

CIUDAD, COMUNICACIÓN Y CONCORDIA EN ESPAÑA E HISPANOAMÉRICA DURANTE EL RENACIMIENTO¹

City, communication and concord in Renaissance Spain and Spanish America

XAVIER GIL

Universidad de Barcelona
Real Academia de la Historia (España)

Resumen

La influencia de Aristóteles, el legado de Grecia y Roma y los valores humanistas hicieron de la ciudad y de la vida urbana la máxima expresión de la vida social y el objeto de buena parte de las reflexiones de escritores españoles durante el Renacimiento. La colonización en América reforzó la vigencia de estos principios, pues las ciudades fueron sus centros de organización, la *policía* fue el ideal educativo para los indios y el papel de Roma en Hispania inspiró paralelos con el de España en Indias. Ello impulsó nuevas reflexiones sobre la naturaleza del hombre, el derecho natural y la facultad de viajar y asentarse en el extranjero. A su vez, la ciudadanía romana universal fue tomada asimismo en consideración a finales del siglo XVI como medio, más o menos factible, para alcanzar una mayor cohesión entre los diversos reinos y dominios de la Monarquía española.

Palabras clave: Ciudad, policía, naturaleza humana, comunicación, Renacimiento español, colonización en América, ciudadanía romana universal.

Abstract

Aristotle's influence, the heritage from Greece and Rome and Humanist values made of cities and urban life the epitome of social life and thus the object of much theoretical discussion in Renaissance Spain. The settlement of the Americas reinforced those assumptions, for cities were vital centres for the organization thereof, civility was the educational ideal for Indians and Rome's role in ancient Hispania provided models for that of Spain in the New World. New reflections on human nature, natural law and the right to travel and settle abroad were thus triggered. Universal Roman citizenship was likewise considered as a more or less feasible means to achieve a closer cohesion among the many kingdoms and dominions of the Spanish Monarchy by the late sixteenth century.

Key words: City, civility, human nature, communication, Spanish Renaissance, settlements in the New World, Roman universal citizenship.

AGORÀ: CONVERSACIÓN Y VITA ACTIVA.

En 1554 Francisco Cervantes Salazar (1513-1575), latinista toledano, profesor de retórica primero en la Universidad de Osuna y a continuación en la de Ciudad de México, publicó tres diálogos al modo humanista, en latín, en

¹ Trabajo perteneciente a las actividades del Proyecto de Investigación del Ministerio español de Ciencia e Innovación DER2008-06370-C03-03 y del Grupo de investigación consolidado Grup d'Estudis d'Història del Mediterrani Occidental, 2014-SGR173, de la Generalitat de Catalunya. Es traducción ampliada de mi capítulo en el volumen coordinado por Paschalis M. Kitromilides, *Athenian legacies. European debates on citizenship*, Leo S. Olschki, Florencia, 2014 (<http://www.olschki.it/libro/9788822263582>). Agradezco a la editorial y al coordinador su permiso para esta nueva publicación.

alabanza de su nuevo hogar americano, en el cual se había afincado cuatro años atrás y donde iba a permanecer hasta su muerte. Los diálogos estaban dedicados respectivamente a la ciudad, a sus alrededores y a su Universidad, fundada hacía poco, en 1551, y en cada uno de ellos dos personajes locales y un visitante hablan y comentan conforme pasean. Cervantes Salazar elogió el trazado de las calles y de los canales, los cuales, según observación de uno de los personajes en el diálogo, hacían que la ciudad se pareciera a Venecia, y ponderó asimismo la calidad arquitectónica de los edificios civiles y religiosos, del hospital y del palacio real, cuyas firmes columnas eran cilíndricas porque, según explicó otro, Vitrubio no recomendaba las cuadradas. También mencionó la densidad de población, la abundancia de productos, tan exóticos para el forastero, "que ni Plinio ni Aristóteles pensaron ni menos escribieron", el mercado en la gran plaza mayor, muy concurrido, las escuelas para niños indios y mestizos, pues, en palabras de un personaje, "nada es tan provechoso a la república como educar de ese modo a sus hijos", y el tribunal de la Audiencia, con sus oficinas y pasillos, donde escribanos, procuradores y litigantes trabajaban y discutían. El edificio de la Audiencia acogía también las estancias del virrey, el tribunal inferior, la cárcel real y la municipal, de modo que Cervantes pudo equipararlo a los de las Chancillerías de Valladolid y de Granada. Además, el edificio contaba también con tiendas en la planta baja para mercaderes y tratantes que allí se apuraban en sus actividades, igual que sucedía, puntualizó, en las gradas de Sevilla y en la bolsa de Amberes, "lugares en que reina Mercurio". En un momento determinado, el forastero reconoce, admirado, que "todo México es ciudad, es decir, que no tiene arrabales, y toda es bella y famosa". Y cuando sus anfitriones le llevan a un punto desde el que se le ofrece una panorámica sobre la misma, exclama: "Con toda razón me atrevo a afirmar que ambos mundos se hallan aquí reducidos y comprendidos y que puede decirse de México lo que los griegos dicen del hombre, llamándole microcosmos o mundo pequeño".²

Así pues, a ojos humanistas esa populosa ciudad --que, después de las pérdidas demográficas de las primeras décadas del siglo, contaba con unos 70.000 habitantes, de los que 2.000 eran españoles-- cumplía satisfactoriamente con los requisitos de *urbs*, o fábrica física, y de *civitas*, o grupo humano dotado de organización jurídica. Como *urbs*, Ciudad de México mostraba notables elementos de continuidad con Tenochtitlan, la anterior capital del imperio azteca, pese a la demolición de diversos templos indígenas, aspecto al que ayudaba el hecho de que la construcción de la gran catedral no iba a empezar en serio hasta la década de 1560. En cambio, como *civitas* era claramente nueva, gobernada según los valores cristianos y las leyes castellanas, capital del virreinato de Nueva España.³

Los edificios de los consejos y de los tribunales representaban la vida civil, a la que los humanos estaban llamados. Juan Luis Vives (1492-1540), gran humanista y discípulo estrecho de Erasmo, sobre cuya obra Cervantes Salazar escribió comentarios académicos, usó las imágenes de una ciudad y de un "templo de las leyes" en un diálogo que imaginó con el guardián de ese templo. Vives situó la escena en un *locus amoenus* que, en lugar de ser el bucólico paisaje rural habitual, era un lugar bien defendido, igualmente delicioso: "Dábanle el nombre de ciudad, residencia de los consejos y asociaciones humanas, que el derecho agrupa; sede de la justicia y de la paz, de la humanidad, de la lealtad, de la hospitalidad y de aquellas otras virtudes que los hombres practican en interés de los hombres". Justo en el centro de la ciudad se erigía una torre, el mencionado templo de las leyes, que "por todos sus lados miraba a la ciudad, miraba a los hombres". El templo, explica su guardián, era también una mansión:

Habitan aquí (...) la justicia, la templanza, la fortaleza, la salud, el amor, la paz, la concordia, la victoria, la lealtad; para los buenos, el consuelo y toda la tranquilidad que desean y para los malos y malvados, el terror, los castigos, las cadenas (...). Aquí habita

² Francisco Cervantes Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos*, traducción Joaquín García Izcabaleta en 1875 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984), 53, 60-61, 90.

³ Richard Kagan y Fernando Marías, *Las imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780* (Madrid: El Viso, 1998), 147-148; Oscar Mazín, *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*, (México: El Colegio de México, 2005), 44-49; Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica* (Madrid: Marcial Pons, 2006), 46.

también la religión, la santidad (...). Aquí están las bellas artes, aquí, las ciencias; aquí, las tres Gracias de los antiguos; aquí, las nueve Musas.

Todos ellos, concluye el guardián, florecen en tanto la ley prevalega mediante la buena administración a cargo de jueces ecuanímes, "que con otro nombre denominanse leyes parlantes".⁴

Una ciudad bien gobernada era, por tanto, el lugar apropiado para el desarrollo de la vida humana y de las artes. Y si bien la imagen de los jueces y de los reyes como *lex loquens* era un lugar común, Vives se mostraba particularmente sensible a la facultad del habla y a sus implicaciones civiles. Definió a la justicia y al lenguaje como "vínculos de la sociedad humana" en el prólogo de *De ratione dicendi* (1532), su tratado sobre retórica, que tan influyente llegaría a ser. Y abundó en este razonamiento en *De disciplinis* (1531) y en otras obras: la justicia y la palabra "son los dos elementos que mantienen unidas y dan consistencia a todas las sociedades humanas", como "dos timones" que gobiernan la convivencia, sin las cuales sería "difícil la existencia duradera y la conservación de una asociación o agrupación, tanto pública como privada".⁵ Vives compartía el supuesto estoico de que el hombre, a diferencia de otras criaturas y bestias, nace débil y sin defensas, necesitado de la ayuda de los otros hombres y, por tanto, de la vida en sociedad, para poder desarrollar en ella los dones divinos de la razón, el libre albedrío y la memoria. "Admirable artificio divino", el habla era, junto con las palabras, "el aglutinante de la vida comunitaria" y "se ha dado a los hombres por causa de los hombres, como el instrumento más adecuado que pudiera imaginarse para la comunicación entre los hombres" y para "el ejercicio de esta vida social".⁶

Pero el lenguaje, advirtió Vives, podía ser también muy peligroso para la vida social si los hombres lo usaban para propósitos impropios. Con todo, prosiguió, la oratoria y la retórica les ayudarían a encontrar ocasiones cada día para hablar de política, justicia, negocios y otros temas edificantes. Por consiguiente, la elocuencia floreció en ciudades libres, como Atenas, Rodas, Sicilia tras la expulsión de los tiranos y Roma, donde se concedían premios a aquéllos que dominaban el arte de hablar bien, el cual, a su vez, suponía el camino más seguro para alcanzar honores y poder. Los oradores, en conclusión, se imponían en esas ciudades, habitadas por lo demás por gentes ambiciosas y agudas, "impelidas por el aura de la libertad". La práctica cívica de la elocuencia en el *agorà* constituía, en efecto, un persistente legado clásico durante el Renacimiento.⁷

Desde sus lugares de residencia sucesivos en los Países Bajos y Oxford y por medio de las numerosas ediciones de sus tratados, Vives se convirtió en uno de los autores más reputados en el arte humanista de la retórica y, con ello, contribuyó decisivamente a consolidar la idea de que el *vir civilis* debía estar versado en la práctica tanto en la *ratio* como en la *eloquentia*. Con Cicerón y Quintiliano siempre presentes, y distinguiendo --como ya ellos hicieran-- entre elocuencia y verborrea, Vives y otros escritores, notablemente Erasmo y Guillaume Budé, trataron por lo menudo de los poderes de los oradores en la vida pública y arguyeron que los buenos ciudadanos y los consejeros reales precisaban por igual dominar esta disciplina y otras que les eran próximas. Durante aquellos años latía en la república de las letras una conciencia de estar adentrándose en una nueva era cultural.⁸

⁴ Juan Luis Vives, "Templo de las leyes (*Aedes Legum*)" (1519), en *Obras completas*, ed. y trad. Lorenzo Riber vol. I, (Madrid: Aguilar, 1947), 681, 682, 684.

⁵ Juan Luis Vives, *El arte retórica. De ratione dicendi* (1532), ed. bilingüe, trad. de A.I. Camacho, ed. E. Hidalgo Serna (Barcelona: Anthropos, 1998), 3; *Las disciplinas* (1531), ed. y trad. M.A. Coronel, L. Pomer, J. Casorrán e I. Roca (Valencia: Ajuntament de València, 1997), I, 199.

⁶ Vives, *Arte retórica. De ratione dicendi*, 11, 179; *Las disciplinas*, II, 31; *Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, ed. Valerio del Nero y Francisco Calero (Valencia: Ajuntament de València, 1997), 64.

⁷ Vives, *Arte retórica*, 5, 13; *Disciplinas*, I, 24, 200-205. El propio Vives puso el siguiente ejemplo de razonamiento elaborado a partir de referencias espaciales: "El viento sopla del norte, luego es frío (...); este hombre ha vivido en Cartago, luego ha aprendido a engañar; en Atenas, luego sabe hablar; en París, luego sabe discutir", *Disciplinas*, II, 300.

⁸ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res litteraria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, (Ginebra: Droz, 1980, reimpresión, 2002), parte I, cap. 1; parte 3, cap. 1; Francisco Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, 2º ed., aumentada (Barcelona:

La cultura política humanista española se hallaba plenamente inmersa en estas amplias inquietudes, incluida la noción de *civitas* como la más alta forma de vida política y el ideal de *vita activa*.⁹ Un poco antes, en 1383, el fraile franciscano catalán Francesc Eixemenis (c. 1330-c. 1409) definió la "cosa pública" como "alguna comunitat de gents ajustades e vivents sots una mateixa llei e senyoria e costumes (...), sia regne o ciutat o vila o castell (...), e sia fundada e lligada en amor o en concordia". Con su énfasis en los principios cristianos de ayuda recíproca entre los miembros de la misma, necesidad de que cada uno trabajara en pro del bien común, práctica de la justicia y búsqueda del beneficio supremo de la concordia, Eixemenis creía que una comunidad gobernada conforme a esos principios sería "una figura de la cosa pública final, ço és, de la sagrada ciutat del paradís (...), la ciutat nostra final e gloriosa". Dedicado a los consejeros municipales de Valencia, y no sin su dosis de milenarismo franciscano, la descripción de Vives de la ciudad terrena sería muy influyente en el Renacimiento, sobre todo a partir de la publicación de dicha obra en Valencia en 1499.¹⁰ Los escalones "reino, ciudad, villa o castillo" de Eixemenis procedían de la concepción aristotélica de la vida política según estadios agregativos, en que cada uno de ellos compartía la misma naturaleza básica, si bien cubría universos distintos y era el adecuado para la satisfacción de necesidades asimismo diferentes. Lo mismo sucedía en la observación del gran filósofo y teólogo jesuita Francisco Suárez (1548-1617): "Esta comunidad [la ciudad] puede ir aumentando hasta convertirse en reino o estado mediante la asociación de diferentes ciudades".¹¹

Las vetas cristianas, aristotélicas y humanistas eran ubicuas y perfectamente asimiladas entre sí. "El hombre es animal deseoso de cibdad por natura" afirmó fray Alonso de Castrillo, expresión con la que ofrecía su versión vernácula de la idea del *appetitus societatis*. Autor un tanto aislado, Castrillo insistía hacia 1520 sobre la estrecha conexión entre conversación y compañía humana. Aún admitiendo que "la inocencia y justa y mansa conversación" de que el género humano había gozado en los inicios del mundo se había corrompido después de la Caída, seguía persuadido de que nada era más valioso para la preservación de la compañía entre los hombres que una conversación "justa y honesta y no cautelosa". La ciudad era "la más excelente de toda la compañía humana" no sólo porque proporcionaba aquellas cosas necesarias para la vida, sino en especial porque "es allí donde se encuentra la más dulce y más noble conversación". Precisó que del mismo modo que no cualquier agrupación humana constituía una ciudad propiamente dicha, tampoco cualquier habitante o "poblador" era un ciudadano, pues este último debía poder entablar conversación entre iguales y ejercer la prudencia para, de esta manera, tomar parte en las tareas de gobierno. Más aún, una ciudad podía perder su condición de tal por dos causas: mal gobierno por gobernantes avarientos o pérdida de casas y habitantes, ya que cuando esto sucedía, Castrillo explicó, "queda miserable la conversación y do falta conversación deshácese la compañía, y deshecha la compañía deshácese el nombre de la ciudad". Receloso de la igualdad social y de la desobediencia, advirtió contra el mal uso de la elocuencia, tal como ejemplificaba Nemrod, el primer gobernante, quien, después de la igualdad primigenia entre los hombres, se hizo obedecer no por medio de la fuerza sino del engaño.¹²

Más aristotélico que humanista cívico, Castrillo contribuyó a la notable reflexión en la España del Renacimiento acerca de la lengua y de sus connotaciones culturales y políticas, junto a figuras principales como Antonio de Nebrija,

Destino, 2002), 102-106; Quintin Skinner, *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), cap. 2, esp. 67-68, 75, 83, 106.

⁹ Xavier Gil, "Republican politics in early Modern Spain: the Castilian and Catalano-Aragonese traditions", en *Republicanism. A shared European heritage*, eds. Martin van Gelderen y Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), cap. 13 (traducción ampliada en *Estudis* [Valencia], 34 (2008), 111-148); y "Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa", *Manuscrits*, no. 19 (2001): 81-101.

¹⁰ Francesc Eixemenis, *Regiment de la cosa pública*, intr. Daniel de Molins de Rei (Barcelona: Barcino, 1980), 39-40, 107.

¹¹ Francisco Suárez, *De legibus ac Deo legislatore* (1612), III, I, 3, ed. bilingüe latina y española por Luciano Pereña, Vidal Abril y Eloy Elorduy, vol. V, (Madrid: CSIC, 1973), 9-10.

¹² Alonso de Castrillo, *Tractado de república*, 1521 (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958), caps. 2 y 3, 8, 19-27, 46, 66, 99, 215.

Juan de Valdés y Fernán Pérez de la Oliva.¹³ Estas nociones fueron objeto de un tratamiento más erudito en un par de obras de años posteriores, también en la estela de Aristóteles: *De regno*, de Juan Ginés de Sepúlveda (escrito hacia 1550 y publicado en 1573) y *Política o razón de estado*, de Diego Pérez de Mesa (hacia 1625). El primero (1490-1573), un humanista que pasó varios años en Bolonia, donde fue alumno y colega de Pietro Pomponazzi, y a continuación en la corte papal como respetado traductor de Aristóteles, antes de ser nombrado cronista oficial de Carlos V en 1535 y afincarse nuevamente en España, dedicó su tratado al régimen monárquico, si bien no dejaba de apreciar otras formas de gobierno. Al ocuparse de los principios básicos de la vida social, Sepúlveda definió una ciudad como "la comunidad de bien vivir, constituida por familias y clases para una vida perfecta y abundante" y observó asimismo que no cualquier persona que vivía en una ciudad era un ciudadano auténtico, sino tan sólo "aquél que tiene poder para juzgar y deliberar" y que no ahorra esfuerzos para el bien de la ciudad. Sepúlveda consideraba que el régimen monárquico no sólo era perfectamente compatible con la ciudadanía y con la *vita activa*, sino que afirmó, en tonos claramente humanistas, que eran propósito del príncipe debía ser "el hacer buenos ciudadanos (...) y el proporcionar la felicidad a todos los ciudadanos y a toda la nación". La felicidad, según explicó, consistía en *autarchia* (disponibilidad de bienes materiales e intelectuales) y paz y en la práctica de las virtudes.¹⁴

A su vez, el libro de Diego Pérez de Mesa (1563-c.1633), profesor de matemáticas en las Universidades de Salamanca y Alcalá, trataba de la ciencia de la política. Desde el inicio relacionó frecuentemente compañía, comunicación, conversación y amistad, ya en el seno de la familia, del barrio o de la ciudad. En algunos pasajes emparejó los términos "paz y compañía de la ciudad" o "hermandad y compañía civil", cuando arguyó que unas y otras tenían que ser aseguradas por el imperio de la ley; o "ciudad y comunicación", al abordar el caso de hombres asociales o el de los ermitaños que voluntariamente se apartaban de la "vida social". La inclinación natural y la necesidad de ayuda eran motivos principales para crear la ciudad, admitía Pérez de Mesa, pero puntualizó que el vivir juntos, asegurar la defensa común y practicar el comercio, aún siendo funciones a desarrollar, no constituían los fines últimos de la misma: "La compañía ordenada en el vivir bien, compuesta de familias y diverso género de gente, con intento y fin de una vida perfecta, la cual de suyo sea suficiente, ésta es esencialmente la ciudad". Las nociones de perfección, autosuficiencia material y "vivir bien" (que significaba hacerlo "honesta y virtuosamente, sin vicios y delitos"), llevaban a Pérez de Mesa al ideal superior, igualmente aristotélico, de felicidad terrena y virtud civil, que consistía en "obrar según la virtud y buen uso de la razón". El fin último natural y político, resumió, consistía en "sustentar la república y pueblo en una vida suficiente y feliz".¹⁵

Por muy comunes que estas nociones fueran, Pérez de Mesa aclaró que su propósito no era el de describir una república óptima enlazando citas vacías de filósofos y poetas ni dibujar un príncipe ideal, tarea que desestimó como "metafísica" e inútil, sino el de tratar de materias políticas concretas. A este respecto habló de "felicidad práctica" y "natural". Subyacían en ella dos supuestos bien enraizados: la noción del hombre como "político, conversativo y sociable" por naturaleza, dotado a tal efecto de la facultad del habla, y el doble papel de los ciudadanos, el de mandar y el

¹³ Xavier Gil, "Las lenguas en la España de los siglos XVI y XVII: imperio, algarabía y lengua común", en *Comunidad e identidad en el mundo ibérico. One-day symposium in honour of James Casey*, eds. Francisco Chacón y Silvia Evangelisti (Valencia: Publicaciones de la Universidad de Granada, de Murcia y de Valencia, 2013), 81-119.

¹⁴ Juan Ginés de Sepúlveda, "Del reino y de los deberes del rey", *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, trad. del latín Angel Losada, (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963), 38-39, 55, 117.

¹⁵ Diego Pérez de Mesa, *Política o razón de estado* (c. 1625), eds. Luciano Pereña y Carmelo Baciero, (Madrid: CSIC, 1980), 5, 12-13, 17-23, 86-89, 92.

de obedecer. Sebastián de Covarrubias recogió con concisión todo este conjunto de juicios en su definición del verbo conversar: "Tratar urbanamente y comunicar con otros".¹⁶

La noción de conversación estaba también presente en las bellas artes, sobre todo en el género de pintura del Renacimiento y de la Contrarreforma conocido como *sacra conversazione*, que solía mostrar a miembros de la Sagrada Familia acompañados por uno o dos santos, en charla tranquila e íntima, o bien por sabios, con quienes discutían sobre temas espirituales. También la expresión escrita de la conversación recibió nuevos matices, según Stefano Guazzo mostraba en su *Civil conversazione* (1574), libro en forma dialógica sobre educación que alcanzó mucha difusión en la época. Su traductor español, Diego de Ágreda y Vargas, explicó en 1621 que la obra sería "útil para todos los estados por su erudición, moralidad y documentos". Pero el tipo de conversación que Guazzo presentaba fue en realidad un arte practicado y saboreado no sólo por el *zoon politikon* aristotélico y el *homo civilis* romano, sino, de manera más específica, por los instruídos y miembros de la clase alta, no tanto en el *agorà* abierta sino en lugares semipúblicos como academias, salones y clubs.¹⁷ Y su significado humanístico genérico pudo ser fácilmente situado en un ambiente monárquico, tal como Sepúlveda hizo en su observación de que el príncipe debía desplegar "la afabilidad de la conversación" mediante la cual, y no con dádivas, podría ganarse las inclinaciones de la multitud.¹⁸

Así pues, la noción de la facultad humana de hablar como un elemento de la *dignitas hominis* y la visión platónica de la equivalencia organicista entre los tres *kosmoi* básicos de mundo, ciudad y hombre eran materias bien conocidas en la literatura y en el pensamiento político españoles. Adicionalmente, las sociedades ibéricas, igual que otras del mudo mediterráneo, tenían buena experiencia práctica acerca de cómo acoger y a la vez diferenciar a comerciantes extranjeros en alhóndigas y otros edificios de sus ciudades.¹⁹ De entre este ambiente, una contribución de primer orden a los debates europeos sobre el hombre y el género humano provino de las obras del fraile Francisco de Vitoria (1483-1546). Teólogo dominico, profesor universitario y figura principal de la neotomista Escuela de Salamanca, compartía el supuesto habitual de la debilidad congénita humana y de la consiguiente sociabilidad natural, supuesto al cual añadió, citando las palabras que Cicerón atribuyó a Escipión, "nada hay más agradable a aquel príncipe divino que rige el mundo entero (...) que las asambleas y reuniones de hombres bajo un régimen de sociedad, aquellas a las que llamamos ciudades", cita que Francisco Suárez repetiría años después. El lenguaje, además, no podía existir fuera de la asociación humana, según señaló, de modo que la ciudad "es una naturalísima comunicación, en sumo grado conveniente a la naturaleza". Vitoria efectuó estos juicios en su *relectio* sobre el origen del poder civil, impartida en la Universidad de Salamanca en 1528, en la cual, fiel a la pauta aristotélica de analizar la naturaleza de las cosas según los fines para los que estaban ordenadas, afirmó que "el fin de la república y de todo poder público es la salvaguarda y buena convivencia de los ciudadanos, que fundamentalmente reside en la paz y el amor recíproco".²⁰

En otro pasaje, sobre el grado de cumplimiento de las leyes por parte de los legisladores, Vitoria se refirió al *ius gentium*, cuya capacidad de obligar radicaba en un principio al que él dio formulación famosa: "El orbe todo, que en cierto modo constituye una única república (*totus orbis, qui aliquo modo est una respublica*), tiene el poder de promulgar

¹⁶ Pérez de Mesa, *ibidem*, pp. 7, 62-63, 90; 21, 24, 49, 53, 89; Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1610), ed. Martín de Riquer, (Barcelona: Altafulla, 1987), 354.

¹⁷ Millard Meiss, *La sacra conversazione di Piero della Francesca* (Florenca: Centro Di, 1972); Peter Burke, "The art of conversation in Early Modern Europe", en *The art of conversation* (Cambridge: Polity Press, 1993), cap. 4. La traducción española de Guazzo obtuvo el permiso preceptivo, pero la edición impresa no llegó a aparecer: Fernando Bouza, *'Désele licencia y privilegio' Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro* (Madrid: Akal, 2012), 22, 66 (con la cita).

¹⁸ Sepúlveda, "Del reino y de las obligaciones del rey", 93.

¹⁹ Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española* (Barcelona: Destino, 2005), 2ª ed. corregida y aumentada, esp. 92-93, 291 n. 22; Olivia Remie Constable, *Housing the stranger in the Mediterranean world. Lodging, trade and travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), cap. 5.

²⁰ Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civile. Estudios sobre su filosofía política*, ed. bilingüe por Jesús Cordero Pando (Madrid: CSIC, 2008), caps. 5, 7, 11, citas en 25, 21, 43; Suárez, *De legibus*, III, I, 3 (vol. V, 9).

leyes justas y convenientes para todos, cuales son las del derecho de gentes".²¹ Desarrolló algunos de estos planteamientos en la *relectio* que dedicó en 1539 a la llamada controversia de las Indias, es decir el notable debate sobre los títulos que los reyes de España ostentaban para empezar y proseguir la colonización y el dominio del Nuevo Mundo. Tras desechar resueltamente como "títulos falsos e irrelevantes" los argumentos hasta entonces invocados --a saber, las bulas papales de donación de 1493, la pretensión de que Carlos V era señor de todo el mundo, el rechazo de los nativos a aceptar la fe de Cristo y el puro derecho de descubrimiento (*ius inventionis*)--, Vitoria estableció en su lugar los "títulos legítimos y justos". El primero de ellos, que fue el que elaboró más por extenso, era el de "sociedad y comunicación natural", que fundamentaba los *iura communicationis* y *peregrinandi*. Según expuso, los españoles tenían un derecho natural a viajar, residir y comerciar pacíficamente en América y nadie, ni bárbaros ni otros príncipes cristianos, podían legalmente privarles de hacerlo. Según explicó

Al principio del mundo (cuando todas las cosas eran comunes), era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiera. Y no parece que haya sido esto anulado por la división de las tierras (*per rerum divisionem*), pues nunca fue la intención de las gentes impedir por semejante repartición la comunicación y el trato entre los hombres.²²

En línea parecida, Vitoria recordó que "por derecho natural son comunes a todos el aire, el agua corriente y el mar, los ríos y los puertos; y por derecho de gentes pueden las naves atracar en ellos". El principio de que el agua corriente y el mar eran de dominio público se hallaba en fuentes clásicas, como las *Institutiones* justinianeas y, más próximas, las *Partidas*. A la pregunta "Quales son las cosas que comunalmente pertenecen a todas las criaturas", el gran código legal castellano de mediados del siglo XIII contestaba que eran el aire, el agua de la lluvia y del mar y su orilla, "por ende todo ome se puede aprovechar de la mar e de su ribera, pescando o navegando e faziendo y todas las cosas que entendiere que a su pro son".²³ La conclusión de Vitoria de que, a la luz de este principio, los indios no podían cortar el paso hacia sus tierras a los españoles resultó muy eficaz y tiempo después, juntamente con las aportaciones de Domingo de Soto y en especial de Fernando Vázquez de Menchaca, sería desarrollada plenamente por Hugo Grocio en 1609 en su *Mare liberum*.²⁴

Por otro lado, Vitoria recurrió al pasaje del Evangelio en que Jesucristo se dolía de que "era peregrino y no me recogisteis" (Mateo, 25:43) y a la proposición del *Digesto*, I, 1, 3 de que "la naturaleza ha establecido cierto parentesco entre los hombres (*inter homines omnes cognationem quandam natura constituit*)" para argumentar el deber de hospitalidad para con los forasteros (*hospites*), transeúntes (*peregrini*) y embajadores. Más aún, esta proposición le permitió rebatir el *dictum* de Plauto de que "es un lobo el hombre para el hombre" y, por contra, afirmó que no era "sino hombre". Y considerando que los españoles eran viajeros y embajadores de la Cristiandad, Vitoria aportó razones legitimadoras adicionales a la expansión de los mismos.²⁵

Los debates desencadenados por el descubrimiento y la colonización de las Indias dió a las nociones romanas de *asylum* a los forasteros y de *hospites* --ambas relacionadas a su vez con el derecho natural-- una vigencia inesperada y por este motivo la discusión sobre ciudadanía, con sus categorías concomitantes de los incluídos y los excluídos, se hizo

²¹ Vitoria, *Relectio de potestate civile*, cap. 21, 63.

²² Vitoria, *Relectio de indis o libertad de los indios* (1539), ed. bilingüe L. Pereña y J.M. Pérez Prendes (Madrid: CSIC, 1967), I, 3, I, 78. Para un resumen de la controversia de las Indias, Xavier Gil, "Spain and Portugal", en Howell A Lloyd, Glenn Burgess y Simon Hodson, eds., *European political thought, 1450-1700. Religion, law and philosophy* (Yale-Londres: Yale University Press, 2007), 425-431.

²³ Vitoria, *ibidem*, 79; *Las siete Partidas glosadas por el licenciado Gregorio López*, Salamanca, 1555, ed. facsímil Boletín Oficial del Estado, 1974, partida 3, título 28, ley 3. La ley 6 completaba el razonamiento: "Como de los puertos e de los ríos puede usar cada un ome: Los ríos e los puertos e los caminos públicos pertenecen a todos los omes comunalmente, en tal manera que tan bien pueden usar de ellos los que son de otra tierra estraña como los que moran e biven en aquella tierra do son".

²⁴ Martin Van Gelderen, "From Domingo de Soto to Hugo Grotius. Theories of monarchy and civil power in Spanish and Dutch political thought", *II Pensiero Politico*, no. 32 (1999), 186-205.

²⁵ Vitoria, *Relectio de indis*, 78-79, 81, 86.

cada vez más apremiante y compleja. Como derivación de su *ius communicationis*, Vitoria defendió el derecho que cualquiera tenía para establecer su domicilio en comunidades amerindias o extranjeras y, por este camino, adquirir la ciudadanía de allí y “gozar de los privilegios de ciudadanía como los demás, con tal que también acepten las cargas de los demás”. De este modo, Vitoria dió un amplio carácter inclusivo a la noción de ciudadanía y admitió un alto grado de permeabilidad de un estado por los habitantes de otro. En un sentido más amplio, y con otros miembros de la Escuela de Salamanca, trazó el primer esbozo de una teoría moderna de la ciudadanía cosmopolita en un *oikumene* que ahora era reconocido como realmente global.²⁶

Las formas y grados de hospitalidad fueron debatidas también por Domingo de Soto (1495-1560), uno de los discípulos más brillantes de Vitoria, quien lo hizo no en relación al Nuevo Mundo, sino a la situación en Europa, en cuanto a mendigos y vagundos en su *Deliberación de la causa de los pobres* (1545). Publicada durante los debates sobre las leyes de pobres en España y en los Países Bajos, esta obra tuvo muchos lectores en Europa, que pudieron conocer su argumento principal sobre el derecho de los mendigos a recibir ayuda en situaciones de auténtica necesidad. Soto volvió a estas cuestiones en su obra mayor, *De iustitia et iure* (1557), con lo que el estatuto jurídico de un forastero en relación a una *civitas* (se tratase ésta de una ciudad o de un país más extenso) siguió constituyendo una preocupación principal, en España y en otras partes.²⁷ Y en fechas avanzadas como la década de 1620 Pérez de Mesa repetía la diferencia habitual entre ciudadano y morador: la residencia o "habitación" no era requisito suficiente, tal como los casos de extranjeros residentes y siervos mostraban a las claras. Y aún entre los locales había gradaciones: las mujeres, los niños y aquellos que, por alguna deficiencia, no podían participar en las deliberaciones públicas ni ejercer cargos "no son ciudadanos sino *secundum quid*, esto es, con adición de alguna palabra restrictiva, como ciudadano imperfecto o ciudadano en el nombre". Con todo, creía que todos estaban comprendidos en el bien común, "porque las leyes se hazen enderezadas al mismo fin de la ciudad, el cual, como habemos dicho arriba, es un bien y felicidad común de todos, y así las leyes se han de instituir en orden al útil y bien común de todos los naturales y aún de los forasteros habitantes y pasajeros". Finalmente Pérez de Mesa se interesó asimismo por procedimientos de naturalización ("el dar una ciudad el título y privilegio de ciudadano a un forastero es lo que en España llamamos avecindar") y por los motivos y mecanismos de exclusión. De estos últimos se ocupó mediante comentarios sobre el proceso ateniense del ostracismo y varias otros ejemplos de su presente que consideró similares.²⁸ En cualquier caso, los principios generales que guiaban estas discusiones habían sido expuestos y reforzados por Francisco Suárez:

La razón de ser de este derecho [internacional] consiste en que el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [de la raza humana], sino cuasi política y moral, como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación.

Por lo cual, aunque un Estado --monarquía o república-- sea naturalmente comunidad autárquica [*communitas perfecta*] y esté dotada de sus propios elementos constitutivos, sin embargo, cualquiera de los estados es también, en algún sentido y en relación con el género humano, un miembro de esta comunidd universal.²⁹

²⁶ Vitoria, *ibidem*, 83; Annabel S. Brett, *Changes of state. ature and the limits of the city in early modern natural law* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 14, 200; Luca Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento* (Bologna: Il Mulino, 2006), 189-190, 198, 202-207.

²⁷ Brett, *Changes of state*, caps. 1 y 2.

²⁸ Pérez de Mesa, *Política o razón de estado*, 38-39, 86, 91; sobre el ostracismo, cap. 14.

²⁹ Suárez, *De legibus*, II, XIX, 9 (vol. IV, 135).

En un periodo de creciente movilidad física y social, los pasos de invitado a morador y a ciudadano constituían materia crucial tanto para los pensadores como para los gobernantes. Numerosos casos en el Viejo y en el Nuevo Mundo eran tomados en consideración dentro de un mismo patrón renacentista de vida cívica.

CIVILIDAD EN EL NUEVO MUNDO

En sus categorías esenciales acerca de barbarie y civilización, la Europa renacentista bebía directamente de fuentes clásicas grecorromanas y en ellas destacaba el criterio de que la capacidad de usar el lenguaje y la de formar sociedades eran, como fruto del raciocinio, rasgos definitorios. Aquellos individuos o comunidades que no las poseyeran de modo suficiente desmerecían de su condición plenamente humana y civil. Ello explica que Hernán Cortés, quien ya en el momento de desembarcar en tierra firme fundó una ciudad, la Villa Rica de Veracruz (1519), paso crucial que le permitió escapar de la obediencia al gobernador de Cuba y dotarse de una legitimidad propia, reparara especialmente en su subsiguiente camino hacia Tenochtitlán en las poblaciones indígenas y en su ordenamiento. Tlaxcala mereció su elogio y la capital mexicana despertó su admiración por su tamaño, urbanismo y regulaciones (vivían, dijo, "con tanto concierto y orden como allá [España]"), si bien es de observar que no procedió a describirla hasta que Moctezuma hubo efectuado su supuesta transferencia de autoridad al conquistador y la ciudad, por consiguiente, se hubo puesto bajo la autoridad de Carlos V.³⁰

Conquistadores y eruditos (muchos de ellos sin experiencia personal en las Indias) compartían estos criterios, de modo que las ciudades jugaron, desde el inicio un papel determinante como núcleos de estabilización, irradiación e hispanización en las nuevas tierras y sobre los nuevos pueblos. Igual que Roma, el imperio español fue eminentemente urbano en carácter: ciudades e imperio iban de la mano. En la década de 1570, cuando el proceso de expansión y asentamiento había poco menos que concluido, eran unas 300 las ciudades y poblaciones fundadas y habitadas.³¹

La imagen del fundador de una ciudad, junto a la del que dictaba las primeras leyes, era considerada adecuada para un gobernante superior. Y los escritores solían referirse a Caín, Nemrod y Rómulo como los primeros a tal efecto: el primero, por temor tras su fratricidio; el segundo, por el deseo de mandar; el tercero, con propósito civilizador. Alonso de Castrillo, por ejemplo, citó al historiador romano Josefo y las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla para presentar a Caín como "el primero que términos puso a la tierra, edificó cibdad, cercóla de muros, allí mandó convenir a todos los de su casa". Cercar era un acto decisivo: las *Partidas* definían una ciudad, una *urbs*, como "todo aquel lugar que es cercado de los muros, con los arrabales e con los edificios que se tienen con ellos" y, en otro pasaje, explicaron que Rómulo y Remo "poblaron a Roma principalmente e la cercaron". Además, especificaron que una de las obligaciones de los reyes para con la comunidad era conservar los muros, cercados y vallas en buen estado. De modo parecido, Eiximenis instó a las autoridades municipales de Valencia a reparar murallas, vallas y mantener calles y plazas, para, de este modo, proclamar a las claras que la ciudad ya no era musulmana, sino que "per tot hi apareixca ésser crestià lo regiment e les crestianes maneres".³² Así, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Jerónimo Castillo de Bovadilla, Henning Arniseus y otros se

³⁰ Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza, 1982), cap. 2; J.H. Elliott, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América 1492-1830* (Madrid: Taurus, 2006), 27-28; Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, 114-115 (cita); Ricardo Padrón, *The spacious word. Cartography, literature and empire in Early Modern Spain* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2004), 99-101, 108.

³¹ Elliott, *ibidem*, 75-77, 79-80; Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, 61; Mazín, *Iberoamérica*, 24 (donde acuña la acertada expresión "la ciudad, compañera del imperio"), 43, 58-59; Lucena, *A los cuatro vientos*, 30, 45, 61, 90-91.

³² *Partidas*, VII, 33, 6 (vol. 3, 97); III, 28, 16 (I, 158); II, 12, 2 (I, 32); Eiximenis, *Regiment*, 19.

refirieron a Caín y a Nemrod en este cometido y fecharon tal momento fundacional después de la expulsión del Paraíso, cuando la división de los *dominia* tuvo efecto.³³

Los conquistadores, por su parte, estaban desempeñando precisamente esta función *de facto* una y otra vez. Después de tomar posesión de un nuevo territorio en nombre del rey por medio de un procedimiento que seguía fórmulas del derecho romano y también del germánico, y que tomaba en consideración la noción de *res nullius* (por lo demás, tan debatida), Cortés y otros conquistadores fundaron ciudades (distinguiendo entre ciudades o villas), les dieron nombres, trazaron calles, nombraron el primer cabildo o concejo municipal y a continuación la corona les confería su escudo.³⁴ *Fides sine operibus mortua est*, la leyenda de la ciudad de Coyoacán, fundada por Cortés en 1521 conforme se acercaba a Technotitlan, tomada al pie de la letra de una epístola de Santiago el Menor, 2:26, y otorgada a la misma en 1561, parecía adquirir aquí un significado político al aunar los dos ideales de fidelidad a la corona y *vita activa*. De nuevo en conformidad con el ejemplo romano de las *coloniae*, así como la tradición más cercana de la Reconquista medieval en la Península ibérica, el asentamiento de grupos humanos era el paso subsiguiente y necesario después de la conquista. "Quien no poblare, no hará buena conquista", advirtió Francisco López de Gómara, cronista y capellán de Cortés, en su *Historia general de las Indias* (1552), "y no conquistando la tierra, no se convertirá la gente: así que la máxima del conquistador ha de ser poblar". Poco después, la práctica romana de fundar colonias en Egipto, Galia e Hispania fue recordada por Sebastián Fox Morcillo en su *De regni regisque institutione* (1556) a los simples efectos de que los españoles habían hecho lo mismo en América. Con todo, la preocupación primera de Fox no era tanto la colonización del Nuevo Mundo sino los objetivos y procedimientos del buen gobierno.³⁵

Esos primeros asentamientos en América eran a veces modestos en términos demográficos y en otros casos apenas si tenían muros propiamente dichos, pues no siempre eran necesarios. Pero desde el punto de vista jurídico eran ciudades de pleno derecho. Esto además explica el procedimiento de los traslados de ciudades a un emplazamiento nuevo, una vez se hubo comprobado que el sitio original era inadecuado bien por inhóspito, difícil de defender o por hallarse en zonas proclives a los terremotos. Santo Domingo (ya en 1502), La Habana (tres veces entre 1515 y 1519), Guadalajara de México (cuatro veces), Guayaquil y muchas otras, hasta sumar más de ciento sesenta casos durante el periodo virreinal, llevaron a la práctica el juicio de Aristóteles (*Política*, libro III, cap. 3, muy influyente en los debates renacentistas sobre estas materias) de que el criterio para la continuada identidad de una ciudad era su ordenamiento jurídico y su constitución, y no su sitio, muros y ni siquiera sus habitantes. Trasladada a un nuevo lugar, la *civitas* seguía siendo la misma.³⁶

Mientras Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Hugo Grocio y otros autores hablaban de una fase presocial en la que los hombres vivían dispersos o bien aislados en cuevas, antes de agruparse en ciudades --un paso que era el resultado no sólo del instinto social sino también de un acto de voluntad-- y vivir a partir de entonces en ellas, resguardados y como seres ahora auténticamente humanos,³⁷ las poblaciones indias que se hallaban bajo dominio español conocían un proceso similar. Excepto en las zonas centrales de los imperios azteca e inca, más o menos urbanizadas, los indios solían vivir en comunidades diseminadas aunque a veces densamente pobladas. Muy pronto se vió que la

³³ Castrillo, *Tratado de política*, 85 (cita), 92-93, 95; Vitoria, *Relectio de potestate civile*, cap. 4, 21; Jerónimo Castillo de Bovadilla, *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra* (1597), ed. facsímil de la de Amberes, 1704, ed. Benjamín González Alonso (Madrid: Instituto de Estudios de la Administración Local, 1978), 2 vols., I, 6-7. Soto y Armiseus, citados por Brett, *Changes of state*, 24, 119.

³⁴ Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, 64-65; Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 64-68; Lucena, *A los cuatro vientos*, 35-36, 69.

³⁵ López de Gómara, citado por Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 52 y Lucena, *A los cuatro vientos*, 63; sobre Fox, véase Ronald Truman, *Spanish treatises on government, society and religion in the time of Philip II. The 'De regimine Principum' and associate traditions* (Leiden: Leiden University Press, 1999), 58.

³⁶ Alain Musset, *Villes nomades du Nouveau Monde*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2002, esp. caps. 4 y 10; Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, 63-64; Lucena, *A los cuatro vientos*, 39, 42, 49, 62; Brett, *Changes of state*, 123, 209-211 (para el criterio de Aristóteles). Los traslados fueron mucho menos frecuentes en los dominios portugueses.

³⁷ Brett, *Changes of state*, 208.

evangelización y la educación según el ideal cristiano y humanista de *policía* --junto con la caída demográfica de las poblaciones nativas y la consolidación de la autoridad pública sobre nativos y primeros conquistadores por igual-- hacía necesario agrupar a los indios. Y el modo como se hizo, mediante "reducciones", fueron las "repúblicas de indios", que contaron con cabildos indios y otros cargos también ocupados por nativos, diferenciadas de las "repúblicas de españoles", aunque situadas unas junto a las otras.³⁸

Entre muchos otros ejemplos, dos decretos de Carlos V en 1521 y 1530, relativos a Panamá y a Nueva España, respectivamente, respondían a estos criterios. El primero ordenaba que los nativos vivieran "en la población y de la manera que viven los cristianos españoles para que se salven y conserven", mientras que el segundo confiaba en que, mediante este tipo de agrupación, "comenzasen a entender nuestra manera de vivir, así en su gobernación como en la policía y cosas de república". Parecidamente Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán (México), que poseía un ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro, y otras autoridades eclesiásticas en Ciudad de México afirmaron a mediados del siglo que "para ser [los indios] verdaderamente cristianos y políticos como los hombres razonables, es necesario estar congregados y reducidos en ciudades y pueblos y [que] no vivan derramados y dispersos por las sierras y montes". Y hacia 1570 unos oficiales reales en el Perú informaron de que cerca de Quito se había levantado un pueblo para asentar en él a "indios derramados, que andaban como alárabes [nómadas]" y de que los indios del mismo Quito y Popayán empezaban esperanzadamente a ser "políticos".³⁹ Estos juicios se vieron reforzados en las célebres "Nuevas ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación de las Indias", otorgadas por Felipe II en 1573, las cuales proclamaron que el propósito de los nuevos asentamientos y agrupaciones no era el de dañar a los indios ni apropiarse de sus bienes, sino "tomar amistad con ellos y enseñarlos a vivir políticamente y mostrarles a conocer a Dios".⁴⁰ Para entonces, las aproximadamente trescientas poblaciones antes mencionadas estaban acompañadas de unos 8.000 "pueblos de indios". Uno de ellos, el mayor barrio indio en Lima, se llamaba El Cercado, es decir, el mismo término visto en las *Partidas* y usado también por Castrillo.⁴¹

Las ordenanzas constituyeron un paso crucial en la consolidación del proceso urbano y le proporcionaron además una notable uniformidad urbanística, según el damero o cuadrícula tan característicos de las ciudades españolas en América desde el inicio. Junto a algún precedente autóctono en lo relativo a las plazas, la experiencia acumulada a lo largo de más de cincuenta años era un elemento clave en la preparación de las Ordenanzas, pero las influencias intelectuales eran igualmente manifiestas: derecho municipal y general castellano, por supuesto, pero también *De Architectura* de Vitruvio, *De regimine principum*, de Santo Tomás, el *Regiment de la cosa pública* de Eiximenis y la *Utopía* de Moro.⁴² Además, las ordenanzas prohibieron el uso del término "conquista" y fomentaron en cambio el de "nuevos descubrimientos". Por otra parte, vinieron a coincidir con la práctica finalización de la expansión española en Indias y con la conformación de una clase dirigente integrada ya más por juristas y administradores que por descendientes de los primeros conquistadores. Tanto en España como en los virreynatos americanos las ciudades fueron actores privilegiados de la vida política y cultural.⁴³

³⁸ Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, cap. 2; Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 50, 116-117, 122, 139-140.

³⁹ Citados por Kagan y Marías, *ibidem*, 71, 73; Lucena, *A los cuatro vientos*, 87-88.

⁴⁰ En *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*, ed. Francisco de Solano (Madrid: CSIC, 1996), vol. I: 1492-1600, doc. 84, cita en 215.

⁴¹ Mazín, *Iberoamérica*, 28, 56, 74, 87-88.

⁴² Kagan y Marías, *Imágenes urbanas*, 67-68; Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 80; Lucena, *A los cuatro vientos*, 64. Señala el precedente autóctono Matthew Restall, "The Renaissance world from the West: Spanish America and the 'real' Renaissance", en *A companion to the world of the Renaissance*, ed. Guido Ruggiero (Oxford: Blackwell, 2002), 71-76.

⁴³ Elliott, *ibidem*, 130, 195-206; Xavier Gil, "An end to conquests. Expansion and its limits in the Iberian world, fifteenth to the early seventeenth century", en *Authority and spectacle in Medieval and Early Modern Europe Essays in honor of Teófilo F. Ruiz*, eds. Y.-G. Liang y J. Rodríguez, (Farnham-Burlington: Ashgate, 2016).

A medida que la controversia de las Indias se desarrollaba, otras cuestiones debatidas en España concernían asimismo a la amplia reflexión sobre la vida cívica. En los mismos años en que Vitoria dictaba sus *relectiones* y poco antes de la coronación de Carlos V como Emperador por Clemente VII en Bolonia en 1530, Juan Luis Vives y Juan Ginés de Sepúlveda escribieron sobre la actitud del cristiano ante la guerra. Siguiendo de cerca el irenismo de Erasmo, Vives publicó *Sobre la concordia y la discordia del género humano* (1529), que dedicó al Emperador. Además de los elogios acostumbrados a los dones de la razón y del habla, describió la vida cívica como compañía de la concordia:

Vivir dentro de las mismas murallas, ser ciudadano de la misma ciudad, participar en los mismos ritos sagrados y profanos, esto precisamente protege de la discordia (...) [pues] la concordia reunió al género humano, fundó las ciudades, las engrandeció y las mantiene, introdujo artes provechosas para la vida, los recursos, el cultivo de la inteligencia.

De modo más particular, se pronunció enérgicamente en contra del exceso de poder en manos del príncipe y en contra también de la formación de grandes imperios territoriales, sobre todo porque éstos no podían alcanzarse sin conquista ni violencia. Dirigió su mirada a la Atenas clásica bajo Lacedemonia y a la Grecia, Tracia, Bulgaria, islas del Egeo y otros miembros del cuerpo cristiano que se encontraban ahora sometidos por los turcos. Vives desarrolló su tema en otro de sus tratados, dedicado a la situación de los cristianos bajo dominio turco, escrito hacia 1526 y publicado, como su otro título, en 1529. Con intención de rechazar las que consideraba infundadas protestas que se estaban levantando contra los gobernantes del momento, se refirió a la esclavitud que los griegos coetáneos sufrían, una situación tanto más deplorable cuanto que, según recordó, la Grecia clásica, famosa por sus letras y talento, había tomado a menudo las armas en defensa de sus libertades. Ni siquiera en sus tiempos disolutos había Atenas, Esparta y Roma dejado de gobernarse por medio de leyes y magistrados, en agudo contraste con el dominio otomano presente. “Esta es la mayor libertad”, sentenció: “someterse pacíficamente a las leyes y a los magistrados legítimos, mostrarse como ciudadanos honestos y moderados, estar prestos a la voz de la ley y los magistrados y obedecer sus mandatos resuelta y prontamente”.⁴⁴

El despotismo otomano fue asimismo el tema de una pieza de Juan Ginés de Sepúlveda. Su *Exhortatio* a Carlos V (1629) buscaba convencer al Emperador de la necesidad de guerrear contra los turcos tan pronto como lograra establecer la paz entre los príncipes cristianos. Sepúlveda recelaba de los aires pacifistas que encontró en su colegio de Bolonia y en el séquito de Carlos con ocasión de su coronación en la ciudad, y se dispuso a contrarrestarlos mostrando que lo que ahora se hallaba en juego no eran ni las riquezas ni la gloria, sino “nuestro bienestar y (...) nuestra libertad”. Había que luchar “por la patria, por el hogar y, finalmente, por nuestra salvación y libertad y por la propia religión”. Grecia volvía a ser un caso a propósito: “Fertilísima en otros tiempos de ingenios y maestra de filosofía y buena doctrina y que, mientras fue libre, difundía entre los demás mortales el conocimiento de todo el saber humano y de todas las ciencias”, Grecia se encontraba ahora, muy lamentablemente, sumida en la ignorancia. Y como ni tan siquiera la lengua usada por aquellos sabios se había conservado, el gobierno turco no respetaba ley ninguna, sino que atendía a los caprichos del déspota. Sin oradores ni leyes --venía a decir--, los turcos no conocían lo que era la *polis*. Enfático en sus invocaciones de “nuestra libertad” y “nuestra religión” y de “la libertad y salvación de la república cristiana”, Sepúlveda se refirió también a “nuestro mundo, esto es, los [que] habitan esta parte de la tierra que llamamos Europa”. Y elogió a

⁴⁴ Vives, *Sobre la concordia y la discordia*. *Cuán desfraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*, 95 (cita), 160, 165-166, 214, 217 (cita); 376-377 (cita), 387-388.

Julio César y las hazañas militares romanas precisamente en aquellos confines de los dominios otomanos como ejemplo para el nuevo César.⁴⁵

Si bien Vives y Sepúlveda compartían su prevención ante los turcos, discrepaban abiertamente en relación a la acción militar. En contraste directo y personal con el pacifismo de Vives y de Erasmo, Sepúlveda había escrito en 1523 un diálogo sobre el deseo legítimo de gloria militar, en el cual parangonaba los logros militares romanos con los recientes españoles; y más tarde escribiría otro diálogo *Democrates* (Roma, 1535), más substancioso, sobre la compatibilidad entre *fortitudo*, la carrera de las armas, y *pietas*, la religión cristiana, en el cual argüía a favor de la *vita activa* a su nivel supremo, el militar, junto con los premios de la *vita contemplativa*. Además del pacifismo, otra diana era Maquiavelo y su menosprecio de la vida cristiana, expuesto en los *Discursos*, por considerarla incompatible con la acción militar y la verdadera virtud. Por entonces, y apuntando asimismo a Maquiavelo, el teólogo portugués Jerónimo Osório escribió *De nobilitate civile et christiana* (1542) y *De gloria* (1549), tratados en los que defendía, con argumentos humanistas, que el espíritu militar era auténticamente noble y que la paz debía ser preservada necesariamente mediante la fuerza de las armas.⁴⁶

La trayectoria militar romana, como imperio territorial exitoso, devino un paralelo obvio para las potencias marítimas ibéricas. Ya a mediados del siglo XV, Poggio Bracciolini había elogiado al infante portugués Henrique (1394-1460) por sus éxitos navales en África, los cuales, según él, eran mucho más encomiables que los de Julio César, pues éste, a fin de cuentas, nunca había ido más allá de los límites del mundo conocido. Con mayor motivo, Gonzalo Fernández de Oviedo era de la misma opinión en su *Historia general y natural de las Indias* (1555), la primera narrativa completa de las fases iniciales de la presencia española en el Nuevo Mundo, que incluía también información importante sobre la flora y el mundo natural. Con sus varios años de residencia allí, Fernández de Oviedo situó a Cortés muy por encima de César en razón sobre todo de las distancias sin precedentes respecto de Europa en que el primero había llevado a cabo sus conquistas. Si por medio de estas comparaciones ambos autores tomaron partido por los modernos frente a los antiguos, no había duda, por otro lado, de que tenían al imperio romano en alta estima y que lo tomaron por modelo. Joao de Barros, gramático y cronista oficial de Portugal, era de la misma opinión. En su panegírico a Juan III en Evora, 1533, le invitó a hacer como César Augusto: tras asegurar la cohesión social en casa, era necesario proceder a una pacificación de las tierras conquistadas mediante la imposición del gobierno y de la paz del vencedor sobre las poblaciones derrotadas. Años después, en el último tercio del siglo, oficiales y escritores ingleses como Sir Thomas Smith y Edmund Spencer asignaron al gobierno de Isabel I la misma función civilizadora romana sobre irlandeses e indios, unos y otros considerados seres inferiores.⁴⁷

Con todo, el grado en que el imperio romano fue tomado como modelo para una buena colonización y su tarea civilizadora en el Nuevo Mundo resultó mucho más complejo. Al lado de aquellos que seguían mirándose en su ejemplo, otros, y fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) de manera destacada, hicieron precisamente lo contrario: resaltaron los medios violentos por medio de los cuales tanto romanos como españoles ganaron su imperio respectivo. Un momento destacado de la controversia de las Indias fue el debate convocado por Carlos V en Valladolid en 1550 entre Sepúlveda, cronista real, y Las Casas, "Protector de los indios" también por nombramiento real. Persuadido de la justicia de la conquista y del dominio español en las Indias y sin apartarse nunca de su formación aristotélica, Sepúlveda expuso

⁴⁵ Juan Ginés Sepúlveda, "Exhortación al invicto Emperador Carlos para que, después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los turcos", en *Tratados políticos*, 3-27 (citas en 5-9, 16, 17, 23, 26).

⁴⁶ Giuseppe Marcocci, "Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese", *Storica*, 41-42 (2008): 57-61.

⁴⁷ David A. Lupher, *Romans in a New World. Classical models in sixteenth-century Spanish America* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006), cap. 1; Marcocci, "Machiavelli, la religione dei Romani", 46-47, 50, 53; Nicholas Canny, "The ideology of English colonization: from Ireland to America", en David Armitage, ed., *Theories of empire, 1450-1800* (Aldershot: Ashgate, 1998), cap. 8, esp. 192-195; Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 135.

razonamientos procedentes de su tratado inédito *Democrates alter*, escrito unos cinco años atrás, en el cual había añadido a la *doctrina communis* sobre la guerra justa, la noción de Aristóteles sobre el esclavo natural y la aplicó a los indios, tal como el dominico escocés John Mair había hecho en sus clases en la Sorbona, a las que había asistido. Basó su alegato en las muchas limitaciones mostradas por los indígenas, que mermaban su capacidad de entablar plena comunicación y relaciones sociales: ello los hacía inferiores a los españoles, del mismo modo que los españoles habían sido, en su momento, inferiores a los romanos que conquistaron Hispania. Para Sepúlveda, Roma proporcionó a los españoles en las Indias un ejemplo práctico de gobierno moderado para provecho de los nativos. Por contra, Las Casas hizo cuanto pudo para acumular pruebas que mostraran que los indios eran seres plenamente racionales que no sólo no precisaban de tutela adicional por parte de los oficiales reales sino que hubieran ganado la admiración de los atenienses antiguos. A tal efecto, compuso una obra, extensa y poco organizada, *Apologética historia*, en la que le dió la vuelta al papel de los romanos: los pueblos ibéricos habían sido víctimas de los rapaces invasores romanos, igual que los indios habían ahora caído bajo el influjo de encomenderos españoles sin escrúpulos. Las Casas señaló que los europeos primitivos no fueron más paganos y primitivos (*rustici*) que los indios del presente y que esta no era razón para un gobierno impropio.⁴⁸

El debate de Valladolid quedó inconcluso y los textos de ambos polemistas tampoco llegaron a la imprenta y siguieron inéditos hasta el siglo XIX. Aún así, esta y otras discusiones propiciaron una identificación de los españoles con los íberos prerromanos y, por añadidura, supusieron un capítulo notable en la percepción de los europeos en su mirada al Nuevo Mundo, a otras civilizaciones extraeuropeas y a sí mismos.⁴⁹

COMMUNICATIO CIVITATIS

Pese a su admiración por los romanos, Sepúlveda no se ocupó de otros dos rasgos distintivos de su imperio, el derecho de conquista y el señorío sobre todo el mundo. Ninguno de los dos fue tampoco aireado en círculos oficiales, postura a la que no fue ajeno el escepticismo de Carlos V acerca del derecho que pudiera asistirle a dicho señorío. El tono que dominaba en la corte y entre los altos gobernantes era tal que Sepúlveda, aun siendo cronista real, no logró obtener permiso para publicar su *Democrates alter* y tan sólo pudo publicar un resumen del mismo en Roma. En cualquier caso, hacia final de siglo los escritores españoles se interesaron por otra práctica romana como tema de discusión: *communicatio civitatis*, la política de conceder la ciudadanía romana de manera gradual a todos los hombres libres de sus muchas provincias, política que culminó en el decreto del Emperador Caracalla en 212.

Esta práctica era un tema de discusión importante entre autores italianos, tales que Ptolomeo de Lucca a inicios del siglo XIV, Mateo Palmieri, Francesco Patrizi, Maquiavelo y más recientemente Flavio Biondo y otros. Con su elogio a la inicial liberalidad de Rómulo en conceder asilo y, más tarde, a semejante apertura romana hacia pueblos vencidos, establecieron una conexión directa entre esa política de ciudadanía y expansión militar, la última como resultado de la primera. En un análisis de contenidos más políticos, Maquiavelo estableció otra relación, en términos de contraste: la Roma republicana solía adolecer de inestabilidad interna mientras que la Venecia coetánea, igualmente republicana, cuyo patriciado oligárquico se distinguía por su negativa a extender la ciudadanía veneciana a pueblos o grupos locales en la Terraferma, era un modelo de concordia y estabilidad. Añadiendo Esparta a Venecia por compartir esta postura restrictiva, Maquiavelo creía que no había término medio posible entre ambos extremos: por un lado, expansionismo

⁴⁸ Lupher, *Romans in a New World*, 113-120, 133-149, 190-194, 323-324; Saverio di Liso, "Sepúlveda, Las Casas e il dibattito di Valladolid" y Stefano Pietropaoli, "Las Casas e Sepúlveda: due modelli del diritto internazionale moderno", ambos en Marco Geuna, dir., *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla conquista*, (Milán: Edizioni Biblioteca Francescana, 2014), 137-155 y 157-168.

⁴⁹ Elliott, *Imperios del mundo atlántico*, 104-106; Scuccimarra, *Confini del mondo*, 192.

militar, población abundante y agitaciones; por el otro, debilidad militar, negativa a incrementar el número de ciudadanos y paz social. Y se inclinó más bien por la vitalidad y el expansionismo romanos.⁵⁰

La cuestión no pasó desapercibida a los escritores españoles. En la década de 1520 Alonso de Castrillo recordó que los romanos, una vez que se hubieron hecho “señores del mundo”, formaban y educaban como ciudadanos a todos aquellos que acudían a Roma pidiendo ayuda. “Todos los que al romano imperio ocurriesen, recibiesen la compañía de la ciudad y fuesen hechos ciudadanos romanos, como si fuera de todos los que antes hubiera sido de pocos”. Carrillo no dejó de advertir, basándose en Aristóteles, que la condición de ciudadano y libre no convenía a todos, pero a lección que sacaba de práctica tan virtuosa era que el Senado romano era visto como un “amparo, que no imperio de toda la tierra”, mostrando así que el amor, y no el miedo, era la auténtica fuerza de los gobernantes. Más preciso fue Juan Luis Vives en su tratado sobre la concordia y la discordia. Según explicó, los romanos, después de tanto guerrear y de causar tanta destrucción, entendieron que debían atraer a su dominio a los vencidos mediante algún beneficio importante y esta fue la razón de su postura:

A casi todos los pueblos de Italia los premiaron con la ciudadanía romana, de forma que Roma fuera en cierto modo la patria común de todos; la guerra no había sido hecha contra ellos sino en su beneficio, la victoria no era menos útil a todos los itálicos que a los romanos”.⁵¹

En claro contraste con sus colegas italianos, tanto Castrillo como Vives ligaron la política abierta de ciudadanía con estabilidad interior, supuesto que sería objeto de nuevas reflexiones a finales del siglo XVI. Jean Bodin prestó atención detenida a la práctica romana de ciudadanía en sus consideraciones sobre "le droit de bourgeoisie" y la consiguiente condición de ciudadano entonces y en su presente, bajo un régimen monárquico. Y explicó que la extensión del mencionado “droit” a todos los súbditos del imperio seguía el criterio de Alejandro Magno, “qui estimoit toute la terre une cité”, alegato que reflejaba el de Vitoria, citado antes. Por su parte, Giovanni Botero hizo lo propio, movido por su interés en el aspecto demográfico de ciudades y estados. Ya en su opúsculo sobre las causas de la grandeza de las ciudades (1588) afirmó que la misma consistía ante todo en la multitud de sus habitantes y que sus causas eran aquellos factores que atraían gente a ellas. Fue a este respecto que acudió a la práctica romana de ofrecer asilo y conceder la condición de ciudadano y, con ella, la facultad de desempeñar oficios a individuos de pueblos no romanos. Volvió a estos temas en su *Raggion di stato* (1589), donde distinguió entre maneras de incrementar la población: fomento de la agricultura y de las artes, educación, colonias; y maneras de atraerse a otros habitantes: “agregare i nemici”, “agregare a sé”, como Roma hizo con albanos y sabinos, y “communizzazione della citadinanza”.⁵²

Ilustradas con casos del pasado romano o de tiempos más cercanos, las reflexiones de Botero estaban orientadas hacia una de las preocupaciones más apremiantes en círculos gubernativos e intelectuales de aquella Europa atravesada por las guerras de religión, a saber, los medios mediante los cuales los estados podían desarrollar sus recursos y asegurarse el éxito en una escena internacional y ultramarina cada vez más competitiva. Botero acertó en identificar muchas de las cuestiones más sensibles en aquella situación y fue así como ciudadanía y colonias (asentamientos humanos ahora muy lejos de la metrópoli) adquirieron un renovado interés. En España dicho interés coincidió con el incremento de las cargas fiscales en los últimos años del reinado de Felipe II y los primeros síntomas de estancamiento

⁵⁰ Gabriele Pedullà, "Concedere la civiltà a 'forastieri'. Roma, Venezia e la crise del modello municipale di *res publica* nei *Discorsi* di Machiavelli", *Storica*, 25-26, no. 9 (2003): 105-173.

⁵¹ Castrillo, *Tratado de república*, 183, 203, 205, 237-238; Vives, *Sobre la concordia y la discordia*, 221-222.

⁵² Jean Bodin, *Les six livres de la république* (1576), eds. Ch. Frémont, M.D. (París: Couzinet y H. Rochas, 1986), libro I, cap. 6 (vol. I, pp. 111 y ss, cita en 130); Iuan Botero, *Tres libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades* (publicado juntamente con sus *Diez libros de la razón de estado*), trad. Antonio Herrera Tordesillas, (Barcelona: Jaime Cendrad, 1599), ff. 154v-155v; *La raggione di stato* (1589), ed. Chiara Continisio, (Roma: Donzelli, 1997), 153, 164.

demográfico y económico y, a continuación, con las reflexiones y propuestas de gobernantes y escritores políticos – muchos de ellos bien familiarizados con la obra de Botero— acerca de la estructura administrativa de la monarquía compuesta española.⁵³ Con este trasfondo las nociones de ciudadanía y *patria communis* fueron discutidas en propuestas para dotar a la monarquía de un mayor grado de cohesión entre sus reinos y dominios. Como cada reino tenía sus normas particulares para definir su propia naturaleza o nacionalidad, tal cohesión tenía que añadirse a la estructura pluriterritorial y no comportaba la supresión de la misma. En 1581 y de nuevo, con mayor claridad, en un segundo tratado, *Veriloquim en reglas de estado* (1604), el jurista valenciano Tomás Cerdán de Tallada, con la vista puesta en la "conservación y aumento desta Monarquía", concibió un Consejo de Estado ampliado y más eficaz, así como una noción más definida de la plaza de residencia del rey como *patria communis* "para todos los moradores de los dichos reinos", noción con la que transfirió la imagen que Modestino había aplicado a Roma a la corte del rey español. Parecidamente, el historiador Antonio de Herrera, el escritor tacitista Baltasar Álamos de Barrientos, el reformador económico Lope de Deza y otros redactaron diversas propuestas para una unión humana más estrecha, unión que no significaba necesariamente una homogeneización administrativa.⁵⁴

El gramático Bernardo de Aldrete (1560-1641) desarrolló la imagen de *patria communis* en su importante estudio sobre los orígenes de la lengua castellana, publicado en 1606. Aunque su primera motivación no era política sino filológica (exponer los orígenes latinos del romance castellano), era bien consciente de las implicaciones políticas de la hegemonía lingüística, tanto en el pasado como en el presente. Después de formular el elogio habitual a la lengua como instrumento de comunicación y compañía humana, Aldrete recordó que Roma, por medio el latín, había domesticado a pueblos hasta entonces diferentes y los había reunido en conversación y comercio comunes. Más importante, la homogeneidad política y lingüística en el Imperio favoreció la difusión del Cristianismo. De modo parecido, añadió, España era ahora en América lo que Roma había sido en España.⁵⁵

En el curso de estas consideraciones, Aldrete trató de la cuestión de la ciudadanía romana con cierto detenimiento. Repasó el proceso a través del cual había sido concedida, empezando en Vespasiano, que dio el derecho del Lacio a toda Hispania, medida en virtud de la cual todos los "españoles" se llamaron romanos y, mediante otras leyes, "fueron todos en las provincias vezinos de Roma". Aquella fue una decisión tomada "con grandísima madurez y humanidad", pero advirtió --haciendo suya la observación de San Agustín-- que si "la comunicación i compañía de la ciudad de Roma" hubiera sido concedida antes, se habrían evitado no pocos problemas. A continuación, gracias al famoso decreto de Antonino Pío, "la honra de ser ciudadano de Roma" fue concedida a todos, lo cual significó que un español nativo era realmente romano "de nombre, derecho i lei". Y mediante cita del poeta hispanorromano Prudencio, del siglo IV, explicó lo que los hombres libres de provincias habían ganado al convertirse en ciudadanos romanos: "Eran tratados i tenidos como si estuvieran dentro de los muros della i eran llamdos romanos" y, como tales, "gozavan de unas mismas leies, de un mismo gobierno, de que se compone i haze una república". Era como si --Aldrete siguió explicando-- un extranjero hubiera obtenido la naturaleza castellana, mediante la cual "consigue todo lo que antes le era

⁵³ Xavier Gil, "Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero", en *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica*, eds. Mario Rizzo, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini (Murcia: Universidad de Murcia, 2004), vol. II, 969-1022.

⁵⁴ Pablo Fernández Albaladejo, "Common souls, autonomous bodies: the language of unification in the Catholic Monarchy, 1590-1630", en Jon Arrieta y J.H. Elliott, eds., *Forms of Union: the British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, series "Cuadernos", 5 (2009): 73-81; del mismo, "Lecciones de Roma. Monarquía y patria común en el reinado de Felipe III", en Angela Barreto Xavier, Pedro Cardim y Cristina Nogueira da Silva, coords., *António M. Hespanha. Entre a história e o direito*, (Lisboa: Almedina, 2015); Teresa Canet, *Vivir y pensar en un monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada*, (Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009), 184-192. Sobre la pluralidad de naciones, véase Xavier Gil, "Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII", en Bernardo J. García y Antonio Álvarez-Ossorio, coords., *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004), 39-76.

⁵⁵ Bernardo de Aldrete, *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* (1606), ed. Lidio Nieto, (Madrid: Visor, 1993), prólogo, 1, 56, 144, 149.

prohibido i a los naturales concedido”. Así, un derecho civil único regulaba los matrimonios, mercados, tratos y litigios en todo el Imperio. En suma, “quedó Roma patria común de todo el orbe romano”. Por medio de un único derecho y de un lenguaje común, así como de la difusión del uso de la toga romana entre muchos provinciales, era “patria en todo el mundo de todas las gentes”. A todo ello, Aldrete añadió otra consideración: mediante la extensión del derecho civil romano, los provinciales pudieron casar con romanas, unión que generaba “el deudo y obligación que el parentesco i sangre por vía de casamiento causan”, y de ello, añadió, quiso valerse Antonino para “con maior firmeza tener las provincias en su devoción i su imperio con maior seguridad”.⁵⁶

Las consideraciones de Bernardo de Aldrete eran más anticuarias que políticas, pues no extrajo de ellas conclusiones para la situación española del momento. Aun así, contribuyó a la presencia en el lenguaje político coetáneo de la noción de una ciudadanía común en una monarquía pluriterritorial. Y esto es lo que Pedro de Valencia (1555-1620) hizo al aplicar tal noción a los moriscos, la minoría de antiguos musulmanes convertidos al Cristianismo después de 1492, quienes, aferrándose a su lengua y hábitos de comida y de vestir árabes, opusieron obstáculos a su plena asimilación y causaron una grave revuelta en la región de Granada en 1568-1571. Hacia 1600 eran unos 80.000 en Granada y en la Castilla meridional y otros 100.000 en Valencia y Aragón, distribuidos de manera irregular, una minoría social y cultural cuyos miembros solían trabajar en oficios modestos. También se desarrollaron elites moriscas: hubo moriscos en el concejo municipal de Granada durante varias décadas, mientras que otros pertenecían a las elites profesionales de poblaciones más pequeñas; pero en conjunto los moriscos eran una clase subalterna que a lo largo de los años conoció diversos grados de segregación, hibridación y asimilación hasta su expulsión entre 1609 y 1613.⁵⁷

Gramático, cronista real, reformador económico y polígrafo, Pedro de Valencia presentó un largo memorial al rey y al Consejo de Castilla hacia 1606 sobre la mejor solución para evitar nuevos levantamientos moriscos y asegurar la estabilidad interior. A tal efecto recurrió a nociones cívicas de inclusión y exclusión y a experiencias griegas y romanas. Para empezar, afirmó que los musulmanes y los turcos eran los enemigos jurados de España (compartiendo así la opinión de Alberico Gentili de la hostilidad connatural y extrema de los turcos hacia los europeos) y juzgó que la gran mayoría de los moriscos seguían siendo musulmanes en su fuero interno y que rechazaban adoptar los debidos valores y costumbres cristianos. Pero también afirmó que, ya vivieran “esparcidos por las provincias y lugares”, ya “juntos en pueblos de por sí”, los moriscos “son españoles” por compleción corporal, temperamento y espíritu, “como los que habitan en España, pues ha casi novecientos años que nacen y se crían en ella”. El problema, admitió, radicaba en que “no se tienen por ciudadanos” a causa de la exclusión de que eran objeto en cargos públicos y eclesiásticos y en otros honores, una exclusión que resultaba perjudicial para toda la sociedad:

Y es así como Platón y Aristóteles y otros que tratan de repúblicas lo enseñan, que los que son excluidos de magistrados y judicaturas y oficios de gobierno no son verdadera y enteramente ciudadanos, y se refieren a nombre y condición de siervos, aunque no sean propios de ninguno de los ciudadanos, sino como Lacedemonia los que llaman ylotas y en Tesalia los penestas (...), naciones que antes posehían aquellas tierras y se habían quedado en ellas sujetos sin nombre ni privilegio de ciudadanos.

Valencia añadió que, como hilotas y penestas, los moriscos no sentían ningún amor por la comunidad y deseaban subvertir las jerarquías sociales, la conservación de la vida social ordenada se hallaba en serio peigro. Recordó también

⁵⁶ Aldrete, *ibídem*, 26-37. Siempre se refirió a los habitantes de Hispania como “españoles”, no *hispani*. Para un tratamiento de toda la cuestión, véase Julio Mangas, “Igualdad para Hispania”, *La Aventura de la Historia*, 139 (mayo 2010): 29-32.

⁵⁷ James S. Amelang, *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna* (Madrid: Akal, 2011), 37-75; James Casey, *Family and community. The citizens of Granada, 1570-1739* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 187-199; Bernard Vincent, “Las elites moriscas granadidas”, en *El río morisco* (Valencia: Publicaciones de las Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2006), 187-198; Trevor J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reitegrada* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007), 244, 265, 267, 271.

que los imperios escita, ateniense y romano sufrieron “guerras serviles”. Y Aristóteles, arguyó, fue muy crítico con la república de los lacedemonios, tan apreciada como eran por su buen gobierno, por tener a esos hilotas, cuando, muy al contrario, “debiera o haberlos hechado [sic] fuera o hechos amigos o ciudadanos, que se mezclaran y confundieran con los demás”.⁵⁸

Valencia compuso una lista de ocho remedios, de los que descartó cuatro por considerarlos inapropiados: muerte, cautiverio, expulsión y destierro en colonias lejanas. La muerte la ejemplificó con el severo trato que Atenas dispensó a los mitilenenses, vencidos en la Guerra del Peloponeso; el cautiverio le causaba dudas sobre la condiciones de guerra justa y, además, advirtió que, por ser los moriscos tan numerosos, esta medida podría desencadenar una guerra servil; y la expulsión la consideró “medio irracional y (...) impío”, opinión similar a la de Hugo Grocio, que caracterizó la expulsión de invitados como contraria al derecho natural. Con todo, Valencia añadió una excepción a ese último remedio, al presentar la expulsión de los judíos de España en 1492 como aceptable y justificada: “Eran infieles de profesión, no eran ciudadanos y estaban precario como huéspedes, sin derecho a la habitación en España”. La situación de un pueblo o tribu que ocupaba una tierra *in precario* había sido discutida en los primeros pasos de la controversia de las Indias, cuando en 1514 el jurista e historiador Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), siguiendo a Hostiensis y a otros canonistas del siglo XIII, argumentó que el *dominium* político detentado por los indios (a diferencia de sus propiedades privadas) era de condición débil y temporal, ya que, en cuanto que paganos, debían entregar su *dominium* a un príncipe cristiano revestido de poderes papales así que llegara a ellos. Este argumento sería rebatido por Vitoria y fue abandonado por la mayoría de los polemistas. Pedro de Valencia usó esta noción para aplicarla a los judíos y añadió otro motivo: “Aquella nación está condenada por Dios a que no se pueda juntar en forma de república ni ejército ni tener cabeza, mientras no conocen por legítimo Rey y Señor a Jesucristo nuestro Señor”.⁵⁹

Los cuatro restantes remedios le parecieron a Valencia apropiados: conversión auténtica a la fe cristiana (punto acerca del cual no dejó de consignar la paradoja de que había misioneros españoles en Chile, China y Japón mientras el problema morisco seguía sin resolver en casa), dispersión por medio de colonias u otros procedimientos (medida aplicada después de la revuelta de 1571, que comportó la dispersión de los moriscos granadinos por tierras del sur de Castilla), sujeción y mezcla. Auténtica conversión y dispersión eficaz, advirtió, sólo aportarían una solución pasajera, pues, “notados con infamia y desprecio” los moriscos “vendrán a quedar todavía en forma de siervos y no verdaderamente ciudadanos”. Por todo ello Valencia prefería claramente el último remedio, al que llamó permixtión. Tomó el término de una cita de Séneca (*Quod odie esset ymperium, nisi salubris providentia victos permiraisset victoribus?*) y lo definió como “total mezcla, que no se puede discernir ni distinguir qual es de aquesta o aquella nación”. Aseguró que este era el medio más antiguo, eficaz y elogiado en la historia del mundo para alcanzar “la pública paz y concordia, para la seguridad y acrecentamiento y para la perpetuidad de los reynos y ymperios”. No sólo la experiencia así lo había mostrado, añadió, sino que la razón natural también lo justificaba, siendo la ciudadanía romana el ejemplo más convincente.

Si los griegos, evocó Valencia, fueron “excelentes en la filosofía y retórica y en todas las ciencias y artes humanas”, los romanos, por su parte, eran “maestros y exemplo de gobernar y sustentar ymperio” y dejaron su mejor consejo en la práctica de la permixtión: “comunicar el derecho y nombre de romanos a muchos”. Así, Rómulo, su fundador, “convenció a los alvanos y sabinos, los hizo ciudadanos romanos y los mezcló con los demás, y este consejo se

⁵⁸ Pedro de Valencia, *Tratado de los moriscos de España*, ed. Joaquín Gil Sanjuan, (Málaga: Algazara, 1997), 74, 78-82. Sobre Gentili, véase Brett, *Changes of places*, 191-192.

⁵⁹ Valencia, *Tratado de los moriscos*, 107-108, 113-114 ; Juan López de Palacios Rubios, *De las islas del Mar Océano* (publicado juntamente con Matías de Paz, *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*), ed. Silvio Zavala, (México: Fondo de Cultura, 1954). Sobre Grocio y los invitados, Brett, *Changes of places*, 200.

continuó y llevó siempre adelante y fue la causa total de la grandeza y prosperidad de Roma”. Al “recibir” amigablemente en su ciudad a “los que tenían necesidad de la habitación” y al conceder su ciudadanía a las valientes tribus vencidas, Roma hizo extensivo el privilegio del nombre romano no sólo a individuos sino a naciones enteras, “de suerte que los que antiguamente se llamaban hiberos, españoles y tirrenos y sabi[n]os, ahora se llaman romanos”. Valencia compartía la postura de Aldrete pero la desarrolló de manera más sistemática: si los romanos hubieran restringido celosamente su condición a tan sólo los descendientes de aquellos a los que Rómulo reunió dentro de la ciudad primitiva, el imperio no hubiera podido crecer ni defenderse. Por el contrario, “acertaron (...) en mezclar y confundir el nombre y el linaje”, de modo que no quedaron diferencias entre antiguos y nuevos ciudadanos, sino que “todos se preciaban de mui ciudadanos romanos y miraban por la república, que los honraba y autorizaba”. Esta, señaló, era la principal razón por la que las guerras civiles padecidas no acarrearón que el Imperio romano cayera en manos de potencias extranjeras. En fin, elogió la “humanidad” de los romanos por conceder “casi a todos los hombres de el mundo el nombre de romanos”. Y volvió a referirse a los lacedemonios para recordar que incluso ellos admitieron poco a poco a los hilotas bajo diversos nombres, como *neodamedes*, es decir, ciudadanos populares o nuevos, a lo que añadió: “Pero no llamaban así [a] los descendientes, sino lacedemonios, como a los demás, y les daban los más honrados oficios”.⁶⁰

Todas estas lecciones históricas fueron traídas a colación por Valencia para asesorar la política gubernativa acerca de los moriscos. Conversión religiosa, mezcla con cristianos viejos, acceso a honores públicos (sin el cual “no pueden dexar de estar notados los ciudadanos con infamia y distinguidos con división”) y matrimonios mixtos eran los medios para el gran objetivo: no que moriscos y cristianos viejos fueran iguales, sino que los moriscos desaparecieran como tales, “se acaben”, de manera que sólo quedasen cristianos viejos: “Sea toda la república de un nombre en su gente y de un ánimo, sin división, para que no haya disensión”. La mezcla, eso sí, debía producirse según los criterios de la *policía* cristiana: “Convidémoslos que se vengan a vivir a las ciudades y se mezclen con nosotros”. Además de admitirles para los cargos, era necesario también admitirles en las familias como cónyuges de los hijos. Y a este respecto Valencia desechó resabios raciales: “No temamos que se inficionara la sangre de los españoles con la mezcla de la de los moros, que muchos la tienen de antigüedad y no les daña”. Más aún, “toda [la carne] de los hombres es una y no difieren sino en las condiciones”.⁶¹

En notable coincidencia, Francis Bacon se refirió en 1603 a *mixtio*, en tanto que distinta a la mera *compositio*, en su escrito a Jacobo VI y I Estuardo, abogando por una unión estrecha entre Inglaterra y Escocia. La liberal política romana de naturalización hacia los sabinos y otros pueblos produjo *mixtio* o “perfect mixture”, es decir “the joining or putting together of bodies under a new form”, y Roma se convirtió en *patria communis* para todos. Para completar su postura, Bacon suscribió la opinión de Maquiavelo de que la incorporación de extranjeros fue la causa de la grandeza romana y, de esta manera, señaló el camino para una unión británica. De modo parecido Grocio usaría la cita de Cicerón para reforzar su argumento sobre la conveniencia de moderación en el desarrollo de soberanía.⁶²

Contrariamente a las esperanzas de Pedro de Valencia, y después de tensos debates en el entorno del rey, los moriscos fueron expulsados en 1609. Sin embargo, la idea de *communicatio civitatis* no desapareció. El mencionado Álamos de Barrientos se refirió a la misma en sus comentarios a Tácito. Tras el oportuno recordatorio de que en una república bien ordenada todos los ciudadanos debían poder aspirar al desempeño de cargos públicos, si bien con la precaución de que no debían éstos ser distribuidos de manera igual entre naturales y extranjeros, afirmó que para que una

⁶⁰ Valencia, *ibidem*, 133-137, 141.

⁶¹ *Ibidem*, 133, 137-8, 140.

⁶² Francis Bacon, “A brief discourse touching the happy union of the Kingdoms of England and Scotland”, en *The works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding, Londres, 1868; ed. facsimil, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962, vol. X, pp. 90-99, cita en 94; Hugo Grotius, *The rights of war and peace* (1625), ed. Richard Tuck, Indianapolis, 2005, 3 vols., III, XV, 3 (vol. 3, 1500).

ciudad pudiera crecer de manera substancial “es necesario que no sólo comunique su vecindad a los particulares de comarca, sino a los pueblos y provincias enteras; para que, haziéndose un cuerpo de todos, aya más que atiendan a su crecimiento y duración”. Consideró además que aquellos que ya no eran enemigos y que habían venido observando una paz leal durante un tiempo suficientemente largo merecían claramente “confederación, vezindad y comunicación entera de sus leyes y privilegios” y que aportarían sus bienes a un tesoro común.⁶³

El hecho de que escribiera sobre Tácito y de que conociera a Botero explica que Álamos compartiera la conocida opinión que relacionaba una política abierta de ciudadanía con el aumento político y territorial. Pero ya entonces se aireaba asimismo una postura distinta, que relacionaba esa política antes bien con estabilidad política, en una época en que muchos gobernantes, diplomáticos y escritores españoles habían llegado a la conclusión de que más conquistas no eran factibles y de que los esfuerzos debían dedicarse a guerras defensivas y a la tarea de la conservación. Los ecos de la ciudadanía romana universal resonaban también para estos otros objetivos, ahora prioritarios. Y aquí Álamos volvió a pronunciarse: “Tratar a naciones extranjeras de la manera y con los privilegios que se tratan los naturales, es gran parte para conservar la monarquía”.⁶⁴

Diego Pérez de Mesa mencionó la ciudadanía romana en su discusión genérica de los varios tipos de ciudadanos: había ciudadanos por derecho propio y “ciudadanos no propios”, que eran aquellos que recibían tales nombre y condición como concesión de una ciudad. Este era el caso, explicó, de algunos extranjeros que los recibieron de Roma en el pasado, y de los lituanos y livonios que lo recibían de Polonia en el presente. La sucinta mención a la monarquía compuesta de Polonia y Lituania era particularmente oportuna, pero el tono de Pérez de Mesa no era sino erudito y no tomó en consideración el caso español. Años después, en cambio, en plena Guerra de los Treinta Años, el gran diplomático y escritor Diego Saavedra Fajardo (1584-1648) aplicó esta noción al condado de Borgoña, integrante de la Monarquía española, en un informe que escribió para el rey en 1638. Presentó una sombría situación de destrucción y dificultades sufridas por los habitantes del condado, situado en uno de los principales teatros de operaciones y rodeado de herejes y del enemigo francés. En semejante situación, señaló, “son tan fieles vasallos que, en medio de esta miseria, sólo sienten la mudanza de dominio”. Era por tanto necesario llevarles consuelo, “concediéndoles algunos privilegios o naturalezas comunes con la nación española, en premio a su fidelidad y amor en que no ceden a algunos otros vasallos de V.M. y de la patria”. Y en su gran tratado, las *Empresas* (1640, 1642), Saavedra recurrió expresamente a la ciudadanía romana para ilustrar los procedimientos necesarios para incorporar y asimilar a pueblos distintos:

Los romanos daban a sus amigos y confederados el título de ciudadano, con que los mantenían fieles. El emperador Vespasiano, para granjear los españoles, les comunicó los privilegios de Italia. Las provincias adquiridas, si se mantienen como extrañas, siempre son enemigas.

Pero Saavedra también observó una faceta más oscura en esta política: la astucia y aún engaño con que los romanos se hicieron dueños de medio mundo. “¿Con qué especiosos nombres no disfrazaron su tiranía los romanos, recibiendo las demás naciones por ciudadanos, por compañeros y por amigos?”. Bien que lo experimentaron los albanos y los sabinos. Mediante colonias y la lengua latina, prosiguió, los romanos procuraron “borrar la distinción de las naciones y que solamente quedase la romana con el ceptro de todas”.⁶⁵

⁶³ Baltasar Álamos de Barrientos, *Aforismos al Tácito español* (1614), ed. José Antonio Fernández-Santamaría, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987), 2 vols., I, 401-403, nn. 94, 102, 107, 108.

⁶⁴ Álamos, *ibidem*, I, 401-403, nn. 94, 102, 107, 108; II, 883, n. 380.

⁶⁵ Diego Saavedra Fajardo, “Relación sobre el Condado de Borgoña” (1638), en *Obras completas*, ed. Ángel González Palencia, (Madrid: Aguilar, 1946), 1334; *Empresas políticas*, ed. F. Javier Díez de Revenga (Barcelona: Planeta, 1988), empresas 59 y 92, 415, 616.

Para entonces, la gran obra de Grocio sobre la paz y la guerra se estaba consolidando como referencia académica de rigor. También él mencionó la admisión por Roma de sus antiguos enemigos los albanos, los sabinos y los latinos como miembros de su *civitas* y expuso que esa comunicación de derechos produjo una unión *de iure* entre naciones, más fuerte que la unión que derivaba del hecho de tener al mismo príncipe en común. Pero Grocio era también del parecer que tal medida no fue más que una concesión inteligente de los vencedores para con los vencidos y por ello, en línea con Maquiavelo, argumentó que la unión era resultado de la conquista y ofreció, por tanto, una justificación directa de la conquista como medio para el aumento territorial y la unión política.⁶⁶ Cuando el derecho de conquista había sido prácticamente abandonado por la mayoría de los escritores españoles, Grocio lo puso en primer término en aquella Europa sumergida en la guerra, la cual sometía a las monarquías compuestas a presiones sin precedentes, en tanto que las categorías de monarquía universal e imperio seguían atrayendo la atención de los escritores.⁶⁷

Las monarquías compuestas presentaban una dificultad especial en los debates sobre ciudadanía. Pérez de Mesa compartía con razón la idea habitual de que para que una compañía humana pudiera ser considerada una ciudad auténtica, la unión, comunicación, comercio y ayuda mutua entre sus miembros y familias no eran suficientes, pues un factor decisivo era que estuvieran "todas sujetas a las mismas leyes y manera de vivir política y a unos mismos tribunales". Pero tampoco aquí abordó la cuestión más compleja de cómo este juicio podía repercutir sobre su propia Monarquía española. Además de la reticencia que parecía sentir a aplicar sus consideraciones teóricas a situaciones inmediatas, esa omisión se debía probablemente a una consecuencia que se desprendía, implícita, del modelo agregativo de la vida política: el rey es "recibido por tal [ciudadano] de todas las ciudades de su dominio".⁶⁸

En efecto, una de las cuestiones más difíciles a las que escritores y políticos se enfrentaban en la Europa del Renacimiento era cómo aplicar las nociones humanistas de ciudadanía (procedentes de ciudades estado y de otras sociedades relativamente pequeñas que permitían relaciones de proximidad entre sus miembros, y, por otra parte, basadas en el supuesto de cierto tipo de igualdad legal en su interior) a organizaciones políticas territorialmente extensas y jurídica y culturalmente heterogéneas. Jean Bodin había distinguido entre una ciudad y una república, según sus miembros respectivos estuvieran gobernados o no por unas mismas leyes. Y resolvió la cuestión mediante su conocida definición de ciudadano. Tras aclarar que "les privilèges ne font pas le citoyen, mais l'obligation mutuelle du souverain au subject", relación recíproca cuya ausencia permitía identificar de modo indudable a quien era extranjero, sentenció: "Citoyen en est le franc subject tenant de la souveraineté d'autrui".⁶⁹ De modo parecido, todos los súbditos de la Monarquía española, ya fuesen castellanos, catalanes, napolitanos, flamencos o indios americanos, recibían su personalidad jurídica más fuerte del hecho de que todos ellos tenían al mismo rey común y estaban ligados a él por esos lazos mutuos. Como sucedía en otras monarquías compuestas, este superior factor común de unión dejaba espacio para una variedad de naturalezas y de leyes locales y regionales.

Mediante sus amplias reflexiones sobre el tema de la ciudad, con sus nociones relacionadas de ciudadano, naturalizado, extranjero o *peregrinus*, y sobre los supremos objetivos a alcanzar en el seno de la misma, a saber, concordia entre los individuos y preservación de la comunidad, los pensadores políticos españoles efectuaron una aportación substancial a las maneras con que el Renacimiento entendía al ser humano y al *oikumene*. Con mayor precisión, contribuyeron de manera significativa a ampliar la noción de este último. Confrontados, por una lado, por la

⁶⁶ Grocio, *The rights of war and peace*, II, 9, 9; II, 11, 2; III, 15, 3 (vol. 2, 673, 677-678; vol. 3, 1500-1501).

⁶⁷ John Robertson, "Empire and union: Two concepts of the Early Modern European political order", en *A union for empire. Political thought and the British Union of 1707* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), cap. 1, sobre Grocio, 18-19; Jon Arrieta, "Forms of union: Britain and Spain, a comparative analysis", *Revista Internacional de Estudios Vascos*, "Cuadernos", no. 5 (2009): 23-52.

⁶⁸ Pérez de Mesa, *Política o razón de estado*, 88, 100.

⁶⁹ Bodin, *Les six livres*, libro I, cap. 6 (vol. I, 112, 113, 117, 123 y citas en 129, 131).

tensión entre la idea humanista de ciudadano y la realidad más compleja de una monarquía compuesta, y, por otro, por los retos intelectuales y políticos surgidos de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, estos autores dirigieron su mirada a los legados de Grecia y Roma en búsqueda de ejemplos y guía. Y conforme aplicaban estos legados a sus preocupaciones, contribuyeron a dotarlos de un nuevo cosmopolitismo, el cual, a su vez, iba a convertirse en un rasgo definitorio de la cultura europea moderna.

Bibliografía

- ÁLAMOS de Barrientos, Baltasar. *Aforismos al Tácito español* (1614). Editado por José Antonio Fernández-Santamaría. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- ALDRETE, Bernardo de. *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* (1606). Editado por Lidio Nieto. Madrid: Visor, 1993.
- AMELANG, James S. *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal, 2011.
- ARRIETA, Jon. "Forms of union: Britain and Spain, a comparative analysis". *Revista Internacional de Estudios Vascos*, "Cuadernos", no. 5 (2009): 23-52.
- BACON, Francis. "A brief discourse touching the happy union of the Kingdoms of England and Scotland". En *The works of Francis Bacon*. Editado por J. Speding. Londres: 1868; ed. facsimil, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962.
- BODIN, Jean. *Les six livres de la république* (1576). Editado por Ch. Frémont, M.D. París: Couzinet y H. Rochas, 1986.
- BOTERO, Iuan. *Tres libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades* (publicado juntamente con sus *Diez libros de la razón de estado*). Traducido por Antonio Herrera Tordesillas. Barcelona: Jaime Cendrad, 1599.
- BOUZA, Fernando. *'Désele licencia y privilegio' Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 2012.
- BRETT, Annabel S. *Changes of state. ature and the limits of the city in early modern natural law*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BURKE, Peter. "The art of conversation in Early Modern Europe". En *The art of conversation*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- CANET, Teresa. *Vivir y pensar en un monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009.
- CANNY, Nicholas. "The ideology of English colonization: from Ireland to America". En *Theories of empire, 1450-1800*, editado por David Armitage. Aldershot: Ashgate, 1998.
- CASEY, James. *Family and community. The citizens of Granada, 1570-1739*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- CASTILLO de Bovadilla, Jerónimo. *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra* (1597), ed. facsimil de la de Amberes, 1704, editado por Benjamín González Alonso. Madrid: Instituto de Estudios de la Administración Local, 1978.
- CASTRILLO, Alonso de. *Tractado de república* (1521). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958.
- CERVANTES Salazar, Francisco. *México en 1554. Tres diálogos latinos*. Traducido por Joaquín García Izcabaleta en 1875. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1610). Editado por Martín de Riquer. Barcelona: Altafulla, 1987.

- DADSON, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reitegrada*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2007.
- EIXIMENIS, Francesc. *Regiment de la cosa pública*, intr. Daniel de Molins de Rei. Barcelona: Barcino, 1980.
- ELLIOTT, John H. *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus, 2006.
- FERNÁNDEZ Albaladejo, Pablo. "Common souls, autonomous bodies: the language of unification in the Catholic Monarchy, 1590-1630". *Forms of Union: the British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, editada por Jon Arrieta y J.H. Elliott, series "Cuadernos", no. 5 (2009): 73-81.
- . "Lecciones de Roma. Monarquía y patria común en el reinado de Felipe III". En *António M. Hespanha. Entre a história e o direito*, coordinado por Angela Barreto Xavier, Pedro Cardim y Cristina Nogueira da Silva. Lisboa: Almedina, 2015.
- FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et 'res litteraria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Ginebra: Droz, 1980.
- GIL, Xavier. "Ciudadanía, patria y humanismo cívico en el Aragón foral: Juan Costa". *Manuscripts*, no. 19 (2001): 81-101.
- . "Las lenguas en la España de los siglos XVI y XVII: imperio, algarabía y lengua común". En *Comunidad e identidad en el mundo ibérico. One-day symposium in honour of James Casey*, editado por Francisco Chacón y Silvia Evangelisti. Valencia,: Publicaciones de la Universidad de Granada, de Murcia y de Valencia, 2013.
- . "Republican politics in early Modern Spain: the Castilian and Catalano-Aragonese traditions". En *Republicanism. A shared European heritage*, editado por Martin van Gelderen y Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . "Spain and Portugal". En *European political thought, 1450-1700. Religion, law and philosophy*, editado por Howell A Lloyd, Glenn Burgess y Simon Hodson. Yale-Londres: Yale University Press, 2007.
- . "An end to conquests. Expansion and its limits in the Iberian world, fifteenth to the early seventeenth century". En *Authority and spectacle in Medieval and Early Modern Europe Essays in honor of Teofilo F. Ruiz*, editado por Y.-G. Liang y J. Rodriguez. Farnham-Burlington: Ashgate, 2016.
- . "Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero". En *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica*, editado por Mario Rizzo, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini. Murcia: Universidad de Murcia, 2004.
- . "Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII". En *La monarquía de las naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, coordinado por Bernardo J. García y Antonio Álvarez-Ossorio. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004.
- GINÉS de Sepúlveda, Juan. "Del reino y de los deberes del rey". En *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, traducido del latín por Angel Losada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.
- . "Exhortación al invicto Emperador Carlos para que, después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los turcos". En *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, traducido del latín por Angel Losada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963.
- GROTIUS, Hugo. *The rights of war and peace* (1625). Editado por Richard Tuck. Indianapolis: 2005.

- KAGAN, Richard y Fernando MARIÁS, *Las imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*. Madrid: El Viso, 1998.
- LISO, Saverio di. “Sepúlveda, Las Casas e il dibattito di Valladolid”. En *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla conquista*, dirigido por Marco Geuna. Milán: Edizioni Biblioteca Francescana, 2014.
- LÓPEZ de Palacios Rubios, Juan. *De las islas del Mar Océano* y Matías de Paz, *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*. Editado por Silvio Zavala. México: Fondo de Cultura, 1954.
- LUCENA Giraldo, Manuel. *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- LUPHER, David A. *Romans in a New World. Classical models in sixteenth-century Spanish America*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
- MANGAS, Julio. “Igualdad para Hispania”. *La Aventura de la Historia*, no. 139 (2010): 29-32.
- MARCOCCI, Giuseppe. “Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese”. *Storica*, no. 41-42 (2008): 57-61.
- MAZÍN, Oscar. *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*. México: El Colegio de México, 2005.
- MEISS, Millard. *La sacra conversazione di Piero della Francesca*. Florencia: Centro Di, 1972.
- MUSSET, Alain. *Villes nomades du Nouveau Monde*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.
- PADRÓN, Ricardo. *The spacious word. Cartography, literature and empire in Early Modern Spain*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2004.
- PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1982.
- PEDULLÀ, Gabriele. “Concedere la civiltà a 'forastieri'. Roma, Venezia e la crisi del modello municipale di *res publica* nei *Discorsi* di Machiavelli”. *Storica*, no. 9 (2003): 105-173.
- PÉREZ de Mesa, Diego. *Política o razón de estado* (1625). Editado por Luciano Pereña y Carmelo Baciero. Madrid: CSIC, 1980.
- PIETROPAOLI, Stefano. “Las Casas e Sepúlveda: due modelli del diritto internazionale moderno”. En *Guerra giusta e schiavitù naturale. Juan Ginés de Sepúlveda e il dibattito sulla conquista*, dirigido por Marco Geuna. Milán: Edizioni Biblioteca Francescana, 2014.
- REMIÉ Constable, Olivia. *Housing the stranger in the Mediterranean world. Lodging, trade and travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RESTALL, Matthew. “The Renaissance world from the West: Spanish America and the 'real' Renaissance”. En *A companion to the world of the Renaissance*, editado por Guido Ruggiero. Oxford: Blackwell, 2002.
- RICO, Francisco. *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Barcelona: Destino, 2005.
- . *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, 2º ed., aumentada. Barcelona: Destino, 2002.
- ROBERTSON, John. “Empire and union: Two concepts of the Early Modern European political order”. En *A union for empire. Political thought and the British Union of 1707*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SAAVEDRA Fajardo, Diego. “Relación sobre el Condado de Borgoña” (1638). En *Obras completas*. Editado por Ángel González Palencia. Madrid: Aguilar, 1946.
- . *Empresas políticas*. Editado por F. Javier Díez de Revenga. Barcelona: Planeta, 1988.

- SCUCCIMARRA, Luca. *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, (Bologna: Il Mulino, 2006.
- SKINNER, Quintin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SUÁREZ, Francisco. *De legibus ac Deo legislatore* (1612). Editado bilingüe latina y española por Luciano Pereña, Vidal Abril y Eloy Elorduy. Madrid: CSIC, 1973.
- TRUMAN, Ronald. *Spanish treatises on government, society and religion in the time of Philip II. The 'De regime Principium' and associate traditions*. Leiden: Leiden University Press, 1999
- VALENCIA, Pedro de. *Tratado de los moriscos de España*. Editado por Joaquín Gil Sanjuan. Málaga: Algazara, 1997.
- VAN GELDEREN, Martin. "From Domingo de Soto to Hugo Grotius. Theories of monarchy and civil power in Spanish and Dutch political thought". *Il Pensiero Politico*, no. 32 (1999): 186-205.
- VINCENT, Bernard. "Las elites moriscas granadidas". En *El río morisco*. Valencia: Publicaciones de las Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza, 2006.
- VITORIA, Francisco de. *Las siete Partidas glosadas por el licenciado Gregorio López*, Salamanca, 1555, facsímil Boletín Oficial del Estado, 1974.
- . *Relectio de indis o libertad de los indios* (1539). Editado por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Madrid: CSIC, 1967.
- . *Relectio de potestate civile. Estudios sobre su filosofía política*. Editado por Jesús Cordero Pando. Madrid: CSIC, 2008.
- VIVES, Juan Luis. "Templo de las leyes (*Aedes Legum*)" (1519), en *Obras completas*. Editado y traducido por Lorenzo Riber vol. I. Madrid: Aguilar, 1947.
- . *El arte retórica. De ratione dicendi* (1532). Traducido por A.I. Camacho y editado por E. Hidalgo Serna. Barcelona: Anthropos, 1998.
- . *Las disciplinas* (1531). Editado y traducido por M.A. Coronel, L. Pomer, J. Casorrán e I. Roca. Valencia: Ajuntament de València, 1997.
- . *Sobre la concordia y la discordia en el género humano. Cuán desgraciada sería la vida de los cristianos bajo los turcos*. Editado por Valerio del Nero y Francisco Calero. Valencia: Ajuntament de València, 1997.