

2013

ARTICLES

«Donde las enzinas hablaban». Símbolo e ideología en la Galera Real de Lepanto. [Rocío Carande](#)

Música angélica en la imagen mariana. Un discurso visual sobre la esperanza de salvación. [Candela Perpiñá](#)

Trinidad trifacial y milenarismo joaquinista. [Francisco José Martínez](#)

El ciclo mural del Chiostro degli Aranci: la pintura florentina posmasacciana y el influjo flamenco. [Eloi de Tera](#)

La Sistina ri-svelata? Nuove precisazioni (e qualche scoperta) sugli affreschi quattrocenteschi. [Sergio Rossi](#)

Apreciaciones sobre Velázquez: la pintura del Siglo de Oro español y los viajeros británicos de la Ilustración. [Eva March](#)

RESSENYES

EXPOSICIONS

La France en relief. Chefs d'œuvre de la collection des plans-reliefs de Louis XIV à Napoléon III. [Juan Miguel Muñoz Corbalán](#)

Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait-Kunst / The Renaissance Portrait from Donatello to Bellini. [Rosa M. Creixell i Eloi de Tera](#)

Arquitecturas pintadas. Del Renacimiento al siglo XVIII. [Carme Narváez](#)

Guercino (1591-1666). Capolavori da Cento e da Roma. [Rosa Maria Subirana Rebull](#)

Roma al tempo di Caravaggio. 1600-1630. [Joan Ramon Triadó](#)

PUBLICACIONS D'ACAF/ART

Imatges d'atac. Art i conflicte als segles XVI i XVII, Cristina Fontcuberta i Famadas. [Joan-Lluís Palos](#)

Goya. Los Caprichos, Anna Pou van den Bossche. [Helmut C. Jacobs](#)

Goya. Los desastres de la guerra, Raquel Gallego. [Helmut C. Jacobs](#)

Els Museus d'Art i Arqueologia de Barcelona durant la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), Eva March. [Isabel Valverde](#)

ARXIU

Francisco Goya de J. Schlosser. [Traducció de Franziska Börner i Eloi de Tera](#)

Sumari

11	EDITORIAL	153	<i>Arquitecturas pintadas. Del Renacimiento al siglo XVIII</i> CARME NARVÁEZ
13	ARTICLES	158	<i>Guercino (1591-1666). Capolavori da Cento e da Roma</i> ROSA MARIA SUBIRANA REBULL
15	«Donde las enzinas hablaban». Símbolo e ideología en la Galera Real de Lepanto ROCÍO CARANDE	162	<i>Roma al tempo di Caravaggio. 1600-1630</i> JOAN RAMON TRIADÓ
29	Música angélica en la imagen mariana. Un discurso visual sobre la esperanza de salvación CANDELA PERPIÑÁ	169	Publicacions d'ACAF/ART
51	Trinidad trifacial y milenarismo joaquinita FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ	169	<i>Imatges d'atac. Art i conflicte als segles XVI i XVII, Cristina Fontcuberta i Famadas</i> JOAN-LLUÍS PALOS
69	El ciclo mural del Chiostro degli Aranci: la pintura florentina posmasacciana y el influjo flamenco ELOI DE TERA	171	<i>Goya. Los Caprichos, Anna Pou van den Bossche</i> HELMUT C. JACOBS
95	La Sistina ri-svelata? Nuove precisazioni (e qualche scoperta) sugli affreschi quattrocenteschi SERGIO ROSSI	173	<i>Goya. Los desastres de la guerra, Raquel Gallego</i> HELMUT C. JACOBS
107	Apreciaciones sobre Velázquez: la pintura del Siglo de Oro español y los viajeros británicos de la Ilustración EVA MARCH	175	<i>Els Museus d'Art i Arqueologia de Barcelona durant la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), Eva March</i> ISABEL VALVERDE
137	RESSENYES	179	ARXIU <i>Francisco Goya</i> von J. Schlosser
138	Exposicions	180	Julius von Schlosser y el gran genio de Goya ELOI DE TERA
138	<i>La France en relief. Chefs d'œuvre de la collection des plans-reliefs de Louis XIV à Napoléon III</i> JUAN MIGUEL MUÑOZ CORBALÁN	183	<i>Francisco Goya</i> de J. Schlosser Traducció de Franziska Börner i Eloi de Tera
144	<i>Gesichter der Renaissance. Meisterwerke Italienischer Portrait- Kunst / The Renaissance Portrait from Donatello to Bellini</i> ROSA M. CREIXELL I ELOI DE TERA	189	Edició facsímil

Trinidad trifacial y milenarismo joaquinista

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

TRINIDAD TRIFACIAL Y MILENARISMO JOAQUINITA

RESUMEN

En el presente trabajo pretendemos proponer una hipótesis en torno al posible significado teológico y político de las imágenes de la Trinidad trifacial que surgieron fundamentalmente en las colonias durante los siglos XVI a XVIII. La hipótesis relaciona este elemento iconográfico, espacial, con la filosofía y teología de la historia, de corte joaquinista, que los franciscanos y jesuitas difundieron por América durante esos años, con ribetes cercanos a la herejía. El trabajo se articula en tres partes; en la primera se hace una sucinta presentación de la Teología de la Trinidad hasta la época tratada; la segunda parte hace un breve repaso del milenarismo franciscano y jesuita que se desplegó por América en estos siglos; por último, la tercera parte presenta la hipótesis central del trabajo, que articula sus diferentes partes, a saber: la posible conexión entre la Trinidad trifacial y el milenarismo de corte joaquinista al interpretar este tipo de representación herética de la Trinidad como una representación espacial, sincrónica, de las tres Edades, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu, despliegue diacrónico de la teología de la historia a partir de la que ciertos monjes entendieron la conquista del Nuevo Mundo. Se concluye analizando dos ejemplos muy bellos y bien conservados de Trinidad trifacial debidas respectivamente a Jerónimo de Cosida, pintor aragonés, y a Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, que desarrolló su obra pictórica en Santa Fe. Se proponen los resultados de este trabajo como hipótesis a verificar, lo que exige seguir buscando evidencias documentales para poder afirmar la relación de los círculos en los que se movían los pintores de estas Trinidades heterodoxas con el joachinismo como teología de la historia también con aspectos heterodoxos.

TRIGEMINAL TRINITY AND JOACHIMITE MILLENARIANISM

ABSTRACT

In this paper we propose a hypothesis regarding the possible theological and political meaning of the images of the trigeminal trinity that arose, fundamentally in the colony during the 16th to 18th centuries. The hypothesis relates this iconographic, spatial, element with the philosophy and theology of history, of Joachimite tradition, which the Franciscans and Jesuits spread around America during these years, with adornments close to heresy. The study is articulated in three parts; the first a succinct presentation is made of the Theology of the Trinity until the period dealt with; the second part provides a brief revision of Franciscan and Jesuit millenarianism that spread throughout America in these centuries; finally, the third part presents the central hypothesis of the study that articulates its different parts, namely, the possible connection between the trigeminal Trinity and Joachimite millenarianism on interpreting this type of heretic representation of the Trinity as a spatial, synchronic representation of the three Ages, that of the Father, the Son and the Holy Ghost, a diachronic display of the theology of history based on how certain monks understood the conquest of the New World. The conclusion analy-

ses two very beautiful and very well-conserved examples of trigeminal Trinity painted respectively by Jerónimo de Cosida, from Aragon, and Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos, who developed his work in Santa Fe. The results of this study are proposed as a hypothesis to be verified, which requires continuing the search for documental evidence that can confirm the relationship between the circles that the two painters of these heterodox Trinities moved in and the Joachimism as theology of history also with heterodox aspects.

MARTÍNEZ, F.J., «Trinidad trifacial y milenarismo joaquinita», *Acta/Artis. Estudis d'Art Modern*, 1, 2013, págs. 51-67

PALABRAS CLAVE: Trinidad, trifacial, evangelización, milenarismo

KEYWORDS: Trinity, trigeminal, evangelisation, millenarianism

TEOLOGÍA DE LA TRINIDAD

La especificidad del cristianismo es su concepción de un dios uno y trino que se sitúa entre el radical monoteísmo judío y el politeísmo grecorromano. Durante los siglos a lo largo de los cuales se fue constituyendo la creencia en la Trinidad, los oráculos paganos también ofrecían modelos trinitarios; por ejemplo, hay un oráculo órfico, aludido por Juliano el Apóstata, que dice: «Zeus, Hades, Helios, tres dioses en la cabeza de un dios». Por su parte, el famoso Oráculo de Apolo en Klaros también afirmó: «Uno es Zeus, Hades, Helios y Dionisos», aludiendo a una deidad solar que se mostraba en tres formas o modalidades. En algunas versiones Serapis sustituye a Dionisos, y «Serapis es un representante de los varios poderes de la deidad solar, todos combinados en una figura» según Macrobio en su *Saturnalia*. Serapis sería una figura de la trinidad órfica, copiada en la trinidad cristiana. Esa semejanza será lo que nos permita conectar las representaciones de la Prudencia que utilizan de forma alegórica la figura triforme de Serapis con las representaciones trifaciales de la Trinidad cristiana.

Esta peculiar concepción trinitaria se va afirmando paulatinamente a lo largo de los primeros siglos de la Iglesia hasta recibir su confirmación en los concilios de Nicea y Constantinopla, gracias a las aportaciones de Atanasio y los Padres capadocios, no sin ser objeto de acérrimas discusiones entre la incipiente ortodoxia y el resto de opiniones calificadas de herejías por la facción triunfadora, en muchos casos debido al influjo directo del poder político romano, cuya injerencia en cuestiones teológicas es constante desde que Constantino empezó la deriva que llevó desde el culto a los dioses de la ciudad hasta la entronización del cristianismo como religión oficial del imperio.¹ Nos podríamos preguntar por el porqué de esta extraña y problemática concepción de lo divino, si no se acepta la obvia respuesta de que ha sido la revelación divina el origen de esta noción, respuesta no tan obvia, ya que todos, tanto los ortodoxos como los herejes, se consideraban inspirados por Dios y todos apelaban a los mismos textos sagrados. Dos posibles líneas de explicación podrían ser, en primer lugar, la necesidad de desmarcarse del judaísmo, evitando mantenerse como una mera variante de este. Las discusiones entre Pablo y Bernabé en relación con la obligatoriedad o no de la circuncisión expli-

1. Véase las obras clásicas de BURCKHARDT, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945; COCHRANE, C.N., *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

citaban la apuesta decidida de Pablo de constituir una religión universal, libre de ataduras a la tradición hebrea, que se subsume en la propia religión. La segunda línea de explicación tendría que ver con la necesidad de afirmar la divinidad de Cristo, trastocando la idea judía de que el Mesías era un hombre, elegido por Dios, pero un simple hombre y no un dios en sí mismo. En la concepción de Cristo se combina la noción judía del Mesías con la idea –procedente de las religiones místicas– de un Salvador –Soter–, intermediario entre el hombre y la divinidad. La necesidad –¿lógica o psicológica?– de evitar el dualismo del Padre y el hijo metidos en un reflejo especular exigió la apertura a la tríada con la introducción del Espíritu Santo. Una vez hecho el hallazgo de la Trinidad se planteó el problema de explicar las relaciones de las tres figuras divinas, tanto en su actuación *ad intra* –relaciones entre las tres figuras– como *ad extra* –en sus actuaciones específicas respecto de la creación–. En esta explicación se da un matiz entre las iglesias orientales y la occidental; mientras las primeras parten de las personas y buscan su unidad, en Occidente se parte de la unidad y se busca explicar la diferenciación.

Dado que el precedente inmediato del Dios cristiano es el Yavé judío, vamos a ver cómo esta figura única en el judaísmo va dando lugar a las otras dos formas de la divinidad cristiana, el Hijo, el Verbo divino y el Espíritu Santo. Las posiciones más puramente monoteístas apostaban por el «subordinacionismo», posición que defendía la prelación del Padre sobre el Hijo, y que en cierta manera adoptó también la ortodoxia, aunque reduciéndola a un subordinacionismo de origen y no de esencia. Diferentes versiones de esta postura fueron el «monarquismo», que postulaba al Padre como único principio –*arqué*–;² el «adopcionismo», que ve a Cristo como un hijo adoptivo y no natural de Dios; el «modalismo», según el cual un único Dios se manifestaba de diversos modos y era llamado de diferentes formas según las circunstancias; y el «patripasionismo», que al afirmar la unidad de las tres personas divinas concluía que también el Padre sufrió la pasión (cierta alusión a esta posición se puede ver en la representación de la Trinidad en la forma denominada *Compassio patris*, en la que el Padre mira y sostiene en su regazo al Hijo muerto, asociándose de esta manera a su dolor; Durero, El Greco, Luis Tristán y Ribera representaron así la Trinidad).³

Para Arrio, el Hijo es creado, no es coeterno ni consustancial con el Padre. Esta herejía se condenó en el concilio de Nicea. Para Macedonio, jefe de fila de los pneumatómacos, el Espíritu Santo es creado. Su herejía se condenó en el primer concilio de Constantinopla. Precisamente el credo ortodoxo católico se fijó en estos dos concilios, desarrollando y explicitando el inicial símbolo apostólico. Mientras que el símbolo apostólico dice de Jesús solo que es el hijo único de Dios, el segundo lo define como «Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho». Aquí se afirma la consustancialidad del Padre y el Hijo, postura defendida en Nicea y que se resume en la noción de *homouousios*; los críticos oponían a esta noción la de *homoioousios*, que afirmaba solo la semejanza entre Padre e Hijo. La ortodoxia afirma la unidad de la esencia y la trinidad de personas, lo que supone en relación al Hijo que es una persona, el Verbo divino, segunda persona de la Santísima Trinidad, con dos naturalezas, divina y humana. La afirmación de la humanidad de Cristo fue rechazada por los docetistas para los cuales el cuerpo de Cristo era solo aparente y no real;

2. El hincapié puesto en la unidad de las tres personas ha llevado incluso a representar a las tres personas en el interior de la Virgen como si María fuera madre no solo de Cristo, sino de la Trinidad en su conjunto. A fines de la Edad Media se popularizan las llamadas vírgenes abrideras, que muestran en su interior las tres figuras de la Trinidad, presentándose como un *templum Trinitatis*; véase GONZÁLEZ HERNANDO, I., «La Virgen de San Blas de Buriñondo en Bergara: ejemplo y excepción de Virgen abridera trinitaria», *Anales de Historia del Arte*, 16, 2006, págs. 59-78. También en la exposición *Polonia. Tesoros y colecciones artísticas*, que tuvo lugar en el Palacio Real de Madrid entre el 3 de junio y el 4 de septiembre de 2011, se expuso una Virgen abridera, Nuestra Señora de Klonowka, que combina la idea de Virgen de la Misericordia con una Virgen trinitaria.

3. Véase PAMPLONA, G. DE, *Iconografía de la santísima Trinidad en el arte medieval español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1970, págs. 144-158.

mientras que los apolinaristas afirmaban que el alma humana de Cristo había sido sustituida por el Verbo divino, con lo que su humanidad tampoco era plena. Por su parte, los nestorianos, condenados en el concilio de Éfeso, afirmaban que en el Hijo había dos personas, divina y humana, lo que conllevaba que María no era madre de Dios –*theotokos*– como siempre ha afirmado la tradición. Los monofisitas consideraban que en Cristo solo había una naturaleza, y fueron condenados en Calcedonia. Por último, los monotelitas admitían una sola voluntad en Cristo que era a la vez humana y divina. En resumen, la ortodoxia afirmaba el camino medio, no aceptando la separación radical entre las personas divinas como afirmó Arrio entre otros, ni su confusión en una unidad indiferenciada como defendió Sabelio. San Hilario, por ejemplo, decía que había unidad pero no unión entre las tres personas, y que su unidad era de sustancia y numérica. Por su parte, Tertuliano defendía que las tres personas eran diferentes, «*nec statu, sed gradu; nec substantia, sed formae; nec potestate, sed specie*».⁴

Posteriormente, algunos autores, como Miguel Servet, defendieron de nuevo una posición modalista, criticando la posición ortodoxa como triteísta. Para Servet⁵ los creyentes en la Trinidad son triteístas. La persona no es sustancia, sino función, aspecto. La Palabra y el Espíritu son dos modos de manifestarse Dios, son nombres derivados de sus actos, son las mediaciones necesarias de Dios: la Palabra es el Dios creador y manifestante, y el Espíritu es el Dios vivificante y santificante. Son disposiciones de Dios, economías. Los triteístas se refieren a la Trinidad de tres maneras: Agustín de forma ilustrativa, ya que no se puede demostrar, pero sí ilustrar; Ricardo de San Víctor lo hace de forma demostrativa y piensa desde un punto de vista neoplatónico que Dios es un ser dinámico, un bien que se difunde, mientras que Ockam lo hace de forma fideísta, ya que no se puede ilustrar, ni demostrar, sino solo creer.

La unicidad personal de Dios Padre se corresponde con la unicidad de la naturaleza en la persona de Cristo. Son tres no por ninguna distinción de seres en Dios, sino por economía, es decir, por ordenación y disposición de las diversas formas de manifestarse la deidad. La Escritura considera distintos modos de aparición y no distintas naturalezas metafísicas de identidades. La diversidad entre las personas se basa en distintos modos de aparición y no en la pluralidad de sustancias metafísicas. Se trata de apariciones o disposiciones, no de naturalezas. Dios tiene varias esencias.

Servet destaca las diferencias entre proceder y ser engendrado: la carne es engendrada de forma natural y el espíritu de ningún modo. La constitución no es composición. El Hijo es constituido por la esencia pero no compuesto, como dicen los ortodoxos. En el espíritu hay dos inspiraciones: la intrínseca, que viene desde el Padre y el Hijo, y la extrínseca y temporal, que proviene también del Padre y el Hijo. El Verbo es el principio o inicio de un empezar y no el nombre de sustancia alguna. El Espíritu Santo es la actividad de Dios en el espíritu del hombre, y fuera del hombre no puede hablarse propiamente de Espíritu Santo. El Espíritu Santo es una agitación divina en el espíritu del hombre. Cristo fue en otro tiempo Verbo, pero ahora es Hijo. Cristo estaba con el Padre desde el principio, en persona de Verbo. El Hijo existió desde el principio personalmente, no realmente, como representación. Cristo está ahora en Dios realmente, como antes lo estaba personalmente –por representación–. Cristo es un modo de actuar Dios mismo.

En cambio, para Agustín, que es el paladín de la ortodoxia al que posteriormente siguen casi todos los teólogos, en Dios solo hay tres personas en la simplicidad de la esencia; entre las

4. Un panorama de las discusiones trinitarias se puede seguir en AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* [ARIAS, L. (ed.)], en *Escritos apologeticos*. Madrid: La Editorial Católica, col. Biblioteca de Autores Cristianos, 5, 1985, págs. 3-19 (edición bilingüe en latín y castellano); véase también el capítulo preliminar de PAMPLONA, G. DE, *Iconografía...*, págs. 1-12. Y también el capítulo 1 de la obra de MAQUIVAR, M.C., *De lo permitido a lo prohibido. Iconografía de la santísima Trinidad en la Nueva España*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, págs. 15-40.

5. SERVET, M., *Obras Completas. II.1. Primeros escritos teológicos* [ALCALÁ, A. (ed.)]. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

mismas no hay una distinción absoluta, sino solo según la relación, específicamente según la relación de origen. Las tres personas se distinguen por su distinto origen; el Padre es ingénito, el Hijo unigénito y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Cada persona se constituye según la relación de origen, es propia, no común, y pertenece a su dignidad.⁶ En Dios hay dos procesiones, por naturaleza y por voluntad; la primera es de generación y se refiere a aquello que es por otro, *qui ab dio*, mientras que la segunda es de espiración y se refiere a aquello por lo que el otro es a *quo dive*. El Hijo procede a modo de naturaleza como Hijo y a modo de entendimiento como Verbo. El Espíritu Santo es amor, dilección y caridad del Padre y el Hijo. El Padre es principio y no causa de las otras dos personas. Entre las personas divinas no hay distancia según el lugar, ni según la esencia, solo hay distinción de personas según las propiedades personales. Para Agustín, de las diez categorías aristotélicas en Dios se dan dos: relación y posición. En la Trinidad hay cuatro relaciones, dos de origen –*paternitas* y *spiratio*– y dos de procedencia –*filiatio* y *processio*–. San Hilario, por su parte, en el libro v de *De Trinitate* afirma que «Dios es de Dios no por defección, ni por extensión, ni por derivación o separación; sino que, por la potencia de la naturaleza divina, el Hijo subsiste con su nacimiento en esa misma naturaleza». No es otro ser sustancial –*aliud*–, y, sin embargo, es otro –*alius*–. No es cierto que el Padre sea algo –*aliquid*– de la Trinidad, sino que el Padre es alguien –*aliquis*– de la Trinidad. En Dios el *esse* se identifica con aquello por lo que es –*quo est*–, lo que es –*quod est*– y quien es –*qui est*.

Pedro Lombardo, como compilador medieval de la ortodoxia,⁷ afirma que la sustancia divina ni engendra, ni es engendrada, lo que permite a Joaquín de Fiore acusarlo de afirmar una cuarta sustancia que asegura la unión de las tres personas.

Se produjo una fuerte polémica en relación con el Espíritu Santo entre las iglesias de Oriente y Occidente, en concreto, en torno a la diferencia entre engendrar y proceder, ya que el Padre engendra al Hijo, y el Espíritu Santo procede para unos solo del Padre y para otros –la ortodoxia– del Padre y del Hijo. La famosa polémica sobre el *filioque*, que se refiere a si el Espíritu procede solo del Padre o del Padre y también del Hijo, enfrentó a la cristiandad durante varios siglos. La visión occidental defiende la procesión *ab utroque*, es decir, de los dos, Padre e Hijo, mientras que los orientales defienden que el Espíritu proviene solo del Padre. Una fórmula intermedia decía que el Espíritu procede del Padre a través –*dia*– del Hijo, pero hay que tener en cuenta que esta formulación no tiene un efecto atributorio al Hijo respecto del Espíritu, ya que según esta formulación el Hijo solo canaliza la actividad del Padre hacia el Espíritu, mientras que la formulación que afirma la procesión bilateral –*ab utroque*– tiene un efecto acumulativo. Se suele entender el Espíritu como el amor mutuo que relaciona al Padre y al Hijo. Atanasio defiende la realidad del Espíritu Santo en el marco de una concepción de la Trinidad sometida a una especie de movimiento circular, *perijóreis* –*circuminsessio* en la literatura escolástica posterior–, o proceso de compenetración y amor mutuo entre las tres personas divinas que no se mezclan ni confunden entre sí. Según el denominado Credo de Atanasio, el Espíritu Santo es «del Padre y del Hijo, ni hecho, ni creado, ni generado, sino procedente». Por su parte, ya Agustín interpretó al Espíritu Santo como la «comunidad consustancial eterna» o *charitas* existente entre el Padre y el Hijo.⁸ El Espíritu procede *ab utroque* del Padre y del Hijo conjuntamente; la partícula, *kai*, tiene un efecto acumulativo, mientras que si decimos que procede del Padre a través –*dia*– del Hijo, este efecto acumulativo no se da, no hay contribución de los dos principios en la procesión del Espíritu.

6. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*..., pág. 379.

7. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo. I/1. El misterio de la Trinidad* [CRUZ CRUZ, J. (ed.)]. Barañáin: EUNSA, 2002.

8. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*..., págs. 377-378.

La representación de la Trinidad⁹ ha sido una de las cuestiones más difíciles de resolver para el arte cristiano, especialmente porque solo el Hijo tenía una forma humana asignable, mientras que el Padre y el Espíritu Santo no se manifestaron nunca directamente.

La necesidad de expresar de forma plástica la unidad y la diversidad llevó a representar la Trinidad o bien de forma horizontal, yuxtaponiendo las tres figuras, que pueden ser iguales –trinidad antropomorfa– o distintas –según se quiera hacer hincapié en la identidad de naturaleza o en la diversidad de personas–, o bien dos iguales, el Padre y el Hijo, y la otra distinta, el Espíritu Santo, o bien de forma vertical superponiendo las figuras. La que muestra a Dios Padre sentado en un trono –Trono de Gloria–, portando al Hijo en la cruz, es la más habitual. Cuando se omite la cruz y el cuerpo del Hijo muerto reposa directamente sobre el Padre, se denomina Paternidad o *Compassio patris*. La tradición bizantina imperial influye en la representación horizontal antropomorfa de la Santísima Trinidad al mostrarla bajo la forma de tres Cristos entronizados con tiaras papales. Las tiaras papales y las coronas imperiales se alternarán en las representaciones trinitarias, según se quiera resaltar el predominio del Papa o del Imperio.

Si se quiere expresar de forma más gráfica la unidad de las tres personas divinas para escapar del riesgo del triteísmo, se recurre a la trinidad tricefálica, es decir, un cuerpo con tres cabezas, o a la Trinidad trifacial, que muestra una cabeza con tres rostros. Estas representaciones trinitarias provocaron cierto rechazo, estético y teológico, y fueron condenadas en 1628 por una bula de Urbano VIII confirmada por Benedicto XIV en 1745, lo que nos indica que dichas prohibiciones no siempre fueron acatadas.

Centrándonos en nuestro tema, el de la Trinidad tricefálica y trifacial, podemos ver que sus precedentes son los *vultus trifontes* galos, representaciones de una divinidad solar y omnividente, así como representaciones de Serapis, Cerbero y su hermana también tricefala, la Quimera y Hécate.¹⁰ Todas estas divinidades paganas se relacionaban con el tiempo en su triple dimensión de pasado, presente y futuro, y su capacidad devoradora y destructora de todas las cosas, y aludían a la repartición del antiguo calendario que distribuía el año en tres estaciones: la primavera, representada por el león; el otoño, escenificado por la cabra; y el invierno, cuya figura era la serpiente.

Quedan pocos ejemplares de este tipo de Trinidad que fue considerada herética. Pamplona identifica las siguientes referidas a España: un relieve en la portada de la iglesia de la Trinidad de Tudela –hoy derruida–; un posible relieve trinitario en el sepulcro del Infante Don Alonso de la Cartuja de Miraflores, debido a Gil de Siloé; una miniatura en un códice perdido del siglo xv que se encontraba en Manresa; la Trinidad trifacial del monasterio de Tulebras, cerca de Tudela, que Pamplona considera anónima y que hoy se atribuye a Cosida –había un cuadro de estas características en el convento de franciscanos de Mondragón ya extinguido–; en Barcelona se encuentran dos cuadros, uno en el Museu Marés y otro en el Museu Nacional d'Art de Catalunya. Este último muestra un triángulo invertido donde se puede leer «El Padre es Dios; el Hijo es Dios, el Espíritu Santo es Dios; el Padre no es el Hijo; el Hijo no es el Espíritu Santo y el Padre no es el Espíritu Santo». Este diagrama afirma a la vez la divinidad de las tres personas y su distinción mutua.

Por su parte, Maquívar, antes de referirse a los ejemplos novohispanos, retoma la información de Pamplona referida a España y añade varios ejemplos italianos debidos a Andrea del

9. Sobre este tema se puede consultar RÉAU, L., *Iconografía del arte cristiano*, 2 vols. Barcelona: Del Serbal, 1996 [1955], vol. 1, págs. 25-42; en el caso español, la obra de DE PAMPLONA, G., *Iconografía de la Santísima Trinidad...*; y para el área hispanoamericana, el libro de MAQUÍVAR, M.C., *De lo permitido...*

10. Véase MAJAD, M.A., *Breve historia de las representaciones trifaciales y tricefalas en occidente*, 2008. Obra en formato electrónico, disponible en www.letrealia.com/ed_let/trifaz.

Sarto, que pinta en el intradós de un arco del refectorio de los monjes vallombrosianos de San Salvi una Trinidad trifacial como tres cabezas: una de frente y las otras dos mirando cada una a un lado. A fray Bartolomeo se debe una Trinidad trifacial parecida a la de San Salvi, que se encuentra en el Museo di san Marco de Venecia. Bronzino pintó una Trinidad trifacial semejante a las anteriores en la capilla dedicada a Leonor de Medici en el Palazzo Vecchio de Florencia. Separándose de la iconografía habitual, Filippo Lippi pintó una Trinidad trifacial en la base de un retablo dedicado al Espíritu Santo en una tabla que representa a san Agustín en su escritorio, mediante una sola cabeza con tres rostros que no representan –como de costumbre– la figura barbada de Cristo, sino una figura imberbe y regordeta.¹¹

En la galería online del Museo del Prado se puede encontrar un bello dibujo anónimo del siglo XVI, copia de Perino de la Varga, cuyo título es *Figura femenina alegórica sosteniendo una efigie de tres caras [Trinidad (?)]*, que muestra una delicada figura de joven flotando, con una cabeza trifacial que podría ser la representación de una Trinidad trifacial.

Maquívar hace un repaso de los tratadistas que en su conjunto rechazaron la Trinidad trifacial y tricéfala, no tanto por herética como por monstruosa o de mal gusto. Molano, Interián de Ayala, Francisco Pacheco y Vicente Carducho coinciden en repudiar esta forma particular de representar la Trinidad. Por último, la autora se refiere a los ejemplos novohispanos de Trinidad trifacial en su doble aspecto de solo la cabeza con tres rostros enmarcados en el paño de la Verónica y de representaciones de cuerpo entero o de medio cuerpo. De la primera versión refiere tres ejemplares encontrados en la catedral de México y en una colección privada, y de los segundos alude a una Trinidad trifacial también particular de cuerpo entero y de medio cuerpo enmarcado en un marco triangular que se encuentra en el Wadsworth Atheneum de Connecticut. Conviene resaltar que, al contrario de los ejemplos españoles, estos no tienen el escudo trinitario. Fuera de México se encuentra una Trinidad trifacial de cuerpo entero debida a Vázquez de Arce y Ceballos en el Museo de Arte Colonial de Bogotá; otra con el escudo trinitario en una colección particular de Medellín, perteneciente a la escuela antioqueña; y otra perteneciente a la escuela cuzqueña, presente en el Museo de Arte de Lima, que también presenta el escudo trinitario.¹² La importancia de las imágenes en la evangelización americana ha sido destacada por los tratadistas que han puesto de relieve en qué forma la Iglesia empleó en el Nuevo Mundo las artes plásticas como un *ars memorativa* que dio origen a una verdadera teología del icono. Por ello era tan importante el control de las imágenes potencialmente subversivas.

MILENARISMO EN LA COLONIA

La conexión entre el Nuevo Mundo y el fin del mundo se estableció pronto en la mente de muchos religiosos del siglo XVI que, atribulados por los desórdenes introducidos por la reforma y alentados por la esperanza de construir en el mundo recién descubierto una sociedad librada de las taras que la vieja Europa no lograba superar, desarrollaron un pensamiento profético y apocalíptico que veía anunciados en la crisis europea y en la esperanza que supone la evange-

11. Una figura muy parecida a esta se puede ver en un contexto profano en el reverso de la medalla que Pisanello diseñó para Lionello d'Este, marqués de Ferrara, y que puede ser una alegoría de la Prudencia; véase FALOMIR, M. (ed.), *El retrato del Renacimiento*. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2008, págs. 178-179.

12. ALEX, J., *Iconografía herética*, 29 de julio de 2008. Obra en formato electrónico, disponible en <http://jairalex1116.blogspot.com/2008/07/iconografia-heretica.html>.

lización americana los signos evidentes de la cercanía del fin del mundo. Las ideas de Erasmo de la vuelta al cristianismo evangélico y primitivo se articularon con la teología apocalíptica de la historia de procedencia joaquinita con el objetivo de ver en el Nuevo Mundo el escenario ideal para instaurar una nueva edad de oro concebida como la Edad del Espíritu en la que la vida de la salvación se inscribe en la historia. Santa Rosa de Lima es presentada a veces como una nueva Astrea, emblema de una política sacra indiana y criolla.¹³ Profetismo y milenarismo se reúnen en estos proyectos de reforma religiosa e incluso política que preocuparon mucho a los poderes públicos y fueron perseguidos con saña por la Inquisición. La dimensión utópica de estas propuestas se evidencia al conectar la crítica de lo viejo con la propuesta de una reforma que se dará mejor en el Nuevo Mundo, abriendo el paso al fin del mundo. La plenitud espacial derivada del descubrimiento de América se completaría con la plenitud de los tiempos que supone el milenio como antesala del fin del mundo.

El contacto con los indios americanos propició el mito del «buen salvaje» que se oponía a los corruptos europeos. Por ello la reforma anhelada, tan difícil en Europa, sería más fácil en las tierras vírgenes americanas. Los indígenas viven en la Edad de Oro, y por ello en América sería más fácil la instauración de una nueva Edad de Oro que siga a la Edad de Hierro, dominante en Europa, como decía Vasco de Quiroga. Pero la utopía americana no es meramente ideal, sino que se concreta en una serie de experimentos sociales y religiosos que los monjes de la conquista llevaron a cabo a lo largo de más de dos siglos, desde los hospitales de Vasco de Quiroga a las reducciones jesuitas en el Paraguay, y que buscaban reformar el cristianismo acudiendo a los modelos del cristianismo primitivo.

Los primeros franciscanos que llegaron a América interpretaron su misión de convertir a los indios en términos apocalípticos joaquinitas¹⁴ como la llegada de la tercera edad de la historia, la Edad del Espíritu, que sucede a las edades del Padre –ejemplificada por el Antiguo Testamento– y la Edad del Hijo –regida por el Nuevo Testamento–.¹⁵ La Edad del Espíritu es una

13. Sobre el papel político de santa Rosa de Lima se pueden consultar los trabajos de MUJICA PINILLA, R., *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos – Fondo de Cultura Económica – Banco Central de Reserva del Perú, 2001; MUJICA PINILLA, R., «Aproximaciones apocalípticas a los “Desposorios divinos” de santa Rosa de Lima», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 10, 2001, págs. 522-529.

14. La correcta interpretación de los escritos de Joaquín de Fiore y su ortodoxia o heterodoxia constituyen un tema muy discutido. La ambigüedad de la condena que sufrió en el IV Concilio Lateranense hace que se pueda atribuir la heterodoxia de la tradición joaquinita a una serie de escritos de sus seguidores, que explotaron las facetas más apocalípticas y milenaristas de su filosofía de la historia y de su concepción trinitaria; véase REINHARDT, E., «Joaquín de Fiore y el IV concilio Lateranense», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 2002, págs. 95-104. Lo cierto es que la historia efectiva de la tradición joaquinita tuvo como resultado que la mayoría de los movimientos milenaristas y apocalípticos desde el siglo xv al xviii encontraran su inspiración en la concepción de la historia del abad Joaquín, y esto es especialmente aplicable a los movimientos de este tipo que se desarrollaron en América impulsados por franciscanos (espirituales) y jesuitas principalmente. La teología de la historia propuesta por Joaquín no es cristocéntrica, sino trinitarista, y hace especial hincapié en el Espíritu, cuya época clausurará la historia. Para ello distingue entre un «*tempus sub littera evangelii*» y un «*tempus sub spirituali intellectu*»; véase LUBAC, H. DE, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols. Madrid: Encuentro, 1988 [1979], vol. 1, págs. 21-22.

15. Sobre el milenarismo en América se puede consultar una bibliografía amplísima: BEAUDOT, G., *Utopía e Historia en México; los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa Calpe, 1983 [1977]; PHELAN, J.L., *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo. Un estudio de los escritos de Jerónimo de Mendieta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 [1956]; BATAILLON, M., «Novo mondo e fim do mundo», *Revista de Historia*, 18, 1954, págs. 343-351; WECKMANN, L., «Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España», *Historia Mexicana*, 1, 1982, págs. 89-105; WEST, D.C., «Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the early Franciscan in Mexico», *The Americas*, 3, 1989, págs. 293-313; KAUFFMANN, L., «The Indian Church and the Age of Spirit: Joachinist Millenarianism and Fray Toribio de Montolín's *Historia de los Indios de la Nueva España*», *A contracorriente*, 2, 2010, págs. 119-136 (revista en formato electrónico, disponible en http://www.ncsu.edu/acorriente/winter_10/articles/Kauffman.pdf); PROSPERI, A., «América y Apocalipsis», *Teología y Vida*, 3, 2003, págs. 196-208; CARRASCO, R., *Bibliografía selecta. El discurso utópico en la crítica hispanoamericana colonial*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Stiftung Preussischer Kulturbesitz, 2002. Más críticos con la existencia del milenarismo en la evangelización americana son: GÓMEZ CANEDO, L., «Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América», en SARANYANA, J.I. (ed.), *Evangelización y Teología en América (siglo xvi)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 29-31 de marzo de 1989, Universidad de Navarra, 2 vols. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, vol. 2, págs. 1399-

edad poseclesial regida por hombres espirituales dirigidos por un *dux novus*, una era de perfección que antecedería al fin del mundo. Dicha era desplegaría una vida sencilla, regida por la pobreza evangélica, en la que el trabajo no sería necesario y los hombres serían como ángeles. El paso de la Edad del Hijo, regida por la Iglesia papal, a la Edad del Espíritu, donde la iglesia sería espiritual, supondrá una época de grandes males y sufrimientos que entrañará la muerte de la Iglesia papal y su resurrección como Iglesia espiritual renovada y angélica. Los franciscanos vieron en los indios americanos, por su vida sencilla y humilde, una gran predisposición para esa era final de perfección, imposible de alcanzar por los depravados hombres del Viejo Mundo. La inocencia, simplicidad y pureza de los indios los acercaba a la iglesia preconstantiniana, modelo de sencillez que los franciscanos querían reintroducir en la Iglesia. De ahí el carácter utópico y escatológico de la cual se revistió la gran empresa de la conquista de América a los ojos de sus protagonistas iniciales, ya desde el propio descubridor. Colón interpretó su descubrimiento como una contribución a la extensión del cristianismo por todo el orbe, condición para la llegada del reino milenar que precedería a la segunda venida de Cristo. Los milenaristas franciscanos interpretaron el Nuevo Mundo como la sede futura de la nueva Jerusalén que tendría que sustituir a Roma como cabeza de la cristiandad, y a la corona española como el origen del nuevo rey que regiría el milenio como nueva edad de oro establecida tras la derrota del anticristo. El proyecto cristiano, que empezó en Oriente y luego pasó a Europa, se culmina en el Occidente americano. La predicación del cristianismo se completa con los indios americanos, y, además, si estos, como pensaban algunos, eran descendientes de las tribus perdidas de Israel, entonces su conversión se podía interpretar como la conversión de los judíos que, según el Apocalipsis, precedería el fin del mundo. Esta era una utopía de monjes, primero franciscanos y agustinos, y luego jesuitas,¹⁶ que pretendía desplegarse al margen del clero regular y su jerarquización, y también al margen del poder de la Corona, lo que promovió una gran desconfianza y, al final, su eliminación por parte de los poderes ordinarios político y religioso, si bien durante cierto tiempo alimentó la posibilidad de desplegar una modernización alternativa, basada en una teocracia apocalíptica y utópica, sin jerarquía y sin sacramentos. Este proyecto coincidía con la criollización de la colonia y la constitución de un poder autóctono que tuviera en cuenta a los poderes indígenas cristianizados, lo más independiente posible del poder colonial. Esta dimensión política, que resaltaba la autonomía de la colonia frente a los poderes externos, hizo que las revueltas indígenas se expresaran a través de la retórica apocalíptica cristiana.

Las profecías de Joaquín de Fiore sobre los dos varones espirituales que regirán la tercera era se sitúan en la estela de las profecías de la sibila Eritrea, que vaticinó la aparición de dos estrellas semejantes a la primera –es decir a Cristo– que serán la cabeza de las constelaciones que se opondrán a la bestia apocalíptica. Estas dos estrellas son los fundadores de las órde-

1409; ZABALLA, A. DE, «Joaquín de Fiore y el mesianismo en el mundo andino (siglos XVI y XVII). El Espíritu Santo y la Iglesia», en RODRÍGUEZ, P. (ed.), *El Espíritu Santo y la Iglesia. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 22-24 de abril de 1998. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, págs. 111-119; SARANYANA, J.I., «Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore. Una lectura retrospectiva», *Teología y Vida*, 3, 2003, págs. 221-232; y ZABALLA BEASCOECHA, A. DE; SARANYANA, J.I., «La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente», *Quinto Centenario*, 16, 1990, págs. 173-189. Ya en la época de los descubrimientos, algunos autores, como el jesuita José de Acosta en su escrito *De temporibus novissimis*, expresaron dudas acerca de la cercanía del fin de los tiempos, ya que, aunque compartía la idea de que estábamos en la hora undécima, también pensaba que esta época podía durar mucho todavía atendiendo a que quedaban muchas tierras por convertir, entre ellas China.

16. Sobre el joaquinismo entre los jesuitas se puede consultar MILHOU, A., «La tentación joaquinista en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo», *Florensia. Bollettino del Centro Internazionale di studi gioachimiti*, 9, 1995, págs. 193-239; MILHOU, A., «El mesianismo joaquinista del círculo jesuita de Francisco de Borja (1548-1550)», en RUSCONI, R. (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600, Atti del IV Congresso internazionale di studi gioachimiti*, 14-17 de septiembre de 1994, San Giovanni in Fiore. Roma: Viella, 1996, págs. 203-223. La proyección americana de este joaquinismo se puede ver en BIGALLI, D., *Millenarismo e America. Nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?* Milano: Cortina, 2000.

nes mendicantes, Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, cuyo programa de salvación está inscrito en piedra en la portada de la iglesia de San Francisco de Puebla, en una representación barroca tardía.¹⁷

Santa Rosa de Lima ha sido reivindicada como el símbolo, criollo e indiano a la vez, por su ascendencia, de una cristiandad americana renovada, que conjugaba por un lado una vertiente mística, alumbrada, que hizo que se retirara su cuerpo del nicho en el que reposaba, y que sirvió de pretexto para que sus amigas y seguidoras fueran perseguidas por la Inquisición –aunque al final fueran reconciliadas–; y, por otro lado, una vertiente política desarrollada por su médico, el doctor Juan del Castillo, que, según Mujica Pinilla, «ayudó a forjar una escatología política americana centrada en los “desposorios místicos” de la santa limeña».¹⁸ Se acusó al médico de ser seguidor de los joaquinistas y de propulsar un movimiento de seglares alumbrados. El franciscano criollo Gonzalo Tenorio, amigo del doctor del Castillo, interpretó los desposorios místicos de la santa limeña con Jesús como muestra de la consideración de los cristianos americanos como el nuevo pueblo elegido y como el segundo desposorio de Dios con la humanidad, de manera que Rosa, con su pureza, había enmendado el pecado original y hacía que se pudiera considerar el Nuevo Mundo como un nuevo «siglo de Adán». Se consideró la santidad de Rosa como un nuevo tipo de santidad semejante a la que Joaquín de Fiore atribuía al final de los tiempos. Un sueño de la santa en el que aparecen las almas de los creyentes como piedras que labrar se interpretó en el sentido de que los santos son piedras preciosas que maduran en el fondo de la tierra gracias al Sol de Justicia, que simboliza a Cristo. Según esta interpretación los principales tesoros del Perú no son sus metales preciosos, sino la piedad y santidad de sus cristianos, que hacen de Lima una Nueva Jerusalén en sentido apocalíptico.

La especificidad de la realidad americana se ve claramente en los proyectos teológico-políticos de fray Francisco de la Cruz, que en su *Declaración del Apocalipsis* combina la dimensión religiosa y la política al interpretar el ángel de sus apariciones como una voz interior que lo iluminaba para que pudiera interpretar los signos del final de los tiempos. Fray Francisco une las iglesias española e india bajo las leyes de Moisés y no bajo las leyes españolas; su papado angélico toma su legitimidad de ser el heredero de los reinos de España e Israel como descendiente del rey David. Fue la pretensión de emancipar Perú de la Corona española lo que alertó a las autoridades y determinó su condena y muerte.¹⁹

Clave en el mesianismo apocalíptico de los franciscanos y jesuitas fue la interpretación del Apocalipsis que da Amadeo en su obra *Apocalipsis nova*, en la que se anuncia la llegada de un Papa angélico que cerraría la historia profana antes de la segunda venida de Cristo ayudado por el último emperador.²⁰ De igual manera, Antonio Ruiz Montoya (1585-1652), superior de las reducciones jesuitas, anuncia la llegada de un nuevo orden monárquico teocrático. La idea de que la cristianización del Nuevo Mundo anunciaba el Fin del Mundo encontraba una de sus bases en la idea, defendida por cristianos y judíos, de que los indios del Nuevo Mundo eran las tribus perdidas de Israel.²¹ Esta postura la adoptó Menasseh ben Israel, maestro de Espinosa, en su libro *Esperanza de Israel* (publicado en Ámsterdam en 1650). También Gonzalo Tenorio, franciscano criollo (1602-1682), basándose en Joaquín de Fiore y Amadeo, resaltó el papel providencial de María en Perú durante la edad del espíritu, canal de gracia entre Jesús y Perú, nueva capital del cristianismo. La Virgen María es el canal que conecta a los franciscanos con la monarquía hispana, que inaugura con su defensa de la Inmaculada Concepción de María la

17. Véase WECKMANN, L., «Las esperanzas milenaristas...», pág. 94.

18. Véase MUJICA PINILLA, R., «Aproximaciones apocalípticas...», pág. 523.

19. Véase MUJICA PINILLA, R., *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1992, págs. 323-329.

20. *Ibidem*, pág. 59.

21. *Ibidem*, pág. 23.

Edad Dorada de la virgen Astrea.²² El culto a los arcángeles armados se une con la defensa de la Inmaculada Concepción de María en un proyecto teológico y político específico que vincula a los jesuitas con la nobleza incaica y los criollos. Por su parte, también Athanasius Kircher²³ establece la unión de la cosmología y la misión universal de los Austrias unidos a los jesuitas. El papel clave de la monarquía hispánica en la evangelización de América se basa en las bulas que los papas Alejandro VI y Julio II conceden a España, otorgándole el poder temporal y la autoridad espiritual sobre el Nuevo Mundo, lo que permite considerar al emperador hispánico el patrón y reformador de la Iglesia universal.

Los franciscanos entendieron la evangelización de la Nueva España en clave apocalíptica, como el inicio de la última predicación del Evangelio que preludiaba el fin del mundo. Y para ello aludían a la parábola de la viña (Mt 20), según la cual los hijos preferidos, los franciscanos, son enviados a la viña «cuando el día del mundo va declinando en la hora undécima».²⁴ La evangelización del Nuevo Mundo equivale al fin del mundo (viejo). Sobre los franciscanos se mantuvo siempre la influencia del joaquinismo, que se combinó con la influencia erasmiana y con el ascetismo propio de su orden para originar una peculiar teología de la historia que iba a encontrar en la evangelización de América su punto culminante.

Jerónimo de Mendieta (1525-1604), franciscano y autor de la *Historia eclesiástica indiana*,²⁵ llevó a América los últimos ecos del misticismo franciscano de origen medieval, que tenía en la visión apocalíptica de la historia y en el ideal de pobreza y sencillez evangélica sus dos principales apoyos. Para el fraile franciscano la conquista tenía una dimensión mística, mesiánica y profética, más que jurídica o civilizadora. Mendieta –como Las Casas– rechaza el derecho romano en el Nuevo Mundo y busca sustituirlo por una jurisprudencia paternalista y pedagógica basada en el gobierno absoluto del virrey y en el paternalismo de los frailes, dado que los indios son vistos como niños simples y puros. Pero la necesidad de completar la evangelización de los infieles que quedaban por convertir (judíos, musulmanes e indios), para que pudiera llegar el fin de los tiempos, le llevó a defender la necesidad de utilizar la fuerza para destruir el paganismo y acelerar la conversión de los indígenas americanos, basándose en una lectura rigurosa de la parábola 14 de Lucas donde se lee: «fuérzalos a entrar» –*compelle eos*–. El papel esencial en esa conversión final de todos los pueblos de la tierra recaía, para Mendieta, en España, cuya misión era contemplada bajo el prisma del mesianismo teocrático que hacía de ella un nuevo pueblo elegido, el nuevo Israel. El rey hispánico, en la concepción de Mendieta, recogía la tradición medieval del Mesías Emperador, que dotaba de una dimensión universalista al nacionalismo hispánico, buscando la unidad espiritual de la humanidad bajo la fuerza militar española. Las ganancias en América compensaban las pérdidas en el Viejo Mundo. Mendieta interpretó a Cortés como un *Dux populi* veterotestamentario según el modelo de Moisés.²⁶ Para Mendieta, el papel de Cortés fue providencial al aliarse con los franciscanos y apoyar su idea de una conversión de los indios inspirada en el cristianismo primitivo y la pobreza y sencillez evangélicas, que hubiera permitido a los frailes y a los indios establecer el Paraíso en la tierra. Este paraíso terrestre se podría interpretar como la tercera era joaquinista, la Edad del Espíritu, que restaura la simplicidad evangélica y aun la adánica, anterior al pecado tras la crítica de la jerarquía eclesiástica. Si el Viejo Mundo era la ciudad terrena, para Mendieta el Nuevo Mundo era la Ciudad de Dios, a salvo de la corrupción que atenazaba al Viejo. Si el rei-

22. *Ibidem*, págs. 69-71.

23. KIRCHER, A., *Oedipus aegyptiacus nuper inter Isaci Romani rudera e fossi interpretatio hieroglyphicae*. Roma: Vital Mascardus, 1653.

24. Véase PHELAN, J.L., *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, pág. 41.

25. MENDIETA, J. DE, *Historia eclesiástica indiana* [GARCÍA ICAZBALCETA, J. (ed.)]. México: Antigua Librería, 1870 [finales siglo XVI].

26. Véase PHELAN, J.L., *El reino milenar...*, pág. 60.

nado de Carlos dio esperanzas a los proyectos de Mendieta, el realismo de Felipe II supuso la derrota de la Ciudad de Dios por la ciudad terrena. El proyecto de separación entre los indios regidos por los frailes y los españoles, que tendrá su plasmación jesuítica en el sistema de las reducciones, se vendrá abajo pronto, y con ello los proyectos franciscanos se tornarán imposibles: la Jerusalén indiana caerá. La obra de Mendieta concluye estableciendo un paralelismo entre la historia hebrea y la indiana que presenta un fin lúgubre para sus proyectos mesiánicos; la oración final pide a Dios que envíe un Mesías, personificado en el rey de España, capaz de acabar con el Anticristo que para el franciscano era la avaricia. La venida del Mesías inaugurará un reino milenarismo en el que la comunidad indígena establecerá el paraíso en la tierra según el modelo de la isla mítica de Antilla, una isla que aparece y desaparece, y que era una teocracia gobernada por obispos en la que las necesidades materiales estaban satisfechas y la principal actividad era alabar a Dios mediante cánticos. Como vemos, Mendieta interpreta las Indias no tanto como el lugar en el que estuvo el Paraíso terrenal, sino como el lugar donde se establecerá el reino milenarismo de los santos que describe el Apocalipsis. Su visión se despliega hacia el futuro por construir más que hacia un pasado perdido que añorar.

Por su parte, Motolinia, en su famosa carta al emperador de 1555, le incita a apresurar la conversión de los indios y la instauración del Quinto Reino de Jesucristo como contribución a la construcción de un estado ideal, una nueva Jerusalén y un nuevo templo de Salomón, que sería el preludio del fin de los tiempos.

Los jesuitas barrocos contrarreformistas retoman en su predicación americana el impulso del franciscanismo medieval que los propios franciscanos extendieron en su predicación inicial en América. En las interpretaciones místico-teológicas de los planetas, la luna jesuítica retoma el relevo del sol franciscano recogiendo y potenciando las influencias de todos los planetas. Pero fue Andrés Serrano (1655-1741) el que avanzó más en establecer la interdependencia entre religión, política y moral mediante un análisis simbólico del Apocalipsis.²⁷ Según Serrano, Juan, en sus visiones apocalípticas, ve un trono y en él sentado un Monarca gravísimo que representa a la trinidad de las personas en la unidad de la esencia divina. También alude a Isaías 6, donde el Señor aparece en el solio, mientras que los serafines cantaban el trisagio: santo, santo, santo. Vemos aquí una primera conexión entre la idea de la Trinidad y el apocalipsis que desarrollaremos posteriormente. Serrano se inserta en la tradición apocalíptica medieval con la división de la historia en las siete edades del hombre, lo que constituye la semana cósmica. En esto coincide con Joaquín de Fiore, que también relaciona las siete edades de la historia con la apertura de los siete sellos y las siete trompetas del apocalipsis. La conciencia que tiene Serrano de la próxima clausura de los tiempos se ve en citas como esta: «está por espirar la gran máquina del mundo». Serrano sigue a Amadeo y a Orígenes al aludir a un fuego final antes del juicio, en el que los ángeles guerreros del apocalipsis tienen un papel esencial al incinerar las almas de los creyentes para purificarlas de sus pecados. Serrano explica con su astrología mística cómo el nuevo culto angélico propagado por los jesuitas sustentó teológicamente la consideración de la predicación del evangelio en el Nuevo Mundo como la antesala del fin de los tiempos.²⁸ El culto angélico sirvió de plataforma teológica para justificar el sentido trascendente de las misiones jesuitas y el papel esencial del emperador hispano. El culto angélico propagado por los jesuitas tuvo tres dimensiones: la vinculación con la monarquía hispánica a cuyo servicio se puso la predicación del Evangelio; el significado político de la astrología mística en la cual la luna –identificada con Gabriel– es el símbolo de los jesuitas que recoge y potencia la luz de los demás astros; y, por último, el culto angélico, al proyectarse sobre las facultades del alma, se estructura como una teoría del conocimiento. Pero para los misioneros la dimensión fundamental del culto a los arcángeles armados era prefigurar la llegada del reino milenarismo de

27. MUJICA PINILLA, R., *Ángeles apócrifos...*, pág. 94.

28. *Ibidem*, pág. 151.

Cristo mencionado en el Apocalipsis, dado que su doble misión consistía en mover la voluntad hacia Dios y provocar un temor divino.²⁹

Que la mentalidad apocalíptica jesuita se proyectó hacia el siglo XVIII se puede comprobar en la obra de san Luis María Grignon de Montfort (1675-1716), que se sitúa en la estela de Andrés Serrano al relacionar el diluvio de fuego de los últimos tiempos con los misioneros jesuitas. El autor retoma la idea de las tres edades, cada una de las cuales acaba con un diluvio: la del Padre acabó con un diluvio de agua, la del Hijo acaba con un diluvio de sangre, la del Espíritu acabará con un diluvio de fuego, de amor y justicia. La concepción milenarista es clara. La Edad del Espíritu es la edad de la justicia, una nueva Edad de Oro que verá la conversión por el fuego del amor de todos los infieles. Los misioneros que traerán dicha edad de oro tomarán los atributos de los animales de Daniel: la humanidad del hombre, la valentía del león, la fuerza del buey y la agilidad del águila.³⁰

POSIBLE CONEXIÓN ENTRE LA TRINIDAD TRIFACIAL Y EL MILENARISMO DE CORTE JOAQUINITA: REPRESENTACIÓN ESPACIAL DE LAS TRES EDADES, LA DEL PADRE, LA DEL HIJO Y LA DEL ESPÍRITU

La hipótesis que aquí presentamos consiste en suponer que la Trinidad trifacial es una representación cifrada del milenarismo joaquinita con sus tres edades, a través de la conexión con el *tricipum* como símbolo temporal. El joaquinismo permitiría conectar una representación estructural, sincrónica, de la Trinidad con una representación temporal de la misma. La representación trifacial sincrónica adquiere una dimensión histórica gracias al joaquinismo, ya que este proyecta la Trinidad en un sentido histórico y escatológico. La representación trifacial, el *tricipum*, permite conectar las dos representaciones –una teológica y otra histórica– de la trifacialidad. Pretendemos relacionar la Trinidad trifacial con el *tricipum* de Serapis que sirve de base a la famosa alegoría de la Prudencia de Tiziano. Y la base de esta relación estriba en la representación plástica de las tres dimensiones del tiempo, en su dimensión individual a la que aluden las alegorías de la Prudencia, y en su dimensión histórica presente en la filosofía de la historia de raíz joaquinita. La obra de Joaquín de Fiore y la de sus seguidores llevan a cabo una historización de la Trinidad mediante su proyección temporal en la teoría de las tres edades. Estas dos dimensiones, individual y colectiva, reflejan los dos aspectos del Apocalipsis, que presenta a la vez una dimensión histórica y una experiencia interior.

La Trinidad se proyecta sobre el alma humana, ya que las tres personas fueron relacionadas por Agustín con las tres potencias del alma: la memoria se refiere al Padre; el conocimiento al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo. Será precisamente esa proyección de las tres personas sobre las tres potencias del alma lo que permita relacionar la representación de la Trinidad con las alegorías de la Prudencia, ya que también las tres dimensiones de la Prudencia se refieren a las tres potencias del alma. Son, pues, las potencias del alma las que permiten conectar la representación trifacial de la Trinidad con la representación trifacial de la Prudencia. Que las tres potencias del alma sean las tres caras de la Prudencia y, a la vez, representen las tres personas de la Trinidad, es el hecho que permite relacionar la expresión trifacial de la Prudencia, cuadro de Tiziano, con la expresión trifacial de la Trinidad. La memoria mira al pasado, que es la Edad del Padre; el conocimiento actúa en el presente, que es la Edad del Hijo;

29. *Ibidem*, págs. 259 y 261.

30. *Ibidem*, págs. 333-335.