla de Santa Clara y «absolver de vínculo de la excomunion á aquellos que por su inobediencia contumaz me acaeciére descomulgar *viva voce et in scriptis*».

Amén de esto, el general insistía en sus dos famosos documentos misionales, en la sumisión, añadiendo que quien no cumplierse con ese requisito debería ser expulsado de aquel territorio de Nueva España hacia la provincia de la Santa Cruz de La Española.<sup>78</sup>

75 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. 1.

76 SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos de san Francisco de Asís. Última voluntad a Santa Clara. Testamento de Siena*, consultado el 17 de mayo de 2018, <http://www.fratesfrancesco.org/escr/150.test.htm>.

77 MENDIETA, *Historia...*, L. II, c. IX.

78 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. IX.



Precisamente esto implicaba que los territorios conquistados por Cortés acabaron por ser el lugar elegido para esa utopía cristiana, y los desligaba de la primitiva provincia indiana. La implicación final era la de una idea centralizadora con un acusado esquema piramidal. Como colofón, en mayo de 1526 Quiñones obtuvo unos breves papales por los que cualquier franciscano, al margen del lugar del mundo en el que se encontrase, debía obediencia al ministro general. Esto fue ratificado en el capítulo de Asís de 26 de mayo de aquel mismo año, que presidía el propio leonés.<sup>79</sup>

Aquellas ideas de autoridad, planteadas quizá de viva voz por el general a los frailes en el encierro de Santa María, debió hacer que estos entendieran que la bula *Omnimoda*, que les confería ciertas facultades episcopales, también implicaba facultades civiles, como lo intentó hacer valer fray Martín en algún determinado momento, en 1525, provocando con ello conflictos con las autoridades novohispanas.<sup>80</sup> Pero la bula también recortaba el poder de los superiores, ya que se aclaraba que a los frailes que quisiesen pasar a misionar, demostrada su idoneidad, no se les podía negar su pretensión de ir libre y lícitamente, porque «[...] nadie, de cualquier grado que sea, puede impedirles que vayan, bajo pena de excomunión [...]»; pero a los que optasen por aquella vía «les mandamos por santa obediencia que realicen el viaje y se entreguen a la labor a ejemplo de los discípulos de Cristo Señor Nuestro».

Lo que Quiñones había conseguido con la *Omnimoda* en aspectos espirituales pretendió también proyectarlo en lo temporal, al considerar que ambos poderes debían estar bajo el control de los mendicantes. La cuestión no era nueva, pues algo parecido, aunque manteniéndose en el ámbito religioso, ya había partido del propio Cortés, cuando al solicitar frailes al emperador, le rogaba que la elección de obispos se hiciese entre los miembros de las órdenes religiosas, habida cuenta de una mala idea que se tenía del clero secular y de un episcopado corrupto.

Asimismo vuestra majestad debe suplicar a su Santidad que conceda su poder y sean sus subdelegados en estas partes las dos personas principales de religiosos que a estas partes vinieren, uno de la Orden de San Francisco y otro de la Orden de Santo Domingo, los cuales tengan los más largos poderes que vuestra majestad pudiere.<sup>81</sup>

No hay duda de que Quiñones tenía una opinión muy parecida a la de Cortés y su enviado Martín de Valencia sería el encargado de promocionarla en la Nueva

79 Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Quiñones solicita facultades de nuncio y virrey para ir a Nueva España», *Ala* 55 (1954): 314.

80 Francisco JIMÉNEZ, «Vida de fray Martín de Valencia», reproducida por Pedro ÁNGELES JIMÉNEZ en *La Hermana Pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, edición de Antonio RUBIAL (México: UNAM, 1996), 243.

81 CORTÉS, *Cartas...*, 348.

España. En 1526, en una petición de Valencia, firmada junto a varios de sus frailes y como algo acordado también con los dominicos, manifestó al monarca que los obispos de aquellas tierras debían ser frailes elegidos por las mencionadas órdenes mendicantes, de la misma manera que se elegían los provinciales; además, dichos prelados carecerían de rentas, porque estas debían utilizarse para obras pías; igualmente, a pesar de su cargo eclesiástico, estarían sujetos a la obediencia de sus superiores. En el caso del arzobispo de México sería *legado a latere* —legado pontificio o apostólico, que solía implicar la condición de cardenal con facultades casi omnímodas— y se elegiría por los obispos presentes y por dominicos y franciscanos.<sup>82</sup>

Entretanto, Quiñones en Roma lograba influir sobre el pontífice para que le ayudara en sus pretensiones de crear un reino utópico a cuyo frente estuvieran los frailes. En consecuencia, el 7 de junio de 1526 el papa escribía al emperador dándole cuenta del proyecto del leonés, convencido de los frutos que podía dar, por lo que el pontífice estaba dispuesto a concederle toda la autoridad espiritual que estuviese en sus manos, solicitando a Carlos I que hiciese lo mismo en lo temporal, lo que sería necesario para llevar a cabo el proyecto de una forma eficaz.<sup>83</sup> A mediados de julio el franciscano insistía ante el monarca para que le confirmase su poder temporal en las Indias, pues «el ganado es vuestro y no faltan perros que se opongan a los lobos por su defensa y no pedimos honras y dineros sino destierro y muerte».<sup>84</sup> En ese mismo sentido habría que considerar lo que ya mencionamos, de que su solicitud implicaba no solo el traslado de frailes sino también de gentes «de otros estados»,<sup>85</sup> lo que suponía que su proyecto iba más allá de lo meramente religioso, hacía la construcción de una sociedad ideal, lo que de nuevo nos pone en contacto con Cumaná, donde Las Casas había propuesto un proyecto similar en 1516, que había fracasado en 1520.

Esa extensión del poder a lo temporal que se urdía en la mentalidad de Quiñones se nos plantea casi como un precedente, con todas las limitaciones posibles, de lo que luego sería el ideal del dominico Campanella (1602-1611), para el que la dirección de su utópica ciudad recaería en un sacerdote, aunque a este se le exigían profundos conocimientos científicos, lo mismo que a los magistrados de la misma, que también tendrían carácter clerical. Quiñones, sin embargo, lo que estaba planteando

---

82 Joaquín GARCÍA DE ICAZBALCETA, *Colección de documentos para la Historia de México* (México: Andrade, 1866), 2:156 y 552.

83 NARBONA, «Le premier commissaire», 193.

84 Documento reproducido en Jesús PANIAGUA PÉREZ, «El sueño imposible: los fracasados viajes de fray Francisco de Quiñones y la utopía franciscana de la Nueva España», en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, coord. por J. PANIAGUA PÉREZ y M. I. VIFORCOS MARINAS (León: Universidad de León, 2000), 386.

85 AGI, *Patronato* 1, N. 16, R. 2. Fue publicada también, entre otros, por NARBONA, «Le premier commissaire», 178-179.

era una especie de frailocracia, en la que se soñaba con una «nación» de ideales profundamente cristianos y más concretamente franciscanos, en la medida en que a la población, especialmente a los indios, se les hacía partícipes de unas máximas de pobreza propias de los mendicantes, que actuaban a la vez como sus gestores. Es decir, se está planteando una organización de la vida de los habitantes, casi como miembros de una comunidad religiosa. Sin embargo, no había un planteamiento de igualdad social, como encontramos en otras utopías. De todos modos no se debe descartar tampoco que esto se diese por supuesto, habida cuenta de las corrientes renovadoras de los menores y de la promoción del regreso a un cristianismo primitivo.

Como era de esperar, las ideas del franciscano no tuvieron acogida. Aquella especie de hierocratismo o agustinismo político que planteaba entraba en abierta contradicción con el cesaropapismo que caracterizó al reinado de Carlos I. Incluso los mismos franciscanos fueron abandonando sus pretensiones ante una realidad que se imponía; así, el propio fray Martín alteró su concepción evangelizadora a partir de 1527, abogando entonces, debido a la falta de resultados, por influir sobre los indios con aspectos como el temor y el castigo divinos.<sup>86</sup> Obviamente aquel abandono de los ideales utópicos iniciales, marcados por Quiñones, darían lugar a un nuevo movimiento reformista de raigambre contemplativa, que en 1549 patrocinó de nuevo el simbólico número de doce frailes de la provincia del Santo Evangelio de México, que, al no encontrar espacio para establecerse, regresaron a sus casas de origen.<sup>87</sup> Pero este movimiento conocido como *Insulana* —era entonces el general seráfico fray Andrés Insulano (1547-1553), que autorizó la experiencia— se producía casi una década después de la muerte del cardenal.

#### 4. LOS FUNDAMENTOS DE LA UTOPIA DE QUIÑONES

Al hablar de Quiñones y su utopía no podemos dejar de mencionar aspectos sobre los que tanta tinta se ha vertido, recurriéndose con frecuencia a exageraciones que superan el ámbito de lo posible, quizás en busca de una originalidad que puede ocultar la realidad. En este sentido, en primer lugar, hay que entender que nos movemos en el mundo de los franciscanos, donde la humildad, la pobreza y la obediencia fueron los pilares básicos sobre los que su fundador elevó una Orden, en la que desde sus inicios ya se planteaba la vinculación entre la vida contemplativa y la activa de predicación y ejemplo, como trató de hacerlo Quiñones por medio de sus dos grandes documentos misionales, que no eran ajenos a la tradición franciscana. El mismo san Buenaventura había permitido la formación de ere-

<sup>86</sup> JIMÉNEZ, «Vida de fray Martín», 246.

<sup>87</sup> MENDIETA, *Historia...*, L. V, c. XXIV, 163-164.

mitorios, lo que culminaría cuando en 1502 Marcial Boulier aceptó que en España existiesen casas de recolección dentro de la observancia para quienes quisieran llevar una vida más contemplativa dentro de la Orden, lo que fue aprovechado por Pedro de Villacreces y Pedro de Santoyo para sus reformas, que implicaban una mayor pobreza y mayores prácticas penitenciales.<sup>88</sup> En este contexto aparecieron otros reformadores, pero nos interesa especialmente fray Juan de Guadalupe con sus intentos de retrotraer la observancia general de la Orden a los primeros tiempos. Su proyecto tuvo como resultado la fundación de la custodia del Santo Evangelio (1502) y luego provincia de San Gabriel, aprobada por la Orden en 1519 y ratificada por Roma en 1523, de cuyos estatutos dijo Quiñones, que «son muy reformados y están muy bien dispuestos», haciendo hincapié en el desarrollo de la pobreza, la oración y el silencio.<sup>89</sup> No es de extrañar que de aquella demarcación franciscana sacase a los primeros doce apóstoles de México, que deberían desarrollar el proyecto utópico que tenía en mente.

Toda esa actitud primitivista de los franciscanos en aquella época se ha prestado a especulaciones que no siempre pueden ser comprobadas con exactitud, como, por ejemplo, la alusión al traspaso de observantes «radicales» a México, decepcionados con la sociedad y la Iglesia del momento.<sup>90</sup> En realidad, lo que se observa con claridad en muchos seráficos es un deseo de regreso al cristianismo y al franciscanismo originales, fenómeno que estuvo muy vinculado al generalato de Quiñones, tras el supuesto triunfo de la observancia con la bula *Ite vos*. Sin embargo, hay que recordar que nuestro hombre, aunque defendió aquellas posturas, tuvo algunas contradicciones, pues, como hemos mencionado, no fue muy favorable a la autonomía de los capuchinos, a los que vio como competidores en la reforma de la Orden, logrando que Pablo III ratificase, el 18 de diciembre de 1534, la prohibición de que pudiesen recibir observantes sin licencia papal; incluso indujo a Carlos I a que solicitase al pontífice, en un escrito de su propio puño y letra, fechado el 4 de diciembre de 1535, que no les permitiera una mayor expansión y que no les diera licencia para dirigirse

---

88 Lázaro IRIARTE, *Historia franciscana* (Valencia: Asís, 1979), 209. Melquiades ANDRÉS MARTÍN, «Primeros pasos comunes de la descalcez franciscana en España y Portugal», 149-169. Lope de SALAZAR, «Defensorio o satisfacciones», *ALA* 17 (1957): 303-334. Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «Memorial múltiple de la Vicaría de Santoyo, por el P. Rodrigo de Vascones, OFM, 1490», *ALA* 19 (1959): 481-490.

89 Arcángel BARRADO MANZANO, «Constituciones de la provincia de San Gabriel (1580)», *ALA* 27 (1967): 135-153. Fernando F. LOPES, «Franciscanos de Portugal antes de formarem Provincia independiente: Ministros Provinciais a que obedeciam», *ALA* 79, n° 180 (1985): 349-350.

90 Esto se recoge en la obra de Ana ZABALLA BEASCOECHA y Josep Ignasi SARANYANA, «La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente», *Quinto centenario* 16 (1990): 173-189.

a España. Todo ello ha dado lugar a que se le haya visto como uno de los grandes enemigos de aquella rama hermana de la Orden.<sup>91</sup>

Destacaremos ahora las influencias que se han barajado para el desarrollo de las ideas utópicas de Quiñones y que centraremos en el joaquinismo, lulismo y las corrientes contemporáneas del cardenal leonés.

#### 4.1. Joaquinismo y milenarismo<sup>92</sup>

Uno de los temas más tratados en la historiografía franciscana ha sido el de las influencias de Joaquín de Fiore, en las que, por la gran cantidad de textos que ha generado, no pretendo detenerme en exceso para defenderlas o refutarlas, pues para ambas posiciones existen pruebas. Lo cierto es que entre los franciscanos el milenarismo (llegada del reino de Cristo)<sup>93</sup> había tenido una trayectoria desde su fundación, representada por autores de la importancia de san Buenaventura, Ubertino de Casale, Nicolás de Lyra, Bartolomé de Pisa o Francisco Eximenis, entre otros. Al propio san Buenaventura le vinculó Dante con Fiore en el canto XII del Paraíso: «y junto a mí el oncenno, / el mayor calabrés de los joaquines / que fue del don de la profecía lleno /». Pero de todos esos autores es de especial interés Bartolomé de Pisa con sus *Conformidades*, escritas a finales del siglo XIV, en las que comparaba la vida de Jesús con la de san Francisco, lo que se podría interpretar como el anuncio de la tercera edad de Fiore, que caló en algunos autores y de manera especial en el mencionado Bartolomé, cosa que otros autores simplemente niegan o lo consideran como una mala interpretación de lo que en realidad expresó el monje calabrés.<sup>94</sup> Además, para Quiñones, Nicolás de Lyra parece haber sido uno de sus autores preferidos, hasta el punto de aparecer repre-

91 *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*, coord. por Alberto GONZÁLEZ CABALLERO (Sevilla: Conferencia Ibérica de Capuchinos, 1983), 15-16.

92 Un estado de la cuestión sobre el joaquinismo americano puede verse en M<sup>a</sup> Pilar PANERO GARCÍA, «*De promulgando evangelio*. Escatología, profetismo y aculturación en la obra de fray Toribio de Motolinia» (tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2014), 87-99.

93 Aunque no se debe identificar milenarismo y utopía, es cierto que el primero, al secularizarse, ha servido con frecuencia como fundamento para el desarrollo de determinadas utopías. Ana ZABALLA BEASCOECHA, «La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica», *Anuario de Historia de la Iglesia* 10 (2001): 359.

94 Josep Ignasi SARANYANA, «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva», *Teología y Vida* 44 (2003): 230. Lino GÓMEZ CANEDO, «Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América», en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, edición de Josep-Ignasi SARANYANA et al. (Pamplona: Universidad de Navarra, 1990), 1404. Recordemos que hasta Joaquín de Fiore la idea más extendida era la de san Agustín y la división en seis edades, que podían quedar simplificadas en tres: *ante legem*, *sub lege* y *sub gratia* añadiendo otra escatológica llamada «*in pace*». SAN AGUSTÍN, *Expositio Quarundam Propositionum Ex Epistola Ad Romanos* (Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971), 6.

sentado con su capelo cardenalicio, junto a un león rampante, que sostiene el escudo de los Quiñones, en el manuscrito del *Postilla super psalterium Davidicum*.<sup>95</sup>

Es cierto que los primeros franciscanos de América llevaron consigo obras joaquinitas o relacionadas de alguna forma con aquel autor medieval, incluyendo casi siempre el famoso *Floreto*, publicado por primera vez en español en 1492 y que titulaba el capítulo XIII de la primera parte como «Que fabla de una profesia de Joaquín Abad de la Orden de predicadores e de los menores». Como en el caso de Bartolomé de Pisa, aquello no dejaba de ser una reinterpretación de Fiore, que simplemente había tratado de identificar a los dos profetas de los que habla el Apocalipsis 11,3-14, que para nada el autor asimiló a los fundadores de las dos grandes órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos. Fue aquello una manipulación del *Floreto*, que consideró a san Francisco y santo Domingo como los *virii spiruales*<sup>96</sup> y a sus órdenes como la *Ordo Columbino*, llamada a evangelizar y convertir a todos los infieles, y la *Ordo Corvino*. Todavía en el siglo XIX se mantenía aquella supuesta visión joaquinita sobre ambos fundadores, trayendo a cuento la historia del cisterciense Gregorio de Lauro (s. XVII), en que se relataba que el propio Fiore había aconsejado, antes de que ambos fuesen conocidos, que, como hombres proféticos, deberían ser incluidos en los mosaicos de San Marcos de Venecia.<sup>97</sup> Todo ello sin olvidar la autoridad que dieron al monje calabrés los espirituales y los *fraticelli*, defensores de la primera regla y de la más estricta pobreza, lo que costaría a algunos de sus dirigentes la cárcel en Avignon y la reprobación a través de toda una serie de bulas entre 1317-1327.<sup>98</sup> De estas, la más relevante sería la emitida por Juan XXII en 1322, *Cum inter nonnullos*, pues se oponía directamente a la pobreza máxima propugnada por los rigoristas de la Orden, condenando la proposición de que Cristo y sus apóstoles no tenían derechos de uso sobre las cosas que poseían ni podían cambiarlas por otras.

Además del *Floreto* los franciscanos llevaron libros de los que Gómez Canedo nos da cuenta por un informe sobre las bibliotecas franciscanas de México en el siglo XVII. Identifica el autor las *Conformidades* de Pisa o el *Arbor vitae crucifixae*

95 Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/12682.

96 Joaquín DE FIORE, *Liber concordia Novi ac Veteris Testamenti* (Filadelfia: American Philosophical Society, 1983), 161.

97 Gregorio DE LAURO, *Magni divinique prophetae Beati Ioannis* (Nápoles: Novellum de Bonis, 1660) 167-169. Antonio DAZA, *Historia de las llagas de nuestro seráfico padre san Francisco* (Madrid: Luis Sánchez, 1617), 15-16. Damián CORNEJO, *Chrónica seráfica. Vida del glorioso patriarca san Francisco y de sus primeros discípulos. Parte primera* (Madrid: Juan García Infanzón, 1682). Francisco de ASÍS MESTRES, *Galería seráfica, o sea vida del gran padre y patriarca san Francisco de Asís I*, (Barcelona: Ribet, 1857), 42-43.

98 Sus tesis defendían que Cristo no había gozado de ninguna posesión de cosas ni como individuo ni en colectividad. Toda la serie de bulas puede verse en Luis Ángel TAU «La disputa sobre la pobreza», *Dios y el Hombre* 1 (2017): 39-40.

*Jesu Christi*, de Ubertino de Casale; pero interesan, sobre todo, los «dos tomos de Joachim» del convento de Texcoco y el *Super Ieremias* del mismo autor, en el de Tlamanalco.<sup>99</sup> Precisamente fray Martín de Valencia, probablemente el fraile más influenciado por el milenarismo,<sup>100</sup> estuvo muy relacionado con este último convento, donde murió en 1533. Pero ese inventario del siglo XVII difícilmente podía reflejar las lecturas de los primeros frailes, ya que habían pasado muchos decenios y durante ellos la Contrarreforma había hecho estragos en las bibliotecas. Lo cierto es que aquellas obras debieron pasar con la anuencia de Quiñones, teniendo en cuenta el férreo control que este tuvo sobre la misión, de la que fue el verdadero organizador. Ahora bien, extrapolar cualquier expresión escrita o situación al florismo tampoco parece lo más adecuado, como se ha hecho, por ejemplo por Weckmann, al referirse a la expresión de fray Bernardino de Sahagún de que los primeros franciscanos de México fueron predicadores regidos por el Espíritu Santo.<sup>101</sup> Es evidente que el contenido de lo dicho por el fraile trasciende la mera idea de joaquinismo y tiene un sentido muy amplio para cualquier cristiano.

Gómez Canedo, por su parte, considera que la posesión de aquellas obras no debe vincularse al joaquinismo, pues el *Liber conformitatum* de Bartolomé de Pisa es una pieza fundamentada en textos ortodoxos de Fiore, sin las adiciones espurias que añadieron los espirituales; y la *Postilla literalis et moralis* de Nicolás de Lyra no es más que un anuncio del futuro de la Iglesia.<sup>102</sup> Algo parecido mantendría Borges, alegando que en los siglos XIV y XV en España se había producido un fenómeno antijoaquinista en los franciscanos observantes, cuya principal figura sería nuestro cardenal y, por tanto, el ideal medieval de quienes pasaron a Nueva España no habría que buscarlo en los espirituales sino en la tradición hispánica del siglo XVI.<sup>103</sup>

En la *Obediencia* de Quiñones, aunque puedan percibirse aparentemente rastros milenaristas o joaquinistas, que no habría por qué negarlos, a la postre no son más que un claro ensalzamiento de la humildad y la pobreza franciscanas, incluso con una clara alusión a la vida de su fundador

---

99 Lino GÓMEZ CANEDO, «Viejas bibliotecas de México (un informe de 1624-1664)», *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* 18-19 (1981-1982): 71-72.

100 Georges BAUDOT, «Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos», en *Historia de la literatura mexicana*, coord. por Beatriz GARZA CUARÓN y Georges BAUDOT (México: Siglo XXI, 1996), 1:302.

101 Bernardino DE SAHAGÚN, *Coloquios y doctrina cristiana* (México: UNAM, 1986), 73. Luis WECKMANN, «Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España», *Historia Mexicana* 32 (1982): 97.

102 GÓMEZ CANEDO, «Milenarismo, escatología», 1403-1404.

103 Pedro BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI* (Madrid: CSIC, 1960), 34-35.

[...] y quiso que vosotros sus verdaderos hijos fuédeses los postreros, acoceando la gloria del mundo, abatidos por vileza, poseyendo la alteza de la muy alta pobreza, y siendo tales que el mundo os tuviese en escarnio, y a manera y semejanza de afrenta, y vuestra vida juzgasen por locura, y vuestro fin sin honra: para que así hechos locos al mundo convirtiédeses a ese mismo mundo con la locura de la predicación [...] Á vosotros, pues, oh hijos míos, doy voces yo, indigno padre, acercándose ya el último fin del siglo, que se va envejeciendo, y vuestras voluntades nuevo y despierto para que defendáis el escuadrón del Alto Rey, que va como de vencida, y ya cuasi huyendo de los enemigos; y emprendiendo la victoriosa pelea del Soberano Triunfador, con palabras y obras prediquéis a los enemigos [...] Y si por daros solamente a la contemplación de los misterios de la Cruz defraudasteis a alguno, volved a los prójimos el cuatro tanto por la vida activa juntamente con la contemplativa, derramando (si necesario fuere) vuestra propia sangre por el nombre de Cristo y por la salvación de las almas: lo cual pesa el cuatro tanto de sola la contemplación.<sup>104</sup>

## 4.2. Lulismo

No podemos olvidar entre los autores que influyeron en Quiñones al seglar Raimundo Lulio (1232-1316), que a pesar de su condición se mantuvo muy relacionado con los franciscanos. Su pensamiento pudo ser decisivo en la formación de Quiñones, pues muchas de sus obras estaban en la biblioteca de Cisneros,<sup>105</sup> en cuyo entorno se había educado, y se desarrolló también el foco lulista de Castilla, potenciado por algunos docentes de la Universidad de Alcalá, como Nicolau de Pacs y Alfonso de Proaza. Por tanto, no tendría nada de extraño que las ideas de predicación pacífica de Lulio puedan estar en los comienzos del pensamiento evangelizador del leonés, así como las ideas de conversión sin conquista. Incluso las supuestas posibles simpatías iniciales de Quiñones por Lutero podían tener también un origen luliano, en la medida en que aquel autor había apoyado un acercamiento entre cristianos ortodoxos y herejes.<sup>106</sup>

Viendo la *Instrucción*, queda claro que el ideal misional de Lulio no era desconocido para el leonés, preocupado por la predicación de la fe a aquellos que no tenían quien se la mostrara. Igualmente, ambos vincularon evangelización y contemplación, pues el mallorquín llegaría a manifestar que quien no es capaz de contemplar

104 MENDIETA, *Historia...*, L. III, c. X.

105 Ramón d'ALÒS MONER, *Los catálogos lulianos* (Barcelona: Altés, 1918), 57-67.

106 Raimundo LULIO, *Liber de Gentili et tribus sapientibus* (Turnhout: Brepols, 2015), 4, 2.



no puede ser capaz de predicar, tal y como él lo practicó.<sup>107</sup> Esa vinculación, en el caso de Quiñones, iba condicionada también por la propia reforma franciscana de la custodia a la que había pertenecido, en la que la vida activa y la contemplativa habían sido dos pilares complementarios.

Incluso la idea centralizadora de la misión novohispana podía tener su explicación en Lulio, que ya pensaba en una organización central en Roma, que se ocupara de las tareas misioneras, como Quiñones pensó en la dependencia directa de los doce de su persona, como general de la Orden. Posteriormente la Iglesia, en 1622, optaría por esta centralización para las actividades evangelizadoras con la fundación de *Propaganda fide*, pero de la que quedarían excluidas las posesiones españolas por las implicaciones del regio patronato.

Lulio dio además una gran importancia a la formación de misioneros, tal y como lo expuso en *Blanquerna*, donde relata que el papa dividió el mundo en doce partes y señaló doce procuradores, los cuales volvieron con información y con gentes que a las que se formó para enviarlas de nuevo a sus tierras; aquellos procuradores debían enviar al papa cada año cierto número de religiosos de aquellas tierras para comunicarse y aprender nuestra lengua.<sup>108</sup> Pero también apoyaba el aprendizaje de lenguas por parte de dichos predicadores, lo que evitaría el uso de intérpretes.<sup>109</sup> Incluso llegó a abogar por la existencia de un solo lenguaje en todo el mundo, lo que favorecería la expansión del cristianismo.<sup>110</sup> Quiñones no sabemos que llegase tan lejos en sus apreciaciones misionales, pero lo cierto es que hubo intentos formadores de los franciscanos desde épocas muy tempranas; así, la fundación por fray Pedro de Gante en el convento de Texcoco de un centro para aprender dialectos indígenas, a la vez que servía para la formación de los naturales. Posteriormente, este mismo fraile, en 1527 iniciaba el proceso de erección del colegio de San José de los Naturales, para enseñanza de los indios, pero que los franciscanos aprovecharon también para familiarizarse con la lengua náhuatl. Es difícil pensar que Quiñones, que era general de la Orden por esos años, fuese ajeno a unos proyectos lingüísticos, que, como los de Lulio, apoyaban el aprendizaje de la lengua de quienes debían ser convertidos; mas, cuando sus intentos centralizadores de las tareas misionales los puso de manifiesto en sus dos famosos documentos entregados a los doce, a los que hizo depender directamente de su persona, sin intermediarios.

---

107 Erhard-Wolfram PLATZECK, «La vida eremítica en las obras del beato Raimundo Lulio», *Revista de Espiritualidad* 1 (1942): 71.

108 Raimundo LULIO, *Blanquerna, maestro de la perfección christiana* (Mallorca: Viuda Frau, 1749), L. IV, c. LXXXVII-5.

109 *Ibidem*, L. IV, c. XCI-1.

110 *Ibidem*, L. IV, c. CI-6.

### 4.3. Erasmismo y Reforma

Otra influencia sobre Quiñones la podemos tener en Erasmo de Róterdam (1466-1536). Esto parece lógico en la medida en que ambos fueron hombres muy cercanos al emperador, como también lo fueron a Cisneros y otros grandes personajes del momento.<sup>111</sup> Es probable que el leonés tuviese al menos cierta simpatía por el autor holandés, a pesar de que este había publicado en 1503 el *Enchiridióon*, traducido al español en 1526,<sup>112</sup> dando lugar a una polémica patrocinada por las órdenes religiosas, contra las que había arremetido, y que a la postre condujo a la convocatoria de la Conferencia de Valladolid (1527), en la que, frente a lo pretendido, no se condenaron las obras del holandés. Además, tras el *Enchiridion* Erasmo había publicado en 1511 el *Elogio a la locura*, un nuevo alegato contra los frailes, en que se decía:

Muy parecida a la feliz condición de los teólogos es la de aquellos que se llaman religiosos y monjes o frailes, calificativos muy falsos, porque buena parte de ellos distan mucho de la religión, y no hay nadie que sea menos monje, porque se les ve por todas partes... aunque es cierto que viven alejados del mundo, no hay nadie, sin embargo, que se atreva a despreciarlos, sobre todo si se trata de los mendicantes, porque poseen los secretos de las familias merced a las confesiones que provocan por todos los medios imaginables, secretos que no les es lícito descubrir, como no sea cuando, después de haber empuinado el codo, quieren divertirse contando picantes anécdotas, y entonces dicen las cosas que se entienden por conjeturas, pero callando los nombres. Mas si alguien irrita a estos zánganos de colmena, vénganse, bonitamente en los sermones, aludiéndolos con indirectas tan transparentes, que solo dejaría de entenderlas aquel que nada comprendiese y, a imitación del Cerbero, no cesarán de ladrar mientras no les echéis algún hueso para tapparles la boca.<sup>113</sup>

Erasmo, si algo había dejado apreciar con claridad en la reedición de su *Enchiridion*, en 1518, era aquella máxima de que «*monachatus non est pietas*».<sup>114</sup> A pesar de estas profundas críticas, hay que recordar que Quiñones era partidario de un regreso

---

111 Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), 72-77. José GARCÍA ORO, *El Cardenal Cisneros: vida y empresas* (Madrid: BAC, 1993), 2:501.

112 ERASMO DE ROTERDAM, *Enchiridion o manual del caballero christiano* (Alcalá de Henares: Miguel de Eguía, 1526).

113 ERASMO DE ROTERDAM, *Elogio a la locura* (Madrid: Espasa Calpe, 1953), c. LIV.

114 ERASMO DE ROTERDAM, *Enchiridion militis christiani, adversus iram et vindictae cupiditatem* (Basilea: Froben, 1518), 146.

de la Orden a la pobreza originaria, por lo que parece lógico que exposiciones como las de Erasmo le hiciesen pensar que se hallaba en el buen camino; así, en sus *Avisos* de 1523 proponía que no se admitiera novicios que no estuviesen formados, ni misas y capellanías, abogando por la eliminación de todo atisbo de riqueza.<sup>115</sup> Todo ello tenía también una evidente vinculación con las reformas seráficas, que por entonces abogaban por un desprecio por lo terrenal, por la imitación de Cristo y por una Iglesia militante, como la que representaron los doce apóstoles de México, miembros a la postre de una milicia dispuesta a soportar todo tipo de penurias.<sup>116</sup>

También es cierto que en su entorno se movieron varios hombres profundamente antierasmistas como Diego López de Zúñiga y Ginés de Sepúlveda; es más, a este último, hacia 1533, le estaba encargada la educación en Roma de sus sobrinos, hijos de su hermana María, lo que presupone una confianza de Quiñones en sus ideas.<sup>117</sup> En cuanto a López de Zúñiga, fueron famosos sus enfrentamientos dialécticos con Erasmo y la publicación en Roma, en 1520, de sus *Annotationes Iacobi Lapidis Stunnicae contra Erasmus Roterodamum in defensionem translationis Novi Testamenti, donde señalaba al holandés múltiples errores en su Novum Instrumemntum*, publicado en 1516. Aquellas correcciones no las había publicado con anterioridad por la oposición de Cisneros, que llegó a decir a Zúñiga, *Tu, si potes, adfer meliora, ne damna alienam industriam*.<sup>118</sup> Este mismo autor, en 1522, publicaba en Roma *Blasfemias e impiedades de Erasmo de Rotterdam*, al que consideraba como un dirigente de los luteranos. Todavía antes de morir legó a Quiñones algunas anotaciones que había hecho contra el holandés para que se las hiciese llegar, pero el Cardenal encargó de ello a Ginés de Sepúlveda, que a su vez se las entregó al cardenal Íñigo de Mendoza, que fue quien se las envió a Erasmo. Este, a pesar de su eterna polémica con Zúñiga, las agradeció con las siguientes palabras: «¡Digno era aquel varón docto y diligente de haber ilustrado por muchos años la república literaria, ejercitándose en más dignos argumentos, ya que no hizo otra cosa en su vida que escribir contra mí!».<sup>119</sup> Otro franciscano cercano a Quiñones, Luis Carvajal, arremetió igualmente contra el humanista, dando lugar a otra agria polémica sobre las órdenes mendicantes.<sup>120</sup>

Frente al antierasmismo de algunos autores próximos a nuestro hombre, también fue muy cercano a otros que le eran más favorables, como el poeta mesiánico

115 Francisco de los Ángeles QUIÑONES, *Avisos y exortaciones* (sic) (Salamanca: Liondedei, 1523).

116 ERASMO DE ROTTERDAM, *De contemptu mundi* (Nueva York: Scholars' Facsimiles, 1967), c. VIII.

117 Alfred MOREL-FATIO, *Historiographie...*, 45.

118 Humphrey HODY, *De bibliorum textibus originalibus versionibus graecos et latina Vulgata* (Oxford: Theatro Sheldoniano, 1705), 471.

119 Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* (Madrid: CSIC, 1992), 1:980.

120 Luis DE CARVAJAL, *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi* (París: s./e., 1529).

Álvar Gómez, el cual tenía una visión de Carlos I como el único emperador del mundo, que simbólicamente encerraba todas las ovejas en un aprisco. A él, en 1530 le encargó nuestro hombre que versificara los *Proverbios* de Salomón de forma literal y sin paráfrasis,<sup>121</sup> trabajo que el autor publicaría en 1535 con una dedicación al cardenal de la Santa Cruz.<sup>122</sup> El encargo nos pone de manifiesto otra coincidencia de Quiñones con Erasmo, como era el deseo de acercamiento a los libros bíblicos sin recurrir a especulaciones. Esta postura le acercaría al humanismo filológico, del que había sido un buen ejemplo en España la *Biblia Poliglota* y más tarde lo serían la *Biblia Regia* de Benito Arias Montano o los escritos de Pedro de Valencia.

La posición más o menos erasmista que pudiera haber en Quiñones también ha hecho que se le relacione con los ámbitos luteranos. En ese sentido hay que tener en cuenta que en 1520 había expresado a Pellicanus (Konrad Kürchner) ciertas simpatías por los reformistas.<sup>123</sup> Otros autores han llegado a establecer un vínculo entre Erasmo, Quiñones y Glapion, en cuanto a que los tres esperaron en un principio una posición más moderada de Lutero para convertirlo en un aliado con el que afrontar la reforma de la Iglesia.<sup>124</sup>

No han faltado intentos de relacionar el luteranismo y otras corrientes reformadoras con las posiciones franciscanas de renovación más o menos utópica. Incluso se ha llegado a especular con el hecho de que, si el luteranismo no tuvo fuerza en España, se debió a que América sirvió como espacio para desalojar a los frailes reformadores aspirantes al utopismo; y que, si Cisneros se fijó en los observantes para sacarlos de España, fue porque estos resultaban más proclives a la herejía.<sup>125</sup> Desde luego, la lectura de los documentos de Quiñones más bien nos indica todo lo contrario: la fe puesta en los frailes reformados de la custodia del Santo Evangelio de Extremadura, a la que él mismo estaba dispuesto a acogerse, y su propia elección como general, implicarían un consenso en cuanto a la aceptación del reformismo que se estaba produciendo en la Orden. Por tanto, como ya se ha expresado, la espi-

---

121 Juan GIL, «La épica latina quiñentista y el descubrimiento de América», *Anuario de Estudios Americanos* 40 (1983): 210.

122 Alvar GÓMEZ DE CIUDAD REAL, *De salomonis proverbii opusculum* (Roma: Antonium Blandum, 1535).

123 Emile G. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme* (Paris: Preses Universitaires de France, 1961), 1:84.

124 THOMAS, «Misioneros flamencos», 457. *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI* (León de México: La Sociedad, 1979), 126. Joseph LORTZ, *Historia de la Reforma* (Madrid: Taurus, 1964), 242.

125 Werner THOMAS, *La represión del protestantismo en España (1547-1648)* (Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001), 116.

ritualidad de los franciscanos que pasaron a México por mandato del leonés no era erasmista ni luterana, sino humanista al modo de la de Cisneros.<sup>126</sup>

En esa supuesta relación con el protestantismo y su utopismo no podemos evitar referirnos al conocido como *Breviarium Sanctae Crucis*, que apareció por primera vez en Roma en 1535 con el título *Breviarium Romanum ex sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum historiis collectum et concinnatum*, de cuya primera edición se conservan muy pocos ejemplares. La segunda edición romana de 1536 fue el texto definitivo, atendiendo a todos los cargos y observaciones hechos acerca de la primera. El origen estaba en el deseo de Clemente VII de reformar el *Breviario romano*, por lo que encargó de la tarea a nuestro franciscano, que contó con la ayuda de varios autores, especialmente Ginés de Sepúlveda y Diego de Neyla, principales encargados de corregir y editar la obra. El primero había regresado a Roma 1530 con este fin y para ocupar una cátedra de filosofía moral;<sup>127</sup> haciendo referencia a ello cuando decía «*quem librum Quignonius cardinalis patronus noster*».<sup>128</sup> Durante aquel tiempo, por expreso deseo del cardenal, Sepúlveda escribió también en 1531 su obra *De ritu nuptiarum et dispensatione*, relativo al divorcio de Enrique VIII, pues Quiñones había sido encargado por Carlos I de defender los intereses de la reina de Inglaterra, Catalina de Aragón, al haberlo considerado el mejor canonista que podía defender los asuntos de España en Roma.<sup>129</sup> También encargó a Sepúlveda reformar las constituciones del colegio de Bolonia y animó a Antonio Barba a realizar la versión castellana del *Democrates primus* del autor cordobés. Pero en la colaboración con el *Breviarium* tampoco se deben obviar otros nombres muy conocidos en los ambientes humanistas españoles como Antonio Agustín, Juan de Arce, Gaspar de Castro, etc.

Hemos creído que es necesario abordar en este trabajo el tema del *Breviario*, porque de acuerdo con los movimientos reformadores del momento se pretendió dar en él un gran peso a la Sagrada Escritura, suprimiendo del anterior muchas partes (antífonas, versículos, responsorios, etc.), para conseguir una pureza textual más acorde con los escritos bíblicos y con el fomento de la espiritualidad más individualizada. Además, se facilitaba su lectura en solitario, sin la necesidad de asistencia al coro y sin el ceremonial tradicional, lo que no agradó a determinados sectores del clero, al considerar que el rezo del breviario se hacía con la Iglesia en su conjunto y, por tanto, aun leyéndolo en soledad, debía gozar de toda solemnidad. Obviamente,

126 Jesús BUSTAMANTE GARCÍA, «Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún», en *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, coord. por Berta ARES y otros (Madrid: CSIC, 1992), 320-321.

127 Jean DUMONT, *El amanecer de los derechos del hombre: la controversia de Valladolid* (Madrid: Encuentro, 1995), 153.

128 Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *Epistolarum libri septem* (Berlín: De Gruyter, 2003), 289.

129 Garret MATTINGLY, *Catalina de Aragón* (Madrid: Palabra, 1998), 308.

la desaprobación no tardó en llegar de la Universidad de París, en 1535. Por tanto, la vida de esta obra fue muy efímera, pues en 1566 se hizo la última edición, año en el que se prohibió su uso, siendo suprimido en 1568 por estar contra la tradición de la Iglesia, para ser sustituido por el *Breviario* de Pío V.<sup>130</sup> Los jesuitas lo pudieron utilizar sin permiso, debido a que san Ignacio logró mover sus influencias a través del cardenal Guidiccioni, incluso lo siguieron usando tras la prohibición de Pablo IV en 1558, hasta 1561.<sup>131</sup> Para denostar aquella obra se la calificó, entre otras cosas, de tener una frialdad protestante, de fundamentarse en un criterio inadecuado y de orientarse hacia el aprendizaje de la Biblia, lo que no sería su función;<sup>132</sup> todo ello sin mencionar la consideración de que favorecía el rezo individual. Lo cierto es que inspiró a Cramer en su *Libro de oración Común* (*Book of Common Prayer*), obra a la que, por el contrario, los enemigos del británico consideraron como de inspiración romanista, aunque su concepción fue mucho más radical.<sup>133</sup>

En aquel ámbito de efervescencia religiosa también Quiñones tuvo una llamativa vinculación con los movimientos espirituales de la época, que, sin duda, influyeron en su ideal utópico por revitalizar una iglesia y un franciscanismo primitivos. Ha sido famosa su relación con la iluminista Francisca Hernández, procesada en 1519 y relacionada con los círculos protestantes y con varios miembros de la nobleza y de los franciscanos de Valladolid. Fray Francisco Ortiz, en su proceso, alegó que acudía a la beata, porque Quiñones le había dado permiso para visitarla cuando fuera posible, aunque luego le recomendase que abandonara la relación.<sup>134</sup> Parece que el futuro cardenal también la consultaba y llegó a alabar su espiritualidad antes de que se iniciase su proceso.<sup>135</sup> Es más, si Francisca salió bien parada de aquel primer encuentro inquisitorial fue por la influencia de Quiñones y del propio Adriano de Utrech.<sup>136</sup> Igualmente

130 Sobre este aspecto puede verse Josef Andreas JUNGMANN, «¿Por qué fracasó la reforma del Breviario del Cardenal Quiñones?», en *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (San Sebastián: Dinor, 1961), 256-271.

131 Manuel RUIZ JURADO, «Nadal y Polanco sobre la fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 47 (1978): 238.

132 Isidoro MIGUEL GARCÍA, «Liturgia cesaraugustana y “*Officia propria*” (1583)», *Memoria Ecclesiae* 26 (2005): 159.

133 Fr. COWLEY, «La Biblia y el anglicanismo. La traducción inglesa de la Biblia, el pueblo y el pensamiento inglés», *DialEcum* 5 (1969): 326.

134 Domingo DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés 1498 (?)–1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Roma: Universidad Gregoriana, 1957), 27-28.

135 Milagros ORTEGA COSTA, *Proceso de la Inquisición contra María Cazalla* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1989), 97.

136 Melquiades ANDRÉS MARTÍN, «Implicaciones señoriales del alumbradismo castellano en torno a 1525», en *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, editado por M.C. CARBONELL y A. SOTELO (Barcelona: PPU, 1989), 1:19-20.

se relacionó con la clarisa cordobesa Magdalena de la Cruz, a la que fue a visitar a Córdoba y que tuvo la visión de la recepción del capelo cardenalicio por Quiñones.<sup>137</sup>

Su relación con los alumbrados la disimuló a partir de 1524, cuando fue condenado este movimiento, que en España se trató de relacionar con el erasmismo. Recordemos que una alumbrada como Isabel de la Cruz, por ser terciaria franciscana, dependía de su autoridad y tuvo que recurrir a su expulsión cuando se negó a prohibir la entrada de varones en su casa. Incluso ante la marcha de los acontecimientos tuvo que corregir los excesos iluministas entre sus frailes en el capítulo provincial de Toledo, celebrado en aquel año, y también prohibir a fray Juan de Olmillos tener en público sus famosos éxtasis.<sup>138</sup> Sin embargo, algo quedó en él de aquella etapa más «heterodoxa» de su vida, pues en Roma acogió en su palacio a Juan del Castillo, Alfonso Valdés y a Mateo Pascual, entre otros, cuando se produjo la huida de España de algunos hombres vinculados a determinadas ideas reformistas. El propio cardenal manifestaba en 1532, que de las cien personas que había en su palacio, cuyo mantenimiento le suponía 500 ducados mensuales, noventa no sabía quiénes eran.<sup>139</sup>

## 5. CONCLUSIONES

En Francisco de los Ángeles Quiñones podemos ver compendiada una parte importante de la historia de su época, por verse inmerso en algunos de los asuntos políticos y religiosos más importantes del momento, alguno de los cuales, esencialmente el de la evangelización de América, afrontó con un utopismo cristiano que iba a chocar con las ideas imperiales.

Su mentalidad utópica fue sufriendo unas modificaciones importantes con el paso del tiempo, pues de su vinculación a ciertos movimientos que acabarían por ser condenados a partir de 1524, se iría desplazando a una utopía más ortodoxa, pero en la que quedaban secuelas de su vida anterior. Así, soñó con una sociedad cristiana ideal —quizá sería mejor decir franciscana—, cuyo campo de realización debía ser el Nuevo Mundo. Para crearla pretendió que él y sus frailes gozaran de plena potestad en lo espiritual y lo temporal, casi como una pervivencia del agustinismo político medieval. Un mundo en el que además de esa conjunción de poderes se viviera, de acuerdo con las tendencias franciscanas del momento,

---

137 Juan Antonio LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición de España* (Madrid: El Censor, 1822), 3:38. María del Mar GRAÑA CID, «La santa/bruja Magdalena de la Cruz. Identidades religiosas y poder femenino en la Andalucía pretridentina», en *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba: Cajasur, 2001), 108 y 111.

138 Javier PÉREZ ESCOHOTADO, *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*, (Madrid: Verbum, 2003), 443.

139 Marqués DE ALCEDO, *Le cardinal de Quiñones et la Sainte-Ligue* (Bayona: Foltzer, 1910), 300.

con humildad, pobreza y sometimiento a la autoridad. Su utopía, por tanto, no abogaba tanto por la igualdad como por la jerarquización que de forma descendente se iría delegando desde el pontífice hasta el último de los franciscanos. Ese mundo utópico, que se ha vinculado con frecuencia a los milenarismos medievales, especialmente de Fiore, en el caso de Quiñones es más que probable que tenga su fundamento en el propio san Francisco y los intelectuales medievales de su Orden, sin que por ello se pueda negar que los seráficos estuviesen influidos por las teorías más o menos tergiversadas del monje calabrés. Pero sería una utopía en la que también se rastrean influencias del erasmismo y otras corrientes de la época conectadas al mismo, incluido el propio luteranismo. Por tanto, la utopía de Quiñones es la de un hombre de su época, pero que al mismo tiempo arrastra una tradición que no tenemos por qué caracterizar exactamente como medieval, sino más bien de franciscanismo y cristianismo primitivos.

En su idea evangelizadora, como los primeros apóstoles, sus frailes debían iniciar una itinerancia predicadora por la Nueva España, en la que no debían olvidar las prácticas de recogimiento eremítico, que caracterizaba su reforma, en aquel afán de unir la vida activa con la contemplación. Las secuelas de su promoción a la vida de recogimiento se apreciarían igualmente en su fracasado *Breviario*, planteado para dar cabida a la oración interior, centrándose de manera especial en la Sagrada Escritura, de acuerdo con las corrientes bíblicas del momento, representadas en buena medida por Erasmo de Rotterdam.

El utopismo de Quiñones parece debilitarse tras acceder al cardenalato de la Santa Cruz, en 1528. Puede que algo tuviera que ver con su dedicación a la alta política europea, que le convirtió en un intermediario de los intereses de Carlos I, Clemente VII, Francisco I e, incluso, de Catalina de Aragón. En ese sentido, nos extraña que en su testamento ni siquiera hiciese referencia a sus frailes de México, a los que había enviado en lo que podríamos considerar como la decisión más trascendental de su vida y a pesar de haber sido nombrado también como cardenal protector de los franciscanos. No sabemos las causas de aquella aparente indiferencia, pero lo cierto es que para entonces los métodos misionales iniciales no habían dado los frutos apetecidos, como lo reconocía fray Martín de Valencia, y el emperador no se había mostrado dispuesto a permitir aquella especie de estado paralelo en sus dominios, controlado por las órdenes mendicantes. ¿Se habían desmoronado los fundamentos de su utopía? Sin la cesión de autoridad no era posible la construcción de un mundo mejor a imagen del franciscanismo originario.

Después de su ascenso, sus relaciones con las Indias parecen centrarse más en la burocracia vaticana y en concreto en las peticiones que le hacía Carlos I, como la del 26 de marzo de 1532, comunicándole que fray Antonio de Santa Cruz viajaba



a Roma para negociar asuntos de la Orden;<sup>140</sup> o al año siguiente el mismo Carlos le solicitaba la negociación de indulgencias para el hospital de San Juan de Ulúa.<sup>141</sup> En 1535 conseguía que los fieles de México que visitasen iglesias y capillas franciscanas y rezasen cinco padrenuestros y cinco avemarías obtendrían indulgencias como si hubieran visitado las basílicas romanas.<sup>142</sup>

Ni siquiera un elemento fundamental de su utopía, como era la pobreza, parece que se hubiera mantenido en toda su extensión, a juzgar por los bienes que dejaba, muchos de los cuales no quedaban especificados de forma concreta en sus últimas voluntades. La mayor parte de los mismos pasaron esencialmente a sus familiares leoneses, a sus criados y una parte de los pobres de Coria y Alcaraz.<sup>143</sup> Pero si hay un elemento que pone de manifiesto el cambio de sus ideales de pobreza es su magnífica tumba en la basílica de la santa Cruz de Roma, que había encargado en 1536 al gran artista Jacopo Sansovino.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALCEDO, marqués de. *Le cardinal de Quiñones et la Sainte-Ligue*. Bayona: Foltzer, 1910.
- ALÒS MONER, Ramón d'. *Los catálogos lulianos*. Barcelona: Altés, 1918.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. «Implicaciones señoriales del alumbradismo castellano en torno a 1525». En *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, editado por M.C. Carbonell y A. Sotelo. Vol. 1, 13-30. Barcelona: PPU, 1989.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. *Historia de la teología en España (1470-1570)*. Vol. 1, *Instituciones teológicas*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1962.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. «Primeros documentos de la descalcez franciscana en España y Portugal». *Seminario de Estudios Cacerreños* 23-242 (1991): 439-460.
- BARRADO MANZANO, Arcángel. «Constituciones de la provincia de San Gabriel (1580)». *Archivo Ibero-Americano* 27 (1967): 135-153.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BAUDOT, Georges. *Utopía e Historia de México, Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa Calpe, 1983.
- BAUDOT, Georges. «Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos». En *Historia de la literatura mexicana*. Vol. 1, *Las literaturas amerindias de México y la literatura*.

140 AGI, *Indiferente* 422, L. 15, f. 138v.

141 AGI, *Indiferente* 422, L. 15, f26v.

142 Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «A Doubt of Some of the Franciscan Missionaries in Mexico Solved by Pope Paul III at the Request of Cardinal Quiñones», *The Americas* 14-2 (1957): 188.

143 TELLECHEA IDIGORAS, «Testamento», 155-158.

- tura en español en el siglo XVI*, coordinado por Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, 287-320. México: Siglo XXI, 1996.
- BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca hispanoamericana septentrional*. Vol. 3. México: UNAM, 1983.
- BORGES, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. «Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún». En *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*, coordinado por Berta Ares y otros, 245-378. Madrid: CSIC, 1992.
- CÁRDENAS Y VICENT, Vicente de. *El fin de la república florentina*. Madrid: CSIC, 1976.
- CARVAJAL, Luis de. *Apologia monasticae religionis diluens nugae Erasmi*. París: s./e, 1529.
- CASAS, Bartolomé de las. *Historia de las Indias*. Madrid: Alianza, 1994.
- CASTRO, Jacobo de. *Primera parte del árbol chronológico de la santa provincia de Santiago*. Salamanca: García Onorato (sic), 1722.
- Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*. León de México: La Sociedad, 1979.
- CHACÓN, Alfonso. *Vitae et res gestae pontificum Romanorum et S.R.E. cardinalium a Clemente X usque ad Clemente XII*. Roma: Rubeis, 1677.
- CHASTEL, André. *Il sacco di Roma, 1527*. Turín: Einaudi, 1983.
- CORNEJO, Damián. *Crónica seráfica. Vida del glorioso patriarca san Francisco y de sus primeros discípulos. Parte primera*. Madrid: Juan García Infanzón, 1682.
- COWLEY, Fr. «La Biblia y el anglicanismo. La traducción inglesa de la Biblia, el pueblo y el pensamiento inglés». *DialEcum* 5 (1969): 323-334.
- DAZA, Antonio. *Historia de las llagas de nuestro seráfico padre san Francisco*. Madrid: Luis Sánchez, 1617.
- DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA, Eloy. *Historia de los comuneros de León y su influencia en el movimiento general de Castilla*. Madrid: Victoriano Suárez, 1916.
- DUMONT, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre: la controversia de Valladolid*. Madrid: Encuentro, 1995.
- Enchiridion seu manuale fratrum minorum regularia instituta*. Barcelona: Amorós, 1523.
- ERASMO DE ROTERDAM. *De contemptu mundi*. Nueva York: Scholars' Facsimiles, 1967.
- ERASMO DE ROTERDAM. *Elogio a la locura*. Madrid: Espasa Calpe, 1953.
- ERASMO DE ROTERDAM. *Enchiridion militis christiani, adversus iram et vindictae cupiditatem*. Basilea: Froben, 1518.
- ERASMO DE ROTERDAM, *Enchiridion o manual del caballero christiano*. Alcalá de Henares: Miguel de Eguía, 1526.
- ERCE XIMÉNEZ, Miguel de. *Prueba evidente de la predicación del apóstol Santiago el mayor en los reinos de España*. Madrid: Alonso de Paredes, 1648.

- FIGUEROA, Joaquín de. *Liber concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Filadelfia: American Philosophical Society, 1983.
- FROST, Elsa C. «El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel». *Historia Mexicana* 26 (1976): 3-28.
- GARCÍA DE ICAZBALCETA, Joaquín. *Colección de documentos para la Historia de México*. Vol. 2. México: Andrade, 1866.
- GARCÍA ORO, José. *Reformas y estudios entre los franciscanos de España y Portugal según el Registrum Ordinis (1488-1510)*. Madrid: CSIC, 1981.
- GARCÍA ORO, José. *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*, Madrid: BAC, 1993.
- GARCÍA SANTOS, José. «San Pedro de Alcántara, patrón principal de Extremadura (1962-2012)». *Guadalupe*, nº 829 (2012): 15-19.
- GIL, Juan. «La épica latina quiñentista y el descubrimiento de América». *Anuario de Estudios Americanos* 40 (1983): 203-251.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel. *Bartolomé de las Casas*. Vol. 2. Madrid: CSIC, 1984.
- GÓMEZ, Rafael. *Arquitectura y feudalismo en México. Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI*. México: UNAM, 1989.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. «Evangelización y política indigenista, ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI». En *Estudios sobre política Indigenista española en América*. Vol. 2, 21-46. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1976.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. «Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América». En *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, editado por Josep Ignasi Saranyana et al, 1399-1409. Pamplona: Universidad de Navarra, 1990.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. «Viejas bibliotecas de México (un informe de 1624-1664)». *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* 18-19 (1981-1982), 67-73.
- GÓMEZ DE CIUDAD REAL, Álvaro. *De salomonis proverbiis opusculum*. Roma: Antonium Blandum, 1535.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Javier. *Fortalezas mendicantes*. México: Universidad Iberoamericana, 1997.
- GONZÁLEZ CABALLERO, Alberto, coord. *Los capuchinos en la península ibérica. 400 años de historia (1578-1978)*. Sevilla: Conferencia Ibérica de Capuchinos, 1983.
- GONZÁLEZ DÁVILA, Gil. *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas*. Vol. 2. Madrid: Pedro de Horna, 1647.
- GRAÑA CID, María del Mar. «La santa/bruja Magdalena de la Cruz. Identidades religiosas y poder femenino en la Andalucía pretridentina». En *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, 103-120. Córdoba: Cajasur, 2001.
- GRAZIOLI, Alzeo. «Profundización histórica y teológica». En *Ite vos: Una memoria viva para caminar juntos hacia el futuro*. Asís: Hermanos Franciscanos en Capítulo, 2016.

- GUADALUPE, Andrés de. *Historia de la Santa provincia de los Ángeles*. Madrid: Mateo Fernández, 1662.
- GUITARTE IZQUIERDO, Vidal. *Episcopologio español (1500-1699). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1994.
- GUTIÉRREZ, Constanancio. *Españoles en Trento*. Valladolid: CSIC, 1951.
- HERNÁNDEZ SOTELO, Anel. «¿Quiénes son los capuchinos? Aportación historiográfica sobre los orígenes de una reforma franciscana». *Estudio* 55 (2012): 117-132.
- HODY, Humphrey. *De biblicorum textibus originalibus versionibus graecis et latina Vulgata*. Oxford: Theatro Sheldoniano, 1705.
- IRIARTE, Lázaro. *Historia franciscana*. Valencia: Editorial Asís, 1979.
- IZAGUIRRE, Bernardino. *Historia de las misiones franciscanas y narraciones de los progresos de la geografía en el oriente del Perú*. Vol. 6. Lima: Talleres Tipográficos de la penitenciaría, 1781.
- JIMÉNEZ, Francisco. «Vida de fray Martín de Valencia». En *La Hermana Pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, edición de Antonio Rubial, 221-261. México: UNAM, 1996.
- LAURO, Gregorio de. *Magni divinique prophetae Beati Ioannis*. Nápoles: Novellum de Bonis, 1660.
- LEONARD, Emile G. *Histoire générale du protestantisme*. Vol. 1. París: Preses Universitaires de France, 1961.
- LLORENTE, Juan Antonio. *Historia crítica de la Inquisición de España*. Vol. 3. Madrid: El Censor, 1822.
- LOPES, Fernando F. «Franciscanos de Portugal antes de formarem Provincia independiente: Ministros Provinciais a que obedeciam». *Archivo Ibero-Americano* 79, n° 180 (1985), 349-450.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Segunda parte de la crónica general de las indias, que trata de la Conquista de México*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1852.
- LORTZ, Joseph. *Historia de la Reforma*. Madrid: Taurus, 1964.
- LULIO, Raimundo. *Blanquerna, maestro de la perfección christiana*. Mallorca: Viuda Frau, 1749.
- LULIO, Raimundo. *Liber de Gentili et tribus sapientibus*. Turnhout: Brepols, 2015.
- MARIANA, Juan de. *Historia general de España*. Vol. 3. Madrid: Fuentenebro, 1804.
- MATTINGLY, Garret. *Catalina de Aragón*. Madrid: Palabra, 1998.
- MENDIETA, Jerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. Vol. 1. Biblioteca de Autores Españoles 260. Madrid: Atlas, 1973.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. 1. Madrid: CSIC, 1992.

- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «A Doubt of Some of the Franciscan Missionaries in Mexico Solved by Pope Paul III at the Request of Cardinal Quiñones». *The Americas* 14-2 (1957): 183-189.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Contenido misionológico de la Obediencia e Instrucción de fray Francisco de los Ángeles a los doce apóstoles de México». *The Americas* 11 (1955): 473-500.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «El P. Francisco de los Ángeles Quiñones, OFM, al servicio del emperador y del papa (1526-1529)». *Hispania* 18 (1958): 651-689.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «La Bula Ite Vos (29 mayo 1517) y la reforma cisneriana». *Archivo Ibero-Americano* 18 (1958): 257-351.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Memorial múltiple de la Vicaría de Santoyo, por el P. Rodrigo de Vascones, OFM, 1490». *Archivo Ibero-Americano* 19 (1959): 481-490.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, ministro general, OFM». *Archivo Ibero-Americano* 21 (1961): 3-51.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «Quiñones solicita facultades de nuncio y virrey para ir a Nueva España». *Archivo Ibero-Americano* 55 (1954): 311-338.
- MESTRES, Francisco de Asís. *Galería seráfica, o sea vida del gran padre y patriarca san Francisco de Asís*. Vol. 1. Barcelona: Ribet, 1857.
- MIGUEL GARCÍA, Isidoro. «Liturgia cesaraugustana y “*Officia propria*” (1583)». *Memoria Ecclesiae* 26 (2005): 147-182.
- MONTES BARDO, Joaquín. *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo XVI*. Jaén: Universidad de Jaén, 1998.
- MORALES, Francisco. «Dos figuras de la Utopía franciscana de Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia». *Caravelle* 76-77 (2001): 333-344.
- MOREL FARIO, Alfred. *Historiographie de Charles-Quint, Première partie*. París: Honnoré Champion, 1913.
- ORTEGA COSTA, Milagros. *Proceso de la Inquisición contra María Cazalla*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1989.
- PANERO GARCÍA, M<sup>a</sup> Pilar. «*De promulgando evangelio*. Escatología, profetismo y aculturación en la obra de fray Toribio de Motolinía». Tesis doctoral. Universidad de Valladolid, 2014. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/9119>.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús. «El sueño imposible: los fracasados viajes de fray Francisco de Quiñones y la utopía franciscana de la Nueva España». En *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, coordinado por J. Paniagua Pérez y M. I. Viforcós Marinas, 373-388. León: Universidad de León, 2000.
- PASTOR, Ludovico. *Historia de los papas en la época del Renacimiento y de la Reforma*. Vol. 9. Barcelona: Gustavo Gili, 1911.

- PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe B. y Milagros RODRÍGUEZ CÁCERES. *Historia esencial de la literatura española e hispanoamericana*. Madrid: Edaf, 2008.
- PÉREZ ESCOHOTADO, Javier. *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo: proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*. Madrid: Verbum, 2003.
- PHELAN, John L. *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972.
- PISA, Bartolomé de. *Liber conformitatum vitae beati ac seraphici patris Francisci*. Bolonia: Alexandrum Benatium, 1590.
- PLATZECK, Erhard-Wolfram. «La vida eremítica en las obras del beato Raimundo Lulio». *Revista de Espiritualidad* 1 (1942): 61-79.
- QUIÑONES, Francisco de los Ángeles. *Avisos y exortaciones* (sic). Salamanca: Liondedei, 1523.
- RUIZ JURADO, Manuel. «Nadal y Polanco sobre la fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 47 (1978): 225-240.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. México: UNAM, 1986.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, Pedro. *La siembra mística del Cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Real Academia Española, 1979.
- SALAZAR, Lope de. «Defensorio o satisfacciones». *Archivo Ibero-Americano* 17 (1957): 303-334.
- SAN AGUSTÍN. *Expositio Quarundam Propositionum Ex Epistola Ad Romanos*. Viena: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS. *Escritos de san Francisco de Asís. Última voluntad a Santa Clara. Testamento de Siena*. Acceso el 17 de mayo de 2018. <http://www.fratefrancesco.org/escr/150.test.htm>.
- SANTA TERESA, Domingo de. *Juan de Valdés 1498 (?) - 1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*. Roma: Universidad Gregoriana, 1957.
- SARANYANA, Josep Ignasi y Ana DE ZABALLA. *Joaquín de Fiore y América*. Pamplona: Eunote, 1992.
- SARANYANA, Josep Ignasi. «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva». *Teología y Vida* 44 (2003): 221-232.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Epistolarum libri septem*. Berlín: De Gruyter, 2003.
- TAU, Luis Ángel. «La disputa sobre la pobreza». *Dios y el Hombre* 1 (2017): 37-40.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio. «Testamento del cardenal Quiñones protector de la Orden Franciscana (OFM) y gobernador de Veroli». *Archivum Franciscanum Historicum* 96 (2003): 129-157.
- THOMAS, Werner. *La represión del protestantismo en España (1547-1648)*. Lovaina: Universidad de Lovaina, 2001.

- THOMAS, Werner. «Misioneros flamencos en América Latina». *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna* 7 (1994): 451-477.
- VALADÉS, Diego. *Rethorica Christiana*. Roma: Curia, 1579.
- VALDÉS, Alfonso. *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*. Madrid: Cátedra, 2001.
- VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup> Isabel. «Estampas de vida del monasterio de la Concepción de León, a través de su abadologio». En *Claustros olvidados leoneses: aportaciones al monacato femenino*, edición de Jesús Paniagua Pérez y M<sup>a</sup> Isabel Viforcós Marinas, 179-216. León: Universidad de León, 1996.
- WADDING, Luke. *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. Vol. 16. Roma: Rochi Bernabo, 1736.
- WECKMANN, Luis. «Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España». *Historia Mexicana* 32 (1982): 89-105.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana. «La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica». *Anuario de Historia de la Iglesia* 10 (2001): 353-362.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana y Josep Ignasi SARANYANA. «La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente». *Quinto centenario* 16 (1990), 173-189.