

FRAY DIEGO VALADÉS

EVANGELIZADOR FRANCISCANO

EN NUEVA ESPAÑA



César Chaparro Gómez

Colección Extremeños en Iberoamérica
CEXECI

Fray Diego Valadés Evangelizador franciscano en Nueva España

César Chaparro Gómez

CEXECI
2015

Edita: CEXECI

Centro Extremeño de Estudios
y Cooperación con Iberoamérica
www.cexeci.org

Colección Extremeños en Iberoamérica, 4

© César Chaparro Gómez

Ilustración de portada: *La enseñanza religiosa a los indios por imágenes*

Diseño de la colección: Guadalupe López y José Luis Forte.

ISBN: 978-84-943954-1-3

Depósito Legal: BA-624-2015

Imprime: Solugrap. Badajoz

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

CAPÍTULO I: SU VIDA: ENTRE EL VIEJO Y EL NUEVO

MUNDO	21
-------------	----

Una hipótesis de siglos: el origen mejicano y mestizo de Valadés. 23

Primeros años en Villanueva de Barcarrota 28

Fray Diego Valadés en Nueva España 33

Diego Valadés de vuelta a la vieja Europa 40

Valadés, nombrado Procurador general. “Destierro” en Perugia. 45

Vuelta de Valadés a Roma. La congregación antimagdeburgica. 53

CAPÍTULO II: LA OBRA DE DIEGO VALADÉS EN EL ÁMBITO DE LA EVANGELIZACIÓN DE LOS NUEVOS

PUEBLOS.....	57
--------------	----

Los problemas de la evangelización: modelos diferentes 59

Bartolomé de las Casas y su único método de persuasión..... 65

La retórica de José de Acosta: diversos métodos de evangelización..... 72

Las dos retóricas de Fray Luis de Granada 80

CAPÍTULO III: LA RETÓRICA CRISTIANA DE DIEGO

VALADÉS	87
---------------	----

Estructura y contenido de la obra 89

La obra de Diego Valadés: una retórica singular..... 100

El tratado de Diego Valadés: enciclopedia más que retórica 108

La Retórica cristiana de Diego Valadés: una obra “política”. 117

La memoria artificial en la Retórica cristiana de Diego Valadés. 128

<i>El uso de las imágenes a ambos lados del Océano.....</i>	128
<i>El mecanismo de la memoria en la Retórica cristiana de Valadés .</i>	136
<i>Un locus memorístico concreto: el atrio del Tabernáculo de Dios ..</i>	143
<i>¿Una “crónica” o historia en la Retórica de Diego Valadés?.....</i>	147
<i>Una retórica ilustrada: los grabados de Diego Valadés</i>	173
<i>Los diagramas en la Retórica cristiana de Diego Valadés.....</i>	199
<i>De los libros de caballería a los Huehuehtlahtolli</i>	211
<i>Don Florindo de Fernando Basurto y la Retórica de Diego Valadés.....</i>	211
<i>Los Huehuehtlahtolli y su adaptación a la evangelización</i>	225
 CAPÍTULO IV: OTRAS OBRAS DE DIEGO VALADÉS.....	239
<i>El Itinerarium catholicum de J. Focher: la intervención de Valadés ..</i>	241
<i>Las Assertiones catholicae: obra inédita de Fray Diego</i>	266
<i>Los proyectos inacabados de Diego Valadés.....</i>	269
 CAPÍTULO V: EVANGELIZACIÓN Y ARTES DE LA MEMORIA: DEL FRANCISCANO DIEGO VALADÉS AL JESUITA MATTEO RICCI	273
<i>Las Artes de la memoria: del mundo clásico a los nuevos pueblos ..</i>	275
<i>Diego Valadés y Matteo Ricci, cultivadores del arte de la memoria.</i>	282
<i>Valadés y su atrio de la memoria, Ricci y su palacio de la memoria</i>	296
 APÉNDICES.....	313
 FIGURAS.....	323
 BIBLIOGRAFÍA.....	349

“En Nueva España la predicación del siglo XVI, al que podríamos llamar periodo misional, tuvo mucho parecido con la divulgación de la palabra de Dios en la Iglesia primitiva. Ciertamente que existía su diferencia. Ahora el fraile se rodeaba de soldados y aparato coercitivo, pero no por ello se creía menos apóstol... Despojados de galas y oropeles, los frailes, “voz y sonido de la palabra de Dios”, según los llama Motolinía, se entregaron, en primer lugar, a la oración, sabiendo que nada valía su diligencia sin el auxilio divino, y dieron ejemplo de inocencia e integridad de vida: los bárbaros tal vez no entendían los discursos, pero sí los ejemplos de virtud; el tercer lugar lo ocupó la palabra. No enseñaron muchas ni difíciles cosas; más bien, pocas y muchas veces repetidas con acompañamiento de representaciones y ceremonias... En la práctica, por tanto, la oratoria sagrada de esta época, casi toda en las lenguas indígenas, rompió los moldes de la Retórica tradicional. Sencillez, claridad y abundancia de Escrituras fueron su signo. La ruptura no fue, sin embargo, al nivel de la conciencia, en el campo de la teoría; lo fue en la práctica, impuesta por la necesidad de la pastoral. La *Rhetorica christiana* de Valadés es muestra clara de ello: a la exposición tradicional, plagada de aristotelismo y de normas y preceptos, aúna el empeño de transmitir la pasión por la predicación” (I. Osorio Romero, “La Retórica en Nueva España”, *Dispositio*, VIII (1983), pp. 65-87).

Introducción

Hace aproximadamente quince años, cuando, después de un largo período dedicado al oficio de Rector de la Universidad de Extremadura, volví a la actividad estrictamente académica de la docencia y de la investigación, me planteé, como no podía ser de otra manera, el camino a seguir en este último ámbito: si retomar nuestros anteriores intereses científicos (entre la literatura visigótica y los estudios sobre el Humanismo renacentista) o abrir nuevos campos en los que poder incorporar algo de mis experiencias vitales en la esfera de la gestión y de las relaciones institucionales. Entre estas una fue de especial importancia y repercusión. Me refiero a la relación de la Comunidad extremeña y de la Universidad de Extremadura con distintas instituciones académicas y culturales de Iberoamérica, desde México a Argentina o Chile, y que cristalizó en la creación del Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica (CEXECI). En el novedoso y fructífero marco de este Centro se abrieron vías de intercambio y se roturaron caminos –siempre de ida y vuelta– por los que

transitar, desembarazada y solidariamente, nuestros proyectos, relaciones y recursos.

En la concreción de esta inicial pretensión de aprovechar y entrecruzar experiencias vitales e intereses científicos resultó de vital importancia una conversación con nuestro buen amigo el Dr. Juan Gil, entonces Catedrático de Filología Latina en la Universidad de Sevilla y hoy, ya jubilado, miembro de la RAE. Él, gran conocedor de la aventura americana del Descubrimiento y de sus protagonistas y consecuencias, me sugirió la idea de dirigir la vista al misionero franciscano Diego Valadés –probablemente extremeño, me dijo– y a su obra principal, la *Retórica Cristiana*. Eso hicimos. Y así, movidos por la emotiva declaración de Ignacio Osorio, el mejor conocedor del Humanismo renacentista novohispano¹, en el marco de un Proyecto de Investigación titulado *El Humanismo en Nueva España: el desarrollo de la Retórica*

¹ “La historia de la Retórica en México ha sido olvidada totalmente. Su olvido ha traído, como consecuencia, que hayamos menospreciado la historia de nuestra preceptiva literaria. Nada, por tanto, hemos escrito en relación a la evolución de nuestras teorías retóricas y poéticas; de la oratoria en sus diversos géneros y, en especial, de la oratoria sagrada ...Muchas horas y muchas páginas necesitaríamos para sólo enlistar los restos que aquí y allá surgen de las fuentes, ya archivos y bibliotecas, ya historias y bibliografías, que guardan noticias de la vida colonial. Restos y reminiscencias de un naufragio más general, el de la cultura novohispana. Legado aceptado y rechazado de manera acrítica; tesoro dilapidado; atraso al que tercamente nos aferramos. Baste sin embargo lo dicho. Es suficiente para hacernos una idea de lo que fue la Retórica en la Nueva España; su importancia como elemento formativo del tipo de hombre que España quiso crear en estas tierras” (“La retórica en Nueva España”, *Dispositio*, VIII (1983), pp. 65 y 86).

(enseñanza, discurso y predicación) —que se prorrogó en otro de similar título *Retórica, enseñanza y predicación en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII: palabra, texto e imagen*— iniciamos un largo itinerario de investigación que llega hasta el día de hoy.

La finalidad del citado proyecto radicaba en el estudio de las repercusiones que tuvo en las primeras tierras evangelizadas del Nuevo mundo la asunción, parcial o total, de los presupuestos teóricos y prácticos del Humanismo renacentista europeo en su vertiente retórica (en otras palabras, la transmisión de unas concretas técnicas de enseñanza y elaboración de discursos). El trabajo tenía dos grandes vertientes: la primera consistía en la edición y traducción —en nuestro caso al castellano y siempre que fuera necesario— de algunas obras de preceptiva retórica que sirvieron de base en la enseñanza y aprendizaje de las Artes y Letras en el Nuevo mundo entre los siglos XVI y XVIII; la segunda se basaba en el estudio comparado de dichas obras con las utilizadas en la península Ibérica. Desde esas coordenadas podrían comprenderse mejor los fenómenos de la educación, evangelización y predicación en la América latina de entonces y, a la par, se podría contar con un *corpus* moderno de textos que, convenientemente editados y traducidos, servirían de apoyo a historiadores de la cultura en general y de disciplinas como la literatura, la historia, el derecho y la educación en particular.

Circunscrito, por tanto, nuestro proyecto al ámbito de la Retórica en su doble vertiente de enseñanza-

aprendizaje de la misma, de una parte, y de otra, de las realizaciones concretas que en el terreno de la oratoria tuvo dicha disciplina (tanto realizaciones profanas –discursos políticos, judiciales, etc.– como en el ámbito de la predicación con la elaboración de sermones u homilías), nos encargamos en el mismo del franciscano Diego Valadés y de su obra más conocida, la *Rhetorica christiana*, publicada en Perugia (Italia) en el año 1579. Nunca imaginamos lo que iba a dar de sí la figura de este fraile franciscano y su tratado de *Retórica*, enjuiciada ésta más al peso de sus cientos de páginas que a otra cosa. Y lo digo con propiedad. Y si no, esto es lo que afirman, por ejemplo, Félix Herrero o Antonio Martí. Para el primero de ellos “El libro de Fray Diego Valadés está escrito en latín duro y estilo farragoso, un puro ladrillo (*sic*)...”²; el segundo afirma sin más: “Al tratar de hacer una evaluación de lo nuevo e interesante que haya aportado este libro, quedamos perplejos: parece imposible escribir no menos de 380 páginas tan llenas de palabrería, sin nervio ni preocupación por ahondar en la ciencia que expone”³. De esta postura nos vamos a la opuesta, ejemplificada en el jesuita mejicano Esteban J. Palomera, a quien se debe, con otros investigadores el estudio, edición y traducción de la *Retórica cristiana* en el año

² FÉLIX HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1998, vol. II, p. 545.

³ ANTONIO MARTÍ, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, 1972, p. 227.

1989⁴. De él son estas palabras: “Las páginas de la *Retórica cristiana* encierran un elocuente mensaje humanista de México a Europa en el siglo XVI en los albores de nuestra nacionalidad. Ese mensaje sigue vivo en esas páginas, las cuales revelan indiscutiblemente las dimensiones culturales de su autor y descubren sus profundas raíces mexicanas, renacentistas y cristianas”⁵. O el testimonio de un buen conocedor de la retórica en la Nueva España, Mauricio Beuchot, quien afirma: “La Retórica cristiana del franciscano Diego Valadés, que fue uno de los primeros en escribir en la Nueva España un tratado de Retórica, muy amplio y bien estructurado...Su libro iba dirigido a los misioneros que comenzaban a evangelizar el Nuevo Mundo”⁶. Parece que estuviéramos, según los testimonios aportados, ante obras distintas.

Y si a ello unimos que la única traducción existente en castellano, la mencionada con anterioridad, está poco cuidada en general, confundiendo autores y personajes, soslayando dificultades terminológicas, puntuando incorrectamente, etc., el desconcierto que se produce ante nuestro autor es mayúsculo. Con todo, a pesar del texto en ocasiones –más de las debi-

⁴ Esta será la edición por la que citaremos en este libro: FRAY DIEGO VALADÉS, *Retórica cristiana*, E. PALOMERA (ed.), México, 1989. Es, en su texto latino, fotocopia de la aparecida en Perugia, en la imprenta del toscano Pedro Jacobo Petruccio, en 1579. Las citas –casi en su totalidad en castellano– aparecerán con la indicación de la página del texto latino.

⁵ Cf. la Introducción que precede a la edición mencionada en la nota anterior (p. VII).

⁶ MAURICIO BEUCHOT, *Retóricos de la Nueva España*, México, 1996, p. 5.

das— mal traducido y a veces incluso desconocido por los estudiosos, el principal y original problema radicaba en la descontextualización que se produce en el enjuiciamiento de la persona y obra de Diego Valadés, sin prestar atención a su finalidad e intenciones, al tiempo y al lugar en los que vivió, a su oficio de predicador y educador.

En los últimos años, después de siglos de ostracismo —al que seguramente contribuyó fray Jerónimo Mendieta, no haciendo la más mínima mención de su nombre en la *Historia eclesiástica indiana*— la figura y obra del franciscano Diego Valadés vienen despertando un muy justificado interés, especialmente para la cabal comprensión de la empresa misional y evangelizadora en el Nuevo mundo, y de manera más específica de la Orden franciscana en las tierras de Nueva España. A mediados del siglo pasado fue L. Oliger⁷, profesor de Historia de la Iglesia en el Pontificio Ateneo Antoniano, quien presentó la vida de fray Diego y de su obra *Rhetorica christiana* en una contribución que sirvió de base a los estudios posteriores. Años más tarde, los investigadores C. Pérez Bustamante⁸ y F. de la Maza⁹ estudiaron aspectos concretos

⁷ L. OLIGER, “De vita et scriptis Didaci Valadés OFM, misionarii in Mexico et Generalis Procuratoris Ordinis († post 1579)”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 36 (1943), pp. 32-53.

⁸ C. PÉREZ BUSTAMANTE, “La colonización indiana como modelo en la retórica del siglo XVI”, *Revista de Estudios Políticos*, 5 (1945), pp. 243-261.

⁹ F. DE LA MAZA, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 13 (1945), pp. 15-44.

de la labor de nuestro franciscano: el primero destacando sus propuestas sobre los métodos de evangelización y persuasión, el segundo analizando sus cualidades como autor de gran parte de grabados que aparecen en su obra retórica.

Punto y aparte lo constituye la importante contribución del mencionado Esteban J. Palomera, quien, además de haber sido, como dijimos antes, el responsable principal de la edición de la *Retórica* valadesiana, fue el autor de dos monografías aparecidas en 1962 y 1963 (México), bajo un título común: *Fray Diego Valadés OFM, evangelizador humanista de la Nueva España*, estudiando en el primero la obra, y en el segundo el hombre y su época. Es de destacar asimismo la contribución del Dr. Isaac Vázquez Janeiro, quien en 1988 realizó la aproximación más rigurosa hasta el momento a la biografía de nuestro personaje¹⁰.

En el año 2000 se inició una serie ininterrumpida de contribuciones nuestras, alrededor de la treintena, que han incidido en diversos aspectos de la obra evangelizadora de Diego Valadés y de las que daremos cumplida cuenta a lo largo de estas líneas. Fruto, igualmente, del interés que ha suscitado la obra del evangelizador franciscano fue la creación del Grupo de Investigación *Las Casas y Valadés*, en el seno de la Universidad de Extremadura y entre cuyas activida-

¹⁰ ISAAC VÁZQUEZ JANEIRO, "Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía", *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo mundo (siglo XVI)*, Madrid, 1988, pp. 843-871.

des destacan la celebración del Simposio *La Retórica en el Nuevo Mundo* en el año 2002 y, especialmente, la defensa de la Tesis Doctoral presentada bajo nuestra dirección por Delfín Ortega Sánchez, en el año 2009, con el título *Retórica y predicación en el Nuevo Mundo: palabra e imagen. Los testimonios de Fr. Diego Valadés y Guamán Poma de Ayala*. Resultados directos o indirectos de dicho trabajo han sido las monografías del Dr. Ortega Sánchez *Diego Valadés: conquistador extremeño de Nueva España* (2011), *Fuentes del Archivo General de Indias para el estudio del conquistador Diego Valadés* (2012) y más en concreto, por lo que a nuestro trabajo afecta, *La pedagogía de la evangelización franciscana en el Virreinato de Nueva España (siglo XVI). El testimonio de fray Diego Valadés* (2013).

Como resultado global de las investigaciones llevadas a cabo desde la contribución inicial y roturadora de L. Oliger, se ha aclarado suficientemente el origen de nuestro franciscano, y se ha llegado a una comprensión más cabal y rigurosa del proyecto misionero que él encarnaba, sustanciado en la publicación de un libro enciclopédico, abierto a múltiples lecturas y consideraciones, como es su *Retórica Cristiana*. No en vano es la primera obra que, a medio camino entre los estertores de la Edad Media y las luces del Humanismo renacentista, tiene en cuenta en sus presupuestos persuasivos y evangelizadores la realidad del Nuevo mundo.

Hoy en día podemos decir con cierta satisfacción que las dudas sobre este poco conocido misionero

franciscano y el juicio sobre su mal interpretada obra han entrado en la vía de un merecido aprecio, gracias en gran parte a las aportaciones escritas y orales que hemos realizado sobre este fraile extremeño y sobre su obra misionera y educadora. Un compendio apretado y necesariamente no exhaustivo de lo realizado se encontrará en las páginas de esta monografía, publicada por el CEXECI en el seno de la afortunada Colección “Extremeños en Iberoamérica”.

Capítulo I
Su vida: entre el Viejo y
el Nuevo mundo

Una hipótesis de siglos: el origen mejicano y mestizo de Valadés

Durante años, y hasta siglos, sobre todo por estudiosos del otro lado del Atlántico, se ha creído y defendido el origen mejicano y mestizo de Diego Valadés. Tal hipótesis ha sido expuesta de manera detallada por uno de sus mejores biógrafos, el jesuita mejicano Esteban J. Palomera. Creemos conveniente, antes de aportar nuestra propuesta, hacer, de la mano del Dr. Vázquez Janeiro¹¹, unas elementales reflexiones sobre tal propuesta y apuntar las pruebas –más bien debilidades– en las que se ha sustentado. En efecto, según Palomera, sobre los orígenes de fray Diego (dónde nació y quienes fueron sus padres) se han formulado tres hipótesis: 1) Es hijo legítimo del conquistador Diego Valadés, nacido en Nueva España;

¹¹ Véase el magnífico artículo de este autor, citado en nuestra introducción. En él se encuentran las necesarias referencias bibliográficas sobre otros estudiosos de Diego Valadés, mencionados en estas páginas.

2) Es hijo natural del conquistador Valadés y de una india de Tlaxcala; 3) Es nieto del conquistador. Para Esteban Palomera la más verosímil es la hipótesis según la cual “fray Diego sería hijo natural [del conquistador] nacido de una india tlaxcalteca en la provincia de Tlaxcala”. Valadés sería, pues, un mestizo, “uno de los primeros mestizos admitidos en la Orden franciscana”¹².

El biógrafo mejicano aduce en favor de su hipótesis varios hechos y testimonios. En concreto, los hechos son dos: que el conquistador Diego Valadés tuvo cuatro hijos naturales, y que recibió como encomienda un pueblo en la provincia de Tlaxcala. El testimonio es de fray Agustín de Betancourt, cronista de la provincia del Santo Evangelio, quien repite por tres veces en lugares distintos de sus obras esta expresión: “Fray Diego Valadés hijo de esta provincia, natural de la ciudad de Tlaxcala”. A esto hay que añadir, según Palomera, ciertas alusiones de fray Diego a su origen e infancia, hechas a lo largo de sus obras de manera reticente, lo cual confirmaría su origen mejicano y mestizo.

Debemos confesar que la hipótesis de E. J. Palomera sobre la patria y familia de fray Diego resultaba

¹² No entramos, por exceder el marco de esta monografía, en el estudio de la figura del conquistador Diego Valadés. Para ello nos remitimos a las dos últimas contribuciones: JUAN M. VALADÉS SIERRA, “Diego Valadés, un barcarroteño en la Conquista de México”, *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXVII, Número III, 2011, pp. 1293-1346; y especialmente D. ORTEGA SÁNCHEZ, *Fuentes del Archivo General de Indias para el estudio del conquistador Diego Valadés*, Logroño, 2012.

muy atractiva, especialmente en los ambientes novohispanos, por dos elementales razones: porque así podríamos ver en el fraile franciscano no solo un representante, por razón de su obra, sino también un símbolo, por su misma vida, del mestizaje de las dos culturas; y también porque nos permitiría constatar la amplitud con que la Orden seráfica solucionaba en la práctica los impedimentos canónicos para la admisión en la profesión que, en este caso, serían nada menos que dos: el de ilegitimidad y el de mestizaje. Pero eso no es así. Ya el investigador Vázquez Janeiro hizo en su momento más de una observación crítica a las razones aducidas por Palomera.

Según I. Vázquez Janeiro, no existe ningún documento (él escribía a mediados de los años ochenta del siglo pasado) que esclarezca las relaciones de fray Diego con el conquistador (¿hijo? ¿nieto? ¿sobrino?), dando por hecho que existía parentesco entre ambos. En cuanto al testimonio de Betancourt, aunque Palomera con deseo evidente de reforzar su hipótesis lo considera “bien documentado”, el crédito que le concede Vázquez Janeiro no es tanto, por las razones siguientes. En primer lugar, fray Agustín de Betancourt escribía siglo y medio después del nacimiento de Valadés y un siglo largo después de que este hubiese abandonado Nueva España. En segundo lugar, no se puede dejar de considerar que Betancourt pertenece a una época de la historiografía local franciscana, de la que es bien conocida la tendencia a barrer para dentro de casa las más glorias posibles

y a utilizar expresiones y palabras ambiguas para definir hechos más o menos dudosos. Así la expresión “natural de” puede corresponder, sin forzarla demasiado, a expresiones tales como “originario de”, “naturalizado en”, “domiciliado en”, que, más en el caso de un niño, pudieran significar el lugar en donde habitaba su familia, en nuestro caso Tlaxcala, donde el padre, abuelo o tío de fray Diego tendría su encomienda.

En cuanto a las alusiones que Diego Valadés hace a lo largo de su obra a su origen e infancia, Palomera examina algunas. En la primera dice nuestro fraile en su *Retórica cristiana* (p. 200): *quod eius terrae sim fere alumnus*, que Palomera traduce “por haber sido yo criado casi desde mi niñez en esa tierra”. Pero, como bien apunta Vázquez Janeiro, esta frase también podría traducirse de este modo: “por haber yo casi *nacido y crecido* en esa tierra”. Y decir Valadés de sí mismo que casi nació y creció en el Nuevo mundo equivale a decir de forma elegante que él no solamente no nació, sino que tampoco pasó allí todos los años de su niñez. La conclusión sería obvia: Valadés fue llevado al Nuevo mundo cuando tenía ya algunos años, pero no muchos, pues todavía era un niño (*fere alumnus*).

Otra de las alusiones autobiográficas es la que hace Diego Valadés a las celebraciones litúrgicas de Nueva España, que resultan tan solemnes “que ninguna de las iglesias catedrales de España las iguala...como yo mismo me pude dar cuenta después de haber visto

las ceremonias de los europeos” (p. 226). Según Palomera, este pasaje “nos da a entender que nunca había estado en España y en Europa antes de haber abandonado México en 1571”. Como se puede ver, se trata de un testimonio alusivo bastante vago; es más, si como se ha dicho anteriormente, Valadés fue llevado a América siendo un niño, es comprensible que antes de su partida no hubiese visto muchas catedrales de España y menos de Europa, y menos que hubiese presenciado las ceremonias litúrgicas oficiadas en las mismas. Hay otras alusiones más, como la que tiene que ver con el cómputo de años –siempre aproximado– que fray Diego pasó entre los indios predicando y administrando el sacramento de la confesión.

En este intercambio de propuestas hipotéticas de Esteban J. Palomera y de respuestas críticas por parte de Vázquez Janeiro, nos encontramos con un testimonio que este último investigador tacha de olvidado. Es el que se refiere a Lucas Waddingo, a quien hay que conceder gran crédito¹³. Este autor, en sus *Scriptores Ordinis*, publicados en Roma en 1650, hace a fray Diego Valadés *hispanus*. Waddingo utiliza este término en sentido restringido para indicar a uno nacido en España, y no en el sentido amplio, extensivo

¹³ Vázquez Janeiro da varias razones por las que Waddingo sería un autor creíble. Entre estas está la más que probable hipótesis de que tanto él como nuestro fray Diego se conocieran y convivieran algunos años en el convento franciscano S. Pedro in Montorio en Roma.

a los hijos de españoles nacidos en el mundo novohispánico. Dos ejemplos valen para probar que Waddingo no usa el término *hispanus* para designar a ninguno de estos últimos: el caso de fray Juan Bautista, a quien llama *mexicanus* y el de Luis Jerónimo de Oré a quien considera *natus in urbe Gumangae regni Peruani*. La conclusión es que, cuando Waddingo afirma de Valadés que es *hispanus*, dice que fray Diego nació en España.

Entre los argumentos esgrimidos a favor y en contra del origen novohispano de Diego Valadés, no se ha hecho mucho hincapié en las referencias que a este asunto se hacen en los dos poemas que aparecen antes de la dedicatoria y al reverso de la portada de la *Retórica* de Valadés, y cuyos autores son los humanistas italianos Julio Roscio de Orte y Camilo Sabelio de Panicale. En el primero se dice: *Hic est de nostris, Didacus Valadesus Iberus* (“Este es de los nuestros, el *ibero* Diego Valadés”); en el segundo: *Sed tu, belligerae cultor Iberiae* (“Mas tú, habitante de la *Iberia* guerrera”). Estas referencias textuales parecen dejar poco margen a la duda sobre el origen peninsular de nuestro personaje, asunto que en nuestra opinión quedará suficientemente aclarado en las páginas siguientes.

Primeros años en Villanueva de Barcarrota

De los primeros años de la vida de Diego Valadés son pocas las referencias documentales que tene-

mos. Entre estas hay una, la más fidedigna, que nos permite fijar el año del nacimiento de nuestro personaje. Nos referimos al documento notarial del 16 de septiembre de 1566, en el que se levanta acta de las declaraciones de una serie de testigos a favor de don Martín Cortés, marqués del Valle, sobre la célebre conjuración contra la Corona española y donde Diego Valadés, último testigo registrado, declara tener “treinta y tres años”; de ello trataremos más tarde. Por tanto, teniendo como base este indicador, el fraile franciscano nacería en torno a 1533.

En los últimos años se han aclarado bastante las cosas en cuanto al lugar de nacimiento y al árbol genealógico de Diego Valadés. En cuanto a su origen, podemos afirmar con seguridad que es peninsular, concretamente de Villanueva de Barcarrota (hoy Barcarrota, Badajoz), hijo de Bartolomé Valadés e Inés Díaz, y sobrino de Diego Valadés, soldado que formó parte de las huestes de Hernán Cortés en la conquista de México, de manera que muy lejos queda la hipótesis antes apuntada, que atribuía a fray Diego un origen mestizo-americano y que localizaba su nacimiento en Tlaxcala¹⁴. Dicha teoría, entre otras consideraciones, se opone a la valoración de los indios que el propio franciscano expone en su *Retórica*

¹⁴ En la formulación de estas propuestas, han sido determinantes las investigaciones realizadas por nuestro discípulo y colega D. ORTEGA SÁNCHEZ y que se recogen en las monografías citadas en las páginas precedentes.

y que niega cualquier identificación con el indígena. Según esto, dado que la actual Extremadura fue una de las áreas territoriales que registró uno de los mayores índices de afluencia emigratoria hacia el Nuevo mundo, no resulta extraño pensar que esta localidad del sur de la región aportó un no despreciable contingente humano; de hecho, el índice castellano acaparó, por lo general, y obviando las evidentes fluctuaciones, el liderazgo emigratorio en el siglo XVI. Además, el hecho de alcanzar el éxito por algún miembro de una familia en las nuevas tierras, como marca común, arrastró al resto del núcleo familiar en un proceso selectivo y gradual.

De este modo, a la tesis que vincula al franciscano a Diego Valadés el conquistador en calidad de padre o nieto, a tenor de la presencia de un “Diego Valadés” en la relación de hijos legítimos y nietos referenciados en la *Noticia individual de los descendientes legítimos de los conquistadores y primeros pobladores españoles de la nueva España* (México, 1604) de Baltasar Dorantes de Carranza (México, 1550), proponemos a Bartolomé Valadés –hermano de Diego Valadés, conquistador– e Inés Díaz como sus padres, quienes, junto a sus hijos y criados, marchan a Nueva España, según licencia fechada el 12 de mayo de 1537 y que bien se ajusta a las puntuales referencias biográficas disponibles. Fray Diego, que entonces contaba con cuatro años, aparece en la relación de descendientes, tal y como advierte el documento:

Bartolomé Valadés, hijo de Alonso Sebastián y de Catalina Martín, vecino de México, y su mujer Inés Díaz, y Gabriel, Alonso, *Diego* y Mariano, sus hijos, y Beatriz Sánchez, Isabel, María y Catalina sus hijas, y Elvira González y Alonso su criado, vecinos de Villanueva de Barcarrota, a Nueva España.

Junto a esto, el apellido Valadés, que no es habitual –incluso podríamos decir que es bastante raro– en la zona del suroeste de Extremadura, está presente sin embargo en Barcarrota. No encontramos referencias directas sobre el nacimiento de Diego Valadés porque, como es sabido, la obligación de registrar a los niños bautizados se impone con el concilio de Trento, aunque en algunas poblaciones los sacerdotes lo hacían de manera personal e imperfecta. En las poblaciones de la Baja Extremadura los registros parroquiales comienzan a llevarse de forma exhaustiva y sistemática a partir de los años 1546-1547. Además, esta circunstancia sólo es aplicable a la parroquia de Nuestra Señora del Soterraño, mientras que encontramos una laguna importante en la parroquia más antigua, la única que existía hacia 1533, la de Santiago. Diego Valadés habría sido inscrito en esta parroquia, pero las partidas bautismales comienzan en 1569, habiendo desaparecido desde muy antiguo el Libro primero de Bautismos. Lo cierto es que, sin ser habitual, sí se ha hallado el apellido Valadés en las investigaciones llevadas a cabo por el Dr. Ortega Sán-

chez en el Archivo Parroquial de Barcarrota y, precisamente, durante el tiempo en el que vivió fray Diego.

Además, con toda seguridad era familiar de nuestro personaje Pedro Blasco Valadés que aparece constantemente en los registros parroquiales de Barcarrota a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. Hay que decir que con esta filiación sólo se muestra una vez; en las restantes se inscribe como Pedro Blasco. De hecho, el apellido Valadés en segundo término, tiene el significado de pertenencia a linaje judeoconverso, siendo éste un mecanismo detectado en otros personajes de la misma población. Además, en el caso de Pedro Blasco Valadés hay que decir que parecía persona pudiente, pues aparece en posesión de esclavos; matrimonió, por lo menos, dos veces, la primera con Isabel Vázquez y la segunda con una mujer de linaje de médicos, Catalina de Rivera. A finales de 1578 se bautizó a María, hija de Pedro Blasco, sin el “Valadés”, siendo el padrino Francisco Macías Valadés y Beatriz Méndez. Esta última pertenecía al círculo familiar del que fue conquistador de Perú y de Florida, Hernando de Soto o Hernando Méndez de Soto. Sin embargo, en 1599 se bautiza Alonso, hijo de María, esclava de Pedro Blasco Valadés, siendo su padrino Diego Macías Flores. Parece ser que era habitual el nombre de Diego dentro de este linaje.

La presencia de los Valadés barcarroteños en México no era algo extraordinario, sobre todo, si se tiene

en cuenta que un miembro de otro linaje judeoconverso de esa población, Juan Jaramillo, también acompañó a Hernán Cortés en su aventura mexicana. Este fue el personaje al que el de Medellín casó con Malinche, y que no hay que confundir con otro Juan Jaramillo su sobrino carnal, que participó en la expedición de Vázquez de Coronado y de la que se dejó una breve crónica escrita. Véase el *Árbol genealógico de fray Diego Valadés*, que aparece en el APÉNDICE I.

Fray Diego Valadés en Nueva España

Apoyándonos en las noticias anteriores, Diego Valadés marcharía a Nueva España cuando aún era un niño, con cuatro años aproximadamente, permaneciendo en esas tierras hasta su vuelta a Europa en 1571 o 1572, como veremos más tarde. De los años pasados por fray Diego en Nueva España (pudieron ser treinta y tres) sabemos muy poco con certeza y concreción¹⁵. Muchas de las noticias aportadas por Esteban J. Palomera son meras conjeturas, eso sí, con ciertas dosis de probabilidad en algunos casos. Posiblemente su familia se asentaría en una hacienda de Tlaxcala y de allí pasaría al convento de San Francisco de Méjico, donde aprendería “de todo” bajo la tutela

¹⁵ El propio Diego Valadés afirma en su *Retórica cristiana*, cuando tiene que dar fe de algún acontecimiento vivido entre los indígenas que “he morado entre ellos (loado sea Dios) treinta años más o menos” (*versatus enim sum inter illos –laus Deo– plus minus triginta annos*).

y maestría de Pedro de Gante, Juan de Gaona, Francisco de Bustamente y Juan Focher. Especial tuvo que ser la relación del niño Diego Valadés con fray Pedro de Gante, por lo que el propio Valadés afirma en algunos pasajes de su *Retórica*. Así, cuando trata de representar gráficamente las actividades de la evangelización franciscana, Valadés coloca en lugar prominente a fray Pedro con la leyenda “Fr. Pedro de Gante: Aquí se aprenden todas las cosas”; y acota el fraile extremeño:

En este lugar se representa a Fr. Pedro de Gante, varón de singular piedad y devoción, el cual les enseñaba todas las artes, pues ninguna le era desconocida. Era tanta su modestia y moderación, que habiéndole sido ofrecido el Arzobispado de México por el Emperador Carlos V, de santa memoria, se negó a aceptarlo. De lo cual yo puedo ciertamente ser testigo, puesto que yo mismo escribí, en su nombre, muchas cartas de respuesta y vi las cartas del emperador llenas de benevolencia y de afecto (p. 222).

Y en otro pasaje se dice: “A los principios les enseñaba [a los indios] todas las artes mecánicas que se estilan entre nosotros, Pedro de Gante, varón de gran piedad” (p. 210). Por la segura, y al parecer profunda, relación de fray Diego con Pedro de Gante (a lo que habría que añadir la influencia ejercida por este último en la elaboración por parte de Valadés de

los grabados insertos en la *Retórica*), resulta pertinente dar algunas noticias sobre el fraile flamenco.

El 27 de abril de 1522, tres frailes franciscanos de origen flamenco, fray Juan de Texto, fray Juan de Aora y fray Pedro de Mura (conocido después como fray Pedro de Gante, 1490-1572), salían del convento de San Francisco de la ciudad de Gante, rumbo a España. Su destino no era la península Ibérica (donde permanecieron un año), sino las tierras recién conquistadas de Nueva España. Allí llegaron el 13 de agosto de 1523 en la primera misión que se organizó. Muertos los dos primeros en 1525 en la desventurada expedición a Honduras, solo quedó fray Pedro, quien, aun siendo pariente del emperador Carlos V y gozando de una formación universitaria excelente, decidió permanecer como lego en la Orden y no acceder ni siquiera al sacerdocio; de ahí la “modestia y moderación” de la que habla Diego Valadés. La labor misional y educadora en todos los ámbitos de fray Pedro fue ingente: primero en Tetzoco, donde fundó una escuela; poco después, tras la llegada de los “doce franciscanos”, funda la escuela-colegio de San José de los Naturales, anexo al convento de San Francisco, donde, como él dice, “en el día enseño a leer, escribir y cantar; en la noche, doctrina cristiana y sermones”. Probablemente, entre los alumnos estaría tiempo después fray Diego. De esa escuela de México salieron, además de misioneros, los primeros artesanos: pintores, canteros, carpinteros, que construirían iglesias y adornarían retablos, sin contar las

artesanías de los herreros, sastres, zapateros, cuyos oficios y profesiones aprenderían bajo el magisterio de Pedro de Gante¹⁶.

No sabemos cuándo inició y terminó fray Diego los estudios humanísticos, y posteriormente, los de filosofía y teología. Tampoco sabemos el lugar o lugares, aunque se puede conjeturar que los realizara en los colegios de San José de los Naturales y Santa Cruz de Tlatelolco, bajo la supervisión de los franciscanos arriba mencionados. Probablemente, en esas instituciones adquiriría también fray Diego los conocimientos de las lenguas indígenas, más en concreto del “mexicano, tarasco y otomí”, como él mismo afirma.

El P. Palomera aventura “alrededor de 1550” el tiempo en que Valadés hizo su profesión en la Orden franciscana en la provincia del Santo Evangelio, morando entonces en el convento de San Francisco de Méjico. Lamentablemente los libros de profesiones de este convento se han extraviado; los más antiguos que se conservan, concretamente en la Bancroft Library de la Universidad de California, son del año 1562. Igualmente, y siempre en el ámbito conjetural, Palomera afirma que fray Diego probablemente se ordenara sacerdote por esa época, no antes de 1555, y apostillando que ya antes de la investidura sacerdo-

¹⁶ Cf. FRANCISCO MORALES (OFM), “Fray Pedro de Gante”, en R. BALLÁN (Coord.), *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, Lima, 1991, pp. 75-81.

tal, se había iniciado, como auxiliar de los misioneros, en las labores catequéticas.

Siguiendo el ejemplo de otros hermanos de Orden, Diego Valadés compatibilizaría las labores de enseñanza en algunos colegios franciscanos con las de la catequesis y administración de sacramentos, propias de un misionero y evangelizador. En este último cometido, el propio fray Diego nos deja consignado en su *Retórica* que “me dediqué a la predicación y confesión de los mismos veintidós [años], en tres de sus idiomas”. En cuanto a las regiones indígenas en las que vivió y los pueblos a los que predicó, el único dato concreto también nos lo proporcionan las páginas de la *Retórica cristiana*, en testimonio directo de su autor. Las regiones, por la descripción que se hace de las mismas, serían las de la provincia de Nueva Vizcaya (en la actualidad abarcan la parte norte del actual estado de Querétaro, Zacatecas y Durango) y estarían habitadas por indios nómadas, semisalvajes y belicosos, de cultura tribal. Fray Diego, en medio de una encendida exhortación a evangelizar esas tierras, proporciona numerosos datos geográficos y etnográficos y hace detalladas descripciones de las riquezas de las mismas, así como pone nombre a esos pueblos, los chichimecas. Este es uno de los párrafos:

Al hablar de la provincia de los chichimecas hay que decir que es tan rica en plata, que ella sola proporciona todo cuanto se lleva a España de ri-

quezas; que engendra hombres tan robustos y tan ágiles que no solo los hombres sino también las mujeres cargan sobre los hombros fardos doblemente pesados que los nuestros y los llevan recorriendo un camino mucho más largo. Además, que son los hombres tan belicosos, y de pecho tan animoso que, estando con sus cuerpos desnudos y armados solo con arco y flecha, se atreven a hacer frente a soldados bien adiestrados y bien pertrechados de armadura y acometen con una celeridad propia de los ciervos (p. 165).

Diego Valadés nos dejó también testimonio de los muchos y serios peligros pasados por él y por sus compañeros a la hora de evangelizar a esos indígenas. Varios de ellos perdieron la vida. Estas son sus palabras en el prólogo que hace al *Itinerarium Catholicum* de Juan Focher, y en las que se queja también de la pérdida de su personal biblioteca:

Estando trabajando en la conversión de los indios denominados chichimecas, viéndome atacado por ellos en cierta ocasión, logre apenas escapar con gran peligro de mi vida y de la de mis compañeros, pero tuve que lamentar entonces la pérdida de todos mis libros, los cuales había ido reuniendo desde mi juventud, con grandes trabajos y desvelos.

Los biógrafos Esteban J. Palomera y F. de la Maza colocan a Diego Valadés en la población de Tepexi

del Río, como guardián del convento allí ubicado, en el año 1569. Por esas fechas también –en nuestra opinión, con visos de realidad– es constatada por estos investigadores la más que probable presencia de fray Diego en una Junta convocada en Méjico por el virrey Martín Enríquez de Almanza, y en la que se solicitó opinión –que resultó ser afirmativa unánimemente– a un grupo de teólogos juristas sobre la licitud de la guerra, precisamente contra los chichimecas. Nuestro personaje era sin duda uno de los que podrían aportar, gracias a su experiencia y conocimientos, una opinión más fundamentada sobre este asunto.

Y de las conjeturas más o menos fundadas sobre los años pasados por Diego Valadés en Nueva España, vamos, finalmente, a una de las noticias más fidedignas sobre este período de su vida, que nos indujo en páginas anteriores a fijar la fecha de su nacimiento. Nos referimos a su participación, como testigo, en el proceso llevado a cabo a don Martín Cortés, marqués del Valle, sobre la célebre conjuración contra la Corona española y donde él declara tener “treinta y tres años”. En efecto, este episodio constituye una de las páginas más dramáticas en la más o menos tranquila vida colonial de Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI. Se prolongó por casi dos largos años y muchas personas se vieron implicadas en él, especialmente los descendientes de los conquistadores, y buen número de frailes, en particular los franciscanos. Además de Diego Valadés, tuvieron que declarar el padre provincial, fray Diego de Olarte y el guardián

de Santiago Tlatelolco, fray Luis Cal, religioso este último de gran prestigio y autoridad y probablemente con una posición bastante comprometida en el asunto.

La presencia de Valadés aparece de nuevo meses más tarde, ya en 1567, después de que el nuevo virrey don Gastón de Peralta diese orden de que todo el proceso quedara en suspenso, proporcionando la oportunidad de rectificación a quienes habían testificado anteriormente en el mismo. En esta ocasión, Valadés no aparece como testigo, sino como notario investido para el caso de los debidos poderes:

Copia autorizada por el notario Fray Diego Valadés de la declaración dada por Fray Rodrigo de Ayamonte, religioso de la Orden de San Francisco, a 20 de febrero de 1567, en que el declarante asegura ser falso cuanto por su cuenta asienta en su dicho Dn. Luis de Velasco, y no haber hablado con él palabra alguna tocante al alzamiento¹⁷.

Diego Valadés de vuelta a la vieja Europa

Después de más de treinta años de permanencia en las tierras de Nueva España, Diego Valadés viajó a España para tratar, en nombre de los misioneros fran-

¹⁷ Cita tomada de ESTEBAN J. PALOMERA, *Fray Diego Valadés, o. f. m. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre su época y su obra*, México, 1988, p. 123.

ciscanos, ciertos asuntos. Por vez primera –y posiblemente única– haría el viaje de vuelta al Viejo continente, del que partió siendo un niño. Se le presentaba al misionero extremeño una doble posibilidad: la de participar activamente en las corrientes culturales del Renacimiento e impregnarse del pensamiento humanista en sus estancias en Francia, España e Italia, y la de transmitir a la Europa renacentista y a los cristianos del Viejo mundo –especialmente a las autoridades del Consejo de Indias, a sus superiores religiosos y a las autoridades eclesiásticas de Roma– las experiencias de las nuevas cristiandades de América.

Dos fechas extremas nos permiten encuadrar cronológicamente este viaje. Por una parte, el 4 de mayo de 1571, Diego Valadés se encontraba todavía en México, pero andaba ya preparando el viaje, según el testimonio de un documento encontrado en el protocolo del notario Juan de Bedoya en la ciudad de Puebla. El documento en cuestión es una escritura en la que se otorga poder a fray Diego Valadés para cobrar una herencia en Sevilla:

Sepan cuantos esta carta vieren como nos Salvador de Cárdenas hijo legítimo de Ginés de Cárdenas y Beatriz de Cabrera su primera y legítima mujer e yo Joan de Cárdenas, hijo legítimo del dicho Ginés de Cárdenas, difunto, y de María de Padilla, su segunda mujer, vecinos que somos de esta zbdad de los angeles de la Nueva España, otor-

gamos y reconocemos por esta...que damos todo nuestro poder cumplido...al muy Rdo. padre Diego Valadés del orden de nuestro señor San Francisco, que al presente va y está de camino para los Reinos de Castilla a vos Antonio rodríquez de Cabrera vecino de la zbdad de Sevilla...(para cobrar herencia paterna). Puebla de los Angeles en 4 de mayo de 1571.

Por otra parte, el 25 de marzo de 1572 Diego Valadés estaba de paso en el convento de San Francisco en Vitoria (España) y se encaminaba hacia la Corte para entrevistarse con el presidente del Consejo de Indias, según resulta de una carta de fray Jerónimo de Mendieta escrita en esa fecha. Cabe la pregunta, por tanto, acerca de la fecha exacta en la que nuestro fraile realizó el viaje a Europa. Esteban J. Palomera afirma que “fue a mediados de 1571, movido por la preocupación de que el viaje estaba en función de la celebración del capítulo general de la Orden ese año en París”. Pero no hay testimonio que confirme esa intención y, desde luego, el capítulo general se abrió a finales de mayo y no en París, sino en Roma. Mendieta dice en la carta mencionada que Valadés “vino en la última flota de la Nueva España” sin más datos. Así pues, no se sabe la fecha exacta de la partida de Valadés ni tampoco los nombres de los puertos de salida y llegada; Palomera aventura que debieron ser Veracruz y Sevilla, respectivamente.

Al parecer, tan pronto desembarcó fray Diego en Europa, marchó inmediatamente a “verse con el Padre General de nuestra Orden”, según testimonio del mismo Mendieta, en un lugar no indicado de Francia. Más que aquilatar las fechas exactas de estos acontecimientos interesa destacar el significado de los primeros pasos dados por Diego Valadés, que fueron encaminados a visitar, antes que a nadie, al nuevo General de la Orden, que era el francés fray Cristóbal de Cheffontaines. Hay que tener en cuenta este gesto, pues parece ser altamente revelador del modo de pensar de fray Diego en lo concerniente a las cosas de las Indias. Valadés debió de ser consciente de que con semejante proceder habría ninguneado la autoridad del Comisario general franciscano de Indias en la corte de Madrid, fray Francisco de Guzmán, que en esos asuntos gozaba de plenos poderes en la Orden, así como la autoridad, no menos plenaria en lo relativo a América, del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando. Ello explica que, a su vuelta de Francia a España, tuviese que proveerse, a su paso por el convento de S. Francisco en Vitoria, de una “carta de recomendación” de Jerónimo de Mendieta (la carta citada más arriba), para presentarse ante Juan de Ovando. Mendieta lo recomienda, pero sin comprometerse demasiado en el apoyo de sus planes y pretensiones. Estos son algunos párrafos de esta interesante carta:

Muy Ilustre y Reverendísimo Señor: El P. Diego Valadés, portador desta, de quien escribí a V. S.

que vino en la última flota de la Nueva España y había pasado en Francia a verse con el Padre General de nuestra Orden, viene de vuelta y va derecho a besar las manos a V. S. Rma. y a darle cuenta de sus caminos y la causa dellos. De los negocios que él entiende tratar, yo no tengo que decir más de que dellos mismos colegirá V. S. si son en servicio de Dios y de S. M., para conforme a ésto proveer cerca dellos...De S. Francisco de Vitoria y de marzo 25 de 1572.

Nada sabemos del éxito o fracaso de las gestiones hechas por Diego Valadés en la corte de Felipe II, ni de los negocios tratados por nuestro fraile con Juan de Ovando. La siguiente aparición pública del misionero extremeño viene motivada por la publicación en Sevilla del *Itinerarium Catholicum*, obra en principio de su maestro Juan Focher, pero en la que participó activamente fray Diego. En efecto, había emprendido la publicación de esta obra por mandato de su superior general. Para la redacción definitiva del manuscrito habría utilizado el material disperso en distintos apuntes de Focher y las enseñanzas orales de este recogidas por el propio Valadés. Seleccionó y organizó ese material y le dio su forma definitiva. Por eso, dice en el prólogo del tratado que tanta fue su intervención en la obra que casi la podía considerar como suya; pero que, sin embargo, quiere que aparezca como obra de Focher, pues de él era la doctrina moral y las normas contenidas en el libro. Como

fecha memorable para terminar la obra escogió Valadés la festividad de San Francisco de Asís: la dedicatoria y el prefacio están fechados el 4 de octubre de 1573. La licencia real de Felipe II, otorgada a través de los revisores reales, se demoró unos meses más. El 8 de febrero de 1574 fue extendido el documento concediendo la debida autorización para la impresión del *Itinerarium Catholicum*, cosa que se hizo en el mismo año en las prensas sevillanas de Alfonso Escrivano. La obra fue dedicada al Comisario general de Indias, fray Francisco de Guzmán, no sabemos si en prueba de amistad o más bien para conseguir su benevolencia.

Valadés, nombrado Procurador general. “Destierro” en Perugia

Al año siguiente, 1575, tenemos a Diego Valadés en Roma. Se trata de una etapa muy poco conocida en la biografía de nuestro personaje pero, sin duda, de gran importancia en su trayectoria vital. En la ciudad del Tíber Valadés tendrá ocasión de intervenir directamente en asuntos relacionados con su Orden y de participar en asuntos relevantes de las Congregaciones romanas.

Para entender el cargo que desempeñó fray Diego en Roma a partir del año 1575, conviene precisar algunos conceptos. La Orden franciscana, reorganizada en 1517 por la unificación de varios

movimientos de reforma, continuó en adelante dividida en dos grandes familias, que se denominaban ultramontana y cismontana, según que estuviesen más allá o más acá de los Alpes, en relación con Roma. El Ministro general era, en teoría, el superior de toda la Orden, pero en la práctica gobernaba solo la familia de la cual procedía; la otra familia era regida por el Comisario general de familia; cada uno tenía su respectivo representante ante la Santa Sede. El representante del Ministro general se llamaba Procurador general de la Orden en la Curia romana, el del Comisario general de familia, Comisario general en la Curia romana. Pues bien, en los últimos días del mes de mayo de 1575, la familia cismontana celebró el capítulo intermedio en el convento romano de Araceli. El Ministro general, que desde 1571 era el francés Cristóbal de Cheffontaines, instituyó Procurador general en la Curia romana a fray Diego Valadés, personaje que le era conocido desde tres o cuatro años antes, y del que debía de conservar gratos recuerdos. El nuevo cargo era válido hasta el próximo capítulo general, que tendría lugar en París en el año 1579. De lo dicho se concluye que Valadés no tuvo por qué asistir al capítulo intermedio de 1575 (presidido por el cardenal Alejandro Cribelli) ni tampoco fue elegido propiamente con el voto de los capitulares cismontanos (como afirma Esteban. J. Palomera), aunque sí parece que estos acogieron su nombramiento con gran satisfacción, como anotará posteriormente el mismo Valadés.

Como es de suponer, el cargo de Procurador general *in curia* era de gran importancia en la Orden seráfica. Él era quien tenía a su cargo la tramitación de todos los asuntos oficiales de su Orden con la Santa Sede. A él tocaba formular las peticiones para obtener concesiones y privilegios y dar los pasos conducentes para alcanzarlos. En el siglo XVI el Procurador general de una Orden misionera como la franciscana, que se había dedicado con tanto esfuerzo y éxito a la evangelización de vastas regiones de América, tenía que tramitar con la Santa Sede muchos asuntos relacionados con esas misiones y lograr para los misioneros especiales gracias encaminadas a facilitar su labor apostólica y misionera.

Así, al llegar a Roma para el desempeño de su alto cargo, lo primero que hizo fray Diego fue abrir o mandar abrir un *Registro* para anotar los documentos que pensaba ir obteniendo de la Santa Sede. El pomposo título del *Registrum* fue borrado con dos trazos, y en las páginas del libro quedaron registradas solamente tres piezas: las actas del capítulo intermedio de 1575, las ordenaciones hechas en dicho capítulo para la familia cismontana, y su confirmación por Gregorio XIII a instancias del Ministro general. También obtuvo el *Breve pontificio* del que hablaremos más tarde.

Igualmente, en el ejercicio de su cargo Diego Valadés tendría que entrevistarse personalmente y con cierta frecuencia con el sumo pontífice Gregorio XIII, así como con muchos cardenales y altos funcio-

narios del Vaticano, a los que daría a conocer la obra misionera que se estaba desarrollado en las Indias. En este sentido se nos ha conservado un memorial enviado desde México por los franciscanos para fray Diego en demanda de favor para los indios. En este, compuesto de seis puntos, se hace referencia a la necesaria condescendencia con los indígenas en ciertos aspectos de la vida cristiana:

En conclusión, volviendo a la razón de la primera petición, digo que por ser flacos y débiles como niños estos indios, y para poca carga, es muy justo y necesario declarar S. S. que lo que en ellos por esta razón está dispensado y adelante se dispensare, no es propiamente dispensación ni gracia que se les hace, ni privilegio que se les dé...sino decretos que el Vicario de Cristo, como universal Pastor de todos los fieles, pronuncia y determina conforme a la calidad y diferencia muy conocida de una ovejas más flacas que otras; y esto digo ser necesario, así por la quietud de las conciencias destos naturales como para la de los eclesiásticos que fueren sus ministros....

Y probablemente en una de esas entrevistas fue donde Valadés dio a conocer al Papa el proyecto editorial de su *Rhetorica christiana* y le mostró las láminas dibujadas por él, que ilustrarían su obra, como afirma en la *Dedicatoria* al Sumo Pontífice: “Cuando mostré a Vuestra Santidad las láminas que se publican en esta

obra, entonces me ordenasteis, según el paternal afecto que tenéis para con todos, que procurara llevarla a término”.

Cuando apenas llevaba dos años en el cargo y, por tanto, mucho antes de cumplirse el cuatrienio, Diego Valadés dejó el cargo de Procurador General *in curia*. ¿Qué motivos hubo para este cese anticipado? Mucho se ha escrito al respecto. L. Oliger escribía en 1943 que nuestro fraile, no considerándose tal vez a la altura del nuevo cargo curial, presentaría espontáneamente la renuncia para poder dedicarse más libremente a los trabajos literarios. Sin embargo, en 1963 el P. Esteban J. Palomera, al publicar una carta de Felipe II a su embajador en Roma, hizo ver que los motivos que provocaron el cese de Valadés nada tenían que ver con los proyectos científicos y literarios del franciscano. Varios documentos puestos en valor por Vázquez Janeiro en los últimos tiempos nos ponen en el camino seguro para explicar el sorprendente cese.

Uno de esos documentos consiste en un *Breve pontificio* sobre cosas de América, obtenido por Valadés. Lleva la fecha de 20 de Abril de 1577. Dos cosas se contienen en este *Breve*: autorización pontifica para construir dos hospitales en América (uno en México y otro en Lima) y la concesión de una indulgencia plenaria a favor de los que muriesen en ellos cristianamente. Dos asuntos que, teóricamente, entrarían de lleno entre las normales atribuciones de Valadés

como Procurador, que se extendían a todos los asuntos que la familia ultramontana –por tanto, también América– y que se tramitaban teóricamente en la Curia romana. Sin embargo, en la práctica, los negocios de la Orden en América iban siendo cada vez más de competencia exclusiva del Comisario general franciscano de Indias, con residencia en la corte del rey católico. Como es lógico, debió de causar gran extrañeza el hecho de que el Procurador general en la Curia romana, respaldado además por el Ministro general Christophe de Cheffontaines, se atreviese a solicitar una autorización pontificia para fundar nuevos inmuebles en las Indias, sin contar en lo más mínimo con las autoridades españolas. El *Breve*, a pesar de su aparentemente inofensivo contenido, constituía un *vulnus* (afrenta) al regio vicariato indiano. La reacción no se hizo esperar. El 14 de junio de 1577 Fray Francisco Vázquez Dávila, escribía desde Trujillo a Felipe II:

V. M. sea servido mandar...que de la Religión de San Francisco solo haya en España un general, y no consentir que extranjero sea, pues por esta causa hay tanto trabajo en la Orden, y *enviar al embajador de Roma a mandar procure deponer del officio de procurador de Corte Romana a fray Diego de Valadés, y no consentir que pase en Indias, que es pulilla. Para muchas cosas de este particular advertirá el P. fray Francisco de Guzmán, comisario general de Indias.*

La misiva de fray Francisco Dávila llegaría sin duda cuando la decisión ya estaba tomada. En efecto, con toda probabilidad fray Francisco de Guzmán, Comisario general de Indias, habría informado antes al rey y este, sin pérdida de tiempo, el 10 de mayo dio órdenes a su embajador en Roma para que obtuviese el cese de Valadés como Procurador. La carta dirigida al marqués de Alcañices, embajador a la sazón, iba acompañada de esta otra del secretario Juan de Ledesma:

Ilmo. Sr.: Aquí va una carta de S. M. para V. S. sobre que Fr. Diego Valadés del Orden de S. Francisco y Procurador general dél, conviene no resida en esa corte ni tenga este cargo en lo que toca a las Indias, y las diligencias que sobre ello se han de hacer, como V. S. verá por ella; y después de despachada me mandó el Consejo que escribiese a V. S. convenía mucho esto se hiciese luego y de manera que hubiese efecto, movidos por muchas causas que para ello ha habido; y también hase prevenido haberse visto en el Consejo la patente y certificación que dio en cierto negocio que aquí va originalmente y se me mandó enviase a V. S....teniendo dello por exceso y contrario a la buena orden, porque este estilo es más de sumo penitenciario o del mismo General de la Orden que no del Procurador; y digno de notarse.

La frase “porque este estilo es más de sumo penitenciario” alude claramente a la indulgencia plenaria

que Diego Valadés había obtenido. La diplomacia de la Corte madrileña critica el gesto que parece haber hecho el Procurador de promulgar por sí y ante sí las gracias obtenidas a través de una letras patentes y una certificación. Pero, en el fondo del tema, se trataba en Madrid de evitar que tanto el Papa como el Ministro general de la Orden –sobre todo, siendo extranjero– se arrogasen la atribución de inmiscuirse directamente en las cosas de Indias.

Se desconocen las “diligencias” que el rey indicaba poner en práctica para que la orden “hubiese efecto”. Lo cierto es que el cese de Valadés en el cargo y su expulsión de Roma debieron de producirse de forma fulminante y hasta con ciertas amenazas. Dos años más tarde, Valadés, aludiendo claramente a este triste episodio de su vida, en la dedicatoria de su *Retórica cristiana* a Gregorio XIII, dice que se siente deudor a él, y solo a él, por haber sido librado de las fauces del Orco, es decir, de las amenazas del embajador Alcañices.

Diego Valadés, expulsado de Roma y amparado por el mismo Papa en un delicado gesto político-diplomático, fue a parar en calidad de “arresto domiciliario” a Perugia, ciudad que pertenecía entonces a los Estados Pontificios. Allí, concretamente en el palacio de Priori, pudo encontrar nuestro fraile un refugio seguro. Lejos de los avatares de la política, Valadés pudo terminar el sueño de juventud, iniciado en Roma, de publicar su *Retórica cristiana*, “mis primicias –dice él–, frutos juveniles iniciados por mí desde

la niñez”. La dedicatoria a Gregorio XIII está firmada en Perugia el 25 de mayo de 1579.

Vuelta de Valadés a Roma. La congregación antimagdeburgica

En abril de 1581 encontramos a fray Diego Valadés, tras su destierro en Perugia, en el convento franciscano de S. Pedro in Montorio (= Monte Áureo), recostado en la ladera del Gianicolo que protege y domina la Roma transtiberina. Ese convento gozó de la protección de la corona de España desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta nuestros días. Residiendo en este inmueble de la Orden franciscana, Valadés entró a formar parte, por nombramiento pontificio bajo el mecenazgo del cardenal Guillermo Sirleto, de la Congregación antimagdeburgica de la Curia Romana. Según Vázquez Janeiro, sería la primera vez que encontramos un misionero de América “metido de lleno y en forma oficial en lo más vivo de los problemas doctrinales de la vieja Europa”.

La Congregación mencionada fue constituida por el papa Pío IV como frente de oposición a las *Centurias Magdeburgenses* protestantes del luterano Matías Flacio Ilírico, que supusieron una revisión antipapista de la historia de la Iglesia. Fruto de la actividad de Valadés en el seno de esa comisión vaticana pueden considerarse sus *Assertiones catholicae* (“Aserciones católicas contra los principales errores de los herejes”),

compilación de diecisiete tesis católicas extraídas de diversos autores, en especial de una obra de fray Alonso de Castro, *Adversus omnes haereses*.

Esteban J. Palomera hace participar a Valadés por estos años en otro cometido relacionado con el tráfico de reliquias. Nos referimos a la concesión de un *Breve* por parte de Gregorio XIII el 8 de febrero de 1582, mediante el cual se autorizaba el envío de una colección de reliquias al convento de Santa Clara de la ciudad de México. La noticia la da Agustín de Betancourt, con todo lujo de detalles de las reliquias enviadas y guardadas en dicho convento. El último biógrafo de fray Diego, Vázquez Janeiro, confiesa haber buscado con ahínco ese *Breve* en el *Registro de Breves* de Gregorio XIII del Archivo Vaticano sin éxito; no quiere con ello decir que no exista. De lo que sí duda Vázquez Janeiro es del testimonio de Betancourt, según el cual en ese documento figuren, entre otras reliquias, “cabellos de Sta. Teresa de Jesús”, la cual no había muerto todavía.

Los últimos años de la vida de Diego Valadés permanecen en la más densa nebulosa. Su última presencia es constatada de manera fehaciente gracias a un documento, del cual resulta que el 10 de marzo de 1583 fray Diego continuaba en Roma dedicado al piadoso “tráfico” de reliquias. El documento en cuestión, que puede dividirse en cuatro partes, es un acta levantada por el notario barcelonés Jaime Massaguer el 6 de marzo de 1584. La primera parte contiene dos noticias que pueden servir para ilustrar el origen y la

aprobación pontificia de unas reliquias enviadas a las monjas clarisas de Méjico, quedando de esa manera documentada la actividad de fray Diego como “recolector o coleccionista” de gran cantidad de reliquias de muchos santos mártires y vírgenes en Roma y fuera de Roma, así como la autenticación que obtuvo del Papa a través de un *Breve*, que tal vez sea el mismo del 8 de febrero de 1582. La segunda parte protocoliza otro dato, relativo a la fecha en que cede más reliquias en gran escala (*quamplurimas*): el diez de marzo de 1583. La tercera es la certificación hecha por el notario barcelonés, en la fecha anteriormente indicada, de la donación de las citadas reliquias de los santos mártires Sebastián y Lorenzo a la iglesia parroquial de Illa, de la diócesis de Elna, otorgada por el clérigo Juan Bautista Valleta, oriundo de dicha villa, familiar del deán de Lérida Miguel Luciano Ponsich, de quien aquel había recibido las reliquias. La cuarta parte debiera registrar, en opinión de Vázquez Janeiro, el *Breve* de Gregorio XIII; pero de hecho tal *Breve* no fue registrado y las dos páginas y media destinadas a este efecto quedaron en blanco.

Así pues, fray Diego Valadés vivía todavía en Roma el 10 de marzo de 1583. Esta es la última noticia que, al día de hoy, poseemos acerca de él. Tendría entonces exactamente cincuenta años. Será necesario, por tanto, continuar averiguando las postrimerías de su actividad y de su vida. No sabemos si continuó viviendo en el convento de S. Pedro in Montorio en Roma o si dirigió sus pasos por otros derroteros o, in-

cluso, si tomó el camino de vuelta a las Indias, cosa poco probable. Recordemos que años atrás un fraile español avisaba al rey que no convenía que Diego Valadés retornase a las Indias, porque era “pulilla”. Claro está que, como aventura Vázquez Janeiro, desde 1579 los superiores de la Orden seráfica eran otros y es muy posible que pensasen de forma diferente. Aunque no sepamos dónde descansan los huesos de este fraile extremeño, su obra evangelizadora ha quedado para siempre en las intrincadas páginas de su *Retórica cristiana*, calificada acertadamente y sin pretenderlo como “puro ladrillo”, porque en efecto fue un ladrillo esencial en la construcción de la obra evangelizadora del Nuevo mundo.

Capítulo II
La obra de Diego Valadés en el
ámbito de la evangelización
de los nuevos pueblos

Los problemas de la evangelización: modelos diferentes

Hemos dicho que uno de los problemas con los que se ha encontrado la obra de Diego Valadés, a la hora de una justa valoración de la misma, ha sido la descontextualización producida en el juicio sobre su génesis y elaboración. Por lo tanto, resulta pertinente y hasta necesario responder a las preguntas ¿Qué lugar ocupa la obra de este fraile franciscano en el amplio y complejo panorama de la evangelización de los nuevos pueblos recién descubiertos y conquistados? ¿En qué presupuestos teóricos se fundamenta su praxis predicatoria? ¿Es comparable su proyecto misional con el de otros misioneros, como Bartolomé de las Casas o José de Acosta? Antes de entrar en el desarrollo de las siguientes líneas, haremos hincapié en algunas ideas generales, en las que se apoyarán nuestras reflexión y respuestas.

La primera es que quienes se han acercado a las producciones retóricas del Humanismo renacentista,

han identificado dos ámbitos, bien distintos, en sus realizaciones concretas. Uno, en el que se consolida un sistema de lo retórico donde los textos se suceden en el eje de una tradición autónoma; tradición que se refiere sobre todo a sí misma y que se dispone confrontándose con los grandes modelos clásicos. Es la retórica ‘clásica’, de escuela, los textos normativos en los que se expone, con cambios poco significativos, la consabida doctrina de la técnica retórica. Paralelamente a estos textos, surgieron las que se han dado en llamar ‘retóricas minimalistas u orientadas al objeto’ (lleven o no el título de *Retórica*), es decir, las que se remiten con claridad a la actualidad, al contexto, a la historia, en general, a los referentes actualizadores de lo que se manifiesta como un repertorio de estrategias para hacer eficaz el discurso. Estas retóricas están en conexión directa con las estructuras sociales, económicas y religiosas del momento y lugar y se instalan tangencialmente en la historia de la retórica; su lugar ha de buscarse en el territorio de esos saberes mediados o colonizados por el mundo de la acción, de la religión o de la política¹⁸.

Desde un punto de vista metodológico, la identificación de estos dos ámbitos es muy importante. Y no solo porque quien pretenda estudiar la retórica del

¹⁸ Confirmación y paradigma de esto último sería la *Rhetorica Christiana* de Valadés, a la que su autor puso el nombre de *Retórica*, obligado por sus superiores, puesto que dicha obra es mucho más que un simple manual de retórica o un repertorio de estudio y clarificación de técnicas de persuasión concretas.

siglo XVI ha de trascender el puro nominalismo (de examinar tan solo las obras que llevan el título de retórica) debiendo indagar en esos otros territorios colonizados por la acción, sino porque de manera global hay que tener en cuenta una consideración que certeramente formula, entre otros, López Muñoz al afirmar que “el mayor problema que existe en el estudio de la teorización retórica neolatina es que se olvidan los tratadistas modernos de tomar en consideración un hecho fundamental: No hay teoría sin *praxis*, de manera que debe acercarse uno a aquélla partiendo de ésta”¹⁹. Esto es especialmente relevante en el ámbito de la teorización retórica surgida del descubrimiento de nuevos pueblos, que han de ser incorporados a la Cristiandad²⁰. Por eso, se entenderá fácilmente que en los manuales o tratados (“itinerarios” lo llaman significativamente algunos), elabora-

¹⁹ M. LÓPEZ MUÑOZ, “*Nos ex Rhetorica quaedam concionum genera mutuatos esse. Genera causarum y concionandi genera en el siglo XVI español*”, *Latomus*, 59.1 (2000), pp. 131-132.

²⁰ A esto se refiere RODRÍGUEZ DE LA FLOR: “En un sentido menos especulativo, es decir, en el orden mismo de lo que son los planteamientos prácticos en relación a la extensión de la palabra de Dios por el orbe, sucede que se hace preciso –sobre todo después de la ampliación exorbitante del mundo conocido a partir de comienzos del siglo XVI–, llevar la palabra de Cristo a un conjunto fantásticamente diversificado de hombres; hombres para los que la entera constitución y peso de esa palabra sagrada (que entretanto ha pasado por los códigos que le han impuesto las lenguas semíticas, luego por los propios de las lenguas clásicas, para terminar en la exégesis profunda que conoce a través de su *retraducción* a los sistemas romances) nada dice...Las nuevas Órdenes religiosas reformadas nacen por y para esta vocación o ministerio de la palabra en el seno de otra lengua extraña. Esa vocación misionera estimula un dispositivo de especialistas entrenados en las técnicas de la palabra...” (*Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, 1995, pp. 316-322).

dos para facilitar la acción persuasiva y evangelizadora de los misioneros que marchaban a las tierras recién descubiertas –se denominen o no retóricas, repito–, aparezcan temas que desde luego no aparecerían ni por asomo en las retóricas de corte clásico. Y claro está, uno de los asuntos que con más asiduidad exponen esas “retóricas exiliadas o desplazadas” es el de la guerra, o mejor dicho, la actitud del predicador evangélico frente a la hipotética o real violencia de los receptores del mensaje.

La segunda idea tiene que ver con la esencia de la retórica. Esta es, como sabemos, el arte de ajustar las ideas a las palabras y las palabras a la gente. Así pues, un elemento esencial de la retórica es el hecho de que su naturaleza es ‘direccional’, es decir, tiene un destino: la persuasión implica una audiencia. La existencia de una audiencia exige a su vez que el rétor / orador posea unos conocimientos de los individuos a los que se dirige. Desde un principio, en la historia de la retórica clásica (el *Fedro* de Platón es significativo, al respecto), los teóricos de la misma se esforzaron por resolver el problema de cómo el orador puede entender y acomodarse a la audiencia.

Esa preocupación de la retórica clásica, como sistema intelectual, por adaptarse a las necesidades de la audiencia partía de un hecho implícito: la audiencia podía diferir del orador en edad, salud o agudeza mental, pero esas variantes no eran significativas; había, pues, una identificación de base entre el orador y el oyente. Las audiencias en la Antigüedad clásica

sica no eran, en la mayoría de los casos, cultural y étnicamente distintas del hablante. A decir verdad, los romanos se opusieron a los primeros esfuerzos griegos por enseñar retórica en Roma y después los cristianos recelaron de la retórica a causa de su asociación con el paganismo. Pero estas transiciones, aunque difíciles, se hicieron entre pueblos esencialmente iguales. Griegos y romanos, paganos y cristianos coexistieron en el mundo Mediterráneo. Sin embargo, nunca los europeos, en el seno de una civilización occidental grecolatina, se habían topado con humanos tan distantes y diferentes, como van a ser los pueblos recién descubiertos por españoles y portugueses en los años finales del siglo XV. Pueblos extraños y curiosos con costumbres peculiares, convertidos en potenciales cristianos. Esta 'nueva' audiencia se presentaba, pues, ante el orador cristiano con problemas que causaban perplejidad y acerca de los cuales la retórica clásica no ofrecía mucha luz. De manera acuciante, cuestiones ciertamente críticas se les presentaron entonces a los evangelizadores y misioneros cristianos: ¿Cómo podrían adaptar los europeos la antigua *ars rhetorica* a las exigencias e identidades de los pueblos del Nuevo mundo? Además, ¿cómo ignorar las identidades de dichos pueblos a la hora de configurar la praxis predicatoria?

Y la respuesta, formulada de diferentes maneras y con distintos grados de complejidad, también era la esperable: hay que conocer la naturaleza física y moral de los habitantes de esos nuevos pueblos, antes

de aprestarse a su adoctrinamiento y persuasión. Dependiendo de la determinación del ser de las gentes o pueblos recién descubiertos, los evangelizadores utilizarían tales o cuales métodos, estrategias o técnicas persuasivas. Si la conclusión era, como veremos más adelante, la expresada por Bartolomé de las Casas, para quien “la norma establecida por la Divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión (persuasiva del entendimiento y exhortativa de la voluntad) era única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos”, el andamiaje retórico que habría de utilizarse en el caso de los indígenas sería el mismo que se usaba para el público europeo. Como bien sabemos, el pensamiento del padre de las Casas no fue, desde luego, el más aceptado y extendido. Así pues, la preocupación por determinar la naturaleza de los receptores, potenciales creyentes, se torna elemento esencial e imprescindible en cualquier manual de evangelización, antes de abordar las concretas estrategias de persuasión.

En una necesaria síntesis, podríamos afirmar que el fenómeno de la predicación y evangelización de los nuevos pueblos es abordado, tanto desde la teoría como desde su plasmación en una praxis predicatoria, en una triple perspectiva: 1) Para unos, se han de utilizar en la predicación a los pueblos indígenas los mismos métodos y presupuestos, las mismas estrategias y técnicas persuasivas que se usan para el público europeo. Ese es el caso de Bartolomé de las Casas. 2) Otros pensaban que había dos distintas teorías per-

suasivas, determinadas por la capacidad de la audiencia a la que se dirigían. Habría, pues, dos tipos de obras o andamiajes retóricos; una retórica compleja y completa, dirigida a los europeos, y otra comprimida y sencilla para los nuevos pueblos. Eso se refleja, por ejemplo, en la producción de Fray Luis de Granada y, especialmente, en la obra del jesuita José de Acosta. 3) Finalmente, hubo quienes, arrancando de la teoría retórica occidental, de ascendencia grecolatina, realizan una adaptación de la misma a la nueva realidad, partiendo del conocimiento de unos pueblos distintos en lengua, cultura, religión, etc. e intentando imbricar ambas realidades, el Viejo continente y el Nuevo mundo. Entre los pocos intentos que hubo en este sentido está Diego Valadés y su poco justipreciada *Retórica cristiana*. Hagamos, pues, antes una síntesis de las posturas de Bartolomé de las Casas, José de Acosta y, en menor medida, de Fray Luis de Granada, ya que este último no tuvo una experiencia misionera directa.

Bartolomé de las Casas y su único método de persuasión

Bartolomé de las Casas (1474-1566) dedicó la mayor parte de su vida a predicar, escribir y luchar a favor de los nativos del Nuevo mundo. Sus puntos de vista sobre la naturaleza de los indios son en su mayoría expuestos en su *Historia de las Indias* y en la *Apologética*

historia. Su aproximación a la predicación y conversión es desarrollada en el *De unico uocationis modo*. Esta obra es la principal de las que escribió, terminada hacia el 1540. Desgraciadamente, quedan tan sólo tres capítulos de lo que debió ser un libro muy largo; los capítulos sobrevivientes consisten en trescientas páginas de texto latino. Afortunadamente, Antonio de Remesal incluye una breve sinopsis de la obra entera en su *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* (1619). Entre todas estas páginas se puede completar razonablemente su punto de vista sobre la teoría de la evangelización.

El *De unico uocationis modo*, obra en la que Bartolomé de las Casas expone su punto de vista sobre la teoría de la evangelización²¹, es una detallada elaboración de su título: solamente hay un método de conversión al Cristianismo, aplicable a todos los pueblos del mundo, el de la persuasión pacífica. Como todos los escritos de Las Casas, el *De unico* está muy bien argumentado y es marcadamente repetitivo, con múltiples referencias bíblicas, eclesiásticas y clásicas. Enfatiza el hecho de que no hay excepciones a los requerimientos de la persuasión por métodos pacíficos; es, a la vez, una acusación contra la doctrina de la ‘guerra justa’ como medio seguro para conseguir la conversión de los indios.

²¹ B. DE LAS CASAS, *Obras completas. 2: De unico uocationis modo*, Ed. P. CASTAÑEDA y A. GARCÍA DEL MORAL, Madrid, 1990.

La propuesta fundamental de Las Casas aparece en el capítulo quinto, el primero de los que se han conservado:

La Divina Providencia ha establecido, para todos los hombres y en todos los tiempos, un único método para enseñarles la verdadera religión, el que persuade a las mentes por la razón e invención y con gentileza mueve la voluntad...Sin duda, este método debe ser común a todos los hombres del mundo, sin distinción de sectas, errores o corrupción de las costumbres²².

Las Casas empieza demostrando esta afirmación, mediante el argumento de la esencial uniformidad de todos los seres humanos. Cristo no excluyó de su promesa, a la hora de hablar sobre la predestinación de todos los pueblos de la tierra, a ninguna nación y, por consiguiente, el Nuevo mundo está incluido necesariamente en la misma. Y porque todos están predestinados a la salvación, todos deben poseer necesariamente la inteligencia requerida para comprender el mensaje de salvación. “No hay pues, ninguna nación, pueblo o ciudad que no posea esa inteligencia y por lo tanto ser incapaz de aceptar el evangelio”. Así, los nativos de las Indias, como todos los pueblos, son diferentes en su capacidad intelectual.

²² B. DE LAS CASAS, *op. cit.*, p. 16.

tual, sin embargo ellos deben ser incluidos entre los que poseen sentido común, imaginación, memoria y juicio.

Y porque los indios son seres racionales, han de ser persuadidos a aceptar el Cristianismo de una manera pacífica y racional. Para Las Casas no hay otro método de evangelización justificable, tanto desde un punto de vista moral como en la práctica. El fraile dominico demuestra la superioridad de su ‘único método’ a través de una acumulación de evidencias históricas y teológicas. En el cuarto lugar de dichas argumentaciones, lo prueba identificándolo con el método de la retórica clásica. El orador a quien se le ha confiado “la instrucción y atracción de los hombres a la fe y a la verdadera religión” debe estudiar la naturaleza y principios de la retórica, y debe diligentemente observar sus preceptos en la predicación, en orden a mover y atraer el alma de la audiencia. El exitoso predicador debe cumplir con los requerimientos del orador estipulados por Cicerón en el *De oratore*. “Para conseguir la persuasión el arte oratorio ha de contar con estas tres cosas: la prueba de nuestras alegaciones, la consecución del favor de nuestros oyentes y suscitar sus sentimientos a cualquier impulso que nuestro caso requiera”. Y la aplicación de estos presupuestos se resume en persuadir al entendimiento y en excitar y atraer la voluntad. La preceptiva retórica grecolatina es confirmada en el ámbito cristiano en la enseñanza de Agustín de Hipona, quien opina que el maestro o predicador de la verdad “debe

atraerse los espíritus de los oyentes y hacerles dóciles, atentos y bien dispuestos”²³.

Un segundo aspecto conviene destacarse: Las Casas recuerda a sus lectores que la retórica es la forjadora de la civilización humana. Para ello aduce el conocido pasaje del *De inuentione* ciceroniano, en el que se proclaman las propiedades civilizadoras de la retórica (I, ii, 2-3). Para Las Casas la esencia del arte de la retórica es su poder de transformación. La persuasión, “sin la violencia de las armas”, puede transformar a las bestias en seres humanos y enseñar a los salvajes “a amar la justicia, la equidad, la virtud, y en definitiva venerar la fe y a Dios”. Las Casas, pues, recomienda la persuasión pacífica, visto el papel de la misma en la creación de una sociedad civilizada. En este sentido, Cicerón describe el origen “de lo que llamamos elocuencia” y se remonta a un tiempo en el que los “hombres vagaban a sus anchas en el campo y vivían como animales”. Así vivieron “hasta que un gran hombre los reunió y a través de la razón y de la elocuencia los transformó de salvajes en gente civilizada y gentil”²⁴. Esta transformación, hecha posible por el discurso al mismo tiempo poderoso y cautivador, marcó el principio de la civilización.

Sin embargo –y este sería un tercer aspecto de su propuesta retórica–, Bartolomé de las Casas admite que el éxito del método que propone, a pesar de los

²³ B. DE LAS CASAS, *op. cit.*, pp. 54-57.

²⁴ B. DE LAS CASAS, *op. cit.*, pp. 98-99.

precedentes que ha dado su uso, no está garantizado. Es más, la eficacia de la persuasión depende, en gran medida, del carácter del predicador, en una más que palmaria alusión al *ethos* del orador. De esa manera, propone cinco condiciones esenciales para la eficacia en la predicación del Evangelio. La primera es que los oyentes, “y en especial los infieles”, deben entender que el predicador no pretende establecer dominio sobre ellos. La segunda es que los oyentes no deben reconocer en el predicador deseos de enriquecerse. La tercera, el predicador debe hablar de una manera “humilde, amable y gentil, agradable y benevolente” en orden a inculcar en los oyentes un deseo a aceptar voluntariamente la doctrina cristiana. La cuarta, los predicadores deben mostrar el mismo amor y caridad a la humanidad que dijo San Pablo. Y finalmente, la quinta, el predicador debe vivir una “vida ejemplar, que resplandezca con la virtud de sus obras, una vida sin reproches ni ofensas a nadie”. La responsabilidad en la comunicación del mensaje de Cristo se asienta por entero en el predicador. Este está obligado, a través de la palabra y de los hechos, a presentar el Evangelio de una manera que toque al entendimiento y al alma. Pero, incluso si el predicador cumple los cinco requisitos, la conversión de la audiencia no está garantizada. Las Casas reconoce que ganar los corazones y mentes es un proceso lento y desigual, pero para él no hay otra alternativa.

Las Casas dedica el último de los capítulos a la condena de la conversión por la fuerza. Arguye que, aun-

que los métodos pacíficos son demasiado lentos e inciertos, sin embargo la fuerza no puede ser justificada, por ser contraria siempre al mensaje cristiano. El uso de la fuerza debería ser rechazado por el cristiano porque es propio de la falsa religión del “seudoprofeta y seductor de hombres”, Mahoma. No solamente el uso de la fuerza es contrario al Cristianismo, es que además es ineficaz, porque invariablemente conduce al resentimiento y a la falsa conversión. El éxito de una conversión a la fuerza es ilusorio y transitorio. En el *De unico uocationis modo* Las Casas dice casi tanto sobre lo inapropiado de la violencia para la conversión como lo apropiado que resulta la persuasión pacífica. Esta es la razón por la que el *De unico* es una parte integral de su campaña en defensa de los indios. El establecimiento de la persuasión pacífica como método exclusivo de conversión requiere el completo descrédito de la doctrina de la “guerra justa”.

A pesar de las muchas páginas de los capítulos del *De unico*, el argumento de Las Casas es muy simple: los nativos del Nuevo mundo son seres racionales y, consecuentemente, ellos deben ser persuadidos a aceptar el Cristianismo de una manera racional. Ninguna otra aproximación ha de ser admitida. Después de afirmar su esencial racionalidad, Las Casas añade muy poco digno de reseña sobre los indios. Porque cree en la identidad de los indios y de todos los seres humanos, Las Casas no ve la necesidad de comentar sus particulares costumbres y prácticas.

Como los europeos, los americanos poseen inteligencia e imaginación y por lo tanto, los misioneros pueden emplear los métodos tradicionales de la retórica clásica en el Nuevo mundo. Las Casas echa mano, pues, de la teoría de la retórica tradicional sin intentar una revisión para los propósitos misioneros. En esta insistencia sobre la necesidad de un método de persuasión para todos los seres humanos, él es excepcional. Otros, al intentar cristianizar las nuevas tierras como Las Casas, concluirán que las variaciones de la Humanidad requieren una multiplicidad de métodos de conversión. Ese es el caso de José de Acosta.

La retórica de José de Acosta: diversos métodos de evangelización

El jesuita José de Acosta (1540-1600) entendió, como otros tantos misioneros, la importancia de la comunicación efectiva para el éxito de la empresa evangelizadora en el Nuevo mundo. La preocupación por tal materia y la atención expresa a los problemas retóricos inherentes a la cristianización de América aparecen a lo largo de todos sus escritos. Así, tan pronto como llegó al Nuevo mundo (1572), Acosta reconoció la necesidad de tener un manual práctico para la experiencia misionera, por lo que empezó a trabajar en sus dos obras principales: el *De natura noui orbis libri duo*, y el *De promulgatione euangelii apud barbaros*

*siue de procuranda indorum salute libri sex*²⁵. La original publicación de ambos tratados en un único volumen clarifica el proyecto evangelizador de Acosta, al reconocer que una comprensión de los pueblos del Nuevo mundo es inseparable de la labor misionera de conversión y persuasión. Entre la finalización de estas obras y su publicación ocurrió un suceso eclesiástico importante para el Nuevo mundo: la celebración del tercer concilio provincial de Lima (1583). Resultado de dicho concilio fue la publicación del *Tercero Cathecismo y Exposicion de la Doctrina Christiana por sermones*²⁶. En esta obra, proyectada como una guía para el proceso de conversión, aunque su nombre no aparece en el título, Acosta fue el principal autor del texto español. En conjunto, se puede decir que el *Tercero Cathecismo* y el *De procuranda* presentan una de las más completas e influyentes teorías de la predicación y conversión realizadas desde las iglesias de América.

La primera recomendación de Acosta en el *Tercero catecismo* a los misioneros predicadores es siempre “acomodarse a la capacidad de la audiencia”. Mientras que esta advertencia es más o menos una repetición de la doctrina retórica estandarizada, Acosta

²⁵ JOSÉ DE ACOSTA, *De natura novi orbis libri duo et de promulgatione evangelii apud barbaros siue de procuranda indorum salute libri sex* [1589], edición y traducción de F. MATEOS, Madrid, 1954.

²⁶ *Tercero catecismo y exposición de la Doctrina Christiana por sermones*, en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios* [MDLXXXIII], edición facsimilar, Madrid, 1985.

reconoce que la implementación de sus directrices presenta considerables dificultades. Una de las mayores es la determinación de la precisa “capacidad” de la audiencia del predicador. Así, una considerable porción de la obra de Acosta examina la naturaleza de los nativos en orden a la provisión para los misioneros de una información necesaria a fin de acomodarse a la audiencia indígena.

José de Acosta cree que los problemas esenciales que tiene el predicador en las nuevas tierras se cifran en la falta de una información fidedigna sobre la naturaleza física y moral de los potenciales oyentes; de ahí que sus obras estén llenas de advertencias acerca de las grandes dificultades que tiene la labor misionera: “Es muy difícil, dice en el proemio del *De procuranda*, hablar con corrección y propiedad del ministerio de la salvación de los indios”; en primer lugar, porque los pueblos indios son innumerables y muy distintos entre sí y a todos ellos hay que proporcionarles una común doctrina cristiana; en segundo lugar, porque los asuntos concernientes a los indios no se nos manifiestan estables y firmes; a pesar de ello, ha de predicarse a la nueva *respublica Indica* preceptos firmes y duraderos²⁷.

Partiendo, pues, de la diversidad de los pueblos indios, Acosta pone de manifiesto el error en el que se

²⁷ J. ACOSTA, *op. cit.*, pp. 390-394. Todas las citas posteriores, referidas a la clasificación tripartita de los ‘bárbaros’ se encuentran en estas páginas, pertenecientes al Proemio del *De procuranda*.

ha caído hasta ahora. Nada puede resultar más inadecuado para un potencial predicador en el Nuevo mundo que la creencia en una uniformidad de gentes, instituciones y costumbres. Pero, son tantos los pueblos nativos, según Acosta, que no es posible hablar de todos ellos. Por tanto, él se centrará en los que más conoce, los del Perú, advirtiéndole a sus lectores de que deben adaptar sus recomendaciones a otras situaciones. Habiendo dicho que los nativos del Nuevo mundo son muy distintos en costumbres y habilidades, el fraile jesuita se ve en la necesidad de clasificar a los ‘bárbaros’ que habitan la tierra. Interesado en la posibilidad de una comunicación efectiva, Acosta selecciona como criterio primero para dicha clasificación una categoría lingüística: la capacidad de tener un alfabeto. La posibilidad, pues, de civilizar y evangelizar a los ‘bárbaros’ será tanto mayor cuanto su sistema de escritura se aproxime al alfabeto romano. De esa manera, Acosta presenta una clasificación tripartita de los ‘bárbaros’ de acuerdo con su capacidad o nivel de alfabetización.

El primer grupo en el esquema de José de Acosta lo constituyen los pueblos “que tienen regímenes políticos estables, leyes públicas...y, lo que es más importante, la comprensión y el uso de las letras”; estos se encuentran solamente en Asia (China y Japón) y en algunas regiones de las Indias orientales. El segundo grupo incluye a aquellos que, a pesar de su desconocimiento de las letras y del alfabeto, han sido capaces, no obstante, de alcanzar un

grado relativamente alto de organización política, militar y religiosa; esos son “nuestros mexicanos y peruanos, cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones el mundo entero puede admirar”. La tercera clase es la de “aquellos que viven sin el beneficio de las leyes o magistraturas y sin ninguna clase de vida cívica establecida”; son los mencionados en el *De inventione* ciceroniano y que viven como bestias salvajes en los campos. De estos últimos hay “manadas innumerables” en el Nuevo mundo.

La clasificación tripartita de indígenas que hace el jesuita tiene como finalidad ayudar al evangelizador en la necesaria adaptación a la audiencia del Nuevo mundo. Los métodos de persuasión y conversión estarán, en este sentido, directamente ligados a la clase y naturaleza de los ‘bárbaros’ a los que han de ser aplicados. Así, hay tres métodos de persuasión y evangelización, de acuerdo con las tres clases. El primero de ellos fue el aplicado por los apóstoles de Cristo, quienes, fiados de su palabra, ejercieron una persuasión pacífica sin la asistencia de la intervención militar. Al jesuita le hubiera gustado volver a aplicar dichos métodos, pero sabe que las prácticas apostólicas, basadas en el ejercicio de la palabra, no son enteramente apropiadas a las condiciones del Nuevo mundo. Tales técnicas tuvieron éxito entre los griegos y romanos porque su capacidad intelectual les permitía comprender y apreciar el mensaje apostólico. Igualmente, en la época de Acosta tales métodos po-

drían ser efectivos solo para el primer grupo, cuya capacidad de alfabetización presupusiera un grado elemental de racionalidad. Como es lógico, al no encontrar Acosta ese tipo de pueblos en el Nuevo mundo, rechaza el método apostólico por no ser aplicable a las colonias hispanas de América.

Con el método ‘original’ de evangelización descartado, Acosta propone las estrategias que cree adecuadas a los pueblos del Nuevo mundo. El método apropiado para la tercera clase de ‘bárbaros’, los que carecen de cualquier civilización, es una combinación de persuasión pacífica y de coacción militar. Y aunque el fraile jesuita no es partidario de la ‘guerra justa’ de exterminación contra los que no quieren aceptar el Cristianismo, no es sin embargo totalmente contrario a la toma de medidas agresivas para forzar a abrazar la fe cristiana. Es en este punto donde Acosta habla del tema, importantísimo y de gran trascendencia, de la violencia y de la guerra, al que dedica ocho capítulos del libro 2º del *De procuranda indorum salute*. Son muy significativas las palabras de Acosta, que no sabe cómo combinar la paz predicada por Cristo y la guerra necesaria:

Dos cosas entre sí tan dispares como son evangelio y guerra, difusión del evangelio de la paz y extensión de la espada de la guerra, nuestra edad ha hallado modo de juntarlas y aun de hacerlas depender una de otra...El Señor enseñará a sus siervos, conforme a la divina sabiduría, el modo

con que habrán de proceder para no admitir al banquete los indignos, ni tampoco rechazar por bajos y rotos a los que la divina liberalidad llamó, aunque haya que hacerles alguna fuerza conveniente, y empujarles con alguna voluntaria violencia.

El método de persuasión que resta es el directamente dirigido a los pueblos que, como el mexicano y el inca, no gozan de entera capacidad de alfabetización, aunque han desarrollado en alto grado sus instituciones sociales y políticas. Acosta, siendo muy claro en la no efectividad del método tradicional con esta segunda clase de gentes, sin embargo, no es tan explícito en dar alternativas. Lo que se necesita, al rechazar los métodos tradicionales, es una alternativa que pueda ser utilizada por los misioneros en sus esfuerzos evangelizadores en el Nuevo mundo. Esta alternativa es la que parcialmente se expone en el proemio del *Tercero Cathecismo*.

La primera recomendación de Acosta a los misioneros es “acomodarse siempre a la capacidad de la audiencia”. Este consejo, defendido por Agustín de Hipona en su *De catechizandis rudibus*, no es seguido, sin embargo, por muchos “predicadores y maestros de la ley evangélica, que exceden de la capacidad y necesidad de los oyentes y se ponen a predicar a Indios cosas exquisitas o en estilo levantado, como si predicasen en alguna corte o universidad, y en lugar de hacer provecho, hacen gran daño, porque ofuscan

y confunden los cortos y tiernos entendimientos de los Indios”²⁸.

Mientras que esta recomendación es más o menos una repetición de la doctrina retórica estandarizada, Acosta reconoce que la implementación de sus presupuestos presenta considerables dificultades. Una de las mayores es la determinación de la precisa capacidad de la audiencia por parte del predicador. Así, y como se ha dicho anteriormente, una considerable porción de la obra de Acosta está destinada a examinar la naturaleza de los nativos, en orden a la provisión de la información necesaria a fin de acomodarse pertinentemente a la audiencia indígena. De esta manera, sigue Acosta diciendo en el proemio que “siendo (como son) los Indios gente nueva y tierna en la doctrina del Evangelio...”, es necesario: 1) “Que la doctrina que se les enseña sea la esencial de nuestra fe”. 2) “Que no se debe enfadar el que enseña a los Indios de repetirles con diversas ocasiones los principales puntos de la doctrina cristiana para que los fijen en su memoria”. 3) “Que el modo de proponer esta doctrina y enseñar nuestra fe sea llano, sencillo, claro y breve; el lenguaje no exquisito, más propio de quien habla entre compañeros y no de quien declama en los teatros”. 4) “Que de tal manera se proponga la doctrina cristiana que no solo se perciba, sino también se per-

²⁸ *Tercero catecismo*, pp. 351-357. Las citas posteriores, en las que se concretan las recomendaciones para una más eficaz predicación de la doctrina evangélica, se encuentran igualmente en estas páginas introductorias del Catecismo.

suada...Lo que más les persuade son razones llanas y de su talle, y algunos símiles de cosas entre ellos usadas”. Acosta observa, en este último punto, que en los indios –como en los demás hombres– a la hora de la persuasión mueven más los afectos que las razones y así en los sermones hay utilizar “cosas que provoquen y despierten el afecto como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras del arte oratoria”.

En resumen, la aproximación que hace José de Acosta a la predicación en el Nuevo mundo es más compleja que la propuesta por Bartolomé de las Casas, ya que está basada en discriminaciones entre los indígenas y de estos con respecto a los europeos. Mientras que hay pueblos capaces de apreciar el complejo aparato persuasivo, no los hay así entre los habitantes de esas nuevas tierras. Los tradicionales métodos persuasivos son en la mayoría de los casos irrelevantes para los misioneros en América. En los presupuestos retóricos de Acosta la audiencia eclipsa al predicador, es ella la que finalmente dicta la estrategia que debe utilizar el orador sagrado, condensada ésta en la “necesaria acomodación a la capacidad y naturaleza de los oyentes”.

Las dos retóricas de Fray Luis de Granada

Los problemas y potencialidades que se presentan a la hora del encuentro americano a la retórica renacentista se hacen igualmente patentes en las obras de

fray Luis de Granada. Fray Luis echó su vista hacia atrás, a la retórica de la Antigüedad grecolatina, pero también miró hacia las tierras recién descubiertas a fin de concebir una retórica evangélica. Granada fue de los pocos europeos que hizo ambas cosas. Mientras que el Renacimiento produjo numerosos tratados retóricos y la expansión europea requirió muchos manuales misioneros, Granada tuvo en cuenta los dos requerimientos retóricos: el de los cristianos europeos y el de los indígenas americanos. Así, los escritos del fraile dominico son un índice útil de cómo el arte de la retórica pudo adaptarse a las necesidades de los dos mundos en el siglo XVI.

Fray Luis de Granada, uno de los grandes predicadores del Renacimiento europeo, aprendió que había pueblos en el “Nuevo Mundo que en nuestros días habían sido descubiertos” y que deseaban aprender el mensaje cristiano. Para acomodarse a estos “curiosos paganos” escribió el *Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religión cristiana á los nuevos fieles*, publicado en 1585, a tres años de su muerte. Este pequeño libro pretendía guiar a los misioneros en sus esfuerzos para propagar el Cristianismo entre los pueblos de las Indias orientales y occidentales. Así, el *Breve tratado* representa uno de los primeros esfuerzos europeos por considerar cómo los habitantes de unas tierras exóticas, muy alejados en espacio y mentalidad del ámbito europeo, pueden ser persuadidos a aceptar la fe de Cristo.

El prólogo del *Breve tratado* va dirigido “al cristiano lector” y se inicia con una más que necesaria y evidente alusión a los momentos en los que se escribe esta obrita. Dicha alusión se enmarca en el cumplimiento, una vez más, de una profecía del Antiguo Testamento (Salmo 106): “Vendrá un tiempo en el que las tierras fértiles...se volverán páramos y sequedades y, por el contrario, en los desiertos y las tierras estériles nacerán ríos y fuentes de aguas...”. Esa profecía del salmista ya se cumplió con la llegada de Cristo: “Judea se convirtió en tierra yerma y estéril por el pecado de incredulidad y la gentilidad se hizo fértil por medio de la fe”. Sin embargo, fray Luis de Granada afirma que la profecía se está cumpliendo de nuevo “en nuestros días”, haciendo una clara alusión a la situación en la que viven de una parte, unas naciones hasta ese momento llenas de gracia y sabiduría (“Alemania y Inglaterra”) y ahora sumidas en la herejía, y de otra, como contrapartida, los nuevos mundos que se están descubriendo y sobre los que cae la semilla fructificadora de la fe.

De la referencia espacial, Granada pasa a los agentes o ministros de la transmisión del mensaje cristiano. De forma similar, mediante una comparación con lo acaecido en los primeros instantes del Cristianismo –los agentes fueron los “apóstoles y varones apostólicos y evangélicos”– fray Luis menciona a los nuevos ministros de la transmisión: “nuevos espíritus de sanctos religiosos franciscos, augustinos y dominicos”. Ellos, entre los peligros del mar y los trabajos de

“las tierras de bárbaros no conocidas”, hacen el oficio de las nubes mencionadas en la profecía de Isaías, que llevan consigo “el agua de la gracia y de la doctrina”. Es más, muchos ya han honrado su ministerio con la sangre del martirio. Y como las naciones de gentiles que esperan la llegada de la Buena Nueva son muchas, sigue diciendo el maestro dominico, se multiplicaron los obreros (en concreto los miembros de la Compañía de Jesús).

La aportación de Fray Luis de Granada, según sus propias palabras, se produce por su deseo de contribuir, aunque sea de manera muy parcial, en esta magna obra con la elaboración de este *Breve tratado*; cosa que hace salvando su propia vergüenza, ya que él va a dar consejos de algo de lo que no tiene experiencia previa, puesto que no marchó, a pesar de su deseo, a las Indias:

Aunque acometi esto no sin alguna confusión y vergüenza mia... porque estando yo arrinconado en una celda, quiero enseñar de la manera que se podrían proponer los misterios de nuestra fe, á los que traen la manos en la masa, y á quien la divina gracia habrá enseñado lo que la especulación sola sin experiencia no alcanza.

Sin embargo, fray Luis tomó la determinación de escribir este tratadillo por la pretensión tan sólo de “apuntar los lugares donde los principales misterios de nuestra fe están escriptos” y de esa manera –y esta

es la verdadera finalidad de su tratadillo— “tome el prudente maestro lo que sirviere para su propósito y fuere mas acomodado á la capacidad del que ha de ser enseñado”. Se trata, pues, no de “nuevas razones ó sentencias”, sino de un “repertorio de los lugares adonde se escriben las materias de lo que se ha de enseñar”.

Los tres primeros capítulos del *Breve tratado* tienen un carácter general, mientras que los restantes inciden, en particular, en los puntos más importantes de la doctrina cristiana. En cuanto al primero de los capítulos, Granada parte, como causa más inmediata, del deseo mostrado por “reyes y gentiles de las Indias Orientales” de abrazar la fe y religión cristianas, deseo al que él pretende dar satisfacción, tal y como lo hizo san Agustín en el cuarto tomo de su *De catechizandis rudibus*, del que pueden sacarse muchos pareceres. Se ha de proceder en un principio —ya que los gentiles no dan crédito a las Sagradas Escrituras, antes de su conversión— por la vía de la razón, “que es una lumbré natural que Dios infundió en nuestros entendimientos” y que no falta a ningún hombre. Fray Luis defiende, por tanto, la vía argumentativa y racional, a la que puede acceder cualquier hombre.

El desarrollo del cuerpo doctrinal lo realiza el fraile dominico, haciendo hincapié en la grandeza y utilidad de esta empresa (la salvación de las almas), las dificultades de la misma y la ayuda de Dios, ya que “Él desea que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad”. Por eso, sobre todo

por la extremada dificultad de “persuadir a los infieles del misterio de la sanctísima Trinidad”, etc., son más necesarias las oraciones. Además, debido a su dificultad, hay que actuar gradualmente, acomodando la índole de la doctrina a las necesidades de los infieles: “Y por razón de la dificultad que estos misterios tienen, no conviene luego proponerlos, hasta que el hombre esté más asentado y fundado en lo que pertenece á la doctrina moral”. De esta manera, en los capítulos siguientes nos encontraremos con la *summa* de la fe “en pocas palabras”.

Fray Luis de Granada escribió también otro y muy diferente libro acerca de la predicación cristiana titulado *Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex* (1576). Esta retórica eclesiástica estaba destinada a ayudar al orador en la predicación, no de los habitantes del mundo Nuevo, sino a la habitual audiencia del Viejo mundo. Estas audiencias europeas, convertidas desde hacía mucho tiempo al Cristianismo, son objeto más que de conversión, de persuasión destinada a intensificar la fe cristiana y, lo que es más importante, a actuar de acuerdo con ella. Aunque ambas obras están dirigidas al orador cristiano, cada una tiene un propósito muy diferente. Ambas representan el esfuerzo de Granada por adaptar las antiguas tradiciones a las nuevas circunstancias del siglo XVI, causadas unas por la expansión geográfica de Europa y otras por la dolorosa fragmentación religiosa.

Capítulo III
La Retórica cristiana
de Diego Valadés

Estructura y contenido de la obra

Es de suponer que cuando Diego Valadés preparó para una imprenta sevillana la publicación del *Itinerarium Catholicum* de su maestro y amigo Juan Focher, ya tenía en mente la elaboración de una obra que, con las experiencias vividas en Nueva España a sus espaldas, encarara la evangelización de aquellas tierras desde un doble punto de vista: de una parte, dar a conocer a los europeos la realidad de los pueblos recién descubiertos, proporcionando a los futuros evangelizadores unas herramientas útiles en su labor de persuasión, y de otra, mostrar a los habitantes del otro lado del Océano la Buena Nueva, como el necesario cumplimiento de un proyecto común de salvación, en continuidad con los siglos de vivencia del Cristianismo en el Viejo mundo. El trabajo, ya concebido y para el que Valadés tendría recogido materiales de diversos ámbitos, se vería estructurado y terminado en los años que nuestro fraile pasó en Roma y, posteriormente, en Perugia, ciudad en la que Pedro Ja-

cobo Petruccio lo imprimió definitivamente en el año 1579.

Hagamos una breve descripción física y técnica de la *Rhetorica christiana*. El título completo es, traducido al castellano: *Retórica cristiana, acomodada al uso de oradores y predicadores, con ejemplos de ambas facultades insertos en sus lugares, que han sido tomados, principalmente, de las historias de los indios, de los cuales se obtendrán también gran enseñanza y deleite. Autor el Muy Reverendo Fray Diego Valadés Procurador de toda la Orden de Frailes Menores de Regular Observancia ante la curia Romana. Año del Señor MDLXXVIII*. Técnicamente, la composición del libro es la siguiente: en cuarto; portada; vuelta con dos poemas en versos latinos en elogio del autor, cuyos autores son Julio Roscio de Orte y Camilo Sabelio de Panicale. Después de la dedicatoria al papa Gregorio XIII, fechada en Perugia, el 25 de mayo de 1579, cuatro hojas sin foliar. Índices de capítulos y de autores, cuatro hojas sin foliar. Texto con 378 páginas apostilladas y dentro de doble filete. Índice de cosas notables, once páginas, y erratas, dos páginas. Colofón y escudo del impresor. Además, entre las páginas de la obra se encuentran veintiséis grabados de diferente factura y técnica.

Al parecer, la *Rhetorica* se reimprimió dos veces, en 1583 y en 1587, pero no se conocen ejemplares. Que la obra de Valadés fue una obra buscada y estimada en su tiempo lo prueban, no solo las reimpresiones, sino que en 1588, apenas a los nueve años de la primera edición fue traducida, en parte, al alemán por

el humanista fray Valentino Friccio, quien juntó lo mejor de fray Francisco de Gonzaga y fray diego Valadés en un volumen, cuyo título, traducido al castellano, es: *Estado religioso de los indios de todo el Nuevo mundo, de ambas Indias, del Levante al Poniente del sol. En forma sucinta, compilado de amplias historias, especialmente de la Crónica de la Orden Descalza del R. P. Fr. Francisco Gonzaga y de la Rhetorica Christiana de Fr. Diego Valadés, traducido del Latín al Alto alemán*. Esta obra fue dedicada al archiduque de Austria Matías, e impresa en Ingolstadt. Es frecuente encontrar el tratado valadesiano con la mutilación de sus grabados; de ahí que Brunet dijese en 1864 que la *Retórica cristiana* es menos buscada por su fondo que por sus digresiones sobre América y, especialmente, por sus grabados, que se vendían en París a treinta y seis francos y aún más.

Fijemos a continuación la atención en las dos primeras piezas de la *Retórica* de Valadés, la DEDICATORIA y el PREFACIO AL LECTOR²⁹, por lo que pueden tener de programáticas, con la finalidad de inferir de ellas algunas conclusiones válidas para un certero enjuiciamiento del contenido de su obra. Fray Diego Valadés dedicó su *Rhetorica christiana* al Papa Gregorio XIII. Así se recoge en la parte inferior de la portada, donde dibujó el autor el escudo de este pontífice. En primer

²⁹ Ocupan las páginas 8-23 y 24-35, respectivamente, de la edición mencionada, cuyo texto latino también reproducimos con la grafía que aparece en la misma.

lugar, señala Valadés los motivos de la dedicatoria, que son de una parte el rango que ocupa el Pontífice en la pirámide del apostolado y de otra, el vínculo general que impone la regla franciscana y que une a los Hermanos Menores, de los que fray Diego se confiesa “el más pequeño de todos”, con el sucesor de Pedro. La finalidad de la *Rhetorica*, según su autor, no se agota en la recopilación o unificación de lo atinente al arte de la retórica, disperso en distintas fuentes, sino que –según su confesión– intenta “abrir un camino a los oradores cristianos”. Eso sí, a sabiendas de que no descubre con ello nada nuevo. La obra de Diego Valadés va dirigida tanto a los más como a los menos dotados. Utiliza para ello, esencialmente, las lecciones de los Libros Sagrados, de los que sacará “alimento y bebida”, la “sabiduría” verdadera y salvable. Ellos, los Libros Sagrados, y la piedad que de ellos dimana, sobrepasan a las demás ciencias y conocimientos humanos. La verdadera sabiduría del hombre consiste en el conocimiento y la honra de Dios, auténtica *sapientiae fons* (fuente de sabiduría). Diego Valadés, echando mano de las palabras del papa Gregorio Magno en su obra *Moralia in Iob*, pone de manifiesto las diferencias entre la sabiduría de este mundo y la sabiduría de los justos; ésta última es la que debe cultivar el auténtico *Dei buccinator* (vocero de Dios).

En este instante de la dedicatoria, Valadés vuelve al inicio y, a pesar de las aseveraciones hechas sobre la sabiduría que dimana de las Sagradas Escrituras,

fuente de inspiración y guía para el predicador, afirma “que con ello no quiere menoscabar la elocuencia, sabiendo, como sabe, que la cultivaron de manera admirable muchos y antiguos escritores”, poniendo de manifiesto la necesidad de conjugar, tal como lo hicieron los Santos Padres, las disciplinas humanas –y concretamente los principios de la elocuencia– y la ciencia de Dios o teología. Personajes tan importantes en el devenir de la Iglesia como Basilio, Gregorio Nacianceno, Agustín, Hilario o Juan Crisóstomo brillaron como modelos de elocuencia en sus tres géneros de expresión, referidos al *docere / delectare / movere*, (enseñar / deleitar / persuadir), debiendo recurrirse de nuevo a ellos para leerlos e imitarlos.

Concluye la dedicatoria acogiéndose a la benignidad del Pontífice, a quien dice haber mostrado anteriormente las láminas ilustrativas (*stemma*) que aparecerían en su *exiguum opus* (¡obrita!) y agradeciéndole la postura adoptada por él “al sacarle de las fauces del infierno”, en clara alusión al provocado cese fulminante como Procurador General y a la expulsión de Roma. Refiere a continuación que el Papa acogió su obra con muestras de complacencia y aún le invitó expresamente a que la llevara a término. Pone, finalmente, a los pies del sucesor de Pedro y Vicario de Dios en la tierra, su persona y su obra.

En el prefacio al lector, Diego Valadés proporciona una visión de conjunto de su obra, tratando aspectos ya vistos en la dedicatoria y ofrece, en parte, las claves para una correcta interpretación y lectura de su *Rhe-*

torica christiana. El prefacio es presentado de la manera siguiente (la división en estos apartados es nuestra):

a) Introducción en la que se fijan de forma general las metas de su trabajo y los destinatarios de la obra. Así, en cuanto a estos últimos, afirma Valadés que se dirige a todos los interesados en la sagrada teología, dejando constancia, por tanto, de que sus destinatarios pueden utilizar la obra tanto para fines públicos de predicación, como para fines particulares de meditación. Aprovecha nuestro autor el momento para, de una parte, detallar lo que resulta contrario a la elocuencia cristiana, vicios en los que con frecuencia cayeron griegos y romanos (afirmaciones que nos recuerdan a la forma tradicional de rechazo de lo pagano, frecuentes en los Santos Padres) y, de otra, fijar en qué consiste la elocuencia cristiana, que será tanto más ensalzada cuanto más diligentemente mire a la utilidad de los hombres y a la alabanza divina.

b) El título de la obra. En este sentido afirma Diego Valadés que la obra se denomina *Rhetorica christiana* por obediencia debida a sus superiores, frente a la opinión de doctos varones que hubieran preferido, de acuerdo con el contenido de la misma, la denominación de *Summa summarum scientiarum omnium* (“Suma de todas las ciencias más excelsas”). A continuación nuestro autor, al margen del acto de obediencia, justifica la denominación adoptada, aportando razones extraídas tanto del ámbito cris-

tiano (referencia a las Sagradas Escrituras y Santos Padres) como del pagano (alusión a Platón).

c) Relación entre el fin perseguido y los medios utilizados. Una de las frases más aducidas posteriormente por Diego Valadés es la que aparece en esta parte del prefacio, en la que fija el fin que persigue con la redacción de estas páginas : “El propósito de esta obra, dice, es que seamos pregoneros de Dios, instrumentos de su divina bondad y clarines de Cristo. Y para poder alcanzar este fin con mayor facilidad, mostraremos con la mayor sencillez pero de manera exhaustiva el arte de cultivar la memoria, tan deseado por todos desde hace mucho tiempo” (p. 27). El tratamiento de la memoria artificial constituirá así una de las notas distintivas del libro de Fray Diego. Claro está que solamente con este medio no se conseguirá lo propuesto, ya que, como resulta obvio, el predicador necesitará siempre la ayuda del Espíritu Santo, que es el verdadero maestro.

En el mismo sentido del uso prometido del *Arte de la memoria*, pone Diego Valadés la utilización de los *rerum Indicarum exempla* (ejemplos tomados de las Indias), conocidos de primera mano por él gracias a su larga estancia entre los indígenas, que además de servir de recreo y placer, demuestran en la práctica los *initia / progressus / usus* (inicios / progreso / utilización) de la retórica, como en ningún otro lugar y espacio.

d) Índole de la obra. Vuelve Diego Valadés a fijar su atención en la obra propiamente dicha, en su con-

figuración formal y material. Viene a ser, en su palabras, un compendio de lo dicho por todos los que han tratado el tema, justificando su manera de actuar en cuanto a la práctica abreviativa con ejemplos sacados, una vez más, de la esfera cristiana (san Marcos abrevió el evangelio de san Mateo) y de la pagana (Floro practicó la misma técnica con Tito Livio). Igualmente, entre las razones esgrimidas para justificar su forma de actuar, práctica y útil en todos los sentidos, aduce nuestro autor la meramente crematística, importante sin duda si tenemos en cuenta el lugar y tiempo en los que se confeccionó la obra y los destinatarios para los que escribe.

e) División del contenido de la obra. Son seis las partes esenciales de la misma³⁰:

- Propuesta de reglas y enseñanzas, sacadas de las Sagradas Escrituras y de los más notables autores eclesiásticos, para beneficio del orador cristiano.

- Definición, división y partes de la retórica. Recapitulación de todos los Libros Sagrados, gracias a la memoria (amplio tratamiento de esta).

- Aprovechamiento por parte del orador de las fuentes de las Sagradas Escrituras, para infundir vida

³⁰ En cuanto a la división que presenta la *Rhetorica* valadesiana, tiene un cierto paralelismo con la que hace Fray Luis de Granada en su *Rethorica ecclesiastica*, aunque el plan de este último se ajusta más al predicador europeo, en la sobriedad y armonía. El plan de Valadés es mucho más amplio y, desde luego, en él se observa un desarrollo desigual de las partes, propiciado por la inserción de aparentes, pero pretendidos *excursus*, que adquieren con su extensión el carácter de piezas esenciales.

al sermón. Importancia de la pronunciación y de la motivación de los afectos.

- Géneros de causas y oficios del orador. Referencia amplia a la variedad y multitud de dioses entre los indios, sus ritos y todo lo que de ellos es digno de mención.

- Partes que integran el discurso y composición del mismo (diferentes maneras de invención).

- Figuras y adornos de la retórica.

Incluye además, para quienes deseen profundizar de forma simplificada en el aprendizaje de estas disciplinas una disposición mnemotécnica de los cuatro libros de Pedro Lombardo, Maestro de las *Sentencias*, cuadro al que se han añadido citas de santo Tomás, Escoto y otros, así como una guía alfabética de las páginas al margen y fe de errores del propio autor y del tipógrafo.

f) Consideraciones finales sobre la obra. Sale al paso Diego Valadés del posible reproche sobre el tratamiento de temas que superan en profundidad a los propios de la retórica. A ello contesta nuestro autor echando mano, de nuevo, del testimonio pagano de Quintiliano y de la referencia obligada, como predicadores cristianos que son, del uso necesario de las Sagradas Escrituras: si para el orador resulta necesario el conocimiento de muchas artes, mucho más lo es para el pregonero de la palabra de Dios (unión entre la elocuencia y la teología). De nuevo hace hincapié Diego Valadés en la intencionalidad de su acción: realizar un resumen (*tabulas*) y no una

complicada obra (*sinuosa volumina*). Además, añade –cosa que hace por primera vez– que se trata de una obra, fruto de sus primeros años juveniles y que elaborará en el correr del tiempo algo más pulido y acabado. Termina con la petición de disculpas por los posibles errores o imprudencias cometidos y con el sometimiento de su persona y obra a la Iglesia Católica y a su supremo Pastor, el Romano Pontífice³¹.

En otro orden de cosas, hay que decir que son más de ciento cincuenta los autores consultados y citados por Valadés, desde la Antigüedad clásica grecolatina hasta sus días. Poetas y prosistas griegos y latinos jalonan las páginas de su monumental *Retórica*: Virgilio, Horacio, Ovidio, Juvenal, Eurípides o Plotino se mezclan con Cicerón, Quintiliano, Tito Livio, Platón, Aristóteles o Plutarco. También es larga la lista de autores medievales y renacentistas que aparecen en sus páginas, hasta muchos de sus contemporáneos. Así, cita a Alfonso de Castro, teólogo franciscano cuyas obras completas se editaron en París en 1565; a Melchor Cano, teólogo importante en el concilio de Trento; a Miguel de Medina, a Luis Vives, a Ludovico Dolce, a fray Alonso de la Veracruz (a quien debió conocer en tierras mejicanas), a fray Luis de Granada

³¹ Valadés termina su *Retórica* con la inserción del versículo 50 del salmo 140 (*Corripiet me...*). Al parecer fray Diego usaba este texto como lema para terminar con él sus obras. Con este versículo concluye el *Itinerarium Catholicum*, lo mismo que el libro inédito de las *Assertiones Catholicae*. Su traducción al castellano es: *El justo me corregirá y reprenderá con caridad y misericordia; pero nunca el pecador llegará a ungir con bálsamo mi cabeza.*

y, para finalizar esta incompleta nómina, a Benito Arias Montano, que en esa época estaba en la plenitud de sus estudios teológicos y filosóficos, traducía la Biblia y publicaba su *Rhetorica* en 1569.

También es reseñable el conocimiento que fray Diego demuestra de los textos bíblicos, considerados por él como la auténtica *inventio* –fuente y tesoro– para el orador cristiano. Amplio y profundo es asimismo el uso que hace de la Patrística, tanto griega como latina. Alaba la doctrina de san Gregorio Nacianceno, de san Basilio y de san Atanasio. Entre los Padres de la Iglesia latinos distingue especialmente a san Agustín, a quien llama Padre de la teología y a san Jerónimo lo alaba por su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras y por el dominio de las lenguas clásicas y orientales. Pero Diego Valadés, al igual que muchos de sus coetáneos, se formó en escuelas y colegios de profunda raigambre escolástica. Por ello rinde justo tributo en su *Retórica* a santo Tomás de Aquino, cuyas obras servían de fuente a tantos pensadores cristianos de esta época. Algo parecido habría que decir de otros escolásticos, como san Buenaventura o Escoto.

Como hemos avanzado anteriormente, Valadés hace de la teología el fundamento inspirador de todas los demás saberes y ciencias. Como una consecuencia lógica, y además, práctica de su estima por el conocimiento teológico y de que su estudio es absolutamente necesario para el predicador, fray Diego dedica las últimas ochenta páginas de su libro a pro-

poner y explicar de forma asequible los cuatro libros del Maestro de las *Sentencias*, Pedro Lombardo. Ofrece al principio un ingenioso cuadro sinóptico de esos libros y añade una clara y jugosa explicación del mismo, a base de mnemotecnias encerradas en dísticos latinos fáciles de memorizar. Así proporciona al orador sagrado un valioso instrumento doctrinal a manera de manual teológico dogmático. Valadés confiesa que, para elaborar ese resumen de Pedro Lombardo, se sirvió del epítome confeccionado por Arnaldo Vesalense.

La obra de Diego Valadés: una retórica singular

Tras la descripción de la estructura y los contenidos de la *Retórica* de Valadés cabe una primera y esencial reflexión a modo de pregunta: ¿Ante qué tipo de obra estamos? ¿se trata de una retórica eclesiástica semejante a las de Alfonso Zorrilla, Diego de Estella o, especialmente, fray Luis de Granada, por citar algunas de las más conocidas y a las que se la ha unido y comparado frecuentemente? En primer lugar, hay que decir que nos encontramos, como el propio Valadés se encontró, con la paradoja de un título que no responde con exactitud al contenido de la obra.

Que no es una obra estrictamente de retórica –cosa fácilmente constatable con la comparación de algunas retóricas anteriormente mencionadas– se comprueba por sus contenidos y destinatarios. Estos últimos, tal y

como hemos tenido la ocasión de leer en el prefacio al lector, no se limitan al círculo de predicadores, sino que los constituyen todos los que “se entregan al cultivo de la Sagrada Teología, ya sea públicamente en la iglesia y en las escuelas, o en privado en sus casas para embeberse con sinceridad en la religión cristiana”, “sean ingenios menos dotados o doctos” –apostilla en la dedicatoria.

El contenido de la *Retórica cristiana* de Valadés es una amalgama de temas retóricos, teológicos, bíblicos, jurídicos e históricos. Nuestro autor quiere tomar como hilo vertebrador de su exposición los temas retóricos –justificando de esa manera el título de la obra– e introduciendo entre los mismos los restantes contenidos, no con el carácter de *excursus* más o menos largos, sino de piezas esenciales en su estructura, principalmente los que se refieren a los saberes teológico y escriturístico. La conclusión es fácil de adivinar: de una parte, la obra valadesiana no presenta una sistemática retórica, como se puede observar en las retóricas mencionadas, por lo que es difícil de seguir desde los presupuestos exigibles a una retórica; de otra, se percibe –hasta en los vaivenes lingüísticos y literarios, de ahí la dificultad del texto en ocasiones– la tensión existente en la obra entre lo retórico y lo teológico, entre ser *Suma* o *Retórica*, entre lo que quería y tenía pensado hacer nuestro autor y lo que le indicaron o impusieron, entre los ámbitos de rétor, educador y predicador. Ya es más que fruto del azar, en este mismo sentido, que, en la portada

de la *Retórica* valadesiana, el título de la misma se encuentra flanqueado por dos matronas que representan, de una parte, a la *Rhetorica* y, de otra, a la *Theologia*.

Por otra parte, la inusual división y nueva combinación de las partes tradicionales de la retórica y la intermitente narración de las costumbres y cultura indígenas se combinan para dar a la *Rhetorica christiana* una mayor impronta de elaboración deshilvanada. La estructura del tratado es ciertamente confusa. Hay, sin embargo, (no aparentemente, desde luego) una cierta unidad en el trabajo de Diego Valadés. Los aspectos de la *Retórica* valadesiana que la hacen peculiar son también los rasgos que le otorgan cierta coherencia. Su teoría de la retórica se guía por la creencia en la primacía de la memoria en el discurso humano. Dicha concepción de la memoria, por otra parte, se basa en una visión de la mente, que hace que las imágenes mentales sean fundamentales en la retención y en la expresión. Ese énfasis en la visualización y en las imágenes mentales refleja, como hemos podido ver, el intento de convertir a los indios, una conversión facilitada tanto por la persuasión con imágenes como por la persuasión verbal. La habilidad de los indios al percibir esas imágenes visuales pone de relieve el atractivo universal de las imágenes. De igual manera, esa orientación visual requería que Valadés ilustrara su tratado, para atraer a los lectores y asegurarse de que sus lectores recordarían su retórica. Así, los elementos que diferencian a

la *Rhetorica christiana* de otras retóricas renacentistas y que, a primera vista, hacen que el trabajo parezca bastante desorganizado, son en realidad los aspectos del trabajo de Valadés que unifican el libro.

La mayor parte de los elementos que conforman la *Retórica* de Valadés reflejan las convenciones del Humanismo europeo. Sin embargo, esos antecedentes europeos de su trabajo están afectados de manera importante por la vida de Valadés en el Nuevo mundo. Su pretensión constante es la de unir la realidad india, nueva y extraña, a la realidad europea, vieja y conocida. Lo hace preferentemente en los aspectos novedosos de su tratado: en el tema de la memoria artificial da ejemplos de los indios, en el tratamiento del género o discurso demostrativo aduce nuevos ejemplos de la vida indígena. A igual conclusión podemos llegar observando los grabados que jalonan su obra; sus elementos visuales están ciertamente influidos por los modelos europeos y los indios que aparecen en ellos tenían una apariencia altamente romanizada. Ciertamente, los tratadistas de retórica habían ensalzado muchas veces las virtudes de las imágenes que podían conseguir que la audiencia viera lo que el que hablaba estaba describiendo. Antes de la *Rhetorica christiana* de Valadés, sin embargo, las ilustraciones no habían sido nunca tan esenciales en un trabajo de retórica. A su excepcional habilidad artística hubo que añadir su experiencia en el Nuevo mundo que le había convencido de que las imágenes reales deben estar unidas a

las imágenes mentales para que la persuasión sea más efectiva. Entre los indios, las pantallas o lienzos usados por los franciscanos, eran algo más que mecanismos ingeniosos; eran esenciales para el proceso retórico. Trabajaban allí donde las palabras por sí solas no podían.

En este contexto, las explicaciones sobre los indios de Nueva España no son tan anómalas, como en un principio podían parecer. Aunque algunas de esas explicaciones no sean relevantes para la teoría retórica, una parte considerable de ese informe de la vida en Méjico ilustra y refuerza la concepción de la *Retórica* de Valadés. No es pura coincidencia que la descripción de la vida nativa suceda inmediatamente al desarrollo del género demostrativo o epideíctico; dicha explicación no es simplemente informativa; es también un ejemplo de los principios de la oratoria demostrativa que la precedían. Valadés intercala esos informes “históricos” entre los temas retóricos no por ineptitud organizativa sino porque sus observaciones sobre la cultura indígenas son verdaderamente inseparables de su concepción de cómo opera la retórica.

Es del todo punto improbable que la *Rhetorica christiana* pudiera haber sido escrita en la forma en que lo fue sin los largos años que Valadés pasó en Nueva España. En el siglo XVI se imprimieron otros muchos tratados de retórica, otras crónicas sobre los indios y otros manuales del arte de la memoria. Pero casi con seguridad no haya otro tratado renacentista que con más efectividad combine todos estos elementos en un

todo coherente. Valadés hace hincapié en los elementos en los que lo hace, debido a la experiencia adquirida durante más de veinte años de predicación entre los indios de Méjico. Y aunque Valadés escribió su obra en Europa, no pudo escaparse de su experiencia misional, no pudo sustraerse a su rico patrimonio dual. La *Rhetorica christiana* de Valadés se enmarca en la tradición retórica europea, pero es también una retórica que está, por primera vez, al corriente del “Nuevo mundo del Mar Océano”.

Por otra parte, de la lectura de las dos piezas programáticas iniciales se infiere una conclusión más. Las alusiones continuas a *sapientia* (sabiduría), de una parte, y *eloquentia* (elocuencia), de otra, ¿no nos trasladan al debate que sobre ellas se dio no sólo en la Antigüedad clásica, sino –y especialmente– en el Renacimiento europeo y más en concreto en el Humanismo cristiano, ejemplificado en autores como Erasmo o Budé? Al ideal erasmiano de *pious orator* (orador piadoso) se puede acceder por la vía directa de las Sagradas Escrituras, de la verdad revelada (*sapientia*) o por la indirecta de los textos antiguos griegos y latinos (*eloquentia*)³². Así se puede entender algo más el papel asignado por nuestro autor al conocimiento de las Letras sagradas y de la teología. Son la

³² Ese es el caso de Guillaume Budé, para quien el cristiano debe aunar *eloquentia* (persuasión y expresión hermosa) y *sapientia* (cultura antigua y verdad revelada) tanto en el plano ideológico o religioso, como en el social o académico; ¿Qué cercanas se encuentran estas afirmaciones de las del franciscano Valadés a lo largo de su *Retórica cristiana*!

verdadera *inventio* (temas) de su obra, que constituye un *corpus* cerrado y especializado, muy al contrario de lo que acaecía en la retórica clásica, en la que existían tipificaciones de recursos, reglas de inferencias o esquemas argumentativos. En el caso de Valadés, los “tópicos” o “términos” clásicos son los nueve sujetos o materias de los que se toman las confirmaciones y refutaciones, en clara alusión –aunque sin citarlo– a los sujetos lulianos del *Arte general última* y del *Ars brevis* de Raimundo Lulio, de quien recibe un palmario influjo, sea directo o indirecto.

La *Retórica* de Diego Valadés es, pues, una retórica “singular”³³. Esa singularidad nos sorprende cada vez que nos acercamos a ella. Y todo porque, en nuestra opinión, la obra de Valadés se instala en los alrededores de la retórica. El tratado de fray Diego es el resultado de múltiples “exilios y desplazamientos” de los lugares comunes de emanación de los discursos, tanto como lo es su libertad respecto del corsé formalista que garantiza la propiedad de los textos de eminente carácter técnico. Pero, ¿cuáles son esos exilios, desviaciones o desplazamientos de lo que resultaba paradigmático en el ámbito de la retórica?

El propio autor lo deja ver desde el inicio de su obra, aportando las claves interpretativas de la misma: la importancia histórico-política que tiene en la elaboración del tratado el papa Gregorio XIII, a quien

³³ Así la denomina M. L. LÓPEZ GRIGERA en su obra *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Salamanca, 1994.

dedica la obra. En segundo lugar, la importancia concedida en el andamiaje retórico a una de su partes, frecuentemente soslayada y desdeñada: la memoria y más en concreto la memoria artificial. En tercer lugar, la inclusión de *rerum Indicarum exempla* (ejemplos tomados de la realidad india), mediante los cuales se puede demostrar en la práctica la utilidad de la retórica y, finalmente, la inserción a lo largo de la obra de *stemmata* (dibujos e ilustraciones) cuya finalidad esencial es la fácil retención visual de los contenidos leídos. *En resumen, la Retórica de Valadés es una enciclopedia, de clara intencionalidad 'política', que contiene un ars memoriae (arte de la memoria), en el que se intercalan ejemplos históricos y etnográficos referidos a la vida y costumbres indígenas y, además, es un libro ilustrado, la primera retórica ilustrada.*

Aparte de estos elementos, que analizaremos con más detenimiento en las siguientes páginas, hay algo más que singulariza la obra del fraile franciscano. El texto de Valadés se diferencia de los demás en el énfasis que se hace en todo lo que afecta al espacio receptor, un espacio de escucha propiamente indígena que empieza a ser tenido en cuenta dentro de las estrategias discursivas del proceso evangelizador. Se trata de introducir en la técnica retórica, demasiado preocupada por la instancia emanadora del discurso, la dimensión pragmática de la escucha. Incluso hay algo más: no se trata tan sólo de atender a las peculiaridades del grupo receptor, sino de trasladar una imagen (¿manipulada?) del mismo al lugar preciso

de emisión de discursos, con la esperanza de prefigurar nuevas estrategias. En este sentido, no pueden ya ser vistas las referencias a los indígenas que pueblan el texto valadesiano como manifestación extravagante de un pintoresquismo más o menos local o como una dimensión más del trabajo educativo de los misioneros.

El tratado de Diego Valadés: enciclopedia más que retórica

En estas líneas vamos a hacer hincapié en uno de los aspectos más interesantes de la *Retórica* de Valadés: su carácter enciclopédico. En efecto, en el *Prefacio al lector*, en el que, como hemos dicho más arriba, Diego Valadés proporciona una visión de conjunto de su obra, ofreciendo en parte las claves para una correcta lectura e interpretación de la misma, se refiere expresamente al título de la obra, denominada así por obediencia debida a sus superiores, aunque realmente se trata de una obra enciclopédica, cuyo título debió ser *Summa summarum scientiarum omnium* (“Suma de todas las ciencias más excelsas”). Así pues, la *Retórica* valadesiana, según confesión de su autor, merecía ser llamada por su enjundia, extensión y aspiraciones una *summa* de todos los conocimientos necesarios para el predicador, es decir, su obra tiene un claro carácter enciclopédico. Pero, ¿qué significa esto? ¿a qué influencias responde? ¿qué objetivos persigue?

En el ámbito del Humanismo renacentista resulta explícitamente constatable una clara atención y sensibilidad hacia el enciclopedismo, tal y como se desprende de la lectura de distintas preceptivas predicatorias de la época. Es bien sabido que la enciclopedia atraviesa la historia de Occidente siguiendo dinamismos y líneas de fuerza diferentes; puede ser simplemente erudición o predicables en las manos del predicador o bien instrumento de conservación sobre el plano ideológico y cultural, en oposición a la creciente autonomía de los saberes especializados ya practicados en las universidades. Antes de que se llegue a sucesivos ejemplos de enciclopedias del siglo XVII, una de las características principales del saber enciclopédico renacentista se concentra propiamente en el tema del lenguaje, interpretado como *primaria clavis*, “indispensable llave” de acceso metodológico al texto, a todo tipo de texto escrito y, por tanto, a toda la cultura desde los antiguos a los contemporáneos, visto en la prospectiva de una nueva y fecunda convergencia entre *uerba* (palabras) y *res* (cosas). Las palabras corresponden a las cosas como el libro refleja la naturaleza y el mundo. No existen diferencias entre los signos visibles de Dios puestos sobre la tierra y las palabras legibles de las Sagradas Escrituras o las que los santos Padres de la Antigüedad han puesto en los libros. Todo ello nos lleva a la transición del mundo enciclopédico de las *summae* o de los *excerpta* (extractos) a aquel otro de la estructuración del saber basado en los ejercicios mnemotécnicos.

En la *Retórica cristiana* de Valadés confluyen dos vías mnemotécnicas: la mnemotecnia enciclopédica y la mnemotecnia clásico-visual. La primera implica una labor *ad intra* (hacia dentro) del predicador: este tiene que ser versado en la memorización lógica y racional de los principios generales que se aplican para lograr un conocimiento enciclopédico, el cual vincula la ciencia y el arte con un marco teológico. La segunda implica una labor *ad extra*, hacia el exterior del predicador: para un auditorio indígena que aprende mensajes mediante “pinturas”, o bien formas visuales-figurativas que se componen de acuerdo con las reglas clásicas de la memoria.

Así pues, el propósito de Valadés fue crear una enciclopedia para uso del predicador; como hemos dicho anteriormente, solo por obediencia llamó a su obra *Retórica cristiana*. El fraile franciscano trató de organizar el material de acuerdo con una imagen enciclopédica, estructurada mediante una lógica arbórea y supeditada a una apología teológica y cristológica. Hay que recordar que este modelo estuvo muy en boga durante el renacimiento lulista del siglo XVI; el propio Raimundo Lulio afirmaba que “la teología es la ciencia suprema de todas las cosas restantes y finales, y así es principio de todas las otras ciencias”, afirmación semejante a la que hará posteriormente Valadés: “la teología es la ciencia más digna, segura y verdadera, y la más útil para la salvación”.

Al igual que sucedía en Lulio, que supeditaba las ciencias o saberes, –en su caso filosofía, jurisprudencia–

cia y medicina— a un sistema teológico, en Valadés, la “suma de las ciencias”, conformada por oratoria, retórica, jurisdicción, filosofía y artes liberales, se estructura sobre los mismos principios universales del conocimiento teológico. Estos principios del saber universal nos dan cuenta de la esencia divina y de su poder creativo; por tanto, se convierten en los elementos religiosos que estructuran el discurso retórico cristiano. Acerca de dichos principios hay que explicar cómo entretejen la creación entera, para que el alma, al recordarlos, adquiera conocimiento y sabiduría de Dios.

Para Diego Valadés el *ars memorativa* (arte de la memoria) enseñaba cómo adquirir una colección de preceptos basados en el conocimiento y contemplación de la naturaleza. Esa “naturaleza” se presentaba como creación de Dios ante los indígenas, y, como consecuencia, su esencia trinitaria se reflejaba en el acto creativo generado gracias a la acción de las dignidades divinas. No hay que perder de vista que una de las grandes preocupaciones evangélicas en el Nuevo mundo fue la de introducir la idea de la creación del universo por un Dios manifiesto en su trinidad. Esta noción prevalecería en la memoria de los indígenas por medio de un método mnemotécnico —a eso se refiere Valadés con la “colección de preceptos o reglas”— que ayudaría a abarcar tanto el conocimiento (ciencias y disciplinas que estructuran el saber universal) como la naturaleza misma (mundo creado que refleja el modelo trinitario).

Y si Raimundo Lulio es el referente cierto, aunque lejano en el tiempo, de Diego Valadés, su influencia más cercana la recibe de la *In rhetoricam isagoge*, libro que circuló con el nombre de Raimundo Lulio gracias a la acción del también franciscano Bernardo de Lavinheta. En efecto, al comparar la estructura de *In rhetoricam isagoge* con la de la *Rhetorica* valadesiana no sólo encontramos demasiadas similitudes en su organización lógica, por los cuadros sinópticos que contienen, sino que el texto es el mismo en el pasaje referente a la materia de la predicación: nos encontramos, de nuevo, con las bases del sistema luliano, los famosos *subiecta* (sujetos) y *praedicata* (predicados). Sin embargo, a pesar de las indudables concomitancias, hay diferencias entre ambas obras: coincidiendo en recurrir en ambos casos al acervo luliano como materia básica de predicación, la aplicación del método lulista se produce en contextos diferentes. Ambas obras insisten en que la actividad del predicador debe orientarse a la adquisición del conocimiento, pero también cabría preguntar a qué clase de conocimiento se refiere cada una; la intención que movió a Valadés a darle un giro a la *Isagoge* se trasluce cuando coloca su *Rhetorica* en una categoría hasta entonces inusual: la de *encyclopaedia* que compendia, clasifica y expone retóricamente el mundo americano.

En efecto, al interés por el conocimiento enciclopédico humanista, Diego Valadés tuvo que sumar un no menor interés por las tradiciones y las costumbres

indígenas: como parte vital de su enciclopedia retórica consideró la necesidad de introducir a los europeos “en las costumbres y ceremonias de los nativos, de manera tal que el efecto (modo de vida) fuera comprendido desde su causa”. Ahí entraría la descripción del culto, la cosmología, la agricultura o la arquitectura de los nativos, materias que aparecen en la *Isagoge* y que son tomadas como tópicos en Valadés, pero con descripciones del modo de vida indígena. Las divisiones que sobre cada uno de estos aspectos hace la *Isagoge* son introducidas también por Valadés en su obra. Fray Diego, pues, aplica el modelo enciclopédico a un mundo americano, con el propósito de que el predicador tenga conocimiento de las costumbres y de los hábitos indígenas, para adquirir una noción del tipo de mundo que tiene frente a sí. Solo de esta manera es posible encontrar mecanismos retóricos y lógicos capaces de pacificar y convertir al Cristianismo a los indígenas del Nuevo mundo; son los ecos del pensamiento lulista sobre la necesidad de conocer la nueva geografía por parte de los misioneros, con el propósito de saber cómo predicar en esas circunstancias.

La solicitud mostrada por el conocimiento y difusión de la vida de los indígenas es parte de una estrategia de evangelización, de manera que el ejercicio de la retórica y su función mnemotécnica puedan aplicarse con éxito. Por ello, Valadés se vio obligado a reunir en una concepción filosófica cristiana otro tipo de pensamiento cultural: el del indígena. Este se

insertó inmediatamente en la formación y manifestación del modelo enciclopédico que permitió brindar una visión general, o bien “universal” en términos lulianos, no solo de las “cosas”, sino también de la naturaleza. Una “naturaleza” constituida por una cultura indígena que tuvo que adaptarse al modelo cristiano del orador. Es a esto a lo que nos referíamos anteriormente cuando mencionamos las dos actividades mnemotécnicas: *ad intra*, realizada por los predicadores con los métodos lulianos y *ad extra*, que implicaba un consumo de imágenes por parte de los indígenas a convertir. Dos etapas de un mismo proceso: primero se tiene que producir la memorización *ad intra*, para que después el predicador comunique a los indígenas esos mismos temas que ha aprendido gracias a la mnemotecnica (proceso *ad extra*). Es obvio que para los nativos de Nueva España era más fácil entender la doctrina cristiana por medio de las imágenes. La complejidad se reducía bastante en una presentación figurativa, como cuando Valadés trata sobre la principal materia de predicación, a saber, los “sujetos” lulistas. El grabado que representa la creación del mundo es ejemplo de una figuración de la temática lulista sobre la escala del ser.

Además, la imagen de una enciclopedia arborizada implicaba en el ánimo de los humanistas del Renacimiento la firme creencia en la unidad del saber. Esta idea se concretaba intencionalmente en conectar y relacionar todo el conocimiento, mediante el uso iconográfico de “la cadena de las ciencias o del

árbol de las ciencias”, que se correspondían perfectamente con la estructura armoniosa y jerárquica del cosmos. La unidad del saber lleva implícita la unidad del universo, así como la distribución y organización del conocimiento implicaba una distribución y organización del propio universo. Siguiendo la línea de la armonía, los árboles que aparecen en la obra de Valadés (los denominados “jerarquías”) se pueden concebir como una representación del orden social sagrado, en que se debe apreciar y mantener la unidad entre los distintos miembros de la comunidad. Con esto se alude sin duda a una *renovatio* (renovación) cristiana posible en la sociedad novohispana, donde conviven mestizos, criollos, españoles e indígenas. Los árboles valadesianos anuncian así la posibilidad de una sociedad organizada armónicamente en el marco de un Cristianismo renovado, dando cumplimiento así a la utopía de una *restitutio* (restablecimiento) espiritual.

Es en este contexto donde adquiere sentido el tratamiento tan singular que hace Diego Valadés de los *genera causarum* (clases de discursos) y en concreto del *genus demonstratiuum* (género demostrativo / epideíctico), al que dedica comparativamente hablando una extensión desmesurada; de él afirma, entre otras cosas que se utiliza en la alabanza de los hombres santos, de los templos, de los edificios, de los lugares, de las provincias, de las artes, de las ciencias y de otras cosas inanimadas. Para Valadés el discurso demostrativo es *Summa summarum* (¡coincidencia con el título

que quiso poner a su *Retórica!*), como dice en el capítulo XX de la cuarta parte de su obra, es decir, para llevar a cabo la labor enciclopédica de describir “los asuntos de Indias” el género retórico más apropiado es el *genus demonstrativum*, que es utilizado tanto para alabar a hombres excelentes y vituperar a los malvados como para ensalzar o censurar las cosas mismas. En este punto de su exposición, Valadés pone como ejemplo el propósito de arrancar los “ritos y costumbres de una nación” y más en concreto, el plan de incriminar a los indios por su infidelidad. Para poder abordar correctamente este tema, se necesita, según Valadés, proceder a una “instrucción” sobre las costumbres y hábitos indígenas.

A la hora de explicar los motivos de este tratamiento singular por parte de Valadés es forzoso remitirlos al ambiente frecuentado por nuestro rétor / misionero en Roma, donde vivió en manifiesta cercanía de Gregorio XIII en la corte papal. Es bien sabido que en el *Quattrocento* desde la corte pontificia se desarrolló especialmente la oratoria demostrativa, nueva modalidad predicatoria, por encima de la hasta entonces extendida utilización de los modos del sermón temático escolástico. Dicha oratoria –fuertemente humanista, al mencionar conceptos como el de la *dignitas hominis* (dignidad del hombre)– busca, ante todo, la expresión típica del discurso de alabanza, en el que un hecho o una persona reciben el especial tratamiento que supone su consideración de fundamentales para la comunidad. Los

materiales (*res*) de los que trataban los sermones elaborados en este ámbito tenían que ver preferentemente con los hechos y actuaciones de Dios –sus *beneficia*– y menos con las doctrinas abstractas. Era una retórica de la “historia”, de *res gestae* o *acta* y de sus actores; es una retórica más contextual, como lo es la misma *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés.

A lo dicho hay que añadir la determinación de Valadés de introducir a lo largo de su obra, como *exempla* (ejemplos), noticias y datos concernientes a los indios, una especie de “crónica” de la vida y evangelización de los indígenas. Dicha inclusión tiene su mejor y apropiado acomodo en la narración de los *acta* (hechos convertidos inmediatamente en *beneficia Dei*, favores o beneficios concedidos por Dios) y de sus operantes, cosa que se realiza de forma destacada en el género demostrativo. El tratamiento singular del mismo tendría que ver, en este caso, con la inclusión, algo forzada, en su obra de esas noticias históricas y etnográficas sobre la realidad indígena, que para algunos sería el núcleo de la supuesta “crónica” de Diego Valadés.

La Retórica cristiana de Diego Valadés: una obra “política”

Entre las particularidades –por algunos autores llamadas “desplazamientos o desvíos”– de la *Retórica* valadesiana están su dedicatoria al papa Gregorio XIII,

cuyo escudo aparece en la portada en medio de dos matronas, la Teología y la Retórica, y la publicación final de la obra en Perugia, ciudad perteneciente a los Estados Vaticanos. ¿Cómo han de interpretarse estos dos acontecimientos, al parecer conexos? ¿esta doble particularidad proporciona a la *Retórica* de Valadés un sesgo especial? ¿suponen una clave interpretativa importante en la lectura de sus páginas?

Parece evidente que la realización de la *Rhetorica christiana* está unida a la voluntad de Gregorio XIII, por lo que el mismo Valadés afirma en la dedicatoria que precede al prefacio al lector. En primer lugar, como ya apuntamos, el autor señala los motivos de la dedicatoria que son de una parte el rango que ocupa el Pontífice en la pirámide del apostolado y de otra, el vínculo general que impone la regla franciscana y que une a los Hermanos Menores con el sucesor de Pedro, a quien finalmente agradece “haberle sacado de la boca del infierno” (*e faucibus Orci eripere*), en una velada alusión al triste episodio de su cese como Procurador General de la Orden en Roma y a su expulsión de la Ciudad Eterna. En efecto, Gregorio XIII, en un comprometido gesto político, acogió al fraile depuesto y lo recluyó en Perugia, en circunstancias ya aclaradas³⁴, de “arresto domiciliario”, y allí alentó

³⁴ Cf. G. ROSSETTI, “La “condanna” di Diego Valadés e il suo soggiorno a Perugia nel 1578-79”, in C. FINZI Y A. MORGANTI EDS., *Un francescano tra gli Indios. Diego Valadés e la Rhetorica Christiana. Atti del Convegno di Perugia, maggio 1992*, Rimini, 1995, pp. 83-97.

la conclusión de la edición de su obra, cuya difusión se vería aumentada gracias a la inserción en el frontispicio del *stemma* papal, inequívoco signo de aprobación y elemento de gran importancia editorial. Su obra, por tanto, estaría bajo control del Pontífice y lejos, por el contrario, del control de la corona madrileña. El escudo pontificio conferiría evidentemente una impronta ideológico-política a la obra que lo llevara, orientando no sólo su difusión sino también la valoración de la misma³⁵.

Esto, entre otros argumentos que expondremos después, es lo que ha inducido la finalidad “política” de la *Retórica* de Valadés, de afianzamiento del Papado en el proyecto misional de las Indias, frente al poder regio español. En efecto, el texto valadesiano se sitúa en un momento clave de la nueva comprensión por parte del Papado de lo que supone el “espacio de la misión” y ello como un perfecto argumento apologético y propagandístico de cara a la propia Europa. Es un instrumento de la retórica romana, que utiliza el progreso apostólico en tierras extrañas como arma publicitaria de cara a las propias metrópolis. La obra de Valadés no es solamente, en este sentido y después de todo, la expresión peculiar de

³⁵ En este sentido hay que notar la nula difusión de la *Retórica* de Valadés en España y en los territorios dependientes de esta. Por el contrario, tuvo mucha fama en Italia y en otros países de Europa, como lo prueban sus reimpressiones en 1583 y 1587 y su traducción parcial al alemán en 1588 por el humanista alemán fray Valentino Friccio.

un genio “mestizo” entre mundos disímiles, como han recalcado una y otra vez ciertos estudiosos, sino el resultado fehaciente del nuevo peso específico que el contorno de Roma va a prestar a una conquista y evangelización hasta ese momento escapadas de sus manos y entregadas a una dirección española, demasiado orientada a saciar los intereses de la monarquía nacional.

La *Rhetorica christiana* sirve al nuevo espíritu del Papa Gregorio XIII, que trataba en esos momentos de organizar una congregación para llevar en exclusiva los asuntos *ad conuersionem infidelium* (para la conversión de los infieles) y se sitúa como eslabón importante en la consecución última de la congregación romana *de propaganda fide*. Por medio de su *Retórica* Valadés ofrece al Papa el concurso de la Orden franciscana en la consecución de sus fines, a fin de elaborar un proyecto de institución centralizada, para la formación en Roma de los misioneros³⁶. La obra de Valadés es, pues, una pieza de esa estrategia política, un monumento textual pedagógico para estos “nuevos misioneros”, sometidos al exclusivo designio de la Iglesia universal. El nacimiento de la Congregación *de propaganda fide* articulará definitivamente, centralizándolos, los nuevos modos en que debe ser enmarcado el proceso.

³⁶ Desde esta perspectiva hay que enjuiciar las palabras de la dedicatoria, en las que Valadés pone de manifiesto el vínculo especial que une a la Orden franciscana con el Papado.

En esta perspectiva, la *Rhetorica christiana* no se nos presenta tanto como un repertorio de estudio y clarificación de técnicas concretas, sino como un eficaz instrumento para la promoción de una muy necesitada de aliento vocación misionera, objetivo político inmediato, tanto en la dimensión nacionalista española, como en la visión que del problema de la expansión de la palabra de Cristo, asociada a procesos coloniales, se estaba formando a fines del siglo XVI en el dispositivo temporal de la Iglesia de Roma. Esta introyección de una intencionalidad política y estratégica, en que estaba empeñada la Iglesia, en un cuerpo de doctrina “técnica”, objetivada por una tradición como la retórica, no debe sorprender. No sólo porque en el seno de cualquier mecanismo, por objetivo y abstracto que sea, siempre alienta una determinante abierta a lo político, o influida y determinada por ello, sino porque la lengua está asociada a lo político, realiza lo político y lo expresa.

Además de las alusiones hechas al Romano Pontífice en la dedicatoria de su *Retórica*, Diego Valadés entronca, cada vez que puede (y lo hace muy a menudo) la labor de evangelización con el *mandatum praedicandi* (mandato de predicar) dado por el Papa a san Francisco y a sus seguidores. Esta es la línea doctrinal invariablemente seguida por fray Diego. En el *Itinerarium catholicum* de fray Juan Focher, que el mismo Valadés corrigió, aumentó y publicó en Sevilla en 1574, se pueden leer frases como:

Le compete, por consiguiente (al Papa), no sólo el gobierno universal de los fieles, sino también de los infieles, en cuanto que por potestad propia y autoridad recibida de Cristo puede atraerles a su redil, bien por sí propio, bien por medio de ministros delegados por él³⁷.

Y en la *Rhetorica* refiere cómo los religiosos se presentaban ante los indios como mandados por el Papa: “Así pues, nos acercamos a vosotros con la autoridad de Dios y por el mandato del Sumo Pontífice, vicario suyo en la tierra”. En uno de los grabados se recoge en forma de árbol, la representación de la *Hierarchia ecclesiastica* (Jerarquía eclesiástica), en cuyo vértice superior está el *Summus Pontifex* (Sumo Pontífice), a quien prestan obediencia los príncipes cristianos – tanto emperadores como reyes– y de él están dependientes los cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, hasta el último predicador [FIGURA 7].

En sintonía con la doctrina de los santos Padres, Diego Valadés recuerda que es necesario que los fieles sigan las directrices de la Iglesia de Roma, “en la que se conserva la tradición heredada de los Apóstoles”. Esta centralidad del Romano Pontífice en la obra evangelizadora de la Iglesia sobresale desde el comienzo de la *Rhetorica christiana* y constituye una de sus mejores claves de lectura. La *Retórica* de Vala-

³⁷ J. FOCHER, *Itinerario del misionero en América*, ed. A. Eguiluz (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960), p. 93.

dés comienza su exposición doctrinal (en la primera página del primer capítulo de la primera parte) con estas palabras: *Rhetorices praecepta* (Los preceptos de la retórica) Ahora bien, la letra mayúscula con que inicia el texto, la *R*, está encuadrada en un diseño que hace ver la cúpula de San Pedro, las torres del palacio apostólico, parte de la muralla, el Tíber que la va bordeando y, un poco más lejos, algunas de las siete colinas. Por consiguiente, la letra inicial de *Rhetorices* se convierte, por su significado, en la letra inicial de “Roma” [FIGURA 23]. La intención es bien clara: los preceptos que Valadés se propone inculcar al futuro evangelizador no son otros que los de Roma, de la Roma clásica, pero, sobre todo, de la Roma cristiana, de la Roma de los Papas³⁸.

El papel preponderante asignado al Papa por Diego Valadés en la elaboración de su *Rhetorica christiana*, puesto suficientemente de manifiesto en el análisis hecho, se ve corroborado con la teoría que sobre el Papado presenta con nitidez Valadés. El argumento político viene tratado por fray Diego en la parte cuarta de su obra, en el interior de una larga e importante digresión sobre los usos y costumbres de los indios. La colocación no es casual ni arbitraria. En la cuarta parte trata del *genus demonstrativum* (género

³⁸ I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Caeli novi et terra nova. La evangelización del Nuevo Mundo a través de libros y documentos anteriores al 1600 existentes en el Archivo y en la Biblioteca del Vaticano* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1992), pp. 162-164.

demostrativo / epideíctico), que es el usado para alabar o vituperar a los hombres y a las cosas. Un caso especial es aquel por el que este tipo de discurso se utiliza “cuando se tiene el propósito de expulsar o arrancar los ritos o costumbres de alguna nación; por ejemplo, si alguien tiene el plan de acusar a los indios de infidelidad” (pp. 377-379). Pero para combatir los malos usos de los indios, hay que conocer sus creencias y costumbres, todo lo que el predicador cristiano quiere condenar o extirpar. Dentro de esta digresión es lógico que Valadés aporte un modelo de discurso, dirigido a los indios, para que se hagan católicos; es dentro de ese discurso, donde inserta un capítulo dedicado a inducirles a obedecer al Pontífice Romano y al emperador Carlos V³⁹ y sucesores.

Dicho capítulo –el décimo de esta cuarta parte– está ilustrado con dos grabados, que en forma de árbol representan las dos jerarquías: la eclesiástica y la temporal o civil. El discurso está dividido, a su vez, en tres grandes partes: en la primera, que ocupa una página, Valadés expone, con cierta confusión, la relación entre las dos autoridades, la del Sumo Pontífice y la del emperador; en la segunda –tres páginas– trata del Papa; en la tercera, otras tres páginas, del emperador.

³⁹ Extraña la mención a Carlos V, muerto años antes de que Valadés diese a la luz esta *Retórica* ¿Rehúsa conscientemente la mención de Felipe II? ¿Está el texto tomado de otro, elaborado con anterioridad?

Debéis además conocer al Romano Pontífice, supremo Pastor de la Iglesia, Cabeza y Vicario de Cristo en la Tierra, a quien Él mismo confió su potestad para que desempeñase sus veces; al cual nuestro muy invicto emperador así como todos los demás reyes y príncipes cristianos reconocen y rinden homenaje, según la costumbre cristiana (p. 399).

Así se inicia el capítulo, clarificando desde el inicio cuál es la relación entre las dos autoridades: la espiritual del pontífice está por encima de la temporal del emperador. El poder del Pontífice viene directamente (*immediate*) de Dios; el del emperador y rey indirectamente (*mediate*). En realidad ambos poderes pertenecen al Pontífice, que deja a los *principes* el ejercicio del poder temporal, confirmando la tesis de que Cristo fue sacerdote y rey de todo y de todos. Para Valladolid el poder espiritual, el del Papa, está por encima del temporal, el del emperador. Estamos en presencia de los ecos tardíos de la vieja doctrina de la teocracia medieval, duramente combatida ya en los años treinta y cuarenta del siglo por Francisco de Vitoria y otros. Todo ello se percibe en la figura que ilustra la “Jerarquía Eclesiástica”. En el vértice, encontramos al *Summus Pontifex*; debajo de él, a la par por un hecho gráfico del que no es posible sacar más conclusiones, se encuentran el *Imperatory* y el *Rex*, unidos por la frase *Christianorum Principum oboedientia* (obediencia de los príncipes cristianos) [FIGURA 7]. Es difícil conocer

cuáles son las fuentes inmediatas de estas ideas valadesianas, que resultan, en el momento en el que escribe, tan anacrónicas⁴⁰. En ellas se advierten ecos de los textos de pontífices, de máximas esenciales de las decretales y del derecho canónico, quizás incluso de los principales teóricos de la teocracia. Posiblemente más que de fuentes, habría que hablar de citas corrientes, casi proverbiales y de escuela.

En otro orden de cosas, no debemos olvidar que la vida y obra de Diego Valadés se sitúan en los momentos de gestación y desarrollo de la “leyenda negra” española y en una Europa católica sacudida por las reformas protestantes: el terreno perdido por el Cristianismo en el Viejo continente se vería compensado por el ganado con la evangelización de las nuevas tierras. Sin embargo, el continente americano, espacio natural de la acción espiritual, el “espacio de la misión”, quiso verse como un espacio abandonado a la suerte de los exacerbados intereses económicos de la Corona española. Al mismo tiempo, este “espacio de misión” se convirtió en un “espacio propagandístico”, un “espacio apologético” y “universalista” de la fe católica que, además reclamaba el concurso de un mayor número de misioneros. Para ello, Valadés, y más tarde la Compañía de Jesús, formará parte de una estrategia en la que se enlaza la curiosidad etnográfica con la preceptiva

⁴⁰ Cf. W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983; ID., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1985.

oratoria consiguiendo un efecto publicitario encubierto. De esa manera, reclamando su poder frente a la monarquía, los asuntos de fe (justificación de la acción expansiva española) querrán ser centralizados en el único poder competente, el Papado. Y esto en un momento en que la monarquía comenzaba a recelar de una autonomía privilegiada, que aún tenían las Órdenes mendicantes en su acción sobre las comunidades indígenas: el mantenimiento de las lenguas nativas, la exención en el pago de alcabalas, la existencia de tribunales civiles y eclesiásticos especiales, etc.

Finalmente, otro indicador de la vinculación de Valadés y su Orden a la autoridad espiritual del Papa es la elección de la lengua latina como código lingüístico para la redacción de su obra, así como la publicación de la misma en Perugia, ciudad perteneciente, como hemos dicho, a los Estados Pontificios. Las connotaciones imperialistas de la lengua castellana hicieron que la latina resultara la mejor opción para indicar la universalidad de la empresa evangelizadora, universalidad que solo podía asegurarse en la persona del Romano Pontífice⁴¹.

⁴¹ Es incontestable la importancia de la lengua en el proceso de conquista y asentamiento del nuevo imperio hispánico, tal y como aparece en las *órdenes* dadas por Carlos V (1550) a las Órdenes mendicantes sobre la utilización del castellano en las conversiones. La resistencia franciscana en el acatamiento de ese mandato, ante la necesidad que tenían de las lenguas autóctonas en el proceso evangelizador, hizo levantar sospechas sobre su proyecto, que excluía a la Corona española.

Cada día estamos más convencidos de que esa dimensión histórica y especialmente política negada en la *Rhetorica christiana* procede de un silenciamiento más general sobre las “cosas de Indias”; silenciamiento y escamoteo que fueron muy notables precisamente a partir de los años 70 y 80 del Quinientos y que, en cierto modo, no han dejado de ser operantes hasta hoy en día. Este silencio es tanto más elocuente y significativo cuando se repara en la vertiente gráfica que tanta importancia configuradora tiene en la *Retórica* de Valadés. La iconografía que aparece en su obra es realmente única; por eso sorprende que los historiadores españoles en el momento contemporáneo a los hechos no hayan percibido la energía política de las figuras valadesianas y su capacidad de significación histórica: se trata de la defensa en imágenes, como discurso figurativo, de una evangelización pacificadora –en la línea de la predicación franciscana– frente a la exacerbación propagandística con que se mostraron los “teatros de la crueldad americana”, puestos en marcha en el campo de la Reforma Protestante.

La memoria artificial en la Retórica cristiana de Diego Valadés

El uso de las imágenes a ambos lados del Océano

Como avanzamos en las páginas biográficas anteriores, parece demostrado que Diego Valadés nació en

tierras extremeñas, que marchó a Nueva España en los años de infancia y que allí vivió hasta su viaje a la vieja Europa. Él, por tanto, se sintió siempre un habitante más de aquellas tierras recién descubiertas, ya que creció entre sus habitantes en alguna hacienda de Tlaxcala; entre ellos se formó en las escuelas de Pedro de Gante, en las que aprendió de todo; allí cursó los estudios superiores teniendo como maestro, entre otros, a Juan Focher; entre ellos tomó los hábitos de los Hermanos Menores de San Francisco y a su enseñanza se dedicó en los colegios franciscanos de México; allí aprendió las lenguas náhuatl, tarasca y otomí y, también allí, entre los indómitos indios chichimecas, rodeado de calamidades y peligros, ejerció según su testimonio y apostolado. Conoció, pues, las formas de expresión y transmisión de conocimientos de aquellos pueblos y la importancia que la imagen visual y la pintura tenía entre ellos (conoció su praxis, en este sentido) y participó igualmente en la puesta en práctica y difusión del método de enseñanza de la doctrina cristiana adoptado por los Hermanos franciscanos, basado en auténticos instrumentos audiovisuales. Ampliemos estas últimas apreciaciones, por la importancia que van a tener en la inserción, de forma claramente desmesurada, de la técnica mnemotécnica (especialmente la que se refiere a la memoria artificial) a lo largo de la *Retórica* valadesiana.

Al carecer de escritura fonética, la gran mayoría de las culturas nativas amerindias se vio forzada a confiar la transmisión de su saber a un método que ponía

en juego la participación activa y combinada de los distintos sentidos, en especial el de la vista. En concreto, las etnografías tempranas para el valle de México describen la transmisión de la tradición oral por los *tlamatinime* o sabios en los centros de educación superior (*calmecac*), donde el libro de pinturas jugaba el papel principal. La imagen servía, pues, como auxiliar mnemotécnico para la conservación de la memoria colectiva: a medida que el maestro apuntaba a las pinturas del libro abierto, los alumnos cantaban con él las historias y cantares estereotipados, aprendiendo así su tradición.

El proceso de la memorización formal del saber oral de los antiguos mexicanos ha sido ampliamente descrito por los estudiosos del tema, por lo que no nos vamos a detener demasiado en su descripción. La metáfora empleada por la poesía náhuatl para significar escritura, conocimiento y cultura en general – *in tllili, in tlapalli* (“la tinta negra y roja”)– es índice del grado en que estaban hermanados los conceptos de palabra e imagen en el México antiguo. El indio precolombino debía recurrir a largos textos de la tradición oral consignados en su memoria después de riguroso aprendizaje, que eran suscitados por las imágenes que desfilaban ante sus ojos. El arte de los manuscritos pintados (que incluía distintos tipos de códices: rituales o calendáricos, históricos, genealógicos, cartográficos, etnográficos, económicos) sobrevivió a la conquista y se mantuvo vivo, con el concurso y ayuda de los franciscanos, hasta el siglo XVII. El pro-

pio Diego Valadés, como otros muchos cronistas y estudiosos, descubrirá con cierto asombro que esos calendarios indígenas eran igualmente parte del arte de la memoria y ejemplos de la memoria artificial que él había estudiado con empeño en las fuentes europeas. Hasta él mismo construyó una especie de alfabeto de “palabras” con imágenes indígenas, sacadas de sus símbolos.

Diego Valadés, a la par que conoció y vivió la realidad descrita, supo igualmente y participó de la respuesta que a dicha realidad dio la Orden franciscana a la que pertenecía. Esto afirma el *Códice franciscano*:

Algunos Religiosos han tenido la costumbre de enseñar la doctrina á los indios y predicársela por pinturas, conforme al uso que ellos antiguamente tenían y tienen, que por falta de letras, de que carecían, comunicaban y trataban y daban á entender todas las cosas que querían por pinturas, las cuales les servían de libros, y lo mismo hacen al día de hoy, aunque no con la curiosidad que solían. Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia, que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigados en ella⁴².

⁴² J. CORTÉS CASTELLANOS, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, Madrid, 1987, p. 70.

No se trata simplemente de un método visual, sino audiovisual en sentido estricto, pues a la contemplación de la imagen acompañaba invariablemente su explicación hecha por el misionero mismo o por medio del intérprete. Los logros obtenidos gracias a este método fueron excelentes, dada su adaptación al sistema de enseñanza precolombino, a la eficacia que encierra en sí mismo y a la preferencia de los destinatarios de este procedimiento.

Por otra parte, los franciscanos estaban convencidos con justicia de que utilizaban el método audiovisual, no como algo ajeno, sino como algo propio, como algo de lo que se consideraban inventores⁴³. Tanta importancia dieron a este método de enseñanza que lo consideraron no como un invento cualquiera, sino “el más escogido y digno de permanecer en la memoria” y que, frente al reclamo de su paternidad de parte de los misioneros no franciscanos, juzgaron necesario registrarlo como descubrimiento suyo ante el Consejo de Indias, como lo muestra además gráficamente Valadés en el grabado de la Creación del mundo que recoge las etapas bíblicas de la creación del universo desde los ángeles, el hombre y los diversos animales hasta los vegetales (algunos ne-

⁴³ Los franciscanos se consideraban sus inventores, no en el sentido de haber sido los primeros en utilizarlo para transmitir la enseñanza religiosa (cosa que anteriormente hacían los *tlamatinime* con todo tipo de enseñanza), sino en el de haber iniciado en México la transmisión de la enseñanza religiosa cristiana mediante este método. Valadés pone esto de manifiesto en más de una ocasión en su *Retórica* (p. 95, por ejemplo).

tamente americanos) y en el que se hallan, en el margen izquierdo hasta cinco sellos de dicho Consejo [FIGURA 5]. Los primeros misioneros de México emplearon este método bajo diferentes formas : los lienzos, las estampas y los catecismos pictográficos, cuya descripción y análisis excedería la aceptable extensión de estas líneas.

Dirijamos la vista al otro lado del Océano. Entre los años 1571 y 1572 Diego Valadés, con la experiencia y vivencias descritas, abandonó las Indias y se trasladó a la vieja Europa. El ambiente en el que vive Diego Valadés en los años de su estancia en el Viejo mundo está marcado, por los ecos de la celebración del concilio de Trento (1545-1563), por la publicación de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola (Roma, 1548) y por el auge de la emblemática, tras la publicación del *Emblematum liber* (1531), colaboración entre el poeta Alciato y el pintor Breuil.

El concilio de Trento, que definió la posición de la Iglesia católica ante la revuelta protestante, decretó la legitimidad y conveniencia del uso de las imágenes para la propagación de la fe. Su sesión XXV, que trata entre otros temas de la invocación, veneración y reliquias de los santos, dictó la política oficial de la Iglesia sobre el problema de la imagería religiosa. El pasaje establece el vínculo entre el sentido de la vista y el conocimiento a través de la emoción: se trata, pues, de la promulgación oficial del arte de la memoria como instrumento de proselitismo católico. La sesión se celebró en diciembre de 1564. Sin duda fue una me-

dida influida por la publicación de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola (Roma, 1548). Después de la celebración del concilio, el libro de Molanus *De picturibus et imaginibus sacris* (1570) estableció las reglas de la nueva iconografía cristiana. Y en 1567 un jesuita –el padre Romano– tradujo a imágenes las disposiciones de Trento, publicando en Roma un Catecismo con 67 figuras titulado *Dottrina Christiana nella quale si contengono le principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruttione degl idioti et di quelli che non sanno legere. Conforme a quello que ordina il sacro Conc. Trid. Nella sess. XXV.*

Trento y Loyola son responsables en gran parte, por tanto, de la restauración del prestigio de la imagen como fuente de conocimiento en los albores de la Edad Moderna. La renuencia medieval a confiar en la vista tuvo motivos ascéticos: los ojos –guía del tacto– están inexorablemente ligados al deseo de la carne. Pero san Ignacio subvierte la razón ascética y crea el imperio de la imagen, unidad constitutiva de la meditación. La influencia del *Ad Herennium* en los *Ejercicios espirituales* es evidente. La imaginación visual que rige la consideración de los tópicos cristianos (los diez mandamientos, los siete pecados, los tres poderes del alma, etc.) se basa en lo que san Ignacio llama “composición viendo el lugar”, el espacio material o *topos* funda el recuerdo.

El arte de la memoria que subyace en la política tridentina es, entonces, uno de los factores esenciales detrás de buena parte del despliegue artístico del ba-

roco, con sus ceremonias monumentales, sus representaciones teatrales, artes plásticas y literatura ilustrada, etc. Como foco importante de la Contrarreforma europea, España habría de llevar la política de comunicación visual tridentina a Indias, convirtiéndola en poderoso instrumento de catequización. Allí se uniría a experiencias semejantes formuladas por las Órdenes mendicantes en años anteriores y de las que, como hemos visto, es paradigma el método franciscano que Diego Valadés expuso y difundió en su *Retórica cristiana*.

A ello habría que añadir el nacimiento y desarrollo de la emblemática (conjunción de palabra e imagen), en cuyo florecimiento influyeron las más diversas teorías y corrientes. Dentro de una concepción contrarreformista, el emblema tenía como fin hacer asequibles a todos (incluso los analfabetos y los niños) las verdades éticas y religiosas. Y además de enseñar, el emblema se convirtió en técnica de persuasión: instrumento de proselitismo que pone en práctica la unión de “lo útil y lo dulce” horaciano.

Con estas pinceladas a trazos gruesos de la situación a una y otra orilla del Océano, se puede enjuiciar con mayor propiedad el proyecto de Valadés y sus objetivos, a la hora de incluir en su obra el asunto de la memoria artificial, la que se desarrolla echando mano de los *loci* (lugares) y las *imagines* (imágenes). A las fuentes que convergen en la teoría de la expresión en el siglo XVI (neoplatonismo, hermetismo, el *ut pictura poesis* horaciano, el arte de la memoria, la

emblemática y la política tridentina) Valadés añade el modo específico de comunicación ideográfico del pueblo precolombino, en una amalgama entre normas clásicas de tradiciones europeas dispersas y ejemplos recientes y novedosos que hacen de su obra un manual novedoso y de difícil encuadre retórico⁴⁴.

El mecanismo de la memoria en la Retórica cristiana de Valadés

Un simple repaso a las múltiples alusiones que, desde el mismo prefacio, hace Diego Valadés a la memoria artificial a lo largo de su obra nos hace caer en la cuenta, –cosa que han hecho ya en parte estudiosos del *Arte de la memoria*– de la importancia que nuestro fraile concede a la memoria en su teoría de la retórica y que la hace definitoria de su tratado⁴⁵. Es lógica, por tanto, la pregunta por el origen de ese interés por la memoria artificial, en comparación con el escaso o nulo interés que despertó el tema entre los se-

⁴⁴ Otro ejemplo significativo de esta convergencia lo constituye, en el virreinato del Perú, la *Nueva crónica y buen gobierno*, de Guamán Poma de Ayala. La *Nueva crónica* asimila, sin llegar a explicitarlo nunca, los códigos de representación mnemotécnica, con sus imágenes impactantes y a tiempo enigmáticas; la condensación de sus escenas, el carácter global de “teatro de la vida colonial” que el conjunto de grabados asume, nos asegura la permeabilidad de la materia que toca, para ser tratada mediante los sistemas o técnicas de origen retórico (Cf. M. LÓPEZ-BARALT, “Guamán Poma de Ayala y el Arte de la memoria en una Crónica ilustrada del siglo XVII”, *Cuadernos Americanos*, 38 (1979), pp. 119-151).

⁴⁵ A ello hay que añadir un dato meramente cuantitativo: Valadés dedica a la consideración de la *inuentio* dos capítulos, uno a la *dispositio*, otro a la *elocutio*, tres a la *pronuntiatio* y seis a la *memoria*, uno de los cuales es el más extenso del libro.

guidores de la tradición retórica española más inmediata (Nebrija, Vives, el Brocense y el propio fray Luis de Granada, para quien la memoria “depende más de la naturaleza que del arte”). Las respuestas a este interrogante han sido varias y en todas ellas hay algo de verdad: es cierto que la *Retórica cristiana* de Valadés se escribió en Italia en una época de gran interés por la memoria en esa península; cierto es igualmente el carácter de instrumento didáctico básico que tenía la misma; cierto resulta el hecho de que en el programa educativo de Valadés para la formación del orador cristiano, al lado del conocimiento esencial de la teología y las Sagradas Escrituras, resultaba imprescindible la adquisición de otros muchos conocimientos, que poder unir al coraje y a la piedad, como habían hecho los primeros franciscanos, Pedro de Gante o Martín de Valencia. De ahí que para llegar a ser un predicador efectivo se necesitase una prodigiosa memoria, porque ésta es “el tesoro de las ciencias”, como afirma Valadés en el capítulo 24 de la tercera parte de su obra.

A todas estas valiosas razones, hoy estamos en condiciones de añadir la afirmación de que el tratamiento tan extenso y nuclear que fray Diego concede a la memoria artificial tiene igualmente una motivación pragmática y más concreta, que tiene que ver con la justificación y aprobación del método ensayado por la Orden franciscana para la evangelización y catequesis de los habitantes de la Nueva España, que no es otro que el uso de las imágenes en el sen-

tido y modo explicados en anteriores líneas ¿Dónde podría tener cabida lógica y formal dicha justificación? Tan sólo en un apartado o tratado sobre la memoria artificial, que se basa en la construcción *per locos et imagines* (a través de los lugares y de las imágenes). De ahí, el sentido y razón de ser de ese anómalo tratamiento. A la par, en el desarrollo de esa temática se topará inevitablemente con el manejo de las imágenes por parte de los pueblos indígenas, de ahí que algunos *exempla* (ejemplos) a ellos referidos se inserten igualmente en los capítulos sobre la memoria artificial, ya que en estos –al igual que en los ejemplos de la retórica clásica– se observan la bondad y utilidad de dicho método.

Valadés describe la memoria como “la firme percepción del alma, de las cosas y de las palabras y de su disposición”. La memoria es, pues, un proceso intelectual que trasciende el mero recuerdo. Como tal es “extremadamente necesaria para el orador, ya que es el tesoro de la *inuentio* (tema) y el custodio de todas las partes de la retórica”. En el plan de Valadés la memoria no sólo precede a la *inuentio*, sino que también asume muchas de las funciones típicamente asignadas a esta última. Hay, nos dice Valadés, dos géneros de memoria: la natural y la artificial. La primera es un don de Dios; la segunda que concierne más al ámbito del hombre, puede mejorarse con la teoría y prácticamente. La concepción de la memoria artificial en Valadés es casi enteramente visual: la creación de un *locus*, que hay que llenar con imágenes.

El predicador “viaja” a través del espacio (*per locos*), encontrando imágenes (*et imagines*) que apuntan a una parte concreta y pertinente del discurso.

La aportación teórica de Diego Valadés al *Arte de la memoria* no es muy novedosa y peca de cierta falta de orden y lógica, tendiendo en algunas ocasiones a ser excesivamente prolija; echa mano de las tradicionales consideraciones que sobre el tema hacen Cicerón y Quintiliano, Tomás de Aquino y Alberto Magno; en alguna ocasión cita a Pedro de Rávena y Jacobo Publicio. Sin embargo la fuente más directa de Valadés en este omnipresente tema es, según hemos podido comprobar, el *Congestorium artificiosae memoriae* de Juan Romberch, a quien sigue al pie de la letra (sin citarle, como hace con Raimundo Lulio). Son igualmente interesantes sus aportaciones al tema de la memoria artificial por los ejemplos que aporta sobre las experiencias que tanto él como otros miembros de la Orden franciscana tuvieron con los indígenas.

Fray Diego Valadés tuvo que adquirir estos conocimientos de los frailes franciscanos, que de origen flamenco o francés llegaron a México para ayudar en la tarea de evangelizar el Nuevo Mundo. Él menciona a dos de ellos: fray Pedro de Gante, flamenco, a quien representa en una de las láminas de la *Retórica* enseñando a los indios, y fray Juan Focher, francés, cuyo *Itinerarium catholicum* fray Diego publicó en Sevilla en 1574. Pero hubo otros más, entre ellos fray Jacobo de Testera, francés, a quien Jerónimo Mendieta en su

Historia eclesiástica indiana adjudica la invención del método de catequizar a los indios mediante grandes lienzos en los que estaban representados los principales artículos y misterios de la fe católica. Aunque Diego Valadés no menciona a Testera, es significativo que introduce la descripción de estos lienzos y del éxito que obtuvieron precisamente en el contexto de la memoria artificial⁴⁶.

En el transcurso de su exposición Valadés realiza de manera casi imperceptible una transición de imágenes mentales a imágenes reales, procedentes ambas de una fuente común, el mundo físico. Tales figuras o imágenes no eran exclusivamente de carácter simbólico; servían igualmente de recursos para ayudar a la memoria y como tales las utilizaban los indios en su administración y comercio. Es más, hasta con ellas ocultaban sus secretos, sin la necesidad de recurrir a la escritura. La memoria es, pues, importante, porque mediante ella se construyen artificial-

⁴⁶ Cf. J. MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, J. GARCÍA ICAZBALCETA (ed.), México, 1870. A propósito de esto afirma acertadamente R. TAYLOR: "Para nosotros que vivimos en una época en la que los métodos audiovisuales están difundidos por el mundo entero, todo lo que nos cuenta Fray Diego acerca de los lienzos de los franciscanos nos parecerá sumamente obvio, por no decir trivial. Sin embargo, queda claro que en el siglo XVI se conceptuaba como un paso trascendental e incluso osado en la misión de evangelizar a los indios. Fue como un tiro en la oscuridad. Fray Jacobo de Testera quien, como ya hemos dicho, parece haber sido su inventor; no tenía ninguna garantía de que su método de instrucción se vería coronado por el éxito... Aunque orgullosamente reclama Fray Diego la invención de este método para su Orden, también añade que los frailes rezaron constantemente de rodillas a Dios, con frecuentes ayunos y desvelos, para que el Señor les enseñara la mejor manera de atraer a los indios a la fe" (*El arte de la memoria*, Madrid, 1987, pp. 56-57).

mente lugares e imágenes en estos, que ayudan mediante la imaginación visual (lo que san Ignacio llamaba “composición viendo el lugar”) a la consideración de los tópicos cristianos (los diez mandamientos, los siete pecados, los tres poderes del alma, etc.).

La elevación de la memoria por parte de Valadés a una posición principal entre las cinco partes de la retórica tuvo, lógicamente, significativas consecuencias en el análisis de las cuatro restantes. En particular, la memoria asume prácticamente todas las funciones asignadas a la *inuentio*. La memoria es el punto de partida del discurso; en ella se guarda todo el material, que se va sacando a lo largo del mismo. Al ser así, la *inuentio* necesariamente se trunca. Valadés dedica la parte quinta de su *Rhetorica* a la *inuentio*, pero esta parte es la más corta de las seis que tiene el tratado. Es significativo el hecho de que las reflexiones de Valadés sobre la *inuentio* guarden en la realidad poca semejanza con la explicación estándar del argumento y con todo el habitual aparato de la *inuentio* clásica. Por el contrario, la *inuentio* es sinónimo de la estructura del discurso. Aunque la terminología que Valadés emplea es la de la *dispositio* (disposición), reivindica sin embargo que tales asuntos pertenecen a la *inuentio*. De esa manera, la *inuentio*, como descubridora de los argumentos, es reemplazada por la *inuentio* como administradora del discurso.

Aunque Valadés suprimió en un principio los argumentos del proceso inventivo, en última instancia

habla de ellos. Los argumentos, aparentemente des-
terrados de la *inuentio*, retornan disfrazados de *elocu-
tio* (elocución). Y Valadés que había prometido en el
prólogo tratar la elocución lo más brevemente posi-
ble, en última instancia le dedica más atención que a
cualquier otra parte de la retórica. Comienza con un
análisis de las figuras, que, dice, son “como la ropa y
el ornamento del discurso”. A esa reflexión le sigue,
no de forma sorprendente, el análisis de los tropos,
“la eficaz modificación de una palabra o frase de ma-
nera que se altera su verdadero significado”. Después
de esta bastante tradicional reflexión sobre figuras y
tropos, Valadés vuelve a los esquemas, que “son cier-
tas figuras y modos de hablar retóricamente. Si se uti-
lizan para esclarecer las frases son ornamentos
retóricos, pero si se forman para probar, se les pasa a
denominar argumentaciones o razonamientos”. Estos
esquemas incluyen el razonamiento, el silogismo, la
inducción y la enumeración. De ese modo Valadés re-
conoce la estrecha y a menudo solapada relación
entre argumento y ornamento.

Tras analizar mecanismos que tienen tanto una
función argumentativa como estilística, el fraile fran-
ciscano vuelve a lo que llama simplemente “argumen-
tos”. Por argumentos Valadés quiere decir “los temas
de conjetura, constitución y cualidad”. A la conside-
ración de estos asuntos le sigue una enumeración de
los lugares o tópicos del argumento. En su trata-
miento de los argumentos, Valadés ya no se ocupa de
la dimensión estilística, sino que vuelve al típico en-

foque argumentativo que antes había soslayado. Así, la argumentación sigue siendo importante para Diego Valadés, pero ya no tiene una función en el proceso de construcción del discurso. En su lugar, las primeras etapas en la creación del discurso Valadés las asigna a la memoria. La invención, que tiene lugar después en el proceso compositivo, opera mucho más como la elocución: adorna el discurso más que crearlo. De esta manera, Diego Valadés aborda los elementos clave de la Retórica, pero de un modo nada convencional. La memoria, normalmente una de las últimas partes de la retórica, pasa a ser la primera; la invención, al menos en nombre, pasa a ser *dispositio*; y el argumento, una subespecie de las figuras. En alguna ocasión hemos utilizado un símil que nos parece clarificador: imaginémonos a Valadés echando abajo los tabiques del edificio retórico para reordenar el espacio; él lo considera una cuestión de remodelación de interiores: aprovecha así los materiales; tan sólo ha mantenido el pasillo (que es la memoria) y desde él se accede a las remodeladas instancias o habitaciones de la *inuentio*, la *dispositio* y la *elocutio*.

Un locus memorístico concreto: el atrio del Tabernáculo de Dios

Después de reiterar muchos de los preceptos básicos del *Arte de la memoria*, Diego Valadés pasa a proporcionar una demostración concreta del *ars memorativa*. Explica cómo el patio o atrio del Tabernáculo de Moisés,

según está descrito en el capítulo vigésimo séptimo del Libro del Éxodo (27,9-18), sirve de *locus* memorístico para recordar todos los libros de la Biblia –en la versión *Vulgata*– y sus respectivos contenidos y autores. El ejemplo que construye Valadés es anunciado ya en el prefacio de la obra, a la hora de dividir el contenido de la misma y constantemente aducido a lo largo del tratado, sin duda porque sería interpretado por él como algo novedoso y en cierta medida original.

Así, según el relato del Éxodo y la explicación de Valadés, el patio o atrio en cuestión tenía sesenta columnas, dispuestas en forma rectangular de proporción dupla, de manera que una hilera de diez columnas miraba hacia el levante y otra al poniente, y las dos restantes, de veinte columnas cada una, miraban al norte y al sur. El número de columnas es relacionado, en un cómputo artificioso, con los nombres de los autores de las páginas sagradas: en cada columna coloca cada uno de los libros de las Sagradas Escrituras con el nombre de su autor: “Genéricamente, esas columnas serán sesenta, porque otros tantos son los escritores de la página sagrada, pero contándolos según el número de libros que hayan compuesto, o bien según las diversas materias que escribieron” (p. 103). Resulta evidente, pues, que la función de las columnas es la de servir de lugares memorísticos. Igualmente, para diferenciar dichos lugares, Valadés hizo que cada una de las columnas fuera labrada de una piedra preciosa o semipreciosa distinta.

Pero, mírese por donde se mire y cuéntese por donde se cuente, los libros de la Biblia no son sesenta. De esa manera, el resultado es que el *locus* fabricado por nuestro autor está plagado de inexactitudes, errores y artificios, necesarios sin embargo para que las dos realidades que se dan cita en el ejemplo (dos realidades numéricamente concretas, que surgieron y se desarrollaron separadas en el tiempo y en el espacio, las columnas y los libros sagrados) se ensamblen adecuadamente. Sin embargo, hemos de afirmar en el haber de Diego Valadés que la elección hecha de un patio o atrio como marco memorístico supuso una adecuación y acercamiento importantes a la sensibilidad y realidad indígenas, que él tan bien conocía.

En efecto, el patio o atrio se nos presenta como la novedad más asombrosa en el conjunto arquitectónico religioso de Nueva España sin verdadero paralelismo alguno en España ni en el resto de Europa. Era un elemento sintetizado, bajo condiciones peculiares del país, de modelos antiguos para dar satisfacción a las demandas nuevas. El atrio tuvo como finalidad esencial la de reunir a la comunidad indígena con ocasión de las ceremonias religiosas y también la de cumplir con todas las actividades propias de la catequesis, distribuyéndose los indios en pequeños grupos como si se tratara de aulas al aire libre. Así lo muestra un grabado de la *Retórica cristiana* de Diego Valadés, en el que aparece, además, el centro geométrico del atrio señalado simbólicamente me-

dian­te la alego­ría de la Iglesia con el Espí­ri­tu San­to, lle­va­da en un des­co­mu­nal “pa­so” ar­qui­tec­tó­ni­co por un gru­po de mon­jes en­ca­be­za­do por el mis­mo San Fran­ci­sco [FIGURA 12].

Diego Valadés evoca, pues, en la *compositio loci* (composición del lugar) del atrio mosaico una construcción real, cercana a la mentalidad de los receptores del mensaje cristiano. Demuestra con ello su disposición e interés especiales por llegar a las mentes indígenas, tan apegadas al mundo de los referentes naturales, en este caso al culto divino en los espacios libres y abiertos, echando mano de un “teatro” mental enmarcado en un diseño que les resulta familiar y atractivo.

Hagamos una última reflexión en este mismo sentido. Al tener el atrio o patio del tabernáculo divino una estructura monótona y poco diferenciada (una columna seguida de otra), había que –siguiendo las pautas clásicas en la construcción de los *loci*– singularizar y distinguir las diferentes ubicaciones, los *loci magni* (lugares grandes) –en este caso, columnas– dentro del *locus maior* (lugar mayor), que es el atrio. Diego Valadés echa mano para ello de la variedad de las piedras preciosas y coloca una diferente en cada columna. Múltiples testimonios de cronistas y misioneros (entre los que se encuentra el de Diego Valadés) corroboran la atracción de los indios por la realidad y la simbología de las piedras preciosas. Igualmente es bien conocida su utilización en la tradición cristiana con claras connotaciones bíblicas.

Resumiendo, a pesar de las inexactitudes y errores en la construcción del *locus* memorístico, la descripción de un patio plagado de columnas y éstas, a su vez, atiborradas de piedras preciosas, debía trasladar a los indígenas a un universo que sin duda les resultaría familiar y querido, en medio del cual podrían aprender y recordar mejor los libros, autores y contenidos de las Sagradas Escrituras, verdadera y única *fons sapientiae* (fuente de sabiduría) para los cristianos. Diego Valadés realiza un desarrollo atípico de una de las partes de la Retórica (la memoria) para introducir en su tratamiento la justificación del método apostólico utilizado por la Orden franciscana, semejante al método usado por los propios indígenas; y en ese intento el ejemplo concreto que les pone (un atrio con columnas y piedras preciosas) es una muestra palpable de su grado práctico de aculturación y acercamiento a los receptores del mensaje.

¿Una “crónica” o historia en la Retórica de Diego Valadés?

Entre los elementos más llamativos y novedosos del tratado retórico valadesiano está la introducción en el mismo de noticias sobre la vida, costumbres y ritos de los indígenas. En este sentido varias son las reflexiones y afirmaciones que podemos hacer. La primera de ellas es que tales noticias no constituyen un *corpus* continuado y seguido en forma regular; no se

trata por lo tanto de una “crónica” o “historia” de las que habitualmente conocemos, sino que se hallan divididas y diseminadas en varios núcleos; a pesar de ello, algunos autores han visto en estos capítulos “históricos y etnográficos” la configuración de la así denominada *Crónica de Valadés*⁴⁷. En segundo lugar, hay que decir que la introducción de la mayor parte –no todos, desde luego–, en cantidad y en importancia, de esos datos o noticias se realiza en la parte cuarta de la obra, dedicada al análisis de los tipos de discurso, que son tratados por Diego Valadés de una manera original y llamativa, centrando casi toda su atención en el género demostrativo o epideíctico (discurso de alabanza o vituperio), al que da una importancia y amplitud desmedidas, y en cuyo desarrollo introduce, como *exempla* (ejemplos), la mayor parte de las noticias sobre la “conversión, pacificación y conciliación de las nuevas tierras de Nueva España”⁴⁸. No en vano el fraile franciscano afirma en el capítulo 20º que “este género demostrativo es considerado la síntesis de todo, porque por él se manifiesta lo que hay en una persona

⁴⁷ Este es el caso de E. J. PALOMERA, en su ya mencionada obra *Fray Diego Valadés o.f.m. Evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra*, México, 1962.

⁴⁸ Más concretamente, los capítulos sobre “las cosas de las Indias” responden al trámite de responder a la pregunta ¿cómo arrancar los ritos o costumbres de una nación? y singularmente “si alguien decide acusar a los indios de infidelidad”. Para ello y a fin de evitar la confusión y también complacer a quienes no tuvieron la oportunidad de contemplar tales hechos, Valadés se propone abordar “una instrucción para venir en más claro conocimiento de las cosas de las Indias, de las cuales se trata aquí a modo de ejemplo”.

digno de alabanza o de vituperio; por lo tanto, corresponde este género principalmente a los historiadores”.

Ya desde el mismo título de la obra, Diego Valadés anuncia la inserción de tales noticias a lo largo de la misma. El título dice así: *Retórica cristiana, adaptada al ejercicio del discurso y de la predicación, con ejemplos en cada uno de esos ámbitos sacados preferentemente de las historias de los indios*. El papel que tiene la inclusión de dichas noticias es aclarado aún más por nuestro autor ya en el *Prefacio al lector*:

También a su debido tiempo aduciremos algunos ejemplos sacados de los asuntos de Indias, entre cuyos habitantes no sólo vivimos, sino que incluso desempeñamos la función de estar al frente de ellos. Estamos seguros de que esto no solo reportará placer, sino que también resultará provechoso, ya que en ello se apreciarán claramente los principios, el desarrollo y la aplicación práctica de la misma Retórica...Los admirables efectos de esta influencia en ningún lugar aparecen más claros que en la pacificación de los indios de este Nuevo Mundo del mar Océano.

Por lo tanto, además de que Valadés anuncia la inclusión de ciertas noticias sobre los asuntos de Indias, adelanta también la intencionalidad de la misma: son noticias que sirven de ejemplo o paradigma de lo que se quiere afirmar o probar; estos datos tienen así valor

probatorio; su mayor interés no radica en sí mismos, sino en la prueba que su constatación aporta.

Como ya se ha dicho, la casi totalidad de dichas noticias se encuentra en la cuarta parte de la *Retórica* de Valadés, abarcando los capítulos 2º, del 4º al 12º, 19º y 20º, y del 22º al 25º; algunos de estos son de una extensión considerable. Hay otras referencias a asuntos, hechos e instituciones indígenas, diseminadas a lo largo de la obra de Valadés. Así, el capítulo 7º de la sexta parte aporta una argumentación sobre la necesidad de cambiar la ubicación de la ciudad de México, al estar en un lugar incómodo e insalubre. O las afirmaciones sobre la memoria artificial utilizada por los indios, el uso de las imágenes y la existencia de calendarios, noticias que aparecen en los capítulos finales de la segunda parte, dedicados a la memoria, sobre todo a la memoria artificial.

Temáticamente, siguiendo la opinión de Esteban J. Palomera, estos capítulos podrían agruparse en tres partes: 1) Los indios en su gentilidad. Descripción de los templos paganos, traza y adornos; bailes y danzas; politeísmo bárbaro y sacrificios humanos; 2) La predicación de las verdades del Evangelio a los indios y su sincera conversión a la fe católica. Comparación entre la religión de Cristo y la religión pagana. Ejemplos de exhortaciones de los misioneros: esencia de la doctrina cristiana, sus preceptos y dogmas, organización jerárquica, etc. Resultado y fruto: conversión sincera a la verdad; 3) La llegada de los primeros misioneros. Cristiana

y radical transformación operada en las costumbres de los indios. Llegada de los primeros doce franciscanos; toma de la ciudad de México y fiestas que se celebraban para esta conmemoración. Organización de los indios en su pueblos, después de la conversión al cristianismo; participación de los misioneros en esta organización.

Analizando más concretamente cada una de las hipotéticas partes en las que E. Palomera divide tales noticias, hay que decir que en la primera de ellas Valadés describe los diabólicos e idolátricos ritos de los indios en sus cultos y sacrificios; ritos variados y reverenciosos. La estructura de sus templos ocupa, con todo lujo de detalles, las líneas siguientes; la variedad de piedras utilizadas en su construcción es la misma que la observada en las casas de los españoles, suntuosas y muy cómodas (de estas se hace una sucinta descripción). Se continúa la descripción de los templos indígenas: su ubicación en los montículos, su semejanza con las pirámides de Egipto, sus patios y pórticos, sus habitáculos, salones y techos; el embellecimiento de dichos templos con jardines, fuentes, baños, flores y árboles de exquisita y variada fragancia; la referencia al “árbol del paraíso” (para los españoles) y al *ahuehuatl* (para los indígenas), dando la opinión de que no son la misma cosa. Finalmente, dedicados al culto de los templos estaban los pontífices y adosados a los muros de los templos se habían construido asientos, así como sillas de juncos y madera, pintadas con diversos motivos y colores.

A continuación, Valadés se fija en el modo que observaban los indios a la hora de dirigir sus danzas y bailes; los vestidos y disfraces utilizados en ellos (haciendo hincapié en el uso de las plumas de aves), los brazaletes de oro y piedras raras. Fray Diego hace hincapié después en el número de danzantes, echando en falta compostura y decencia en los bailes. Hay una interesante digresión sobre una demostración de danza en presencia del emperador Carlos V en Valladolid y termina este *excursus* indicando la intervención de mujeres danzantes, pero siempre antes de la conversión de los indígenas al Cristianismo, nunca después. Valadés se fija de nuevo en el decorado de los templos indígenas, con especial indicación de sus adornados ídolos (de madera, de piedra, etc.); hace referencia a su altura, semejante a la de las estatuas de los romanos, y a la oquedad de las mismas, así como a sus grabados e incrustaciones de piedras preciosas. Destaca en el interior de estos templos principales unas capillas más secretas y en ellas la existencia de unas mesas de piedra (semejantes de nuevo a las que se conservan en los monumentos de los romanos), detalladamente descritas y a las que se accedía desde unas escalinatas por cada uno de los lados de la mesa. En los ángulos de las mesas había incensarios o braseros, elaborados con gran arte y diversidad de elementos. Las ofrendas que se hacían eran variadas, hasta llegar al sacrificio humano, voluntario o involuntario.

A fin de establecer el contraste entre la religión indígena (feroz, ciega y esclava) y el Cristianismo, Va-

ladés menciona a continuación la ingente cantidad de dioses (hasta dos mil), a los que los indios tributan culto; estos ídolos están hechos de madera, piedra o barro, son macizos o huecos y de diferentes alturas y exigían la ofrenda de víctimas humanas. Se hace, asimismo, una minuciosa descripción de los sacrificios humanos: coronación, procesión, extracción del corazón del sacrificado y ofrecimiento del mismo al ídolo, etc. Valadés habla de hasta quince o veinte mil hombres sacrificados en los aniversarios sagrados. Incluso aporta, según lo ha podido oír fray Diego de boca de algunos indios ancianos, el testimonio de los hombres sacrificados en el templo de Tetzcutzingo, en el que se llegaron a inmolar setenta y seis mil prisioneros de guerra.

La segunda parte de estas noticias se inicia con la constatación de la ferocidad de los indios, propia de los animales; tal situación se trocó en mejor condición gracias a la bondad divina y a la presencia de fray Martín de Valencia y once padres más, que —a semejanza de los doce apóstoles— fueron los primeros de la Orden franciscana que marcharon al Nuevo mundo para establecer la nueva Iglesia; a continuación, llegaron también los varones de la Orden de Santo Domingo y de San Agustín. Todos ellos han sido los artífices de la conversión (que continúa hasta hoy) de muchedumbres innumerables de indígenas, arrancando de ellos el culto del demonio y los sacrificios horribles y anunciándoles a su vez la genuina doctrina cristiana con gran suavidad y dulzura. Para

ello, los predicadores en un principio echaron mano de intérpretes, pero muy pronto pudieron hablar la lengua de los mismos indígenas, principalmente la mexicana, y con tal perfección que hasta escribieron libros y diccionarios en ese idioma. Esto fue recibido por los nativos como algo prodigioso. Unos grabados ponen ante los ojos del lector de la *Retórica* de Valadés todo lo anteriormente dicho.

Aquí inserta Diego Valadés una larga *exhortatio demonstratiua* (exhortación demostrativa) dirigida a los indígenas y tendente al abandono de sus ritos y costumbres y a la adhesión en su lugar a la fe católica. Se trata de una pieza, bien escrita y de profundo sentido teológico, que sigue los parámetros de la técnica retórica. Estos son sus contenidos esenciales: a) Los predicadores llegan al Nuevo mundo bajo el mandato del Papa y del Emperador para librar de la esclavitud a los indígenas y conducirles a la vida nueva. Esa vida nueva implica el conocimiento del verdadero Dios: principio y fin de todo...que hizo al hombre libre, para que así lo conozca y sirva; b) Son tres las razones que deben incitar a los indios al culto del verdadero Dios: la existencia de un solo Dios, su inmortalidad y eternidad y la total dependencia de los hombres para con Dios, su creador; c) Los indios, antes de la predicación de la fe cristiana, han estado dominados por la acción esclavizadora del diablo, que incluso ha tratado de extirpar, con engaños, las obligaciones que dimanaban de la ley natural, como se ve en el asesinato y ofrenda en sacrificio de los pro-

pios hijos y amigos; esta situación cambia con la predicación de la Buena Nueva; d) La religión cristiana no exige sacrificios humanos ni inmolaciones sangrientas, sino la oblación espiritual de los corazones a Dios. Eso se consigue al recibir las aguas sagradas del bautismo, que mediante la gracia divina abre los ojos del entendimiento para abrazar el bien y desterrar el mal.

En medio de esta exhortación, claramente doctrinal y teológica, que pareciera más bien estar elaborada –al estar hecha desde Europa– para un ámbito postridentino y contrarreformista, inserta Valadés un amplio capítulo sobre lo que podríamos denominar “teoría política”. En él fray Diego desentraña las razones por las que los indios han de obedecer al Romano Pontífice y al emperador Carlos y a sus sucesores. Tales explicaciones se ven ilustradas con dos grabados que representan las jerarquías eclesiástica y civil, y en los que puede verse cómo la autoridad suprema reside en el Papa y cómo de él se va derivando, como en un árbol, a las diversas jerarquías. Las tesis valadesianas, entroncadas con las teorías de la teocracia medieval, se cifran en la afirmación de que el emperador, los reyes y príncipes reciben del Papa, como Vicario de Cristo, la potestad terrenal sobre sus reinos.

Seguidamente, en dos interesantes capítulos, Diego Valadés hace una comparación entre la conversión de los indios y la no muy lejana conversión de los moros de Granada. Establece, en primer lugar, las

acusaciones y a continuación la defensa. Tales acusaciones vienen extrañamente, según Valadés, de quienes han estado muchos años entre los indígenas y se centran en “que estos no son más cristianos que los moros de Andalucía y que todavía conservan con fidelidad sus antiguas costumbres y ceremonias”; algunos refieren, según fray Diego, hechos concretos que corroboran tal aserto. De ahí se derivarían varias consecuencias, entre las que destaca “la imprudencia con la que actúan los religiosos que administran los sacramentos a los indígenas”.

La réplica a tales acusaciones se basa, ante todo, en el testimonio personal de fray Diego que “vivió entre ellos treinta años más o menos y ejerció el sacerdocio –predicación y confesión en sus propias lenguas– durante más de veintidós”, y a quien le guía, según propia confesión, el conocimiento estricto de la verdad. La defensa de la evangelización y conversión de los habitantes del Nuevo mundo estriba, según Valadés, en dos hechos: primeramente, la instrucción recibida por ellos –realizada preferentemente por la Orden franciscana– ha sido llevada a cabo con sumo cuidado y con métodos adecuados, por lo que no quedan vestigios de la idolatría pasada; en segundo lugar, los indios son de natural un pueblo tratable y pacífico, receptivo en gran medida a la doctrina cristiana. Ello no quiere decir que, como en todo asunto, no existan ejemplos de indígenas en particular que no sigan estas conductas. Sin embargo, la experiencia –propia y de oídas– confirma los esfuerzos y sacrificios que han de

soportar los indígenas para cumplir con los preceptos eclesiásticos y la solemnidad con la que celebran los misterios de Cristo. También hace hincapié fray Diego en la actitud prudente y reflexiva de los religiosos a la hora de administrar los sacramentos. Al final de esta larga y, hasta cierto punto, forzada comparación con los moros granadinos, Valadés establece una interesante conexión entre el *modus uiuendi* del indio preevangelizado (carácter errante y disperso) y su religión idolátrica. Eso cambia en el momento de la conversión: el indio, a la par que se convierte al Cristianismo, se hace más social y vive en unión con otros en pueblos y ciudades.

Una vez terminada esta larga *exhortatio*, seguida de la refutación de las acusaciones hechas a la evangelización de los indios en comparación con la efectuada en el reino de Granada, se insertan algunos capítulos, de corta extensión, que ponen de manifiesto de manera harto elogiosa la bondad de las personas y lugares del Nuevo mundo. Así, Valadés alaba a los caballeros educados (probablemente habla de los criollos) en esas tierras: de gran fuerza corporal, aptos para el arte de la caballería y de la milicia, con una magnífica voz, así como agilidad en sus miembros para el baile, etc.; tan sólo les aqueja un vicio: el derroche de sus bienes y la única preocupación por el ornato de sus cuerpos y de sus vestidos.

Para ejemplificar el elogio de un lugar, Valadés escoge el territorio de los chichimecas, que tan bien conocía, ya que predicó y estuvo a punto de morir en

él. En una comparación con la expedición que Moisés envió a Canaán, Valadés anima a recorrer ese territorio y a habitar en él; alaba la feracidad de la tierra, su habitabilidad, la amplitud de sus llanuras y la existencia de muchísimos ríos; con cultivos y cosechas mejores que en España, con huertos –vistos por el propio fray Diego y otros compañeros de Orden– y árboles frutales de gran tamaño (membrillos, melocotones, cebollas, etc.) y gran riqueza de plata. El territorio de los chichimecas –indios de quienes alaba su agilidad, fuerza y osadía y se queja, no obstante, de su belicosidad– no es, sin embargo, muy seguro, ahí radica su inconveniencia.

En la parte tercera se agrupan varios capítulos –que resultan ser los finales de la cuarta parte del tratado–, que tienen como núcleo temático la llegada y posterior vida, incluida la propagación de la fe, de los religiosos entre los indígenas. Valadés se propone “combatir los errores y mentiras que en este aspecto se transmiten en otras obras históricas”. Después de alabar el valor de quienes, venidos del Viejo mundo, pisaron por vez primera las tierras del Nuevo (valor comparable al demostrado en la Antigüedad por los romanos), fray Diego pone de manifiesto la magnitud y armonía entre la acción política, personificada en Hernán Cortés, y la acción religiosa, concretada en los miembros de la Orden de San Francisco. Es más, Valadés critica la opinión de “aquel historiador que solo puso de manifiesto el valor de Cortés”, sin mencionar ni alabar la labor

de los religiosos; estos, mediante su santidad, humildad y desapego de todo lo material, causaron la admiración y el seguimiento de muchedumbres enteras de indígenas.

Seguidamente, Diego Valadés rememora la fecha exacta de la ocupación de la ciudad de México y, sobre todo, hace mención de las fiestas y ceremonias que anualmente se organizan en tal conmemoración, tanto las del ámbito pagano como las de cariz religioso; estas últimas son, como es evidente, las que más interesan a nuestro fraile. Tales ceremonias arrancan, más en concreto, de la llegada de fray Martín de Valencia a México, enviado junto a otros franciscanos por especial mandato y autoridad del Papa y del emperador Carlos V, quienes les confiaron el oficio del apostolado. Valadés inserta un grabado en el que se recogen de manera esquemática las actividades de los franciscanos en la evangelización del Nuevo mundo [FIGURA 12]. En medio de la exposición de la actividad evangélica de los religiosos de la Orden de San Francisco, Valadés introduce con el epígrafe *Indorum reipublicae descriptio* (descripción de la “república” de los Indios) la organización de los indígenas después de su conversión al Cristianismo. Se refiere en concreto a los lugares de asentamiento –reducidos y no dispersos–, al reparto y asignación de terrenos, a las casas y patios, a los edificios sagrados necesarios para la vida religiosa y para la enseñanza de la doctrina cristiana y de las artes, a los espaciosos atrios, llenos de ilustraciones, en los que se predicaba y, en general, a la in-

gente labor desplegada por los primeros que evangelizaron esas tierras. Tantas fueron las tareas de estos predicadores, dice Valadés, que no tuvieron tiempo de consignar por escrito lo que hicieron, aunque, es cierto, ha habido religiosos que “dejaron algunas cosas a la posteridad”, pero más por placer que por obligación a contar la verdad. Añade Valadés que es necesario que surjan escritores dispuestos a referir todo lo que sea digno de conocerse. Concluye fray Diego mencionando la unión y armonía existentes entre las tres Órdenes (franciscanos, dominicos y agustinos) evangelizadoras del Nuevo mundo.

Valadés retoma el inicio de estos capítulos, centrado en la llegada de los religiosos, con la descripción del recibimiento que les hizo Hernán Cortés, en medio de la admiración de todos los indígenas. Hace hincapié fray Diego en la coincidencia, tanto en el nombre como en el tiempo, entre *Martín* Lutero, promotor de la herejía protestante, y *Martín* de Valencia, evangelizador del Nuevo mundo. Diego Valadés expone a continuación la forma de vida de los religiosos, centrada en la oración y en los trabajos de todo tipo. Describe con todo detalle la túnica que vestían, sus alimentos, sus largos recorridos a pie entre muchas penalidades, predicando, demoliendo los templos e ídolos indígenas, enseñando a los indios todos los oficios, etc. No cabe mayor milagroso prodigio, continúa nuestro fraile, que haber predicado y bautizado a tanta gente, entre las que el demonio ejercía cruelmente su dominio; esta hazaña supera

con mucho los triunfos de Alejandro, César o Pompeyo. Tan bien se les instruyó en los oficios religiosos que las ceremonias y celebraciones de la Santa Misa en ningún sitio, sobre todo en España, se realizaban con tanta dignidad, magnificencia y reverencia como entre los indios; se describen detalladamente los cantos, los adornos, los instrumentos musicales utilizados. Todo ello se debe a la instrucción recibida de los miembros de las tres Órdenes evangelizadoras.

Hay otras referencias a asuntos, hechos e instituciones indígenas, diseminadas a lo largo de la obra de Valadés. Así, el capítulo 7º de la sexta parte aporta una argumentación sobre la necesidad de cambiar la ubicación de la ciudad de México, al estar en un lugar incómodo e insalubre. O las afirmaciones sobre la memoria artificial utilizada por los indios, el uso de las imágenes y la existencia de calendarios, noticias que aparecen en los capítulos finales de la segunda parte, dedicados a la memoria, sobre todo a la artificial, que es relacionada con las prácticas pictóricas y visuales de los nativos.

Hasta aquí hemos dado cuenta resumida de las noticias, históricas y etnográficas mayormente, que Diego Valadés aporta en su obra retórica sobre la vida, las costumbres y los ritos de los indígenas. Pero, si tales noticias no constituyen, como defendía Esteban J. Palomera, una supuesta “crónica” de Valadés, ¿qué sentido tiene la inserción en su *Retórica* de “las cosas de Indias”? ¿cómo hay que interpretarlas? A responder a tales interrogantes dedicaremos las siguientes líneas.

En nuestra opinión, tales noticias o datos vienen a constituir la base de la “historia” que el propio Valadés anuncia en el capítulo veintidós de la cuarta parte de su obra, al decir: “Abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo Mundo, lo cual, si Dios quiere, quedará en breve de manifiesto en la mía, que bajo divinos auspicios sacaré a la luz”. Fray Diego promete, pues, publicar una historia —él la denomina genéricamente en latín *historia*—, que debería estar en fase de realización, puesto que anuncia su próxima salida a la luz. Esto no lo llevó a cabo; al menos no nos ha quedado constancia de su elaboración.

Pero ¿a qué o a quién se refiere Diego Valadés cuando dice “abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo Mundo”? El año anterior a aquel en que sale fray Diego de tierras mexicanas (1571 o 72) se discutía en el capítulo provincial de los franciscanos la utilidad de la obra histórica de Bernardino de Sahagún⁴⁹. Aunque el voto de la mayoría le favoreció, sin embargo, no veían con buenos ojos su obra historiográfica el padre comisario, fray Francisco de Ribera, y el provincial, fray Alonso de Escalona; a favor de Saha-

⁴⁹ El planteamiento de Sahagún, a la hora de enjuiciar la conversión al Cristianismo de los habitantes de la Nueva España era en general muy pesimista, y requería, por tanto, una misión prudente y vocacional del predicador y una administración consciente del sacramento de la confesión (Cf. B. SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de la Nueva España (I y II)*, ed. de JUAN CARLOS TEMPRANO, Madrid, 2001).

gún estaría, sin embargo, el ex provincial fray Miguel Navarro que marchó a Europa a buscar apoyos para la obra sahumuniana. Según algunos, por las afirmaciones que se hacen a lo largo de la *Retórica*, Valadés pertenecería al primer grupo y, por lo tanto, la “historia de la Nueva España, llena de errores y mentiras” a la que se refiere en el texto aducido sería la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún. En contrapartida, Sahagún se referiría, entre otros, a Diego Valadés, cuando en el prólogo de su libro sexto (*De la retórica y filosofía moral*) afirma:

En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros ante de éste y después de éste son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está.

Siguiendo esta reflexión, podríamos preguntarnos por el problema o, mejor, enfoque del problema que dividía a los franciscanos en estos dos grupos mencionados. La cuestión, presentada de forma muy simple, era si debían estudiarse las antigüedades indígenas para poder extirpar posibles huellas idolátricas, o si ya no tenía caso hacerlo, porque habían desaparecido por completo tales re-

sabios. En la primera hipótesis estarían Sahagún y, fuera de su Orden, el dominico fray Diego Durán; en la segunda, que suponía el reconocimiento de que la evangelización iba teniendo hasta el momento gran éxito, estarían los demás personajes mencionados: negar tal éxito (“algunos impíamente y con duras palabras ponen mácula en el cristianismo de los indios”) sería para Valadés “disminuir la gloria debida a aquellos que con tanta diligencia se esforzaron en enseñar a los indios la doctrina cristiana” (p. 423). Es decir, pesimismo frente a optimismo en el proceso de evangelización. Pero ni Valadés ni sus protectores estarían inventando esta visión optimista de la actividad misional, sino que se hacen eco, en oposición a Sahagún, de una voz autorizada y prestigiosa, como fue la de Motolinía, para quien “[los indios] tienen tan olvidados los ídolos y andan por vía recta, como si hubiera cien años que pasaron”. Valadés combate, pues, la opinión de que “si se propagara alguna herejía, los indios se pasarían a ella con la mayor ligereza, dejando la verdadera fe” (p. 425), oponiéndose igualmente a la postura de fray Diego Durán, que escribe: “Tienen tan poco arraigada la fe que con la misma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creerán en diez si diez les dijeren que son”⁵⁰.

⁵⁰ Cf. D. DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, Estudio preliminar de ROSA CAMELO y J. RUBÉN ROMERO, México, 1995.

En este contexto de defensa de la conversión sincera y veraz de los indígenas gracias a la evangelización franciscana, una de las teorías que más se empeña en refutar Valadés es la que sostiene que el cristianismo de los indios es tan fingido como el de los moriscos de Andalucía. La semejanza de los dos casos es evidente: en uno y otro caso el Cristianismo ha sido impuesto por la fuerza. Al final, la conclusión de Valadés es que “con estos argumentos se demuestra claramente que los indios son más sinceros cristianos que los moros” (p. 437). También en la presentación de esta diatriba antimorisca de Valadés se puede vislumbrar un ataque a Bernardino de Sahagún, quien hablando de la “fe fingida” de los indios, los identifica en sus actuaciones con los moros.

Las ideas que Diego Valadés presenta en el seno de estas reales o supuestas disputas y en un ámbito que trasciende el de la Orden franciscana, son una toma de conciencia dentro de su *Retórica* acerca del proceso de evangelización, llevado a cabo por los franciscanos, así como de los métodos utilizados por ellos desde su llegada “institucional” a las tierras de la Nueva España. En este sentido hay que interpretar las múltiples alusiones a la labor de fray Martín de Valencia, al frente de los doce monjes, que tiene su reflejo gráfico en el grabado en el que aparece la alegoría de la Iglesia en México, llevada sobre andas, cuyos brazos delanteros son sostenidos por san Francisco y los posteriores por fray Martín de Valencia;

entre Francisco y Martín, doce religiosos arriman lateralmente sus hombros [FIGURA 12]⁵¹.

La *Retórica* de Valadés se propone, como cualquiera de las *Artes praedicandi* (Manuales de predicación) que venían multiplicándose desde el Medioevo, enseñar cómo se hace un buen orador sagrado, pero con una particularidad absolutamente nueva: la de ser una obra pensada desde la experiencia en el Nuevo mundo. Desde estos presupuestos es fácil comprender las preocupaciones que subyacen en las exposiciones doctrinales e históricas, así como en las ilustraciones de la obra. Estas podrían reducirse a tres: ¿Deben ser los indios objeto de evangelización? ¿son ellos capaces de ser evangelizados? ¿cómo se inició entre ellos la evangelización? Valadés responde presentando la evangelización novohispana bajo una doble visión: teológica e histórica. Es ésta última la que nos interesa resaltar ahora. El espíritu con el que llegaron los “doce” a México fue el de evangelizar, tratando de crear una comunidad capaz de encarnar la verdad evangélica en la pobreza y en la simplicidad de vida, a la espera laboriosa y orante de la *Parusía*, cuyos signos anticipatorios estaban en la propia historia. Se trataba de un proyecto fundado en una verdadera y propia “teología de la historia”; el contenido

⁵¹ Vemos ensambladas las dos misiones: la que san Francisco recibió del Papa Inocencio III para sí y para sus compañeros y la que fray Martín de Valencia recibió de Adriano VI para sí y para sus compañeros; estos últimos tienen plena conciencia de estar realizando y actualizando el genuino ideal franciscano, que es el ideal apostólico.

central de la retórica valadesiana es la teología: por una parte, las Sagradas Escrituras y por otra, la historia entendida como un “signo de los tiempos”. Esa perspectiva proporcionaba al Descubrimiento una lectura providencial y mística, en la que Hernán Cortés era visto como un nuevo Moisés, llamado a proporcionar a los indígenas la vida y la libertad, del éxodo de la gentilidad y de la idolatría a la nueva tierra de promisión.

A su llegada a la Nueva España, los “doce apóstoles” franciscanos convocaron a los señores y sabios aztecas para exponerles los fundamentos de la doctrina cristiana de una forma dialogal, con un profundo respeto recíproco; anunciaban que sólo eran “mensajeros embiados a esta tierra; traemos os una gran embaxada de aquel gran Señor que tiene jurisdicción espiritual sobre todos quantos viven en el mundo, el qual se llama Santo Padre”⁵². El contenido de estos *Colloqui* (Coloquios), que se desarrollaron en náhuatl, versaba principalmente sobre la demostración de la falsedad de los dioses venerados por los aztecas y el anuncio de la verdad cristiana. Para ello se insertó un pequeño compendio dogmático y catequético de la fe cristiana, muy similar en el fondo y en la forma al expuesto por Valadés en los capítulos octavo a décimo de la parte cuarta de su obra.

⁵² El texto de los *Coloquios* lo hemos leído en C. DUVERGER, *La conversión de los indios de Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*, México, 1993, pp. 63 y ss.

En la estrategia evangelizadora los franciscanos reclamaron una solución innovadora que concierne al modelo de Iglesia: “Para esto se ha de considerar que nuevas regiones y nuevas naciones y nuevos negocios, nuevas leyes y nuevas costumbres demandan”. Hacia la mitad del siglo XVI el proyecto y la acción franciscanos habían asumido una proporción y una especificidad tales como para suscitar inquietud, crítica y oposición, principalmente contra el programa de aprendizaje lingüístico propugnado por los franciscanos. Era una Orden, la franciscana, bajo sospecha; como bajo sospecha debió de estar –no nos cansamos de repetirlo– desde su llegada al Viejo mundo Diego Valadés que, cada vez que podía, mostraba su dependencia del Papado y la obediencia franciscana al Romano Pontífice, a la par que rehuía la cercanía con la Corona española.

Desde el descubrimiento del Nuevo mundo, el indio ha estado en el centro de una gran controversia. Su percepción va de la descripción idealista y romántica que contribuyó a la creación del mito del “buen salvaje” en una época idílica, a la representación del “hombre-bestia”, estúpido, ignorante e idólatra, que los europeos civilizados deberán someter a su dominio para hacerle hombre verdadero ¿Qué imagen transmite Diego Valadés?

Hay algunos estudiosos que, al defender el origen mestizo de Valadés, han observado un tratamiento, por su parte, favorable a los indios y a su cultura. Dicho juicio ha partido más de un deseo por mitigar

la brutalidad de la conquista, que de un examen cuidadoso de la *Retórica* valadesiana. Se puede demostrar, mediante una lectura atenta de su obra (y sobre todo de los mencionados capítulos históricos o etnográficos), que Valadés no tenía ninguna simpatía por la historia, la cultura y la religión de los indios antes de su conversión y que, con pocas excepciones, condenaba el pasado histórico y cultural de los indios.

Fray Diego manifiesta en numerosas ocasiones la intención de ejemplificar su obra retórica a través de episodios sacados de la historia de los Indios; pero está claro que para él la “historia” no es la historia del pasado o de las tradiciones de los indios, sino la historia de su evangelización. Valadés no alaba tanto a los indios cuanto la actividad evangelizadora de la misión franciscana del Nuevo mundo; celebra una y otra vez el gran éxito de su Orden en la enseñanza de la doctrina cristiana y la defiende contra los que pretendían calumniar su programa evangelizador, queriéndose apropiarse del mérito de los métodos didácticos aplicados. Es más, da la impresión de que cuando fray Diego se refiere a los indios de la primera evangelización, lo hace en sentido negativo: salvajes que con la evangelización se convierten en hombres pacíficos y buenos.

Se observa, por tanto, en Valadés –y en esto sigue la tendencia dominante en su tiempo– la manifiesta oposición entre los indios y los cristianos, de ahí la sumisión de los primeros a los segundos. Los indios deben ser conquistados para recibir el Evangelio; ahí

radica la justificación de la conquista y, en concreto, de la actitud de Cortés, personaje por lo demás muy unido a la actividad de los franciscanos y a quien Valadés elogia en ocasiones: “Hay que exaltar con mayores alabanzas y con nuevas y esclarecidas palabras el inaudito valor de Hernán Cortés y de los religiosos que llegaron a estos nuevos mundos. Pues es cierto que no ha habido nadie de ánimo tan grande como para emprender tan ardua empresa o llevarlo a término en tan breve espacio de tiempo” (p. 465).

En los capítulos 11^o y 12^o de la cuarta parte de la *Retórica cristiana* encontramos lo que podría denominarse su defensa de los indígenas. Su intención es la de refutar algunos juicios que en aquel tiempo circulaban sobre los indios y los resultados habidos en la evangelización del Nuevo mundo. Los puntos esenciales, refutados por Valadés, son: a) los indios son cristianos como los moros de Andalucía; b) los indios son aún fieles a sus antiguas costumbres y ceremonias; c) los indios son cristianos a la fuerza y los religiosos obran con imprudencia. Valadés arremete contra los que piensan que los indios son aún supersticiosos, viciosos, contrarios a la confesión y dotados de un amor servil y no verdadero. Sus argumentaciones son interesantes en este sentido. Pero todo desemboca en la defensa de los indios evangelizados. A tal efecto resulta muy interesante el grabado conocido como “Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas” [FIGURA 2]; en él aparece el misionero en medio, a la izquierda los indios

fieros y desnudos, a la derecha, el resultado del trabajo misionero: dos mujeres con sus hijos ofreciendo manjares a fray Diego.

Un último aspecto merece nuestra atención. En el proyecto evangelizador franciscano, la conversión de la idolatría al Cristianismo supone la existencia de dos importantes hechos. El primero tiene que ver con el paso de una primitiva vida asociada con carácter disperso a una vida política propiamente dicha, que se desarrolla en asentamientos permanentes con carácter ciudadano. A ello se llega por la voluntad imperial y por la acción de los misioneros. La vida civil y política coincide con la vida cristiana y conquistar una significa conquistar la otra: “Después que los religiosos hubieron congregado, no sin gran trabajo, a los indios que estaban dispersos por los montes y desiertos, y los hubieron reducido a vivir en sociedad” (p. 475). El segundo aspecto está unido a la importancia de la retórica como instrumento principal e insustituible en el proceso de conversión de los indios, tanto en su vertiente material (paso de la selva a la ciudad) como en su lado espiritual (paso de la idolatría al Cristianismo). La *Retórica cristiana* de Valadés se propone ciertamente como instrumento de esta doble civilización y Valadés es así el creador de una retórica capaz de transformar a los indígenas americanos y el autor de la codificación de un instrumento civilizador moderno.

En resumen, Diego Valadés presenta la conversión de los indios como ejemplo clarividente de la impor-

tancia de la retórica que debe ser conocida por el virtual predicador, principal destinatario de la obra. Viendo el ejemplo de los indios se puede apreciar claramente los principios, el desarrollo y la aplicación práctica de la retórica. La obra valadesiana ha de interpretarse, pues, como un libro de propaganda de la Orden franciscana, de la bondad y autoría veraz de sus métodos frente al intrusismo y las críticas de otras Órdenes. La visión que de los indios se da en sus páginas y la aportación de sus “cosas” es para probar la bondad de esos métodos; el indio que interesa es el indio convertido por los franciscanos, el que no volverá a las redes del mal y no el indio precolombino y preevangelizado.

Con estas premisas, pues, hay que leer e interpretar los capítulos históricos y etnográficos que Diego Valadés dedica, como *exempla*, a la vida, costumbres y ritos de los indígenas, en lo que para algunos estudiosos es el embrión de la “historia” que nuestro fraile –por lo que nosotros sabemos– nunca llegó a escribir. Algunos de los materiales para esa supuesta elaboración se encontrarían en el entramado de una obra de retórica; desde luego, no de una obra de retórica al uso, sino de una retórica concebida como instrumento evangelizador, de una dimensión abiertamente política y aun polémica, en conexión directa con las estructuras sociales, económicas y políticas de su tiempo y lugar. En este caso, la supuesta “crónica” de Valadés, o lo que constituirían hipotéticamente sus elementos, responderían en su contenido y pre-

sentación formal a unas concretas estrategias de evangelización y conversión de los indios y, sobre todo, a la justificación ante propios y extraños (otras Órdenes e instituciones políticas y religiosas) de los métodos utilizados por los religiosos de la Orden franciscana, entre cuyos miembros ejerció una singular y poco conocida labor Diego Valadés.

Una retórica ilustrada: los grabados de Diego Valadés

Como hemos tenido ocasión de adelantar, una de las singularidades más destacadas de la *Retórica* valadesiana es la inserción a lo largo de la misma de veintisiete grabados (incluida la portada), dibujos o *stemmata* realizados en cobre. Se trata, por esto también, de un raro y singular tratado de retórica, de un libro ilustrado. Así lo percibe el propio autor al hacer mención a esta peculiaridad en la dedicatoria de su obra, enseñándoselos previamente al papa Gregorio XIII, para recibir su aprobación: “Sobre todo, habiéndolo ya experimentado más de una vez, cuando mostré a Vuestra Santidad las láminas que se publican en esta obra...”. De hecho, aún en 1864 podía decir J. Brunet “que la *Retórica* de Valadés era menos buscada por su fondo que por las digresiones sobre América y, sobre todo, por los grabados que se vendían en París a treinta seis francos y aún más”⁵³.

⁵³ JACQUES-CHARLES BRUNET, *Manuel du Libraire et de l'Amateur de Livres*, París, 1864, p. 1030.

Tales dibujos fueron realizados, según él mismo explica en varios pasajes de su *Retórica cristiana*, con una finalidad concreta y clara:

Porque no todos conocen las letras ni tienen afición a la lectura, añadimos algunas láminas, tanto para facilitar la memoria como para mejor y más claramente se entiendan los ritos y costumbres de los indios, y una vez vistos, con más avidez se incite el ánimo a la lectura y conserven en su mente lo que significan (p. 31).

[El uso de dibujos / imágenes es] sumamente apto en la conversión de las almas. Pues siendo los indios hombres sin letras, olvidadizos y amantes de la novedad y de la pintura, ese arte fue tan fructífero y atractivo para anunciar la palabra divina que una vez terminado el sermón, los mismos indios se ponían a comentar entre sí las figuras que les habían sido explicadas (p. 237).

De dichos grabados Valadés tan solo firma ocho mediante cuatro tipos de rúbricas: uno lleva las iniciales VAS entrelazadas, otro *F. D. Valades*, otro *F. D. Valades inventor*, y los cinco restantes *F. Didacus Valades fecit*. Los grabados no son uniformes. A veces le interesa un dibujo minucioso y acabado; a veces desdibuja con cierta torpeza y atiende más al simbolismo del tema que a la línea. Varios de los grabados llevan como marco el cordón franciscano y los demás, figuras geométricas muy variadas. Muestran dos influen-

cias, palpables y bien conjugadas: la europea del Renacimiento y la indígena. Valadés ha visto pintura y grabado, conoce arquitectura y se da cuenta cabal de la plástica renacentista. Es probable que haya estudiado a los grandes grabadores alemanes o italianos de su época o anteriores a él. Algunas de sus figuras recuerdan a Durero, a Lucas de Leyden y, sobre todo, a Urs de Graf. Sus diablos –aún medievales– están en M. Schongauer y en D. Beccafumi. Pero también ha observado códices indígenas, relieves y esculturas de los nativos⁵⁴.

Los veintisiete grabados de la *Retórica cristiana* de Diego Valadés son:

- Portada de la obra (Representación de la Teología y de la Retórica).
- El sabio pagano.
- El sabio cristiano.
- La Teología.
- Las siete artes liberales.
- Sumo sacerdote del Antiguo Testamento.
- Localización cerebral de las facultades humanas.
- La jerarquía civil.
- La jerarquía eclesiástica.
- La Creación.
- Organización franciscana de la evangelización en México.

⁵⁴ Cf. LINDA BÁEZ RUBÍ, “Y que la pintura mueva más que la escritura: La circulación de imágenes entre América y España”, *SEMATA. Ciencias sociais e Humanidades*, 24 (2012), pp. 171-192.

- Alegoría del Buen Pastor.
- Los indios ante el Calvario.
- El triunfo del Cristianismo.
- Distribución de la gracia por los siete sacramentos.
- Calendario indígena prehispánico.
- Alfabeto mnemotécnico de Ludovico Dolce (I).
- Alfabeto mnemotécnico de Ludovico Dolce (II).
- Alfabeto mnemotécnico de Valadés para indígenas.
- Descripción de costumbres indígenas. Los sacrificios humanos.
- Misionero religioso evangelizando a los indios.
- Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas.
- La enseñanza religiosa a los indios por imágenes.
- Los tormentos de los pecadores.
- Las etapas de las tentaciones y pecados.
- Santidad del matrimonio y castigo por su profanación.
- La representación del pecador.

Antes de abordar el análisis de dichos grabados o dibujos, resulta pertinente responder a la pregunta ¿dónde pudo aprender Diego Valadés la técnica del grabado en cobre? Muy probablemente y desde su llegada a Nueva España, en la escuela de fray Pedro de Gante, a quien dedica el propio Valadés estas elogiosas palabras en su *Retórica*: “En este lugar se representa a fray Pedro de Gante, varón de singular piedad y devoción; *él les enseñó todas las artes*, pues ninguna le resultaba desconocida” (p. 503). Y en otro pasaje afirma: “Al principio, les enseñaba todas las *artes mecánicas* que se estilan entre nosotros...artes

que con facilidad y en breve tiempo dominaban...y ya después se las enseñan unos a otros, sin buscar lucro o retribución alguna” (p. 477). El testimonio de Valadés sobre sus conocimientos en todas las artes es repetido y concretado por historiadores posteriores⁵⁵. Así los autores de la *Relación de la Provincia del Santo Evangelio de México* (1585) dicen de Pedro de Gante que era “muy ingenioso para todas las buenas artes y oficios provechosos a la humana y cristiana policía”. El propio Mendieta informa que “en las oficinas de fray Pedro se ejercitaban los indios en la pintura, en hacer retablos e imágenes para todas las iglesias de su tierra, en la cantería y en la carpintería; aprendían a sastres, a zapateros y a herreros, y en general practicaban toda clase de oficios mecánicos...”. La *Relación histórica* editada por Fernando Ocaranza añade a las actividades dichas la confección de ornamentos del culto y la fabricación de vasos, lámparas, ciriales, cruces y demás utensilios de la liturgia eclesiástica.

El Dr. Ortega Sánchez, dejando a un lado, entre otros, algunos grabados referidos a la localización cerebral de los sentidos y a las facultades mentales, hace una triple y en cierta medida “forzada” –son sus palabras– clasificación de los dibujos valadesianos, que nos puede servir para un análisis de los más significa-

⁵⁵ Cf. MANUEL R. PAZOS, “Los misioneros franciscanos de Méjico y la enseñanza técnica que dieron a los indios”, *Archivo Ibero-Americano* 130-131 (1973), pp. 149-189.

tivos⁵⁶: grabados bíblicos-teológicos, etnográficos, y morales. En un PRIMER GRUPO DE DIBUJOS “BÍBLICOS-TEOLÓGICOS”, se reúnen ciertos grabados que son puestos acertadamente en relación con la corriente religiosa europea de la *familia charitatis*, la casa editorial de Plantino *el Compás de Oro* (sede de la producción iconográfica religioso-política de la monarquía de Felipe II) y la actividad literaria de Benito Arias Montano. Ahondemos algo en estos aspectos.

La *familia charitatis*, fundada alrededor de 1540 y liderada por H. Niclæes, aspiraba a una nueva vida basada en la disciplina espiritual, la paz, la concordia, la piedad, el amor y la sabiduría, conceptos que en gran parte respondían a las propuestas anteriores de Joaquín de Fiore. En el año 1573 la *familia* se escinde con un nuevo guía, H. Jansen Barrefelt (maestro del impresor oficial de Felipe II, Plantino), quien creará en la posibilidad de lograr la concordia entre los hombres mediante la caridad, para lo que se hacía necesaria la elaboración de imágenes que movieran a la piedad en el ser humano. Estas concepciones, apoyadas por la monarquía y difundidas con éxito por ambos mundos a través de los grabados e ilustraciones que salían de las prensas de la casa de Plantino *el Compás de Oro*, serán asumidas en gran parte por el pensamiento franciscano que hará suya la defensa te-

⁵⁶ D. ORTEGA SÁNCHEZ, *La pedagogía de la evangelización franciscana en el Virreinato de Nueva España (siglo XVI). El testimonio de fray Diego Valadés*, Zaragoza, 2013, pp. 62-93.

órica y práctica de la concordia, del pacifismo y de la unidad del género humano.

Es desde esta perspectiva desde la que se deben enjuiciar algunos grabados valadesianos, más en concreto el denominado “Fr. Diego Valadés predicando a los chichimecas” [FIGURA 2]. En él aparece el fraile franciscano rodeado de un grupo de indígenas, cuyos gestos y actitudes entroncan con la idea simbólica de la fraternidad, presente en los partícipes de la Última Cena. Con esta imagen, Valadés parece reivindicar la concordia (los indios han depuesto sus arcos y flechas) y la piedad como ejes de una nueva república indiana. Por otra parte, el círculo formado por el grupo, al tiempo que transmite la idea democrática de unidad que lleva implícito el concepto de fraternidad, impone una jerarquía u ordenamiento social basado en el orden familiar, que emana de la relación de una madre y un hijo, que aparecen a la derecha del dibujo. Igualmente, es significativa la actitud del predicador que, en un acto de cierto aire paternal, pone una de sus manos sobre el nativo de la izquierda, en un gesto característicos de los apóstoles alusivo a la transmisión de la gracia divina, mientras que la otra presenta el dedo índice levantado hacia arriba como signo de afirmación o alusión a un argumento divino. Ese mismo gesto se observa en la figura de la “Teología”, en la portada de la obra.

Estos conceptos de concordia, fraternidad y unidad también vinculan la obra de Valadés (y en concreto sus grabados) al pensamiento de otros

intelectuales cristianos de la época, y más en concreto a la obra *Humanae Salutis Monumenta* del también extremeño Benito Arias Montano. Una de las claras correspondencias iconográficas entre Valadés y Arias Montano se encuentra en la serie de grabados de calado bíblico que ambos humanistas incluyen en sus obras. La primera puede localizarse en el emblema XXXIV de los *Monumenta*, titulado “Tabla a la anunciación de los hechos de Zacarías” [FIGURA 20], muy similar al grabado “Sumo sacerdote del Antiguo Testamento” de Valadés [FIGURA 3]. Aunque la identidad del protagonista de la escena es diferente (Zacarías en Montano y Aarón en Valadés), ambas figuran aluden a la misma idea: la venida del Mesías, encarnado en la Palabra de Dios, y cuya utilización en Valadés remarca la concepción utópica que presuponía la inminente llegada del Reino de Dios a tierras novohispanas. En cuanto a la disposición figurativa y la estética gestual de los personajes son casi idénticas, especialmente las de la figura principal: los brazos abiertos, la palma de la mano derecha abierta al frente y la de la izquierda hacia abajo, y el auditorio que lo rodea y escucha con mucha atención.

Otro de los grabados en donde se encuentran evidentes correspondencias entre los motivos y sus significados es el conocido como “El sabio cristiano” de Valadés [FIGURA 4]; en este caso se pone en relación con el emblema XXX de los *Monumenta* de Montano “Tabla de san Mateo” [FIGURA 21]. En ambas imágenes las figura principal, san Mateo en el caso de Mon-

tano y el sabio/orador cristiano en el de Valadés, aparece acompañada por un ángel, figurativamente muy similar en los dos grabados: pelo rizado, parecido perfil, pliegues en el ropaje, manga corta y, en el grabado valadesiano, deposición de la mano sobre el hombro del sabio como expresión de la inspiración divina en la verdadera sabiduría. Aunque la ambientación original no es la misma, sin embargo algunos elementos que la componen permanecen en los dos dibujos como el escritorio, el atril, la repisa al lado del sabio, la vela y los tinteros. Hay otras correspondencias iconográficas entre ambos autores y obras, como, por ejemplo, la configuración espacial del grabado “Organización franciscana de la evangelización en México” de fray Diego y el “Templo de Salomón” de Arias Montano.

A través de estas concomitancias se puede concluir que estos dos humanistas cristianos apuestan por una misma idea: la esperanza de la llegada de una iglesia universal asentada en la unidad teológica, el sentido de armonía, la caridad y la fraternidad, aunque en contextos religiosos diferentes: Montano tenía la pretensión de compartir el ideal católico con los protestantes, Valadés quería hacerlo con los indígenas, razón por la que se justifica la adaptación de la *Retórica* valadesina a los “otros”, habitantes de las Indias, y a sus circunstancias.

La esperanza utópica que proporcionaba la *restitutio* (restablecimiento) espiritual hacia las fórmulas de sencillez, humildad y caridad de la primitiva iglesia,

también ha de relacionarse con los cambios que el hombre renacentista experimentó en su definición y concepción, como microcosmos, que presupone un todo ordenado regido por Dios (macrocosmos). Es en este contexto, claramente influido por las cosmovisiones neoplatónicas, donde hay que situar la fuente que Diego Valadés utiliza en sus grabados - “jerarquía”, expresión de la deseada unidad de toda la naturaleza con Dios. Dicha fuente hay que buscarla en los dieciséis árboles del *Arbre de Sciència* de Raimundo Llull, símbolos jerárquicos de la unidad y armonía existentes en toda ciencia y saber. Estos árboles implican un correcto engranaje del sistema, de manera que la disfunción de alguno de sus elementos supone la caída de toda la organización. Valadés escoge el esquema organizativo del árbol como recurso mnemotécnico a medio camino entre la disposición diagramática y el sistema *per locos et imagines* (a través de lugares e imágenes), tan útil tanto para el predicador en la organización y disposición de su sermón como para la asunción de los principios de la nueva sociedad por parte del receptor indígena.

En el grabado “La jerarquía civil” se representa la nueva sociedad hispana distribuida en diferentes *loci* (lugares) [FIGURA 6]. Presidiendo toda la estructura aparece el *Christianissimus Imperator* a cuya altura, aunque saliendo de un estadio inferior, se hallan los Reyes; debajo de estos se encuentran el Virrey, el Gobernador y el Auditor (estos dos dependiendo del primero). El estadio inferior corresponde al Juez y, a su

altura, pero nacidos en un nivel inferior, el Pretor y el Prepósito. En cuanto a la base del árbol de la nueva sociedad civil ésta aparece compuesta por el indígena, colocado en torno a la familia: padre, madre e hijos, quienes responderán a la “patria potestad” con el cumplimiento de las normas. Así, si el adecuado cumplimiento de las normas morales indígenas conducía al mantenimiento del orden cósmico, ahora, en un acto de conciliación cultural, la salvaguarda de las nuevas obligaciones sociales conduce también a un “orden cósmico”, pero cristianizado. Por otra parte son el emperador y los reyes los responsables de que el mecanismo funcione y de que todos desempeñen la función encomendada en la jerarquía. Finalmente, en la parte inferior del dibujo se representa el sufrimiento del Infierno para quienes incumplan las tareas que a cada uno correspondan.

En el grabado “La jerarquía eclesiástica” Diego Valadés completa este compendio de relaciones, que recogiendo el sistema de dependencias anterior, pero ahora bajo la autoridad máxima del Papa, Vicario de Cristo. Colocados visualmente a un mismo nivel pero salidos un poco más abajo, están los Patriarcas y los Cardenales, seguidos por el Emperador y el Rey, ambos arrodillados en señal de obediencia, pues dependen de la supremacía papal que equipara sus poderes temporales, al haber sido Cristo sacerdote y rey [FIGURA 7]. En el nivel siguiente se sitúan el Obispo y el Arzobispo, ejerciendo las funciones que les son propias (Ordenación sacerdotal, Confirmación y en-

señanza de la doctrina cristiana); más abajo, está el Vicario del obispo, que revisa los contenidos de la fe, el sacerdote administrando el sacramento de la Confesión a un fiel y el Archidiácono que aparece enseñando. Finalmente, en el último nivel aparece la figura del predicador que instruye en la Buena Nueva, administra el sacramento del bautismo a los iniciados y alivia sus almas con la palabra de Dios. Aquí llama la atención la inclusión de los nuevos miembros de la sociedad, los indígenas cristianizados, en un claro intento por mostrar un Nuevo mundo como continuación del Viejo a la espera de la *Parusía*, como lo anunciaban las Sagradas Escrituras y la propia historia según el pensamiento de Joaquín de Fiore. La desobediencia en esta red jerárquica suponía igualmente el castigo del infierno, como muestra la parte inferior del grabado.

Dentro de esta concepción de la *unitas* universal, tenemos el grabado, de naturaleza lulista-enciclopédica, titulado “La Creación”, definido también como “la gran cadena del Ser” [FIGURA 5]. En él Valadés pretende reflejar a un Dios verdaderamente universal, regente tanto del Occidente cristiano como del Oriente indiano, recorriendo para ello todas las escalas del Ser. Para ello, en la primera escala propone a la Trinidad, donde aparece Dios Padre con una cadena en la mano derecha, símbolo de la sujeción a la que están amarradas todas las criaturas que viven a sus pies. Mientras tanto en la mano izquierda sostiene el mundo y entre sus piernas a Dios Hijo. Por último,

y emanado de ambos, se sitúa el Espíritu santo, portando el “espejo de la ciencia”. Esta primera escala se completa con la Virgen María que, en actitud orante se coloca a la derecha de la Trinidad y con seis arcángeles bendiciendo la escena con incienso.

Debajo de la Trinidad se disponen diecisiete ángeles; a la derecha se observa la caída al infierno de algunos de ellos, provocándoles el cambio de sus cuerpos celestiales en grotescas deformidades demoníacas. A los ángeles les siguen en orden descendente los hombres y su evolución que comienza en la creación de Adán y Eva. En este nivel y rodeando la alegoría, se disponen las naciones (aparecen turcos, chinos, tibetanos, romanos, etc.), pero, sobre todo, los europeos, cuya misión obligada es la difusión de la palabra de Dios en las Indias. Para ello, se presenta un franciscano con los indígenas, integrados en la universalidad humana y, por tanto, también descendientes de los primeros padres. Después de la Trinidad, la serie angélica y las naciones, sigue el resto de seres vivos de la Creación: las aves (entre ellas especies americanas como el quetzal y el guajolote), los peces y monstruos acuáticos, el grupo de los cuadrúpedos (donde se incluye la llama del Perú) y seres mitológicos como el unicornio; y los vegetales, entre los que también aparecen ejemplos indígenas como el cacao, la piña, el maíz o el nopal.

A continuación y, situadas en la base de todas las escalas de la Creación, se colocan las ruedas-símbolo, encargadas de representar los elementos, el pro-

blema de la cuadratura del círculo, la órbita del sol, la cuestión de la comprensión del misterio trinitario y el tiempo. En cuanto al último estrato, este se dedica al infierno con sus criaturas deformes. Por último, en el lateral izquierdo se dibujan cinco sellos pertenecientes al Consejo de Indias⁵⁷, marcas políticas de registro y aprobación de la praxis y metodología evangelizadoras de los franciscanos. En definitiva, en cada una de estas escalas se reconoce la imagen del hombre como microcosmos y su conexión con el macrocosmos orgánico, en el que el individuo es concebido con la suficiente capacidad como para interactuar con su entorno, pues de él dependen el orden y la paz. Y es en esta concepción filosófico-teológica cristiana donde Valadés incluye al indígena y su medio natural y cultural.

Dentro de este ámbito bíblico-teológico hay que incluir algunos grabados más como el intitulado “Los indios ante el Calvario” [FIGURA 8], que constata fielmente el reconocimiento del “otro” en la historia de la humanidad occidental, reflejo también de la *unitas* universal y de la pretensión franciscana de lograr un todo ordenado y armónico. En esta representación aparece en primer plano un franciscano que con su vara muestra a los indios el sacrificio de Cristo, y cuya magnificencia se materializa en la presencia de tres ángeles que recogen la sangre derramada por las he-

⁵⁷ Estos sellos se asemejan, por cierto, al reverso de las primeras acuñaciones hechas en México, conocidas como monedas de Carlos y Juana.

ridas de los clavos y por su costado. A la derecha de Jesús, el primer ladrón levanta la cabeza hacia él como signo de conversión, refrendada por la presencia de un ángel cerca de su cruz; mientras, el segundo de los ladrones, ausente de toda la escena, aparece con una figura demoníaca a sus espaldas. Completando la composición se sitúan, por una parte, María Magdalena, la Virgen, San Juan y otras mujeres que lamentan la muerte de Cristo y, por otra, unos romanos haciendo ostentación de su poder. Junto a ellos (y esto es lo más significativo) Valadés coloca a dos madres indígenas con las manos extendidas y a sus hijos, que contemplan la escena con asombro y buena disposición. En esta integración iconográfica del nativo se manifiesta con claridad la necesidad de una actitud activa del receptor, que posibilitaría un diálogo con la imagen, como sucedía en los ejercicios espirituales ignacianos.

Con el propósito de mostrar al Viejo continente el resultado de la misión evangelizadora franciscana, Valadés incluye otro grabado: “El triunfo del Cristianismo” [FIGURA 9], que no solo pretende refrendar el éxito evangelizador y catequético de la predicación franciscana, sino que también procura hacer mella en la Europa de la Reforma Protestante. Para ello fray Diego presenta una gran cruz central que, configurada por el símbolo de Dios Padre en forma de mano, el Espíritu Santo y la alegoría del Cordero, resume el nacimiento, la pasión y la resurrección de Jesucristo. Sin embargo, lo que llama realmente la atención,

además de la presencia de los indios que oran ante las imágenes que se les muestran, es la llegada del “Barco de Cristo”, barco de salvación y alegoría del triunfo del catolicismo en las Indias. Con este grabado Valadés interviene en cierta medida en el conflicto religioso que asolaba el Viejo continente, pregonando por una parte la victoria de la fe católica como única fe verdadera y, por otra, la maldad de las invectivas que algunos de sus contemporáneos lanzaban sobre las supuestas falsas conversiones.

Finalmente, también en este contexto hay que encuadrar el grabado “Distribución de la gracia por los siete sacramentos” [FIGURA 10]. En la ilustración observamos la emanación de la sangre divina, procedente de las heridas de Cristo, que va a parar a una fuente; de ella la toman san Pedro (con su atributo, la llave) y san Francisco, quien la distribuirá, a su vez, entre los doce franciscanos que solicitaron al papa Inocencio III la autorización para predicar en las nuevas tierras descubiertas. Asimismo, Valadés concentra en la visión de este dibujo la sunción católica de los siete sacramentos como emanación de la gracia divina, en clara contraposición a las propuestas luteranas del momento.

Ortega Sánchez reúne en un SEGUNDO GRUPO los por él denominados GRABADOS “ETNOGRÁFICOS”. Se trata de auténticos narradores visuales de la “conversión, pacificación y conciliación de las nuevas tierras de Nueva España”. Diego Valadés configura estas imágenes a partir de un realismo idealizado, que toma

elementos de la vida cotidiana indígena con la pretensión de acercarse a la realidad, pero sin reproducirla. En otras palabras, los *loci* (lugares) elegidos por fray Diego para la mayor parte de estos grabados, aunque pretenden ser un testimonio de verdad, no suponen una finalidad de imitación, en tanto que la observación etnográfica se presenta como secundaria en la intencionalidad retórica, que no es otra que la elaboración de una concreta estrategia de evangelización. Así, los escenarios escogidos funcionan como contextualizadores de escenas, acciones y gestos, que llevan en sí una carga simbólica en la que a la “imagen vista” se agregan los códigos de la “imagen sabida”. Estos grabados no son, pues, imitación, sino representación de una realidad, además vivida por el propio franciscano. Por otro lado, está el tema de la identificación del observador con la imagen que contempla, resultado de una intencionalidad dramática que se aleja de la mera descripción etnográfica y que busca la participación del receptor en la asunción voluntaria el mensaje propuesto.

Dentro de esta clasificación de grabados etnográficos, resulta muy interesante la “Descripción de los sacrificios que inhumanamente hacían los indios en el Nuevo mundo de las Indias, principalmente en México” [FIGURA 11], donde puede reconocerse un “cuadro de costumbres” de la sociedad indígena precortesiana del siglo XVI, que fray Diego configura aproximándose a los tópicos de naturaleza enciclopédica –probablemente sacados de la *In Rhetoricam*

*Isagoge*seudoluliana— e incluyendo, además, parecidas divisiones: agricultura (compuesta de agua y tierra y esta, de campos, montañas y frutos), cosmogonía, culto y arquitectura (simetría, distribución y ornamento), con el añadido de otros aspectos derivados de estos, como son las descripciones de flores y árboles o las actividades relacionadas con el agua (pesca, embarcaciones, etc.).

Fray Diego elige como escena principal del cuadro la descripción de los distintos momentos de un sacrificio humano: entre músicos y bailarines, los que van a ser sacrificados esperan su turno sentados en el *teocali*, mientras observan el sacrificio que se está efectuando en la “capilla” en honor del dios *Huitzlopochtli* y para el que se extraerá un corazón humano. La “capilla” es de tradición cristiana, inconcebible por tanto en la cultura indígena: es una forma más de acercar ambas realidades, la nativa y la europea. Además, está la forma en que es representado este dios azteca, dios del sol y de la guerra, como un hombre ataviado con plumas colibrí y con los atributos de la serpiente turquesa o fuego en la mano derecha y un escudo con cinco adornos de pluma en la izquierda. Por otra parte, aledañas a esta escena central el fraile franciscano incorpora otras secundarias, alusivas a la vida cotidiana precolombina en sus espacios naturales, como la descripción de los cinco tipos de pesca, los sacerdotes en sus tareas astrológicas desde las colinas, la extracción del pulque, los recolectores de frutos, la molienda del maíz (tarea propia de las mujeres) y

una detallada descripción de la flora indígenas (maíz, piña, cacao, maguey o plátano).

En resumen, Valadés incorpora el modelo enciclopédico del entorno luliano a la descripción de las Indias, con el objeto de ofrecer al futuro misionero una visión de conjunto de la realidad a la que tenía que enfrentarse y así poder echar mano de los mecanismos retóricos más adecuados para la conversión de los infieles.

Uno de los grabados más significativos es el conocido como “Organización franciscana de la evangelización en México” [FIGURA 12], que parte de la presentación alegórica de la Iglesia novohispana, llevada en unas andas por san Francisco (presidiendo la fila) y por Martín de Valencia (situado en la parte posterior), ambos muestras de las dos misiones franciscanas, una refrendada por Adriano VI y la otra Inocencio III. Aunque el centro del grabado lo ocupa el motivo de la nueva Iglesia, este no es el elemento más significativo, ya que a fray Diego lo que más le interesa resaltar es la predicación directa y las tareas de evangelización. Son estas las que, rodeando a la Santa Iglesia Romano-Indiana, anuncian el verdadero propósito de la imagen que Valadés presenta como “Representación de las actividades que realizan los Hermanos Menores en el Nuevo mundo de las Indias conforme a lo que estaba escrito: Te extenderás hacia el Oriente y el Occidente, hacia el Mediodía y el Septentrión y Yo seré quien cuide de ti y de tus empresas”. Se trata, como es obvio, de las obligaciones

propias del sacerdote misionero: administración del bautismo, el matrimonio, la confesión, el ritual del entierro, etc. Por otra parte, estas escenas se desarrollan en el marco arquitectónico del atrio de un convento novohispano, tal y como nos indican las cuatro “capillas posas” situadas en cada una de las esquinas atriales y en donde se congregan los niños, niñas, hombres y mujeres, sujetos de conversión que mantienen sus vestidos y forma de sentarse autóctonas.

Además de la recreación de la administración de los sacramentos, resultan especialmente significativas dos escenas intituladas por fray Diego *discunt omnia* (aprenden de todo) y *creatio mundi* (creación del mundo), en las que aparecen fray Pedro de Gante y otro religioso apuntando con sus varas a las imágenes que sirven de apoyo al aprendizaje de los alumnos y entre cuyas enseñanzas, además de los conceptos doctrinalmente importantes (pecados capitales, obras de misericordia, etc.), se incluían rudimentos de lecto-escritura, fundamentos de música con instrumentos europeos, pintura, artes mecánicas y reglas de higiene. Estas dos escenas se desarrollarán igualmente en el grabado “La enseñanza religiosa a los indios por imágenes”, donde, efectivamente, puede identificarse la explicación de los momentos esenciales de la Pasión de Cristo, posiblemente también por parte de fray Pedro de Gante, y en cuyo auditorio se encuentran, en perfecto orden, los jueces de la “república de los naturales”, provistos de sus varas, y tras ellos los hombres, mujeres y niños nativos [FIGURA 13].

Encuadrado en este grupo de grabados referidos a la realidad indiana está el grabado “Alfabeto mnemotécnico de Valadés para indígenas” [FIGURA 14]. Es un hecho repetido a través de estas líneas la importancia concedida por Diego Valadés a la memoria, y más en concreto a la memoria artificial, que funciona *per locos et imagines* (a través de lugares e imágenes). Asimismo, la confección de alfabetos mnemotécnicos visuales era una práctica conocida en el Viejo continente. Ahí están los casos del *Phoenix siue artificiosa memoria* (1491) de Pedro de Rávena, el *Ars memorandi* (1562) de Ludovico Dolce o el *Congestorium artificiosae memoriae* (1560) de Romberch, cuyo alfabeto consistía en la asociación letra-sonido. La función de estos alfabetos visuales era la memorización de textos.

En este contexto hay que situar el grabado del alfabeto ideado por Valadés, que está precedido de otro dibujo con el alfabeto elaborado por Ludovico Dolce y que sigue la tradicional correlación entre la forma del objeto y la letra resultante. El alfabeto de fray Diego resulta, en este sentido, muy original, pues no solo establece la correlación semántica tradicional (forma de objeto-letra), sino que, además, incluye el binomio letra-sonido y la alegoría, para lo que se escogerán motivos extraídos de la cultura novohispana con el objeto de proponer una aplicación práctica del *Ars memoriae* (Arte de la memoria) en el marco de la evangelización indiana. En la interpretación de este alfabeto, ha habido diferentes opiniones: desde quienes

han pensado que venía a representar la manera en que los religiosos enseñaban las letras latinas a los indios mediante objetos y sonidos, hasta los que creyeron ver en ese alfabeto valadesiano la representación que asociaba objetos o sonidos con palabras náhuatl. En cuanto a la *compositio* (composición) de las imágenes que aparecen en el alfabeto no existe un criterio único, ya que se combina la asociación de forma-letra, de sonido-letras y la alegoría. En cualquier caso, este alfabeto, producto sin duda de la experiencia como misionero en Nueva España, no refiere una aplicación real en la alfabetización del nativo.

Es en el capítulo XXVIII de la segunda parte de la *Retórica* donde Valadés incluye el grabado “Calendario indígena prehispánico” [FIGURA 15], cuya explicación omite nuestro fraile, según aclara, porque debería haberlo puesto en “lengua de los indios”; de hecho, el calendario está escrito en lengua náhuatl. El calendario náhuatl de fray Diego, a pesar de suponer todo un entramado de *loci memoriae* (lugares de la memoria) de extracción indígena, no responde a una reproducción fidedigna del calendario prehispánico, sino que se trata de una adaptación, una visión desde Europa para su comprensión. Por esta razón traduce los nombres nahuas (tradicionalmente representados por dibujos) a caracteres latinos y lo mismo con los números, trasladados a la serie arábiga, haciendo convenir sin precisión la distribución temporal náhuatl con la del calendario juliano, predecesor del gregoriano. En definitiva, la inexactitud de su versión iconográfica (que

no explica) y su forzada adaptación al calendario europeo, apoya la idea de que fray Diego deseaba mostrar, sin más comentario, un esquema mnemotécnico compuesto de lugares e imágenes para la representación del tiempo desde la apariencia nativa.

El TERCER GRUPO, en el que Ortega Sánchez reúne otra serie de dibujos valadesianos es el denominado GRABADOS “MORALES”. Para su exacta comprensión, hay que tener en cuenta que los conceptos de pecado y castigo, que se presentan como dos elementos pictórico-mnemotécnicos más impactantes en la obra de Valadés, resultaban novedosos para el nativo. El proceso de conversión y pacificación llevaba implícito el dominio ideológico del indígena, donde el miedo al pecado y al dolor del castigo se erigía como uno de sus pilares fundamentales. De los veintisiete grabados, seis contienen escenas que recrean diferentes castigos derivados del pecado, aunando en ellas varios textos de la época, como los lugares infernales que aparecen en el *Congestorium* de Romberch o la plasticidad con que se describían los horrores del infierno en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola. Por otra parte, fray Diego confeccionará las imágenes del pecado y su castigo mediante la simbología del cuerpo y la iconografía demoníaca de tradición cristiana. Para ello, y siguiendo el presupuesto pictórico del momento, que entendía el pecado interior necesariamente manifiesto en el cuerpo, Valadés aplica tres criterios en sus dibujos: el desnudo, la indefinición de trazos y la deformación corporal.

Bajo estos presupuestos hay que analizar el grabado valadesiano “Las etapas de las tentaciones y pecados” [FIGURA 16], en el que se describen las diferentes fases en la formación del pecador y su caída en las garras del demonio. Como eje central del proceso, se muestran el diablo y sus súbditos que ofrecen calderas de agua hirviendo. A continuación, se disponen cinco bandas horizontales con el objeto de describir la gestación de los pecadores de corazón, hábito y obra, para cuya representación aparecen sapos, escorpiones, serpientes, perros y el dragón apocalíptico, signo de la llegada del final de los tiempos. Como puede verse en la última banda, sus víctimas, a pesar de la protección de los ángeles, son destinadas a sufrir las torturas del infierno. De todos modos, el resultado de este proceso es el pecador que, de forma más detallada, Valadés nos presenta en la “Representación del pecador” [FIGURA 17]. En este dibujo, a través del estandarte de los pecados que porta la figura central, se describen los distintos tipos de faltas materializadas en nudos de serpientes, símbolo original de la vergüenza humana y forma corpórea del demonio.

Desde esta misma perspectiva debe interpretarse el grabado titulado “Los tormentos de los pecadores” [FIGURA 18], en el que se muestra a los condenados que, no pudiendo escapar de sus cadenas y grilletes, se ven obligados a presentarse como nuevos ministros ante un Satanás que ahora aparece rodeado de riquezas y poder y con la ofrenda de un hombre y de una

mujer. En la última de las franjas descriptivas, fray Diego representa los diferentes *loci* (lugares) del infierno que divide en dos curvas concéntricas para separarlo en tres estratos o tabernáculos. En sus laterales pueden verse cuatro *tamenes* (indios cargadores) con la misión de arrojar a los condenados a las cavernas infernales.

Antes de comentar brevemente el grabado “Santidad del matrimonio y castigo por su profanación”, conviene poner de manifiesto que Diego Valadés, al igual que sus compañeros misioneros, dedicaron una especial atención al sacramento del matrimonio [FIGURA 19]. Son bien conocidas las discusiones en los ambientes eclesiásticos de la época sobre la legitimidad de los matrimonios contraídos según la costumbre precortesiana y la erradicación de la poligamia. Numerosos Sínodos y Juntas se celebraron con el objetivo de trazar estrategias específicas en esta materia. El grabado mencionado ha de ser interpretado en este contexto. En él se echa mano del árbol como recurso mnemotécnico para explicar el sentido del matrimonio, representado por el “Árbol de la Vida”, que preside Jesucristo (parte superior del grabado), y el castigo a la infidelidad, por su antítesis, un árbol muerto (parte inferior). Con estos “árboles” Valadés consigue materializar la naturaleza sacramental del matrimonio que, ungida por el propio Cristo, es signo de unión de Dios Hijo con la Iglesia. La profanación del sacramento matrimonial ocasiona la deshonra, la humillación, la marginación y el castigo

público, como muestra la imagen. Para ratificar esta idea, en la sección inferior derecha se incorpora la figura del verdugo “etíope administrador de justicia y muerte”, entendido como icono dramático, ya que movía a los más profundos temores de los indios.

Finalmente, digamos algo sobre el primero de los grabados de Valadés, el que sirve de portada a su *Retórica cristiana* [FIGURA 1]. Es de marcado sabor renacentista y en su centro aparece el título del tratado en el centro. A los lados dos matronas, la Teología y la Retórica, la primera llevando el libro de las Sagradas Escrituras (única fuente de sabiduría para la salvación del hombre), con los dedos de sus dos manos abiertos en una forma que anuncia ya un barroquismo incipiente; la segunda sujeta tres libros en la mano derecha. Entre ellas, el escudo de Gregorio XIII. En la parte alta dos angelitos sostienen el escudo franciscano y otros dos hacen piruetas en las cornisas, como en los retablos, llevándose las manos a la cabeza para ponerse una flor. En conjunto es armonioso y de agradable aspecto, pero su dibujo, en general, es tosco.

Hemos analizado y desentrañado una significativa muestra de los grabados valadesianos. Los grabados de fray Diego obedecen a un concepto del mundo, mayormente de raíz tomista y medieval, pero con su natural matiz del Humanismo renacentista. El punto de partida de Valadés es la filosofía pagana, soberbia y engañosa; su meta lo constituye el pensamiento cristiano, revelado y verdadero. Al igual que sucediese

en el tratamiento de la memoria artificial y con los ejemplos históricos sobre los indígenas, incorporados de pleno al núcleo retórico del tratado, en los grabados o láminas Diego Valadés desarrolla una visión total del mundo, con la inclusión de América como parte integrante y novedosa del mismo. En efecto, nuestro fraile incorpora América a la cultura europea y presenta un Viejo mundo continuado en el Nuevo. No es otro el motivo por el que Valadés dibuja a su indios con ropajes clásicos: así, la extrañeza mutua podría resolverse en confianza y la duda en aceptación mutua.

Los diagramas en la Retórica cristiana de Diego Valadés

Situada entre el mecanismo de la memoria artificial y las técnicas abreviativas, presentes en la obra valadesiana, se halla la utilización de los diagramas. Diego Valadés, después de haber vivido desde su niñez en Nueva España y de haberse formado en las escuelas de los primeros franciscanos (sobre todos, Pedro de Gante); de haber ejercido como miembro de la Orden de San Francisco, entre peligros y calamidades, el testimonio del apostolado y, por lo tanto, haber conocido las formas de expresión de aquellos pueblos indígenas y la importancia que la imagen visual y la pintura tenía entre ellos, participando activamente en los métodos, verdaderamente audiovisuales, dispues-

tos por los Hermanos franciscanos en la enseñanza de la doctrina cristiana, entre los años 1571 y 1572 se trasladó a la vieja Europa; y después de unas breves estancias en Francia y en España vivió en Italia probablemente hasta su muerte, en un ambiente post-tribentino de justificación del uso de la imagen en la praxis predicatoria.

En estas líneas vamos a abordar el estudio de la presencia en la *Rhetorica christiana* de Valadés de otro mecanismo mnemotécnico, a medio camino entre la memoria natural y la artificial: los diagramas o tablas. Analizaremos su sentido y finalidad, así como los posibles antecedentes de su utilización por parte de fray Diego Valadés.

La segunda parte de la *Rhetorica christiana* está dedicada a la definición del *Ars Rhetorica* (Arte retórica) y su división en las partes tradicionales, haciendo especial hincapié en la *inuentio* (invención) y en la *memoria* (memoria), sobre todo en esta última. Pues bien, el primer capítulo de esta segunda parte está dedicado en exclusiva a la presentación de un diagrama o tabla, en el que –como dice el título– se contiene un cuadro compendioso de la estructura de toda la obra. A dicha tabla le preceden unas líneas, en las que Valadés explica la idoneidad de dicha inserción para todo aquel que se dedique a la oratoria y a la predicación, así como su conexión metodológica con la memoria, en cuyo ámbito coloca nuestro personaje la presencia de tales prácticas [FIGURA 24].

La elaboración de la tabla-resumen o diagrama responde en Diego Valadés al propósito de presentar de forma visualizada, en un intento a medio camino entre la memoria natural y la artificial, una panorámica –total y esencial a la vez– de todo el arte de la memoria, de manera que el que acceda a dicho diagrama o cuadro pueda comprender breve y claramente en qué consiste la realidad encerrada en él y de qué partes consta.

Por otra parte, no hace falta hacer un repaso exhaustivo por la producción retórica en la Italia del siglo XVI (sobre todo la existente en el ámbito eclesiástico) para darnos cuenta de la importancia que en la elaboración de los tratados de oratoria tuvo la inserción en los mismos de diagramas o tablas, de la más variada índole y finalidad. Conviene, a modo de ejemplario, traer a colación algunos personajes y obras, que sin duda influyeron en Diego Valadés⁵⁸. Un personaje a quien seguramente conoció Valadés y a cuyo magisterio acudió en algunas ocasiones fue Agustín Valerio (1530-1606), miembro de una ilustre familia veneciana, que participó como filósofo en las actividades de la Academia veneciana y que fue obispo de Verona en el año 1562 y cardenal en 1583. La atención por el método y su conexión con la memoria fue una constante en la experiencia de Valerio,

⁵⁸ Cf. LINA BOLZONI, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, 1995; en especial el capítulo II “Alberi del sapere e macchine retoriche”.

cosa que se observa ya en sus textos de juventud. Valerio considera de especial relevancia enfocar “con qué método u orden Aristóteles encontró y enseñó casi todas las artes”, dado que “el orden es como el alma misma de las cosas” y es esencial para “confiar a la memoria” los frutos de la búsqueda.

En la principal obra de Agustín Valerio, su *Retórica eclesiástica*, se inserta un inmenso diagrama como *synopsis* de toda la obra. El sabio uso del espacio que el diagrama proporciona tiene, entre otras, la función de una mejor utilización del tiempo. Pero las ventajas no terminan ahí. Los diagramas o “árboles” permiten evitar la confusión, en cuanto que ponen ante los ojos “incluso las más pequeñas diferencias de las cosas” y las imprimen en la memoria, “que es la custodia de todas las ciencias y las artes” en un modo tan eficaz que solo quien usa este método aparece como el verdadero detentador del saber y de la capacidad de transmitirlo. Valerio pone, de esa manera, al servicio de las nuevas exigencias persuasivas de la iglesia de la Contrarreforma todo el bagaje de técnicas y de métodos que la retórica profana había elaborado; en concreto del método de la distinción, que se refleja en los diagramas y tablas y que es puesto bajo la bandera de Platón (citado como el que mejor lo enseñó y practicó) antes que bajo la enseña, ciertamente más comprometedora, de maestros de lógica y retórica a los que se escuchaba en el mundo protestante.

En esta misma línea, aunque de forma algo original, se mueve Giason Denores (1530 ca.- 1590), quien

publicó en 1574 un *Breve trattato dell' oratore* con una declarada finalidad práctica: va dirigido a los jóvenes de las nobles familias venecianas, que debían practicar, en la política y en la administración de la justicia, el arte de la elocuencia. Para que la obra resulte más eficaz, Denores la acompaña de un “discurso...en torno a la distinción, definición y división de la retórica en unas tablas...”. En dichas tablas, escribe Denores, “se podrá fácilmente comprender el artificio maravilloso usado por Aristóteles al escribir y ordenar su filosofía”; igualmente, ese mapa ordenado de los procedimientos aristotélicos garantiza la comprensión de las enseñanzas del filósofo y su memorización.

En los mismos círculos venecianos y un poco antes en el tiempo sobresale la figura de Francesco Robortello (1516-1567), quien inicia el 31 de octubre de 1549 en Venecia un curso de retórica. Como soporte de dicho curso se conserva en el Museo Correr de Venecia un folio grande que contiene una tabla o árbol diagramático en el que está reflejada toda su retórica; el texto latino que acompaña a dicho árbol nos explica el sentido de su elaboración. Con esa tabla diagramática los estudiantes que seguían el curso impartido por Robortello podían tener ante sus ojos, en cualquier momento, el “lugar” en el que se encontraba el tratamiento del tema; podían, asimismo, considerar las específicas articulaciones del argumento esgrimido y ver en ese instante las redes de relaciones y derivaciones que lo unían al resto de la materia. La vista intervenía así para afianzar, controlar y dirigir el oído. De esa ma-

nera, la tabla está en situación de desarrollar funciones diversas: de un lado, es un “contenedor” ordenado de la sabiduría transmitida de los antiguos y de otro, garantiza a la vez la sabiduría y la operatividad; el saber retórico es propuesto de tal modo que esté dispuesto para un resultado: los lugares del árbol son, al mismo tiempo, contenedores de la tradición y “lugares” de la invención retórica. En otras palabras, la tabla condensa y ordena técnica y saber, de modo que se puedan reactivar una y otro.

Esos nuevos métodos de “visualización” tienen en Ludovico Castelvetro (1505-1571) uno de sus más genuinos cultivadores. Este autor utiliza los diagramas en forma de árboles y está altamente sensibilizado con un método cercano al de Petrus Ramus. Igualmente echa mano de otras figuraciones, que evocan las ruedas lulianas y otras de tradición medieval, como la *artificiosa rota* (rueda artificial), mediante las cuales se visualiza el método seguido para encontrar “la materia” necesaria para componer una pieza cualquiera. En esta óptica adoptar los diagramas y otras técnicas de visualización sirve en primer lugar, para ofrecer al lector un instrumento de conocimiento económico y eficaz. Igualmente ello permitirá una percepción a la vez unitaria y particular de la realidad, sacando a la luz sus nexos y distinciones, gracias a que el esquema-diagrama de un lado nace de un proceso riguroso de definición y división del material y de otro fotografía el proceso y se basa en una ordenada disposición de los resultados obtenidos. La

fuerza del diagrama estriba, según Castelvetro, en su capacidad de reproducir la estructura del proceso cognoscitivo y del objeto conocido; es el instrumento ideal de comunicación entre la realidad sensible y la realidad intelectual, satisfaciendo a la vez las exigencias del ojo del cuerpo y del ojo de la mente. Por todo esto, el diagrama se presenta como un instrumento eficaz de la memoria; es más, el uso de los diagramas y de otros instrumentos de visualización constituye para Castelvetro la sustancia del arte de la memoria, de acuerdo con una línea de la cultura europea que ligaba el tema de la memoria con la cuestión del método.

Finalmente, también es en este ámbito importante la obra de Orazio Toscanella (1520 ca. - 1579), preceptor y maestro de jóvenes, a la par que importante editor veneciano. La postura de Toscanella es emblemática de los distintos enfoques que caracterizan la práctica del arte de la memoria en esta época. Conoce el arte de la memoria en su forma tradicional, la que usa de las *imagines agentes* (imágenes en acción); también conoce el moderno sistema de memoria, el teatro de Giulio Camillo, en el que las imágenes del teatro llegan a interpretarse como “invenciones” iconográficas. Sin embargo, Toscanella parece mostrar una cierta desconfianza hacia la corriente del arte de la memoria que prometía un acceso rápido al saber universal. Como sucedía con otros autores, el arte de la memoria que más interesó a Toscanella es el que concede poca importancia a las

imágenes y concentra su atención en los lugares tópicos, tanto como contenedores de los materiales, como cuando actúan como modelos generativos. Hay otros autores importantes, preocupados igualmente por la retórica y la memoria. Por pertenecer a la Orden franciscana, como Diego Valadés, cabe citar a Francesco Panigarola (1548-1594), famoso por su memoria prodigiosa y autor de un *Trattato della memoria locale*, inserto en su producción predicatoria.

Después de haber trazado a grandes rasgos el panorama del método diagramático (en conexión con los mecanismos mnemotécnicos) en la Italia del siglo XVI, conviene volver la vista al capítulo con el que se inicia la parte segunda de la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés y en el que aparece el diagrama o tabla sobre el arte de la retórica. Un análisis pormenorizado del mismo nos lleva inevitablemente a ver en él evidentes ecos de las afirmaciones hechas por personajes más o menos cercanos al ambiente borromaico como Valerio, Robortello, Toscanella, etc. y a formular a la vista de ello una serie de verosímiles conclusiones. En primer lugar, la presencia y utilización de este medio de exposición se incardina en el ámbito de la memoria y más en concreto en el de la memoria natural. Después de afirmar Valadés que “la memoria se conserva y aumenta con el trabajo, la lectura y la meditación asidua”, es la colocación y disposición de todo lo que el orador desea tener en la memoria lo que perfecciona en la práctica esta parte de la retórica. En este sentido, el parecer de fray Diego no se

aparta ni un ápice de lo afirmado por los estudiosos de la memoria desde el mismo autor de la *Rhetorica ad Herennium*, para quien la doctrina mnemotécnica no sirve de nada si no se confirma con trabajo, dedicación, esfuerzo y atención. Otros, como Quintiliano, echarán mano de la práctica y el ejercicio (*exercitatio et labor*) como medios para hacer efectiva el arte de la memoria; y ya, en pleno Renacimiento, se recomendarán la meditación continua y el ejercicio frecuente como requisitos y exigencias para el ejercicio de la memoria natural. Consecuencia de una acertada colocación y disposición de los contenidos será la presentación del conjunto en una especie de diéresis o división del mismo, a fin de mejor aprender todo lo relativo, en este caso, al arte de la retórica. También en este aspecto se muestra Diego Valadés seguidor de una larga tradición de “sencillos remedios” que sirven para apuntalar la memoria natural. En ese ámbito se mueven, por ejemplo, los consejos que Quintiliano da y que tendrán amplia acogida en las retóricas latinas del Renacimiento. Así Francisco Sánchez de las Brozas sostiene que la correcta división y clasificación de los contenidos resulta muy útil para la memoria, pues “quien haya realizado una correcta división, nunca se equivocará al ordenar los contenidos”⁵⁹; lo mismo afirman Pedro Ciruelo o Tomás de

⁵⁹ F. SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, *Obras I. Escritos retóricos. Tratado de dialéctica y retórica*. Introducción, traducción y notas de C. Chaparro Gómez, Cáceres, 1984, p. 322.

Trujillo, aplicándolo a la memorización de un sermón muy largo.

La plasmación concreta de la correcta *disposición-división* de los contenidos de cualquier tema se realiza en la presentación de un cuadro o tabla *sinóptica*, que pone ante los ojos del futuro orador todo el conjunto y sus partes. El carácter básico y fundamental que tiene esta sinopsis es semejante al que presentan los cimientos en una construcción, la quilla en una nave y el corazón en un ser vivo (en este último caso de manera proporcional al desarrollo de las diferencias en cada ser vivo). Esa breve y reducida tabla (*tabella*), a manera de esquema (*diagramma*), nos dirá también, de manera clara y sucinta, en qué consiste cada cosa y de qué partes consta.

Si Diego Valadés no se mostrara en otros muchos e importantes pasajes de su *Retórica* seguidor de las técnicas de la memoria artificial, se diría que, a la luz tan solo de este primer capítulo de la segunda parte de su obra, nuestro fraile defiende, de acuerdo con el pensamiento de Quintiliano, un sistema mnemotécnico alejado del basado en los *loci et imagines* (lugares e imágenes) y muy cercano al defendido por Petrus Ramus y Omer Talon. Para Ramus la memorización de un texto exige en primer lugar la división en partes (*distributio*), luego la reflexión (*meditatio*), acompañada de un suave recitado, para que la memoria cuente con la ayuda combinada de oído y vista; y por último, las reglas de la *dispositio* (disposición), que son, según los ramistas,

la única *ratio* (razón) que puede ayudar a la memoria. El orden que aplica la dialéctica ramista permite obtener mejores resultados, y con menos esfuerzos, que los alcanzados por quienes cultivan la memoria a base de signos e imágenes externos y falsos. En resumen, se trata de descubrir el argumento subyacente en todo enunciado y el tipo de *methodus* (método) aplicado por el autor. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de manifestar reiteradamente, Diego Valadés es un entusiasta defensor de la memoria artificial por múltiples motivos; entre ellos principalmente porque en la utilización de sus complejas técnicas ve fray Diego la justificación y aprobación del método ensayado por la Orden franciscana para la evangelización y catequesis de los habitantes de Nueva España y que no es otro que el uso de las imágenes.

Los diagramas o árboles que aparecen en la *Retórica* valadesiana pertenecen en su disposición y estructura (ordenadas divisiones y diferenciaciones) al ámbito de la memoria natural; sin embargo, su capacidad de “poner ante los ojos” el conjunto y sus partes les hace ser el primer peldaño en la escalera de la memoria artificial; son a la vez “ojo del cuerpo y ojo de la mente”. Forman parte de unas prácticas dispositivas visuales poco formalizadas y son el instrumento ideal de comunicación entre la realidad intelectual y la realidad sensible. Cuando esos artificios dispositivos se van haciendo más complejos, se tornan “figuras” (una parrilla, una siringa, como en el caso de

Robortello), en cuyas partes se va disponiendo el contenido o argumento. Estamos a un paso ya de la memoria artificial.

Estas reflexiones sobre los diagramas valadesianos nos llevan inevitablemente a las afirmaciones de Valerio, Robortello, Toscanella y Castelvetro, comentadas anteriormente, e incluso más atrás: a un personaje del que depende en muchos aspectos, como se puede comprobar en estas páginas, Diego Valadés y que no es otro que el filósofo y teólogo mallorquín Raimundo Lulio⁶⁰. Como es bien sabido el *Arte* de Lulio es en una de sus caras un arte de la memoria, en la que están ausentes las imágenes, pero no los diagramas, como el cuadrado del mundo elemental, el círculo del cielo o el triángulo de Dios; en otra, expresa el arte de la naturaleza, una naturaleza en que lo real y lo lógico hallan su punto de encuentro: por el nombre de Dios –que podríamos asimilar al entendimiento o mente divinos– las cosas son Unidad, los grados, o escala, del universo se comunican. El lenguaje de Lulio se basa en letras empleadas en una suerte de álgebra mística y las ruedas en que están escritas esas letras se ponen, con su revolución, en correspondencias combinatorias. El inevitable farrago de imágenes que poblaban las artes medievales

⁶⁰ La dependencia de Valadés respecto a Lulio ha sido puesta de manifiesto por MAURICIO BEUCHOT, *Retóricos...* pp. 18-30, y más recientemente, en los aspectos que aquí se tocan, en el interesantísimo libro de LINDA BÁEZ-RUBÍ, *Die Reception der Lehre des Ramon Jul in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego Valadés*, Frankfurt am Main, 2004.

es sustituido en Lulio por un arte hecha de letras, diagramas, árboles y ruedas.

Una última reflexión. La encrucijada de caminos y corrientes que se adivina en la “monstruosa” y deshilvanada obra de Diego Valadés –una obra singular y fronteriza del género retórico– se advierte también en el tratamiento que de la memoria hace nuestro fraile; y ello por las varias funciones que esta asume dentro de su Retórica: en primer lugar, la memoria, en su vertiente más natural, se nos ofrece como instrumento útil para la mejor aprehensión de su obra y, en general, para el oficio de predicador (ahí entrarían las técnicas diagramáticas); en segundo lugar, el estudio de la doctrina sobre la memoria artificial nos descubre un sistema de lugares e imágenes que pretende articular el pensamiento con unidades visuales y no verbales, de acuerdo con un sistema propio de lugares e imágenes; finalmente, la memoria ofrece también un buen pretexto para ilustrar los usos lingüísticos o, mejor, comunicativos de los indígenas de Nueva España.

De los libros de caballería a los Huehuehtlahtolli

Don Florindo *de Fernando Basurto y la Retórica de Diego Valadés*

Entre los nuevos e insospechados ámbitos de reflexión y análisis que se nos han abierto a la hora de estudiar la *Retórica* del barcarroteño Diego Valadés, está el que

vamos a tratar en las páginas siguientes y que saca a la luz extrañas e imprevisibles relaciones entre distintos autores y géneros e inesperadas dependencias entre ellos. Uno de los aspectos concretos más comentados de la obra retórica de Valadés se refiere a la inserción en su obra de, en la opinión de Díaz Cíntora⁶¹, “dos parodias de Sahagún, que corresponden al *huehuetlatolli* (“pláticas de viejos”), género tratado precisamente por este autor [Sahagún] en el libro VI de su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, titulado “De la retórica y philosophía moral y teología de la gente mexicana”. El primer texto ocupa los capítulos XV y XVI de la parte cuarta de la *Retórica* valadesiana, en la recta final de su tratamiento del género deliberativo. El segundo de ellos es mucho más largo y abarca los capítulos X y XI –se trata de los capítulos finales– de la quinta parte del tratado de Valadés, dedicada al análisis de las partes del discurso.

Dichos textos, mostrados por Fray Diego como *exempla* (ejemplos), presentan una estructura idéntica: admonición de un padre a su hijo y respuesta de este. En el primer caso, el tema, objeto de consejo, es el abandono del ejercicio ecuestre y de las armas a favor de otros menesteres menos peligrosos; el segundo bloque lo constituye la instancia paternal al hijo a contraer matrimonio. Ambos temas han go-

⁶¹ S. DÍAZ CÍNTORA: “Fray Diego Valadés. Un autor difícil, una traducción desigual”, *Acerca de Fray Diego Valadés y su Retórica cristiana*, México, 1996, pp. 53-126.

zado durante siglos de un larguísimo tratamiento, en culturas distintas, desde diferentes perspectivas y en los más variados contextos. La extensión desmesurada del segundo bloque temático tiene por causa la inserción en el mismo –más en concreto en la “respuesta del hijo”– de una famosa “historia persiana” (de Persia), que puesta en boca del hijo es un claro alegato contra el matrimonio.

Admitiendo la relación entre estos ejemplos y los “discursos o pláticas de viejos” indígenas, como veremos más adelante, hemos de decir en primer lugar que tales textos no son, como apuntó Díaz Cíntora, parodias o ridiculizaciones hechas por nuestro misionero sobre la forma retórica u oratoria de los indígenas de Nueva España; más bien se trata, como hace Valadés en otras ocasiones, de evocaciones de la realidad indiana, para unir esta a la praxis del Viejo continente. La hipótesis de Díaz Cíntora parte de una interpretación sesgada que este –por otra parte, riguroso– investigador mejicano hace de las respuestas del hijo, tachadas de “argumentaciones sin consistencia, faltas de congruencia y llevadas en cualquier caso al absurdo”. Además, para este estudioso, la “historia persiana” contada por el hijo en la justificación de su negativa al matrimonio es una invención de Diego Valadés, pura elucubración de su mente⁶². La realidad es que no es así.

⁶² Así de rotundo se manifiesta: “Aquí vemos en efecto, a diferencia de la parodia anterior, una serie de nombres obviamente falsos: Petronio, hijo de un rey persa; Tribuna, hija del jerosolimitano Tribuno; Vidalio Gario de Jerusalén;

Centrándonos en la mencionada “historia” y después de continuadas búsquedas en la literatura castellana de esta época, la hemos encontrado en tres obras diferentes. La primera de ellas es el *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*, obra anónima de la primera mitad del siglo XVI e inspirada en el coloquio titulado *El Gallo o el Sueño*, de Luciano de Samosata⁶³. La segunda es *El Scholástico*, obra igualmente de la primera mitad del XVI y cuyo autor es Cristóbal de Villalón⁶⁴. El tercer texto, también de la primera mitad del siglo XVI, refiere la misma anécdota: es el argumento base que expone el caballero Don Florindo para evadir las propuestas de matrimonio que le hacen sus padres en un curioso libro de caballerías de un renacentista aragonés, Fernando Basurto⁶⁵.

Tras la lectura y cotejo de estos tres textos castellanos con la versión que aporta Diego Valadés en su *Retórica*, la conclusión es clara. En el momento actual de la investigación, podemos decir que la obra de Fer-

Gentilio Lanteo, griego; Sulfocátulo, parto, es decir, también persa, para terminar con un egipcio Ventinolo, en cuyo nombre, como si se tratara de resumir todo lo anterior, nos da el fraile un anagrama de las palabras españolas, pero perfectamente inteligibles en italiano: *lo invento*, a guisa, diríase, de respuesta a las razones de Sahagún en el prólogo a su mencionado libro VI”.

⁶³ Dicho coloquio forma parte de los diálogos menipeos del samosatense y es uno de los más complejos desde el punto de vista estructural y retórico (Cf. *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*. Ed. ANA VIAN HERRERO, Barcelona, 1994, pp. 90-104).

⁶⁴ CRISTÓBAL DE VILLALÓN, *El Scholástico*. Ed. J. M. MARTÍNEZ TORREJÓN, Barcelona, 1997.

⁶⁵ Su título completo es: *Libro agora nuevamente hallado del noble y muy esforçado caballero don Florindo, hijo del buen duque Floriseo de la Estraña Ventura, que con grandes trabajos ganó el Castillo Encantado de las Siete Venturas*, Zaragoza, 1530.

nando Basurto sirve de fuente a Valadés para la elaboración, en este caso en lengua latina, del *exemplum* mencionado. No se trata, por tanto, de una invención del fraile franciscano, como aventuró Díaz Cíntora, quien con seguridad desconocía la existencia de estos textos castellanos. Dos son las razones, mayormente y en principio formales, que avalan esta hipótesis, excepción hecha, claro está, del tema de las fechas de composición (1579 para la *Rhetorica christiana* de Valadés y 1530 para *Don Florindo* de Basurto). La primera de ellas tiene que ver con la extensión del *exemplum* y con el contexto general en el que se enmarca. En cuanto a la extensión, la versión de Fernando Basurto es con mucho la más amplia de las tres y, dejando a un lado diferencias que aparecen a lo largo del relato, se corresponde desde su inicio hasta el final con el texto valadesiano, cosa que no sucede con las versiones que del mismo ejemplo dan el *Diálogo* y *El Scholástico*. Igualmente, el contexto en el que aparece el *exemplum* es el mismo en las obras de Valadés y Basurto: en ambos casos el relato de la “historia” está precedido por una previa admonición del padre a su hijo sobre la conveniencia de que contraiga matrimonio cuanto antes; en el caso de Basurto es el duque Floriseo quien amonesta a su hijo Florindo antes de su partida a Italia, y en la *Retórica* de Valadés es un padre el que aconseja a un hijo la celebración de esponsales, para mayor tranquilidad de sus progenitores.

Sin embargo, para adjudicar al texto de Basurto la condición de fuente del de Valadés, una segunda

razón nos parece aún más concluyente. En la parte final del capítulo primero del *Don Florindo* –hay que destacar que la admonición paterna sobre el matrimonio ocupa la parte central del capítulo segundo del mismo libro– aparece otra amonestación paterna: la que tiene que ver con el abandono del ejercicio ecuestre y de las armas a favor de otros menesteres menos peligrosos. Se trata, precisamente, de la misma admonición-respuesta que Diego Valadés inserta en los capítulos XV y XVI de la parte cuarta de la *Retórica* valadesiana, al final de su tratamiento del género deliberativo, tal y como indicamos al principio de estas líneas. Quiere ello decir que los dos *exempla* introducidos por Diego Valadés en su *Retórica* –ejemplos en opinión de Díaz Cíntora inventados por el rétor franciscano para “reírse de la oratoria indígena”– han sido en principio tomados y traducidos al latín por fray Diego teniendo como fuente los dos primeros capítulos del *Don Florindo* de Basurto.

En cuanto al contenido de la versión latina de Diego Valadés en comparación con el de su hipotética fuente, hemos de decir que básicamente es el mismo. Las escasas diferencias se centran en unos cuantos añadidos en el texto valadesiano; estos se refieren mayormente a citas poéticas y pasajes filosóficos, así como a detalles de índole mitológica y culta.

Pero, dando un paso más en nuestra hipótesis ¿qué motivos tendría Diego Valadés para escoger tales *exempla*, y no otros, e insertarlos en su

Retórica? ¿se pueden aventurar las razones que llevarían al fraile franciscano a la elección de una fuente como el *Don Florindo*, un singular libro de caballerías del siglo XVI, para su versión latina de esos textos? En contestación al primer bloque de interrogantes, hay que hacer especial hincapié en la temática que transmiten dichos ejemplos; en un caso, el tema se centra en el rechazo de la práctica, peligrosa e inútil, de los ejercicios ecuestres y bélicos; el otro se exploya largamente en el tan manido tema del matrimonio y de sus inconveniencias. Ambos temas se encuentran entre los preferidos por Valadés, sobre todo de cara a la enseñanza y predicación de la doctrina cristiana por los franciscanos en Nueva España y a sus consecuencias prácticas. En efecto, uno de los asuntos tiene que ver con el carácter pacifista de la evangelización llevada a cabo por los seguidores de San Francisco de Asís y su rechazo a toda connotación bélica, cosa que sin embargo Valadés reconoce y critica abiertamente en algunas de las tribus indígenas, en concreto en la de los chichimecas, entre quienes pudo perder la vida. El primer *exemplum* invitaría, desde luego, al abandono de la práctica de ejercicios que directa o indirectamente tuvieran algo que ver con la guerra y con el empleo de medios apropiados a la misma. Se trata de una auténtica *dissuasio* (disuasión) retórica en un tema profusamente debatido y en el que Valadés, en el tándem admonición-respuesta, parece tomar partido por la postura precautoria del padre, de una parte, y juiciosa y obediente

del hijo por otra, conducentes ambas al abandono de los ejercicios peligrosos.

El tema del segundo *exemplum* tiene igualmente que ver, en nuestra opinión, con otra de las preocupaciones –ésta en el ámbito de la práctica religiosa– que Diego Valadés, con el resto de predicadores de su Orden y de otras en el Nuevo mundo, mostraba abiertamente. Nos referimos a la problemática del matrimonio entre los indios, que junto a la del bautismo fue motivo de importantes discusiones entre teólogos y moralistas de esa época. Como tendremos ocasión de manifestar, con ocasión del estudio del *Itinerarium catholicum*, el tema del matrimonio ofrecía en Nueva España unas dificultades gravísimas de interpretación y práctica, desde el reconocimiento del matrimonio celebrado por los indios según sus propias costumbres hasta la actitud a tomar por la Iglesia con el fenómeno de la poligamia. Creemos que es en este contexto en el que se justifica la inserción del segundo *exemplum* en la *Retórica* valadesiana, al contener una “historia persiana” en la que se hace una crítica a la abusiva práctica matrimonial (el “cuatro veces casé” del monarca a su hijo Patronio). Dicha crítica, enmarcada en los límites de la narración ejemplar, raya en el desprecio a la institución matrimonial, causa por la que el propio Valadés ha de aclarar al final del capítulo que “no le gustaría que pareciera que los argumentos aducidos por el joven rebajasen el sacramento del matrimonio”.

Consecuentemente, tanto un ejemplo como otro (el referido a las armas y el que atañe al matrimonio) tienen además de unas finalidades elocutiva y argumentativa (*artem et rationem scribendi*), un objetivo doctrinal y moral. Se trata, una vez más, de la conjunción clásica entre *docere* (enseñar) y *delectare* (deleitar).

En cuanto al por qué de la elección de *Don Florindo*, un libro de caballerías, y no otro texto como fuente de esos ejemplos, también podemos lanzar alguna hipótesis. Una previa y nada desdeñable observación nos viene a la mente en este sentido: el rechazo y desprecio que ese tipo de obras despertaba en los ambientes cultos y eclesiásticos de la época⁶⁶. No es de extrañar, por tanto, que Diego Valadés introdujese tales *exempla* en su *Retórica* sin mención alguna del ámbito concreto o general en el que los encontró, el denostado mundo de los libros de caballerías.

Entrando algo más en la estructura y temática del *Don Florindo*, en seguida se observa el carácter singular de dicha obra. No es un libro de caballerías que cuadre con los rasgos típicos de esta clase de libros. Podríamos decir que la obra de Basurto se encuentra

⁶⁶ Un conocido pasaje de los *Rhetoricorum libri quattuor* de Benito Arias Montano es claro exponente de lo dicho. El clérigo frexnense se muestra muy duro con esos libros, “que se leen en España, a los que dan frecuentemente el título de libros de caballeros errantes, puesto que no solo carecen de verdad, sino también de arte y de todo gracejo” (B. ARIAS MONTANO, *Rhetoricorum libri quattuor*. Introducción, edición crítica, traducción y notas de M^a VIOLETA PÉREZ CUSTODIO, Badajoz, 1984, pp. 127-128)

en los límites compositivos del género y presenta algunas singularidades que, en cierta medida, podrían explicar la utilización que de tal obra hizo posteriormente Diego Valadés. En primer lugar, es inevitable destacar un aspecto que, por nuestros estudios del fraile franciscano, podemos decir que Basurto comparte con Diego Valadés: el gusto por la emblemática, en este caso dentro de la recreación de los fastos cortesanos. Dicho gusto se hace presente de manera muy especial en *Don Florindo* en las paradas que acompañan a justas y torneos y, sobre todo, en las complicadas relaciones que regían los retos y desafíos personales. En todos ellos se deja sentir la atracción de la época por el desciframiento de un saber oculto entre complicadas alusiones mitológicas e ingeniosos juegos de imágenes y palabras. Es el mismo mundo que se percibe, según hemos podido demostrar en algunos de nuestros trabajos, en las líneas de la *Retórica* valadesiana, en la que las alusiones a los emblemas, imágenes, epigramas y apotegmas son constantes y que tienen su expresión concreta en la imperfecta factura de un “atrio o patio de la memoria”; en él se funden, a la manera emblemática y para una más fácil memorización, las letras y palabras de las Sagradas Escrituras (libros sagrados y sus autores) y las imágenes de columnas y piedras preciosas.

Existe en la obra de Fernando Basurto otro elemento –este más importante y decisivo– que le distingue abiertamente de los modelos acuñados por la tradición: su misoginia militante. Nos detendremos

algo más en él, por su relación con el *exemplum* aducido por Valadés sobre el matrimonio. El carácter ejemplar y moralizador alcanza en *Don Florindo* a la concepción de su protagonista, contrario al amor y remiso al matrimonio y ante las mujeres. Las sucesivas negativas a prestar atención a dama alguna tienen su soporte doctrinal en las argumentaciones de la literatura misógina medieval, heredera de la patrística anterior y de una veta pagana no desdeñable. Los continuos ataques a la mujer y el desprecio por la institución matrimonial de que hace gala don Florindo chocan frontalmente con el estado de opinión de los humanistas contemporáneos del autor. Basurto convierte, pues, a su personaje en abanderado de una posición conservadora que para nada tiene en cuenta los nuevos planteamientos reformistas. La trayectoria psicológica del personaje se sacrifica en aras de la excesiva carga adoctrinante de la novela. Así, don Florindo, héroe misógino y desamorado desde sus inicios, es obligado a aceptar con desgana el matrimonio al final de la obra. Nos da la impresión de estar –esta vez en el ámbito doctrinal– en la parte final del capítulo valadesiano, cuando Valadés, después de presentar con todo lujo de detalles el *exemplum*, acepta con cierta “desgana” y resignación la realidad del sacramento matrimonial, aunque siempre posponiéndolo a la virginidad.

Otro aspecto, algo tangencial a la temática de este párrafo pero significativo, es la utilización del *exemplum* en la retórica y formación de predicadores. Esto

explicaría en cierta medida la inserción de los ejemplos en la obra de Valadés. Mediante estos breves relatos los doctos se adueñan de una amplia serie de esquemas de narraciones o de auténticos cuentos, que luego, desde el púlpito, hacen conocer al pueblo congregado en las iglesias. Para la gente sencilla el ejemplo moralizador que oye intercalado en una homilía constituye una adquisición literaria, de asunto a veces imaginario, que le impresiona hondamente, hasta el punto de asimilarlo y apropiárselo, con lo que se incorpora al patrimonio tradicional. De ahí que en épocas diferentes y en tierras muy distintas se recojan gran cantidad de cuentos-*exempla* de origen sabio y cultamente elaborados, que el pueblo ha aprendido simplemente asistiendo a los oficios divinos.

A imitación de las parábolas evangélicas, los escritores cristianos dedicados a la predicación y a la moral solían desde muy antiguo apoyar las reflexiones doctrinales con historietas, anécdotas y fábulas que tenían el valor de ejemplos. Aunque la ejemplarización con breves relatos, inventados o no, se encuentra en todas las literaturas, y muy especialmente en las orientales y en las clásicas, es evidente que el predicador cristiano recurre a los ejemplos (*exempla*) siguiendo la predicación de Jesucristo, tan a menudo expuesta en parábolas. El ejemplo, en el período patrístico, se introduce como un elemento normal e importante del sermón; Ambrosio de Milán llega a decir que “los ejemplos persuaden más que las palabras”. A partir del siglo VIII se prescribe la utilización de

ejemplos en la predicación. En el siglo XII, al codificarse la preceptiva de la predicación sagrada, el ejemplo adquiere una importancia mayor; y a partir del siguiente abundan las colecciones de estos breves relatos concebidas como útiles repertorios manuales del predicador y del moralista. El sacerdote poco imaginativo o el cura que vive aislado en una aldea disfrutará desde entonces de libros en los que, al preparar el sermón de una dominica o de la festividad de un santo, encontrará ejemplos con que hacerlo eficaz y atractivo, pues lo importante es que los fieles reciban la doctrina de un modo agradable, que mantengan tensa su atención y que no la olviden.

Por otra parte, los *exempla*, según los definía Aristóteles, funcionan de modo inductivo al probar una verdad apoyándola en casos particulares. En la Edad Media el *exemplum* de tipo narrativo recibe un desarrollo extraordinario en manos de predicadores, al convertirse en instrumento de múltiples aplicaciones didácticas: no se trata de probar una verdad, pues para eso basta la *auctoritas* (autoridad) de la Biblia, sino de “ilustrar” verdades abstractas a un público no letrado y convencerle, empujarle a la práctica de determinadas virtudes o prácticas religiosas. En el contexto de un sermón, el valor que el cuento tiene como recurso lógico, es decir, su capacidad de probar una verdad, no importa tanto como la que tiene a la hora de enseñar, admirar, y mover a un público. Es, por lo tanto, este tipo de *exemplum* —el ilustrativo y no el explicativo—, el utilizado para demostrar la bondad de

un consejo, recordando a la vez los resultados que seguirlo o no pueden acarrear a los fieles. En la mayoría de los casos, este uso aparece asociado a consejos negativos, como los de no entregarse al deleite o no practicar artes ilícitas, a los que siguen pequeñas series de cuentos sobre infractores de estas normas que son castigados. Esta forma de preferir el camino negativo para probar lo que se afirma puede estar relacionada con el procedimiento seguido en las disputas escolásticas, en las que para probar la propia tesis no se hace sino refutar al contrario.

Si la fuerza argumentativa del *exemplum* depende de la acción y del modo en que ésta se narra, mientras que la fuerza de la *auctoritas* emana del prestigio de un personaje, en ambos casos las palabras pronunciadas por este pueden ser parte fundamental de la función retórica.

Estas últimas reflexiones sobre el *exemplum*, su inserción en los sermones, su valor mnemotécnico, su índole ilustrativa, así como su conexión con los apotegmas, nos ponen en el camino de la correcta comprensión de la decisión tomada por Diego Valadés a la hora de insertar, en un tratado sobre los modos de evangelización y persuasión en un Nuevo mundo, los *exempla* tantas veces aducidos. Lo extraño podría parecer que tales *exempla* o “historias” hayan sido tomados de un libro de caballerías. Pero ya hemos dicho que el *Don Florindo* de Fernando Basurto no es un exponente más de ese género narrativo. Sus conexiones con el fascinante mundo de la emblemática y del arte

de la memoria, aparte de otras características tan sólo mencionadas, hacen de él un ejemplar único para las pretensiones y proyectos retóricos de Diego Valadés.

Los Huehuetlahtolli y su adaptación a la evangelización

Si en las líneas anteriores hemos analizado los curiosos *exempla* insertados por Valadés en su obra retórica y hemos apuntado algunos de los motivos por los que fueron introducidos en la misma, reflexionaremos a continuación sobre el motivo que consideramos determinante en dicha inclusión. Nos referimos a la indiscutible semejanza y cercanía, formal y temática, de los mismos con los discursos náhuatl o *huehuetlahtolli* ya mencionados, en los que mediante la forma dialógica de admonición paterna y respuesta filial, se inculcaban en los jóvenes mexicas unas pautas de comportamiento indispensables para desenvolverse en los distintos ambientes de su vida privada y pública. Estamos convencidos de que en la elección de Valadés debieron intervenir, además de las razones expuestas, las que tienen que ver con su afán de conectar, en sus distintos ámbitos, las realidades de ambos continentes, demostrando de esa manera la continuidad entre las mismas. La profundización en la estructura, contenido y finalidad de esos discursos indígenas nos llevará ineludiblemente a los textos valadesianos.

Pero ¿en qué consistían los *huehuetlahtolli* y en qué ámbito se desarrollaron? Fray Bernardino de Sahagún, franciscano como Diego Valadés, llegado a

México en 1529 y fallecido en 1590, en su célebre *Historia general de las cosas de Nueva España* reunió numerosos textos en náhuatl: unos, fruto de interpretaciones de antiguos códices o libros indígenas, y otros, transcripción de la oralidad de ancianos y sabios nahuas. Una sección muy importante de su *Historia general* lo constituye la amplia gama de textos con este significativo título: *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales* ¿Por qué llamó tanto la atención a Fray Bernardino (y con él a otros franciscanos, como Andrés de Olmos o Toribio de Benavente) este tipo de discursos, esa retórica especial de los indígenas, hasta el punto de mencionarlos y echar mano de ellos en sus prácticas predicatorias? Ahondemos en ello.

En primer lugar, ya desde los griegos la retórica como arte de elaborar discursos capaces de persuadir se desarrolló en dos principales direcciones. Según Platón, debía apoyarse en la verdad captada por la filosofía. Sería así de gran valor en la *paideia*, el arte de la educación. A su vez Isócrates, discípulo de Gorgias, “consideraba que era la retórica, y no la filosofía en sentido platónico, la forma espiritual que mejor podría plasmar el contenido político y ético de las ideas de la época”. Así pues, ambas formas de concebir la retórica diferían en su método y propósitos: en la primera, la persuasión se apoya en el discurrir filosófico siempre en busca de la verdad; en la segunda, el ob-

jetivo era “encontrar una meta que pudiese ser defendida éticamente y que fuese, además, susceptible de aplicación política práctica”. A partir sobre todo de este segundo enfoque, la retórica se asocia a la ética, al comportamiento, a la preservación de unos valores concretos y a la educación en los mismos.

Si nos trasladamos al ámbito cultural y educativo de los nativos del Nuevo mundo, el que debieron conocer Sahagún, Valadés y sus compañeros de Orden, nos damos cuenta de que la mente humana no actúa de forma muy distinta en las diferentes culturas. Así, en lengua náhuatl el que elaboraba discursos y con ellos enseñaba y persuadía se le llamaba *tlahtolmatini*, “el que sabe acerca de la palabra”. Esta era sobre todo la nombrada como *huehuehtlahtolli* –de *huehueh*, antigua, y *tlahtolli*, palabra–, la que los ancianos y sabios, conocedores de su propia cultura, pronunciaban en determinados momentos de particular significación en la vida de la comunidad, de la familia y de la persona. El arte de la *tlahtolmatiliztli*, “sabiduría de la palabra”, a la que Sahagún se refería como portadora “de cosas muy curiosas tocantes a los primores de la lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”, era objeto de enseñanza y también de reflexión y estudio. De esto se ocupaban quienes hacían profesión de la palabra, *tlahtolli*, llamada también *tec-pillahtolli* –de *tecpilli*, noble y *tlahtolli*, palabra–, es decir, elegante y muy cuidada.

Esta “disciplina” recibía particular atención en los *calmécac*, escuelas sacerdotales, con otras materias,

como la música, las matemáticas, la astronomía, el calendario, el saber acerca de los dioses y sus fiestas, etc. Allí, en los *calmécac*, maestros y discípulos hacían profesión de la palabra. Dicen los antiguos textos en náhuatl que, valiéndose de sus libros o códices con pinturas y signos glíficos, maestros y alumnos estudiaban, analizándolos y valorándolos, discursos que eran muestra de lo mejor de la antigua palabra. Así lo manifiesta el *Códice florentino* al hablar de lo que podríamos llamar el currículo del *calmécac*: *cenca huel nemachtiloya in cualli tlahtolli* (“muy bien se les enseñaba la buena palabra, el recto discurso”). Y en otro manuscrito, al describir las actividades del *calmécac*, se dice que en él se ejercitaba la *tlahtolpepenaliztli* (“arte de escoger las palabras”), las que mejor expresaran lo que se deseaba comunicar; e igualmente allí se atendía a la *tlamachiliztli*, el saber acerca de cómo se organizan las ideas y cómo otros las han elucidado.

Por lo tanto, la “antigua palabra”, *huehuehtlahtolli*, contenía unos rasgos estilísticos, seleccionados como propios, y un inconfundible valor moral. Implicaba un empeño de persuasión, dirigido a los gobernantes, los jueces, los médicos y personas o grupos de otras profesiones y, también, a los jóvenes en momentos clave a lo largo de sus vidas, en particular al llegar a la mayoría de edad, cuando tenían que contraer matrimonio o tener descendencia o, simplemente, enfrentarse a los graves problemas del existir en la tierra. La palabra de antigua raíz, pero que de conti-

nuo se renovaba, se transmitía asimismo a quienes habían alcanzado la madurez e incluso a los que habían muerto y, por supuesto, también a los dioses. Estas expresiones de la palabra, creaciones de la retórica indígena y de su filosofía moral, eran las “portadoras de un maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos”, como las calificó Sahagún en el siglo XVI.

Estos productos de la oratoria indígena mostraban distintas variantes o “géneros”, según se dirigiesen a diferentes interlocutores. Además de las manifestaciones retóricas “menores”, como las expresiones de cortesía, las fórmulas de los embajadores, etc., existieron al menos cuatro grandes grupos de *huehuetlahtolli*: a) los pronunciados en los momentos importantes de la vida humana: el nacimiento, la mayoría de edad, la primera actuación guerrera, el matrimonio, el embarazo, la enfermedad y la muerte. Son discursos de ancianos y padres, normalmente; b) los referidos al gobierno y orden social y político, como el pronunciado en la elección de un gobernante; c) las palabras dirigidas a los miembros de diferentes profesiones: mercaderes, artesanos, médicos, maestros y estudiantes; d) los discursos u oraciones, a veces largas imploraciones, dirigidas a los dioses en distintas coyunturas (en tiempos de peste, para solicitar castigo al gobernante que no cumple con su oficio, etc.).

En cualquiera de estos casos, las palabras que conformaban el discurso no eran mera repetición de uno

más antiguo, sino que se adaptaban a las correspondientes personas y circunstancias, transmitiendo sin embargo el núcleo de lo que se tenía como legado de perdurable sabiduría. Estas muestras de la antigua palabra eran verdaderamente un testimonio elocuente de la existencia de una retórica náhuatl, viéndose en ellas tanto la fuerza de su expresión dirigida a persuadir, como algunas de las variantes o “géneros” de los *huehuehtlahtolli*. Los *huehuehtlahtolli* contienen, pues, las normas de conducta, la visión moral y las creencias de ese pueblo; así, su importancia radica tanto en su valor literario como en su valor histórico. Desde una perspectiva literaria, su carácter eminentemente pedagógico define a estos textos como retóricos: persuasión a través de un lenguaje poco común⁶⁷.

Si profundizamos algo más en estas realidades llegaremos a comprender el interés de los primeros misioneros, especialmente franciscanos, por este tipo de expresiones. Interés, por otra parte, del que participaba Diego Valadés. Me refiero al ambiente moral y ético que envolvía a la sociedad azteca y, especialmente, a sus comunidades familiares. Los aztecas eran un pueblo que, además de ser muy religioso, poseían una acendrada conciencia histórica y se consi-

⁶⁷ La oratoria así transmitida estaba caracterizada por lo que ROBERT T. OLIVER (*Communication and Culture in Ancient India and China*, Syracuse, 1971, p.145) llama “retórica del comportamiento”: lenguaje dirigido a inducir conformidad del individuo a los valores tradicionales. Virtualmente todos estos discursos, sea cual sea la ocasión específica de pronunciarlos, tienen como función transmitir valores tradicionales y asegurar la armonía en la sociedad jerárquica.

deraban portadores de una misión divina. Aceptar la herencia significaba aceptar el compromiso de realizar una “misión sagrada”. Desde la educación familiar hacían sentir que el tiempo y la historia no respetaban ni linajes, ni fronteras, ni se dejaban seducir por obras vanas y superficiales, y proponían como remedio de ello una total dedicación al servicio de la comunidad y de la divinidad. Las estructuras e instituciones aztecas remitían de esa manera a la experiencia y sabiduría heredadas a lo largo de las generaciones, que se cristalizaba en un concreto sistema de valores representado por lo que llamaban “regla de vida”. Dicha regla debía ser observada por todos los miembros de la comunidad.

El fundamento de la comunidad era la familia, concepto este que se solía expresar mediante términos que indicaban sus características fundamentales. De estas, dos eran las más utilizadas. La primera, *cencalli*, hace referencia a todas las personas que viven en una casa, bajo un mismo techo; la segunda, *cenyeliztli*, designa a la familia como un lugar espiritual en que se congregan y viven en unidad un conjunto de personas. Un matrimonio bien constituido era fundamental para la educación en la familia, porque su armonía y estabilidad ayudaban, no solo con los cuidados, sino sobre todo con el ejemplo. Cada miembro de la familia tenía un papel concreto que cumplir para que los miembros que conformaban el núcleo familiar estuvieran en unidad verdadera, no en una simple agregación de elementos.

En el seno de la familia se requería que los esposos, en cuanto padres, supieran obrar de común acuerdo para la formación de los hijos, ya que la educación debía ser obra de ambos. Y para que la acción educadora de los padres fuera efectiva, era necesario que la relación y entendimiento entre ellos no fuera fingida sino real. En los textos que se nos conservan se descubre que la educación se realizaba desde el afecto y el respeto y que esa actitud permitía una serena simpatía frente a las potencialidades del niño o del joven, una captación de su benevolencia y atención. En dicha educación tenía un lugar importante la reverencia a las enseñanzas de los mayores, a la herencia de sabiduría que habían compartido con las generaciones posteriores (“aquí está lo que nos dieron a guardar, el *huehuehlahtolli* que amarra, el cofre y la petaca”). Asimismo, las enseñanzas de los padres no perdían de vista el momento tan crucial que vivían sus hijos: momentos de elección, de responsabilidad, de ejercicio de la libertad. Por eso sus palabras y consejos están llenos de realismo y de advertencias, de vigilancia ante los numerosos peligros que acechan y las dificultades de la propia existencia.

Si la familia y el matrimonio constituían para los nahuas el fundamento de la comunidad, signo viviente de unión con las generaciones pasadas, las instituciones educativas no tuvieron en este sentido menor importancia. La tarea educativa en la cultura náhuatl se designaba con el término *tlacahuapahuatliztli* (“arte de criar y educar a los hombres”) o su

equivalente *ixtla machiliztli* (“sabiduría que se trasmite a los rostros ajenos”). Para estos nativos educar era el resultado de hacer presente en la juventud la herencia de los antepasados, que se realizaba transmitiendo de una generación a otra los logros conseguidos. Para lograr esa transmisión se buscaba entre los sabios quienes mejor pudieran ayudar. Estos eran hombres capaces de dar aviso, consejo, represión y corrección, pero sobre todo, para ver la vida e interpretarla según los principios de la recta razón y la “norma de vida”. En la educación familiar y escolar se trataba de inculcar el ideal de la nobleza espiritual que consistía en vivir conforme a la virtud.

Dentro del sistema de educación ocupaban un lugar importante la enseñanza de la música y de la danza, saberes y habilidades que se aprendían en la escuela llamada *Cuicacalli*. Además del *calmécac* o escuela sacerdotal, mencionado anteriormente, existía también una escuela de guerreros, el *telpochcalli*. En el contexto cultural azteca la guerra formaba parte de su misma actividad vital, la educación para la guerra afectaba a todos los jóvenes. Estos eran educados mediante intensos ejercicios físicos, en estrategias guerreras y, especialmente, en la capacidad de gobernar. Había distintos grados entre los guerreros, a quienes se les inculcaba que la mejor preparación para la contienda no consistía en limpiar las armas o en planear estrategias de combate, sino en los actos religiosos; no era concebible ir a la guerra por odio.

Cada uno de los *huehuehtlahtolli*, sobre todo los pronunciados por padres y ancianos en momentos clave de la vida, es susceptible de ser analizado siguiendo los parámetros generales de la retórica clásica grecolatina, cosa que con seguridad hicieron los primeros evangelizadores, entre ellos Diego Valadés. Se pueden observar en estas expresiones indígenas, con mayor o menor nitidez según cada caso, los “oficios” del orador y las partes del discurso, los temas y argumentos sabiamente escogidos y utilizados, su disposición a lo largo del discurso, las formas elocutivas de las que el orador echa mano para conformar su exposición, la medida y cuidada puesta en escena y, finalmente, su conservación gracias a la tradición oral, en donde jugaba un papel importante la memoria. Asimismo, se pueden observar en dichos discursos ingeniosos exordios, llenos de afecto y capaces de despertar la atención del receptor, sencillas narraciones, argumentaciones y réplicas contundentes y epílogos recopilatorios y muy expresivos.

Si ya hemos hecho mención, aunque de pasada, de los temas y situaciones que conforman los *huehuehtlahtolli*, conviene a continuación dar unas pinceladas, con trazos gruesos desde luego, de los principales recursos estilísticos utilizados en su elaboración. Entre estos destaca el uso de metáforas y de una rica gama de expresiones portadoras de símbolos en estrecha relación con el núcleo mismo de la concepción náhuatl de la vida y del mundo; metáforas construidas a la manera clásica de la literatura azteca, es decir, ba-

sadas en flores, piedras preciosas y aves. Junto a las metáforas nos encontramos recurrentemente en estos discursos con numerosas expresiones paralelas, que contribuyen poderosamente a estructurar el discurso. Otro elemento estilístico apreciable en estos textos es el “difrasismo”, consistente en la yuxtaposición de dos palabras, que dan lugar metafóricamente a una idea de particular connotación en el pensamiento náhuatl. Se localizan igualmente sinécdoques. El símil es también otra figura muy frecuente. En resumen, en los *huehuehtlahtolli* el uso continuo de figuras retóricas nahuas (“difrasismo”, paralelismos parciales o integrales de los miembros de la frase, ampliaciones sinonímicas, metáforas con sentido doble o triple, etc.) es constante, con una profusión y riqueza de variaciones y funcionamiento lingüístico impresionantes. El lenguaje metafórico, las referencias verbales y la disposición concéntrica de las frases, así como los innumerables incidentes que se acumulan, refuerzan y matizan el discurso.

Los textos de los *Huehuehtlahtolli* presentan una serie de elementos de variado e incalculable valor: por sus cualidades literarias, que son evidentes; porque confirman la función y el lugar que ocupaba la palabra en la sociedad azteca; porque explican algunos puntos de doctrina, explicitando en ocasiones verdades de la teología azteca; y porque sirven de explicación y comprensión de códigos de comportamientos, procesos psicológicos y referencias comunitarias (el *ethos* de los aztecas) de todo un pue-

blo. La forma, el contenido y el repertorio de temas y figuras que se elevan a la dignidad de una categoría literaria autónoma e inédita, así como la técnica de su transmisión, constituyen un monumento del que los estudiosos no han agotado aún las enseñanzas y el sentido; sintetizan, mejor que ningún otro documento, el espacio ideológico tan especial en que vivían y evolucionaban los aztecas.

Las metáforas y los símbolos, las expresiones paralelas dotadas de cierto ritmo, un tono de honda finura espiritual, el constante empleo de formas reverenciadas, la exposición ponderada de la antigua sabiduría dirigida a persuadir acerca de los valores morales –tan cercanos en muchos aspectos a los vividos en el Cristianismo–, todo ello se trasmite con la natural elocuencia del hombre náhuatl⁶⁸. La función tradicional de los *huehuehtlahtolli* fue adoptada y adaptada por los nuevos dispensarios de las verdades cristianas, incorporando a su vez la expresión de otras exigencias y otras finalidades. Los misioneros encontraron en ellos el medio para expresar la nueva fe de acuerdo con un estilo y una progresión discursiva que convenían tanto a las costumbres de los indígenas como a la elocuencia eclesiástica española. Estos textos, junto a la poesía y a la dramaturgia, fueron la re-

⁶⁸ Se trata también de valores y cualidades eminentemente franciscanas: sin duda la coincidencia en dichos ideales éticos es uno de los signos que había de alimentar la utopía político-espiritual de la familia seráfica en el México del siglo XVI.

serva y el ejemplo de los que sacaron los misioneros gran parte del repertorio de su predicación durante la primera fase de la evangelización. Esto fue lo percibido y admirado por los primeros frailes, encargados de la evangelización y conversión de los habitantes del Nuevo mundo⁶⁹. Y entre esos, como es obvio, estaba Fray Diego Valadés.

Con la comparación de los textos (de un *Huehuetlahtolli* y de un pasaje Valadés) que aparecen en el APÉNDICE II de esta monografía, se llegará fácilmente a la conclusión de que Díaz Cántora, al decir: “¡Así las tendrán aquellos estúpidos! (los indios), exclamarían riendo los frailes italianos amigos de Valadés, ante tales parodias de *huehuetlatolli*”, estaba equivocado. La finalidad del misionero extremeño de Villanueva de Barcarrota, al introducir en su obra unos *exempla* tradicionalmente aducidos en la literatura del Viejo continente y semejantes en gran medida a los discursos indígenas de la “palabra antigua”, tenía que ver más con su proyecto evangelizador y con su afán de conectar las realidades de ambos continentes, demostrando de esa manera la continuidad entre las mismas.

⁶⁹ El franciscano Juan Bautista de Viseo, que publicó un conjunto de *huehuetlahtolli*, decía a este respecto: “Tienen natural elocuencia y así les es fácil orar y representar sus bienes y males, como si todas las reglas y colores de la retórica hubieran aprendido y embebido en sí toda su vida, conforme al arte” (J. BAUTISTA DE VISEO, *Huehuetlahtolli que contiene las pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y los señores a sus vasallos, todas ellas llenas de doctrina moral y política*. En México, en el convento de Santiago Tlatilulco, por M. Ocharte, 1600, p. 92).

Capítulo IV
Otras obras de Diego Valadés

El Itinerarium catholicum de J. Focher: la intervención de Valadés

En la sinuosa y nada clara trayectoria vital de Diego Valadés nos hemos topado con la persona y enseñanzas del también fraile franciscano Juan Focher, a quien se le adjudica la autoría del interesante tratado *Itinerarim catholicum*, verdadera guía teórica y práctica para el misionero enviado a la nuevas tierras recién descubiertas⁷⁰. Fray Juan era de nacionalidad francesa y estudió leyes en la Universidad de París doctorándose en ella antes de ingresar en la Orden franciscana. Al parecer, Focher llegó a Nueva España alrededor de 1530, permaneciendo en esas tierras más de cuarenta años. Fue profesor en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, alternando el ejercicio de la cátedra con el ministerio apostólico misionero.

⁷⁰ JUAN FOCHER, *Itinerario del misionero en América...*, citado en la nota 37. Las citas, como es lógico, se hacen siguiendo esta edición y su, en general, bien cuidada traducción castellana.

Gozó de merecida fama por sus consejos y acertadas soluciones en el terreno jurídico moral. Murió en el año 1572, cuando Diego Valadés, su discípulo y amigo, se encontraba ya en Europa. A su muerte Fr. Alonso de la Veracruz, de la Orden de San Agustín, dijo: “Pues el P. Focher es muerto, todos podemos decir que quedamos en tinieblas”.

Para todos los estudiosos de la obra valadesiana, está clara la relación del *Itinerario católico* con la *Retórica* de Valadés y la más que probable intervención de este último en la elaboración y factura final de la primera. En este capítulo aportaremos luz sobre el alcance de dicha intervención y sobre otros aspectos relacionados con la obra, especialmente su estructura y contenido.

El *Itinerarium* fue editado por vez primera en Sevilla, el año 1574, en la imprenta de Alfonso Escribano, gracias a los buenos oficios de Diego Valadés, culminando de esa manera –aunque de forma incompleta– el encargo que recibió unos años antes. Como el propio Valadés afirma en el *Prólogo al lector* “había recibido, de parte de su superior, la orden de reunir todos los escritos del P. Focher” para darlos a la imprenta. Cuando los hubo reunido en un único volumen, algo lamentable le sucedió:

Estando yo trabajando en la conversión de los infieles llamados chichimecas, a duras penas pude escapar de la furia de aquellas gentes, con grave peligro de mi vida y de la de mis compañeros; con

esto perdí todos los libros y vi frustrados los trabajos y desvelos que me había costado el reunirlos desde mi juventud.

Después de estos hechos, Valadés debió de retomar el antiguo empeño, consiguiendo algún tiempo más tarde únicamente la publicación de una de las obras del admirado maestro, su *Itinerarium catholicum*, animando, sin embargo, a “que se manden a la imprenta los demás opúsculos de este doctísimo Padre, que son muchos, variados y estimados grandemente en aquella nueva iglesia por los Franciscanos y por eximios varones de otras Órdenes”.

El *Itinerario católico* es un tratadito o manual destinado a ayudar a los misioneros en la resolución de los problemas concretos, múltiples y difíciles, con los que se encontrarían en el día a día de la conversión de los infieles. Es, por tanto, un conjunto de normas, a veces presentadas como consejos, en su doble vertiente teórico-práctica: de una parte se recogen en él los principios jurídicos, las enseñanzas de los teólogos y las citas bíblicas y, de otra, se aplica todo ello convenientemente a la solución de cada problema. Dicho de otra manera, la doctrina existente en el seno de la Iglesia sobre distintos aspectos de la misma es aplicada a la nueva situación planteada con la conversión de los infieles, en este caso de los indios. El contenido del libro se divide en tres partes, a las que preceden las oportunas *Aprobación* y *Licencia*, una *epistola nuncupatoria* y el *prólogo al lector*. Como afirma A. Eguiluz,

en la introducción a su edición y traducción del *Itinerarium*, este tratado supone “uno de los primeros planteamientos sistemáticos de la evangelización misional americana, de sus principios y de las primeras soluciones a muchos de sus problemas...; es a la vez la primera teoría y la primera aplicación o práctica de esa misma teoría”.

Nada más leer el *título* completo del *Itinerarium catholicum*, elaborado con toda seguridad por el propio Valadés, empiezan a surgir los problemas⁷¹. El principal radica en el hecho de que fray Diego no se limitó a editar la obra sino que intervino en su última redacción: la amplió, corrigió, pulió y editó. Además le añadió dos índices en los que se recogen los temas y materias destacables de cada libro. Tal intervención de Valadés se señala además en otras ocasiones; así, en la *Aprobación* que a continuación del título realiza fray Juan Navarro, guardián de San Francisco de Sevilla, se puede leer: “He leído con detenimiento y en su totalidad esta obra titulada *Itinerarium catholicum proficiscentium*...escrita en un principio por el P. Juan Focher y después ampliada y perfeccionada por Fray Diego Valadés”. En la *Licencia* de edición se detalla:

⁷¹ El título completo es, traducido al castellano: *ITINERARIO CATÓLICO para aquellos que marchan a convertir a los infieles, por el Minorita Fr. Juan Focher. Ha sido recientemente ampliado, corregido y expurgado con sumo cuidado y dado a la imprenta por Fr. Diego Valadés de la misma Orden y profesor de la Provincia del Santo Evangelio en la Nueva España...Se han añadido también dos índices en los que se catalogan las cuestiones y los asuntos notables de cada libro...Sevilla, en la casa de Alfonso Escribano, 1574.*

...por cuanto por parte de vos, Fray Diego Valadés, profeso en la Orden de San Francisco y predicador, nos fue hecha relación diciendo que por mandato del General de la dicha Orden, habiades colegido, añadido y enmendado un libro intitulado *Itinerarium Catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, que Fray Juan Focher había compuesto, y por su muerte no le había podido perfeccionar como quisiera; lo cual vos habiades hecho con muy gran trabajo.

En las dos piezas programáticas del tratado (*epistola nuncupatoria* y *prefacio al lector*), escritas por Diego Valadés, también se da cumplida referencia de su intervención a lo largo de la obra. En la primera de ellas, dedicada como hemos dicho a Fray Francisco de Guzmán, se puede leer:

Esta es la razón de por qué habiendo venido a parar a mis manos casualmente un opúsculo del Reverendísimo P. Fray Juan Focher, hombre doctísimo y de mucha prestancia, en el cual se había propuesto tratar con piedad y erudición este tema, no contento yo con revisarlo una y otra vez con el cuidado que me fue posible, además de corregir los errores en los que abundaba, procuré aumentarlo y perfeccionarlo, acumulando nuevos datos, no menos útiles que necesarios, recogidos de una y otra parte.

En el *prefacio al lector*, son varios los pasajes en los que Valadés da cuenta de su participación en la factura final de la obra; al principio del mismo, en donde se detallan algunos aspectos justificativos (como la pérdida de los escritos del P. Focher en un ataque de los indios chichimecas) se dice:

Con miras a esto, hace unos años, por disposición de mi superior, tomé a mi cargo el reunir los escritos del doctísimo y religiosísimo Padre Fr. Juan Focher...Y este fue el motivo de que, después de muchos trabajos, sólo pudiera adquirir el presente opúsculo que abre, allana y dispone el camino a los que marchan a convertir infieles; lo amplí y corregí y me alegro mucho ahora de lanzarlo al público.

A continuación, el propio Valadés llega a dudar del alcance de su intervención en el tratado:

Y aunque haya aumentado la presente obra, corregido y casi renovado de forma que quizá pudiera apropiármela, con todo he creído que debía adjudicársela a su primer autor; no sólo porque espero que bajo este nombre se divulgará más, sino también porque sería desleal usurpando esta gloria a tan piadoso varón.

A estas incuestionables aseveraciones de la participación de Valadés en la elaboración del *Itinerarium*

hay que unir las alusiones –en ocasiones claras, en otras veladas– que a dicha intervención se hacen a lo largo de la obra. Veamos algunas de ellas. Al final de la primera parte se afirma, presumiblemente por parte de Valadés, lo siguiente: “Lo que precede pertenece al primer autor; no le fue posible continuar más”. En el capítulo undécimo de la segunda parte del tratado, en previsible añadido de fray Diego, se dice: “Qué es lo que convendría aconsejar en este caso tanto a uno como a otro, puedes verlo en el Libro IV de las *Institutiones ecclesiasticae novi orbis*, donde resuelve el caso con toda amplitud el mismo doctísimo P. Focher, iniciador de la presente obra, como hemos dicho”. Igualmente parece ser de paternidad valadesiana otra alusión al P. Focher, que aparece en el capítulo XVI de la misma segunda parte: “Y además porque están expuestos en el *Enchiridion adultorum*, obra de abundante erudición, compuesta por el mismo doctísimo Padre Focher; todo ello podría ser tratado y anotado aquí, pero lo omitimos por brevedad”. Igualmente, el capítulo final de la obra (*Protestatio auctoris*) es, convenientemente leído, la confesión más clara de la intervención de Valadés en el *Itinerarium*; extractamos tan solo una afirmación: “de invención propia es casi nada de lo que hemos añadido; quizá únicamente la ordenación que hemos hecho de los materiales”. Materiales que toma, según sus palabras, “del Evangelio, otras de las Cartas de San Pablo, de los Hechos de los Apóstoles, y otras de los Decretales de los Sumos

Pontífices y de los escritos de los Doctores tanto antiguos como escolásticos”.

De todo lo dicho podemos sacar algunas conclusiones sobre el problema de la intervención de Valadés en el *Itinerario*. En primer lugar, hay que destacar la constante alusión que se hace, desde todos los ámbitos, a la intervención de Diego Valadés en la salida a la luz y publicación del *Itinerarium catholicum*. A renglón seguido, hemos de decir que analizadas esas alusiones, se puede concluir que dicha intervención en la obra debió de ser importante, como el mismo Valadés confiesa, cuando afirma que bien podría habérsela apropiado como suya, dadas las innovaciones incluidas en la misma. Si no lo hizo, nos inclinamos a pensar que no fue tanto por mostrarse leal a su maestro y compañero de Orden, cuanto por la razón que él pretende pasar por alto: porque de esta manera –unido su nombre al del P. Juan Focher– el tratado tendría una más rápida y fácil difusión. De esa manera, como es lógico, Diego Valadés, personaje desconocido hasta ese momento, adquiriría una inicial notoriedad en el ámbito cultural y religioso, sobre todo en lo relacionado con la evangelización de los indios en los nuevos territorios conquistados.

En segundo lugar, la índole de la participación de Valadés en la configuración definitiva del *Itinerarium* se cifra en tres cometidos: la inserción de añadidos, el perfeccionamiento del texto mediante la corrección de faltas y errores y la ordenación de los conte-

nidos resultantes o finales. En cuanto a la primera de estas acciones, poco podemos añadir, sin entrar en el terreno de la mera hipótesis, al amplio análisis que ha hecho A. Eguiluz en la introducción a su edición y traducción del *Itinerarium*. Tan solo se debería añadir a la lista de adiciones que este editor adjudica a Valadés (y esto en el terreno de lo más que probable) el capítulo final del libro, es decir, la *Protestatio auctoris*, que creemos elaborada por el propio Valadés, como se ha podido ver por lo dicho con anterioridad.

En cuanto a la labor que fray Diego califica como de corrección y mejora del texto, que es el segundo de los cometidos apuntados, resulta muy difícil aventurar alguna hipótesis concreta. De hecho el propio Valadés, en el *Prólogo al lector*, cuando habla del estilo y dicción empleados por Focher en la redacción de su inicial opúsculo, da la impresión de contradecirse. En un principio afirma:

A mi juicio, quien tan sólo lo recorriere una vez (el libro), encontrará expuesto con claridad, en un lenguaje elegante y preciso, cuanto confusa y desordenadamente acumularon los doctores escolásticos y jurisconsultos sobre la conversión de los infieles; cada palabra encierra una gran erudición y sabiduría.

Tan sólo unas líneas más adelante dice refiriéndose igualmente al P. Juan Focher:

Ruego, amigo lector, que, aun cuando te encuentres con que lo escrito, en verdad, resulta tosco, lo eches a buena parte; pues, nada deseoso de gloria, no atendía tanto a la dicción bella y elegante, cuanto a la exactitud, a la utilidad y al provecho de todos.

En nuestra opinión, el primer párrafo, inserto en una *laudatio* de Juan Focher, hace más hincapié en las contraposiciones claridad / confusión y orden / desorden que marcan la actividad de Focher en comparación con la de sus antecesores, mientras que la segunda cita se fija especialmente en la conexión justificativa entre la rudeza y tosquedad de un texto y su utilidad o aprovechamiento⁷². Así pues, resulta, como hemos dicho, muy aventurado aislar las correcciones y mejoras que Valadés dice haber introducido en el texto primitivo de Focher. Por nuestro conocimiento de fray Diego y de su obra principal, la *Retórica cristiana*, no difieren mucho los estilos y lenguajes de ambas obras. Tan sólo hay que hacer notar que en

⁷² Evidentemente, al calificar el estilo del libro del P. Juan Focher de “tosco”, Valadés abre una vía justificativa a su intervención en el mismo, por lo menos para “pulir” tal tosquedad. En este sentido, hemos descubierto una pequeña “trampa” en la actitud de Diego Valadés. En el *prólogo al lector*, Valadés utiliza al hablar del estilo de Focher la expresión *rudis minerva*, mientras que Focher, en un contexto semejante de su obra *Enchiridion baptismi*, cuando se refiere a su dicción y estilo, habla de *tenui minerva tenuique stilo*, que es algo diferente. La diferencia entre *rudis* (“tosco”) y *tenuis* (“sencillo”) explicaría y justificaría de algún modo la intervención correctora de Valadés en la primera redacción de Juan Focher.

el *Itinerario*, al ser este un tratado en el que se aducen con frecuencia cánones y referencias a textos normativos, el estilo resulta más pesado y estereotipado; de ahí que, en nuestra opinión, unas de las labores seguras de Valadés sería, sin duda, “arreglar” los entronques y engarces entre las citas y autoridades manejadas por Focher en su primera redacción.

El tercero de los cometidos realizados por Valadés se refiere al ordenamiento del contenido del opúsculo, la “ordenación de los materiales”, como él lo denomina. Tal ordenación comporta, en primer lugar, una división de la obra. Así se manifiesta en el *Prólogo al lector*.

Aun cuando el autor no estableciera divisiones en este tratadito, por cuanto en un principio resultaba muy pequeño, no obstante, una vez agrandado y completado nos pareció mejor dividirlo en tres partes. Así, con estas divisiones se ayuda a la memoria del lector y con su brevedad se aligera su cansancio.

Presumiblemente, no solo hay que achacar a Valadés la división de la obra en partes, sino también la de cada parte en capítulos y, en menor medida, la división de estos en sus diferentes párrafos. Con todo y aun siendo importante el hecho de la división-ordenación del contenido del *Itinerarium*, nos parece igualmente interesante la alusión a la finalidad de tal ordenamiento: para ayudar a la memoria. Dicha alu-

sión, unida a la referencia de la necesaria brevedad del tratado, se va a repetir obsesiva y machaconamente a lo largo de toda la obra; por ejemplo, en el capítulo séptimo de la tercera parte se puede leer: “Aprender, lo primero, de memoria y al detalle lo que es cada uno de los sacramentos; grabar asimismo en la memoria con precisión lo que es sustancial y necesario en cada uno de ellos”. Así pues, se relacionan de esta manera la presentación dividida, ordenada y breve del contenido del libro con su retención en la memoria de los lectores. Para los conocedores de la *Retórica* de Diego Valadés, aquí se ve con claridad un entronque entre la obra valadesiana (y la preponderancia en esta de la memoria artificial) y el *Itinerario*.

Sin entrar aún en el contenido del *Itinerarium*, para quien –como es nuestro caso– haya recorrido con detenimiento las a veces embarulladas páginas de la *Retórica* de fray Diego le resultarán más que casuales ciertas coincidencias. Citamos como muestra tan sólo dos; la primera de ellas ya ha sido comentada tangencialmente en la nota 31 de esta monografía. El autor de la *Retórica cristiana*, después de “someter todo su contenido a los pies de la Sacrosanta Romana Iglesia” termina su monumental obra con el recitado del salmo 140 (*Corripiet me iustus...*); de igual manera, el *Itinerarium catholicum*, después de “someter todo cuanto precede al juicio de la Sacrosanta Romana Iglesia” y de “encomendarse su humilde autor, siervo y hermano, al nombre de Dios”, termina con el salmo 140, 5 (*Corripiet me iustus...*). Asimismo, en la designa-

ción de los destinatarios de las obras también existe una más que apreciable coincidencia, sobre todo cuando ambos tratados –especialmente el *Itinerarium*– no van dirigidos en principio a un público específico. Esto puede comprobarse con la lectura de los prólogos de las dos obras; en ellos se deja patente el arco de sus destinatarios: desde los que habiéndose dedicado al estudio de la Sagrada Teología en la iglesia y en las escuelas ahora predicán la doctrina cristiana en Nueva España hasta los que, sin esos conocimientos previos, pretenden alcanzar la perfección cristiana privadamente en sus casas.

El *Itinerarium* en su actual redacción se divide, como hemos dicho, en tres partes sin que esta división, probablemente hecha por Diego Valadés, suponga una sistematización del contenido. En la primera parte, titulada *Principios fundamentales*, se tratan diferentes cuestiones relacionadas con los autores de la evangelización, es decir los misioneros. En la segunda, bajo el título *Incardinación de los indios al Cristianismo*, se analizan los problemas más importantes que presentaban los indios convertidos en su nueva vida de cristianos: la instrucción doctrinal, el bautismo y el matrimonio. La tercera parte, bajo la rúbrica de *Los nuevos cristianos*, está dedicada al estudio de algunos problemas y cuestiones específicos, de índole más bien política, como el tema de la guerra y el de las reducciones de los indios, entre otros.

La redacción que presenta el *Itinerarium catholicum* refleja a las claras la índole de su gestación. En

principio, como se ha demostrado suficientemente, la composición de la obra es una suma de varios tratados, primitivamente independientes y que han sido reducidos a una cierta unidad. Al menos se conocen y se identifican dentro del *Itinerarium* tres opúsculos, obra de J. Focher, que son encajados y adaptados –seguramente por Diego Valadés– en un *corpus* general: el *Enchiridion baptismi adultorum et matrimonii baptizandorum* (1544), el *Tractatus de baptismo et matrimonio noviter conversorum ad fidem* (1544 y 1546) y el *Tractatus de matrimonio nigrorum* (1553). Esto, unido a las muchas consultas despachadas por J. Focher (de las que hace mención en el *prólogo al lector* el propio Diego Valadés) avala la tesis de que el *Itinerarium*, en la redacción que hoy conocemos, es básicamente una recopilación de anteriores escritos suyos a los que Diego Valadés daría una cierta unidad.

La finalidad principal de la obra es, como ya se ha dicho, proporcionar a los misioneros un “manual” lo más completo posible de teoría y práctica misional⁷³. Su estructura está basada, debido a estas circunstancias, en la resolución de los casos concretos, y por ende prácticos, que se planteaban desde distintos ám-

⁷³ Diego Valadés afirma en el *prólogo al lector* que él mismo utilizó el tratado de Juan Focher en su práctica pastoral: “Hace ya tiempo que yo me lo acomodé a mí; pues son ya casi treinta años que fui llamado por la gracia de Dios a este ministerio en aquella iglesia”. Probablemente, la acomodación de la que habla Valadés se traduciría, gracias a la experiencia vivida, en la remodelación que se operó en la obra primitiva de su maestro y hermano de Orden.

bitos al P. Focher⁷⁴; por eso, el orden de cada cuestión es siempre el mismo: se plantea la duda o el problema, se expone la doctrina de la Iglesia y se aportan la solución o soluciones correspondientes. Sin embargo, el *Itinerarium* es algo más que un haz de consejos o consideraciones más o menos acertados, sin llegar, desde luego, a constituir una sistematización teórico-práctica acabada. El *Itinerarium* no es una pura y simple recopilación de consejos, aunque en su origen sí pudo serlo. Sobrepasa el mero pragmatismo o la simple casuística; sin embargo, está lejos de ser una elaboración sistemática sobre el tema, como es, por ejemplo, la obra de Alonso de la Vera Cruz. Dadas las circunstancias en las que surgió la obra y la intención del propio Juan Focher, que no es otra que la de ofrecer soluciones a las dudas y problemas que se les presentaban a los misioneros en su tarea pastoral, abundan las repeticiones de los mismos principios teóricos a lo largo de toda la obra; están mezcladas y a veces confundidas las partes teóricas y prácticas; los casos son excesivos y los detalles muy concretos. El tratado se hace por eso en muchas ocasiones casuístico, detallista y repetitivo.

A continuación y de forma breve vamos a dar cuenta de los aspectos más significativos del conte-

⁷⁴ Hay múltiples testimonios de la influencia de Juan Focher, como prestigioso canonista y teólogo, en el desarrollo normativo de la iglesia de Nueva España, sobre todo en el aspecto tan controvertido de la introducción del matrimonio cristiano en Indias (Cf. FRAY JERÓNIMO DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870, pp. 677-679).

nido del *Itinerarium* y, en la medida de lo posible, de su conexión con contenidos concretos de la *Retórica* valadesiana. A pesar de que, como hemos dicho, la obra de Focher surge y es concebida desde la praxis y su finalidad tiene que ver con el señalamiento al misionero de una serie de pautas para su actuación concreta en la conversión de los infieles, hay en la misma unos ejes doctrinales que vertebran de alguna manera los planteamientos de cada problema. Esos ejes provienen, como argumentos sólidos y repetidos, de pensamientos y doctrinas fundamentalmente tardío-medievales, y en especial del Doctor de la Escuela franciscana, Escoto. Dentro de este recurso a los más variados argumentos, cabe destacar por su repetición algunos que podríamos denominar “principios generales” del *Itinerarium*: “Un bien mayor no debe impedir otro menor” o “Lo que está ordenado hacia la caridad no debe ir contra la caridad misma”, por ejemplo. Asentado en principios de esta índole, Focher actúa en un doble sentido: o bien construye una teoría misional que establece de esa manera principios universales de evangelización o bien eleva al plano de la teoría general los problemas concretos de la cristianización de Indias. Todo ello, como hemos repetido una y otra vez, sin perder de vista la utilidad práctica que tiene la obra.

La primera parte de la obra constituye el planteamiento de los principios fundamentales de la evangelización, haciendo, como es lógico, una selección obligada de aquellos que tienen una vertiente de di-

recta aplicación a la realidad indiana. Así en los dos primeros capítulos, se aborda el problema de la vocación misionera, pero no desde la vertiente humana, sino desde la voluntad divina: la obra de la conversión de los infieles forma parte de la universal voluntad salvífica de Dios. Este es el principio justificativo de toda acción evangelizadora. En el capítulo siguiente, el tercero, el enfoque cambia y se centra en el sujeto de la acción evangelizadora; Focher insiste en la necesidad de que los misioneros sean idóneos; dicha idoneidad exige santidad de vida, veracidad de doctrina y piedad paternal, cualidades deducibles del Evangelio⁷⁵.

Los capítulos siguientes (4º al 6º) se adentran en el tema de los modos o métodos de evangelización, asunto de capital importancia en el desarrollo del *Itinerarium*. Como franciscano, el autor del tratado participa en este punto del ideal que los misioneros de su Orden tenían de perfeccionismo o primitivismo cristiano, imitando en todo el modelo de evangelización pacífica llevado a cabo por el propio Cristo y los apóstoles. A pesar, sin embargo, de ese ideal evangelizador, la finalidad eminentemente práctica del opúsculo obliga a una acomodación del principio a

⁷⁵ Esta reflexión probablemente estaría relacionada con la política de ciertas Órdenes religiosas en la segunda mitad del siglo XVI de enviar al Nuevo mundo “lo peor” de sus miembros. Focher parece salir al paso de esta desafortunada manera de actuar sacando a escena al propio san Francisco que “encarga a los Ministros provinciales que envíen a tierras de infieles sólo a los que son idóneos”.

las circunstancias, entre las que se cuenta la necesidad de defensa del misionero por las armas cuando fuere necesario. Los capítulos séptimo y octavo, que aparentemente tratan de la administración del bautismo, abordan en realidad un tema candente y novedoso, el de quién tiene la potestad de enviar misioneros al Nuevo mundo. En este sentido, se insinúa una idea de suma importancia sobre la que se volverá más adelante: la de que el monarca español ejerce, respecto del envío de misioneros, la función de vicario del Papa. El sustento del misionero, asunto que no entraña dificultades especiales, ocupa los capítulos noveno y décimo de la primera parte. Esta termina con los capítulos 11º, 12º y 13º, que de una manera más concreta y extensa tratan de la autoridad competente para enviar misioneros a tierra de infieles y del tiempo en que podían ser enviados. Se aborda el problema acudiendo a los orígenes: Cristo confió a Pedro el cometido de atraer al redil de la Iglesia a las ovejas que, perteneciéndole, no habían aún ingresado en él. Atendiendo a esa confianza, el Papa, como vicario de Cristo y sucesor de Pedro, tenía este mismo derecho y, por lo tanto, la indiscutible potestad de enviar misioneros para convertir a los infieles. Dicha potestad podía ejercerla el Papa bien por sí directamente, bien delegándola en otro (en este caso en los reyes de España)⁷⁶.

⁷⁶ Según A. EGUILUZ (*op. cit.*, p. XLVII), el *Itinerarium* representa el primer tratado misional conocido hasta hoy en el que se atribuye al Rey de España el carácter de vicario pontificio, aunque restringido solo al envío de misioneros.

Por otra parte, el tratamiento hecho en el *Itinerario* de la potestad del Papa y del rey en el tema de la evangelización es muy semejante a la teoría que sobre el Papado formuló Diego Valadés en su *Retórica cristiana*. Todo ello suponía una vuelta a la doctrina de la teocracia medieval y a sus defensores tardíos de la primera mitad del Quinientos, por la cual el verdadero y único señor de la tierra es el Papa, del que saca su autoridad el mismo emperador; dicha teoría, como se sabe, fue duramente combatida ya en los años treinta y cuarenta del siglo XVI por Francisco de Vitoria y otros.

La segunda parte del *Itinerarium* aborda el tema de la incardinación de los indios en el Cristianismo y es en esencia una transcripción del *Enchiridion baptismi* de Focher. Esta incardinación se concreta en el hecho del bautismo y de sus requisitos, problemas y consecuencias (es aquí donde tienen cabida los minuciosos capítulos sobre el matrimonio). Una de las características de la obra, y más en concreto de esta parte, es la conexión que se establece entre el bautismo y el matrimonio. El mismo autor indica cómo es la conexión bautismo-matrimonio la que motiva la estructuración de esta segunda parte de su obra: “antes de proceder al bautismo de los adultos, se dice al inicio del capítulo VII de la segunda parte, yo aconsejaría que se les examinara sobre sus matrimonios, ya que si no se soluciona esta cuestión, se corre el peligro de que la recepción del bautismo carezca de las debidas condiciones”.

El primer capítulo de esta segunda parte está dedicado a la instrucción que conviene dar a los infie-

les cuando pretenden abrazar la fe y al modo y conducta que deben observar los misioneros al recibirlos. Constituye un prontuario de razones, teológicas y eclesiales, para convencer a los indios: hay un Dios que lo hizo todo, que se encarnó para librar a la Humanidad del mal y del pecado y que dará a sus servidores la vida eterna. Además de este núcleo esencial de creencias, hay que observar todo lo establecido por la Iglesia (pecados capitales, idolatría, etc.) y a su vez es necesario el arrepentimiento de todos los pecados cometidos, antes de abrazar el Cristianismo mediante el bautismo⁷⁷. En los capítulos segundo a cuarto Focher se centra en la administración del bautismo y cuestiones anejas (distinción entre bautismo solemne y privado, realización del rito bautismal, etc.). Los capítulos quinto y sexto responden al carácter utilitario que el autor desea conferir a su tratado, al tratar de un caso concreto que “treinta años existe en esas tierras”, la controversia de en qué condiciones se ha de administrar el bautismo a los siervos o negros, incluyendo en este grupo a los indios chichimecas, capturados en una guerra justa⁷⁸.

⁷⁷ La instrucción propuesta por Focher es muy semejante a la que nos presenta Valadés en la *Retórica cristiana*, y en la que aparecen como esencial en la misma la doctrina cristiana sobre los artículos de la fe, los Diez Mandamientos de la Ley de Dios y los pecados capitales.

⁷⁸ El capítulo sexto (*De los dueños de los siervos*) está redactado en un tono fuertemente exhortativo y suasorio, prueba sin duda de la existencia de amos negligentes con respecto a las necesidades espirituales y materiales de sus indios o negros.

El bloque más amplio de esta segunda parte (capítulos 7º a 16º) lo constituye el tema del matrimonio de los nuevos convertidos; no se trata, como hemos indicado, de una larga digresión, sino que está unido al tema del bautismo. Comparándola con el resto del *Itinerarium*, esta materia sobre el matrimonio ocupa casi una tercera parte del total de la obra. La minuciosidad con que el autor trata este tema obedece a las gravísimas dificultades que ofrecía y a las que él alude al reseñar los múltiples casos que podían darse. Sin duda, esta parte sería la más utilizada desde un punto de vista práctico por misioneros y evangelizadores, como se ha puesto de manifiesto recientemente. Los problemas que se plantean a lo largo de estos capítulos son los siguientes: la capacidad de los indios para contraer matrimonio; la consideración o no de legítimos para los matrimonios celebrados por los indios según sus propias normas o costumbres; la obligatoriedad del impedimento de consanguinidad entre ellos; la disolución de su matrimonio legítimo por la aplicación del privilegio paulino y la actitud a tomar en la poligamia. Para solucionarlos, en la medida de lo posible, Focher, siguiendo la opinión mayoritaria de la Orden franciscana, reconoce como válidos los matrimonios de los indios celebrados con anterioridad a la llegada de los españoles, defendiendo la legitimidad y existencia de un verdadero matrimonio entre los indios prehispánicos. Aunque con un tratamiento menor en extensión y detalles, también Diego Valadés dedica, dentro de su *Retórica*

cristiana, una atención mayor al matrimonio que a los restantes sacramentos, haciendo especial hincapié en el examen previo que han de pasar los contrayentes; incluso en medio de estas páginas inserta Valadés uno de sus famosos grabados, en el que mediante la pintura de diferentes árboles se inculca, de una parte, la indisolubilidad del vínculo, al ser Dios su autor, y de otra, se pone de manifiesto el castigo terrible por el que se castiga la infidelidad de los cónyuges.

La segunda parte del *Itinerarium* termina con dos capítulos destinados a recordar a los nuevos cristianos sus obligaciones. En el penúltimo se habla del modo cómo habían de relacionarse con los paganos, y en el último se hace hincapié en la necesidad que tenían los recién bautizados de seguir siendo cultivados espiritualmente; lo primero tenía relación directa con los indios y lo segundo concernía especialmente a los misioneros.

La tercera parte del *Itinerarium catholicum* aborda temas y problemas que sobrepasan las responsabilidades de los misioneros, pero que entrañaban un aspecto religioso imposible de eludir. Se especifican seis, a cada uno de los cuales se consagra un capítulo. Sin embargo, en realidad, los temas pueden reducirse a cuatro: la guerra a los indios (capítulos 1º a 3º); el uso de los bienes temporales (capítulos 4º y 5º); las reducciones (capítulo 6º) y la administración de los sacramentos (capítulo 7º). Del primer tema, el de la guerra, resultaría un tanto anacrónico su tratamiento, si no fuera por el problema candente de los

indios chichimecas; precisamente por ello, nuestro autor lo trata de una manera peculiar. Parte de los tres requisitos necesarios para poder declarar lícita una guerra: existencia de causa justa (tema de vital importancia entonces), autoridad del príncipe e intención recta, y llega a la conclusión de que “existiendo causas justas para hacer la guerra a los indios, el príncipe estaba obligado a declararla observando en ella la conducta debida”.

Con esta afirmación, motivada sin duda por la grave situación provocada por los chichimecas, el autor del *Itinerario* se aparta de la opinión de otros franciscanos que consideraban injusta toda guerra hecha a los indios, a quienes había que someter con medios pacíficos. Por otra parte, las afirmaciones que se hacen sobre los chichimecas, en concreto su carácter belicoso y su peligrosidad, están en la línea de las realizadas por otros autores, entre los que se encuentra Diego Valadés, que, como él mismo nos dice, tuvo que sufrir, con el peligro de perder la vida, los ataques de esos indios, de quienes sin embargo alaba algunas cualidades. Las argumentaciones y referencias bíblicas utilizadas por Diego Valadés en su *Retórica* a la hora de abordar este tema son idénticas a las expuestas en el *Itinerarium*.

Los capítulos cuarto y quinto de esta tercera parte tratan del uso de los bienes temporales de los indios; en ellos se establece una serie de normas para juzgar la licitud de los tributos que se exigían a los indios conquistados, en concreto a los chichimecas, y la justa

distribución de los bienes de comunidad. El tema de los tributos tiene en esta obra una particularidad: mientras otros muchos disputaron en el siglo XVI sobre la justicia o injusticia de los tributos que los indios pagaban a la Corona y a los encomenderos, nuestro autor pasa por alto este aspecto y aborda el casi inédito de las tasas debidas a los caciques. Se completa el elenco de cuestiones no estrictamente religiosas indicando a los misioneros la conducta que debían seguir en la reducción de los indios a pueblos. En este capítulo (el sexto) el autor prescinde de toda elucubración teórica para relatar el modo de proceder de los franciscanos en Nueva España, conducta que se propone como modelo. Este capítulo es consecuencia y complemento de los dedicados a la guerra, ya que una vez sometidos los indios, estos debían abandonar su forma de vida, diseminados en muchos y distantes lugares, y vivir juntos en pueblos organizados. Es de advertir, en este sentido, la similitud de planteamientos entre el *Itinerario* (si Focher es el autor del capítulo) y la *Retórica* de Valadés. En efecto, en la obra valadesiana el tema de las reducciones aparece de forma más o menos velada desde los primeros capítulos; de hecho, el proyecto evangelizador franciscano, en una de sus vertientes, tiene que ver, según Valadés, con el paso de una primitiva vida asociada-societaria, pero no política con carácter disperso, a una vida política propiamente dicha, que se desarrolla en asentamientos permanentes con carácter ciudadano.

El capítulo que cierra todo el *Itinerarium* es el dedicado a la administración de los sacramentos. Los estudiosos de este tratado discuten sobre la correcta o incorrecta inserción de este apartado en la recta final de la obra. Ciertamente es que este no parece el lugar más adecuado, que sería sin duda el final de la segunda parte como complemento del cuidado espiritual de los misioneros; sin embargo, forzando algo la relación, bien podría ser la continuación lógica del tema de las reducciones en el sentido de que, una vez reunidos los indios en los pueblos, convenía proporcionarles los medios de que disponía la Iglesia para su salvación.

El *Itinerarium catholicum* resulta ser, pues, un manual práctico, dictado por las exigencias concretas de la evangelización a los indios de Nueva España. En él se dan cumplidas respuestas a los problemas candentes que se presentan diariamente a los misioneros. El opúsculo tiene una doble autoría: la primera se debe a Juan Focher, autor de la mayor parte de sus contenidos; sin embargo, no hay que dejar de lado la acción de Diego Valadés, como segundo autor; gracias a él los contenidos, supuestamente amontonados en sucesivos parágrafos, aparecen estructurados y engarzados y, en algún momento, corregidos y adaptados. Sobre todo, la acción de Valadés se hace patente en la presentación ordenada y didáctica (por ello la inserción de Índices), para uso del lector, de formulaciones pastorales teórico-prácticas, muy solicitadas por los sujetos y responsables de la evangelización.

Además, un somero cotejo entre algunos aspectos de la estructura y contenidos que aparecen en uno y otro tratado nos lleva a la conclusión de que existe entre ambos una comunidad de opiniones –a veces, hasta formal–, debida bien a la relación cercana entre los dos autores (maestro y discípulo, ambos de la misma Orden franciscana), bien a una misma autoría, como se deja entrever en algunos pasajes y textos coincidentes, cuyo estudio detallado requeriría más tiempo y lugar de los empleados en estas necesariamente breves líneas.

Las Assertiones catholicae: obra inédita de fray Diego

Según indicamos en las páginas biográficas de Diego Valadés, en abril de 1581 encontramos a nuestro fraile, tras su destierro en Perugia, en el convento franciscano de S. Pedro in Montorio (= Monte Áureo), recostado en la ladera del Gianicolo que protege y domina la Roma transtiberina. Ese convento gozó de la protección de la corona de España desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta nuestros días. Residiendo en este inmueble de la Orden franciscana, Valadés entró a formar parte, por nombramiento pontificio, de la congregación antimagdebúrgica de la Curia Romana. Según Vázquez Janeiro, sería la primera vez que encontramos un misionero de América “metido de lleno y en forma ofi-

cial en lo más vivo de los problemas doctrinales de la vieja Europa”.

Las *Centurias Magdeburgenses*, o *Historia ecclesiastica* escrita en forma de centurias por Matías Flacio Ilírico y otros eruditos protestantes reunidos en Magdeburgo, contenían un inusitado reto a la Iglesia católica, reducida esta a una simple secta, sin relación alguna con la Iglesia primitiva. Preparar una respuesta adecuada a este desafío doctrinal constituyó una de las preocupaciones más acuciantes de la Iglesia ya desde la tercera época del concilio de Trento. A este efecto, Pío IV instituyó una especial Congregación, que los papas siguientes continuaron manteniendo en vida. En tiempos de Gregorio XIII regía los destinos de esta Congregación, como el de tantas otras, el cardenal Guillermo Sirleto, eminente hombre de letras en la Roma posconciliar. Fue Sirleto quien acogió bajo su mecenazgo a Diego Valadés y quien obtuvo para él el nombramiento pontificio de miembro de la Congregación antimagdebúrgica.

Es en esta encrucijada en la que Valadés se propuso escribir una *Historia de la Iglesia* contra los protestantes de Magdeburgo, proyecto ambicioso que requería tiempo y libros y para el que compiló en menos de dos meses un buen número de tesis o aserciones católicas sobre los principales puntos controvertidos. No sabemos hasta dónde llegaron los propósitos de nuestro fraile en la elaboración de esa pretendida *Historia*. Lo que sí compuso es una obra

con el título *Assertiones catholicae*⁷⁹, que están recogidas en dos manuscritos del fondo Ottob. lat. de la Biblioteca Vaticana.

Gracias a las investigaciones del Dr. Vázquez Janeiro, hoy sabemos (frente a lo defendido durante años por Esteban J. Palomera) que hubo dos redacciones de tales *Assertiones*. De la primera redacción quedan huellas en el fol. 146rv del MS Ottob. lat. 2366, en el que se conservan el frontispicio y el elenco de los capítulos de la obra. Por la nota que hay al final del índice se ve que Valadés compuso las *Assertiones* por orden de su mecenas, el cardenal Sirleto, y que se las presentó directamente a él. El texto de la obra no se encuentra ni a continuación ni en el resto del MS 2366. Es de suponer que Sirleto se lo devolviese al autor para introducir las modificaciones que figuran en la segunda redacción y que probablemente fueron sugeridas por el mismo Sirleto y por el Maestro del Sacro Palacio.

La segunda redacción se contiene en el MS Ottob. lat. 582, fol. 3r-97v. En este aparece el frontispicio de la

⁷⁹ El título completo, que aparece en la portada, es, traducido al castellano: *ASERCIONES CATÓLICAS contra los principales errores de algunos herejes con los que se ve miserablemente agitada en nuestros tiempos la Iglesia de Cristo. Con argumentos extractados y ampliamente comprobados con la autoridad de la divina Escritura, de los Sagrados Concilio y con los testimonios de los Padres Ortodoxos y de otros Doctores. Compilados para utilidad de todos los fieles y de nuestra santa Religión por Fray Diego Valadés, en otro tiempo Procurador General de toda la Orden de la Observancia del seráfico Francisco. Por mandato del Excmo. y Rvmo. Cardenal Guillermo Sirleto, dedicada al Santísimo Padre y Señor nuestro Gregorio XIII. Iniciada el 25 de Abril de 1581 en el convento de S. Pedro in Montorio.*

obra con algunas variantes respecto al texto de la primera redacción; el índice onomástico con el nombre de los Doctores católicos, Concilios y otros escritos “con cuyas doctrinas se refutan los falsísimos dogmas de los herejes”; la serie de todos los pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento que se explican y citan en el tratado; la enumeración de los diecisiete capítulos (uno más que en la primera); la dedicatoria a Gregorio XIII; y el desarrollo de los capítulos referidos en el índice inicial. Para que se tenga una idea general de los asuntos tratados, diremos que aparecen los puntos esenciales de la controversia contra los protestantes: el sacerdocio de los católicos, la necesidad del sacramento de la penitencia, la existencia del purgatorio, la eficacia del bautismo, el misterio de la transubstanciación, etc.

Especialmente por el texto de la dedicatoria a Gregorio XIII se conocen el motivo, la génesis y el carácter de ensayo de estas *Assertiones catholicae*. En realidad, se trata de una compilación de tesis católicas, extractadas casi a la letra de diversos autores, especialmente del *Adversus omnes haereses* de Fray Alonso de Castro. En esta obra, al igual que en la *Retórica cristiana*, Fray Diego se muestra, más que un autor original, un hábil y útil compilador.

Los proyectos inacabados de Diego Valadés

¿Escribió alguna obra más Diego Valadés? Nuestro personaje encadena a lo largo de su *Retórica cristiana*

numerosas promesas de edición, que no cumplió o que duermen “el sueño de los justos” entre los manuscritos de una de tantas bibliotecas italianas que nuestro fraile frecuentó en sus nebulosos últimos años. Valadés hace mención, en primer lugar, de un *Catálogo de las más variadas cosas procedentes del Nuevo Mundo, en el que explicaría lo referente a los árboles y plantas de esas regiones*, del que nada se sabe. Igualmente se refiere a un *Catecismo* “nuestro”, del que no se tienen noticias⁸⁰. En el mismo sentido apunta la alusión que en el prefacio de la obra hace a la próxima elaboración de un *Lapidario*, en el que recogería la diversidad de piedras preciosas con sus propiedades y colores, y la indicación de que con el lapidario elaboraría también un *Libro de Emblemas* o de *Apotegmas* (denominación, ésta última, que da cuando habla al final de la *Retórica* de la imposibilidad de cumplir la promesa por el momento). En este último caso –las alusiones a las piedras preciosas y a los emblemas o apotegmas– hemos podido constatar cómo en un momento concreto de su *Retórica* (la elaboración de un “teatro de la memoria” echando mano de la figura del atrio o patio del tabernáculo de Dios que aparece

⁸⁰ F. DE LA MAZA (*op. cit.* p. 34) dice al respecto: “Chacón habla en su *Biblioteca*, citado por León Pinelo, de que fray Diego escribió también un *Cathecismus Viridarium Animae* y algunos opúsculos en idioma mexicano, así como un libro llamado *Vergel del alma*. Respecto del *Catecismo* lo dice el mismo Valadés en la página 95 de su libro, al contarnos que habla más extensamente de las pinturas didácticas de los frailes in *Hodoeporico, id est, Itinerario nostro et Cathecismo*...¿Se refiere, además del *Catecismo* al *Itinerarium* de Focher o a uno suyo?”.

en la Biblia) vierte datos que de un sitio y de otro tendrían sacados sobre las piedras preciosas y su simbolismo, así como de apotegmas y dichos de hombres ilustres; estas noticias constituirían la base del tratado que, estructurado y completo, prometió elaborar.

Sin duda la más importante mención de un proyecto editorial es la que hace en el capítulo vigésimo segundo de la cuarta parte de su *Retórica*, cuando dice “abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo mundo, lo cual, si Dios quiere, quedará en breve de manifiesto en la mía, que bajo divinos auspicios sacaré a la luz”. Fray Diego promete, pues, publicar una historia, que debería estar en fase de realización, puesto que anuncia su próxima salida a la luz. Esto no lo llevó a cabo; al menos no nos ha quedado constancia de su elaboración.

Hay en este sentido un par de datos dignos de mención. El primero se refiere a la posible identificación de “la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo mundo que abunda en muchos errores y mentiras”. Son varias las hipótesis presentadas al respecto: la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara o, incluso, la *Historia General de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo. El segundo dato también tiene un cierto interés: la página en la que Valadés menciona dicha historia es la última página que de su libro se imprimió en Roma. El resto, como sabemos, se hizo en Perugia,

una especie de exilio, como ya dijimos anteriormente, en el que se tuvo que recluir, después de haber sufrido la destitución por presiones de Felipe II de su cargo de Procurador General, para el que fue nombrado en 1575 y en el que tenía que haber permanecido al menos hasta 1579. Para algunos estudiosos las causas de tal destitución tendrían que ver mayormente con la real cédula prohibitoria de que “por ninguna manera alguna persona escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor”, cosa que contravendría Diego Valadés –pasando por alto las prerrogativas del Patronato Real– al insertar en su tratado de *Retórica* ciertos capítulos referidos a la cultura, vida y religiosidad de los indios, de los que proporciona una visión excesivamente idealizada. La publicación de su *Retórica* o, como algunos piensan, el anuncio hecho de escribir una “historia” debió de ser interpretado como una clara violación por parte de Valadés de lo dispuesto por el rey español.

Capítulo V
Evangelización y Artes de la memoria:
del franciscano Diego Valadés
al jesuita Matteo Ricci

Las Artes de la memoria: del mundo clásico a los nuevos pueblos

Matteo Ricci y Diego Valadés, los personajes que se entrelazan en estas líneas, son unos eslabones más en la larga cadena del arte de la memoria, eso sí, con una particularidad compartida: la de fundir las técnicas mnemotécnicas europeas con las prácticas y costumbres de unos pueblos muy distantes y diferentes de los que habitaban la vieja Europa. Desde Nueva España uno y en China otro, la predicación evangélica —entre la persuasión, la conversión y en no pocas ocasiones la coacción— se vale de los artificios y estrategias de un arte, que vivió largas y paradójicas fases de equilibrio precario, un arte que viene de antiguo, presente tanto en los albores de la mitología griega, cuando no había escritura, como en los tiempos en los que, por la aparición de la imprenta, la tecnología impresa podía dejar fuera de combate, por inútil, el arte que sugirió en el banquete de un noble tesalio el convidado Simónides.

A lo largo de esta apasionante historia y en situaciones muy distintas, hay que tener en cuenta dos niveles elementales de análisis: el de las prácticas ligadas a la memoria –es decir, el de sus experiencias y usos– y el de los tratados del arte de la memoria. Estos últimos, los tratados del arte de la memoria, son tan solo la punta del iceberg y sus preceptos, áridos y repetitivos, nos preanuncian la escenografía de un espectáculo que se desarrolla a más grandes dimensiones; en este ámbito, el de las prácticas, experiencias y usos –Valadés y Ricci se mueven en él–, hay que recorrer los territorios en los que la técnica de la memoria se interacciona con experiencias diversas: con la literatura, con la traducción de palabras en imágenes y de imágenes en palabras, con la experimentación sobre el imaginario, por ejemplo.

Resulta singular, en esta perspectiva y tratándose de autores como Valadés y Ricci, la relación entre la memoria y la escritura y el asentamiento de ambas en el sistema global de la retórica. En la Grecia arcaica, la memoria es una diosa, *Mnemosyne*, la madre de las musas. El mito expresa fielmente el papel, absolutamente vital, que la memoria tiene en una sociedad que no conoce la escritura. Con la afirmación de la escritura, la memoria desciende del Olimpo y entra en el mundo de la ciudad y de las profesiones humanas: se convierte en un arte, algo que se puede enseñar y practicar. La escritura, por su parte, sustrae a la palabra del flujo temporal e irrepetible de la comunicación oral, la transforma en objeto que se coloca

en el espacio, en cosas que se pueden ver y analizar. La experiencia de la escritura influye en el modo de percibir la mente: se la siente como una cosa que tiene dimensión espacial, y los procesos intelectivos vienen descritos en términos de movimiento. Se puede comprender así lo esencial que resulta esto para la memoria: aparece como un espacio dividido en *loci* (lugares), en los cuales se depositan imágenes sensibles que pueden conservarse o desvanecerse.

En el momento en el que la memoria se convierte en arte, la escritura la remodela a su imagen y semejanza. El parangón entre las técnicas de la memoria y las de la escritura se convierte así en un *topos*: las líneas que el escriba signa en su tabla son como los *loci* que el maestro de la memoria fija sobre la tabla de la mente; las letras que, a distancia del tiempo, permiten leer las palabras, son como las *imagines agentes* (imágenes en movimiento), depositarias de la cadena de asociaciones que genera el recuerdo. La imprenta contribuirá de esta manera a dilatar cualquier sentido de reflejo o relación entre la mente y la escritura, entre los lugares interiores y los del texto, entre interioridad y exterioridad. Con un juego de correspondencias a veces vertiginoso e ilusionista, los poemas se pueden convertir en galerías, los textos en palacios, las colecciones en enciclopedias y en castillos interiores y viceversa⁸¹.

⁸¹ Cf. LINA BOLZONI, *La stanza della memoria...*, pp. XVIII-XX.

No es extraño, por tanto, que ya en la retórica antigua se insista en relacionar memoria y escritura. La insistencia en esta comparación no es casual y no se explica como un simple recurso elocutivo. Ciertamente se trata de un símil muy atractivo, pero los rétores antiguos no se limitaron a aprovechar la claridad que aporta una comparación feliz, sino que, sobre todo, pretenden explicar el carácter literario o, si se prefiere, “lingüístico”, que comparten la escritura y la memoria artificial. Esta comparación denuncia la filiación retórica que comparten escritura y memoria. Todo el sistema reproduce los mecanismos de la argumentación oratoria, especialmente los de la inducción. La memoria artificial *per locos et imagines* es un sistema de signos que funciona como si de una *oratio* (discurso) se tratara. Ciertamente, cambian los instrumentos de la significación, las letras en un caso, las imágenes en otro; y cambian también los objetivos: la memoria no pretende persuadir, sino recordar. Se trata, en fin, de dos códigos, uno verbal y otro visual, que conviven dentro de un mismo sistema: el de la retórica.

En resumen, un ordenado recorrido de lugares y en cada uno de estos una imagen, que genera y pone en movimiento el juego de las asociaciones hasta restituir los recuerdos. Ese es el armazón básico y elemental del arte de la memoria: *per locos et imagines*. Lugares, orden e imágenes son sus elementos: *memoria rerum* (memoria de las cosas) y *memoria uerborum* (memoria de las palabras), sus ámbitos;

arte de la memoria, memoria artificial, memoria local, sus denominaciones. Y así, como técnica de los oradores principalmente, se transmitió desde el mundo clásico al Medioevo. Así, el mundo cristiano la heredó del mundo pagano y la transformó según sus propias exigencias, cargándola de un sentido moral y devocional; así, en el Quinientos el arte de la memoria conoció su momento de máximo esplendor, convirtiéndose en parte de la compleja búsqueda de una llave universal de acceso al saber, recogido y ordenado en las refundadas enciclopedias. Desde la memoria como *tabula* (tabla), en la que cada parcela del saber ocupa, como las letras en la superficie escrita, un *topos* o *locus* concreto, a la memoria como *thesaurus sapientiae* (tesoro de la sabiduría) en el ámbito enciclopédico, pasando por la memoria como parte de la virtud de la Prudencia. Pero no es nuestro propósito evocar –aunque fuera a grandes trazos– la historia del arte de la memoria, donde desde luego y para el análisis certero de nuestros personajes (especialmente, Valadés) tendría un lugar preeminente Raimundo Lulio y su arte, convertida a la vez en arte de la naturaleza y de la memoria, arte combinatoria basada formalmente en letras, ruedas y diagramas.

Nuestros pasos, sin embargo, van en otra dirección. La que tiene que ver con uno de los hechos más trascendentales en la historia de las civilizaciones: el encuentro, más o menos traumático, iniciado en los siglos XV y XVI entre los viejos pueblos europeos y

los nuevos pueblos descubiertos, en Oriente y Occidente. En el ámbito religioso, y más en concreto en el de la Iglesia católica, que vivía momentos de extraordinaria importancia como la Reforma Protestante, la Contrarreforma y el concilio de Trento, ese encuentro se traducía en la necesidad de evangelización y conversión –por lo tanto, persuasión– de esos nuevos y recién descubiertos miembros de la Humanidad. Bien es cierto –dicho entre paréntesis– que los pueblos orientales no resultaban tan “nuevos” y que los europeos conocían de antemano su existencia sobre todo a través del intercambio comercial y diplomático, aunque no es menos cierto que fue en esa época cuando se abordó de manera global y programada su conversión al Cristianismo.

Nunca con anterioridad, las técnicas retóricas de persuasión –de por sí versátiles– afrontarían un reto tan difícil como imprevisible. A decir verdad y como hemos dicho anteriormente, tiempo atrás los romanos de la República se opusieron a los primeros esfuerzos griegos por enseñar retórica en Roma; también los cristianos, siglos después, recelaron de la retórica a causa de su asociación con el paganismo. Pero estas transiciones, aunque difíciles, se hicieron entre pueblos en esencia iguales. Nunca los europeos se habían topado con humanos tan distantes y diferentes. Y nunca los rétores y los predicadores (en el ámbito de la religión) habían sido instados a considerar cómo esos pueblos, tan alejados y distintos, podrían comunicarse con los demás huma-

nos, especialmente con los habitantes del Viejo mundo⁸².

Como resultado de dicho encuentro, muchas e importantes cuestiones empezaron a formularse en el seno de los responsables de la evangelización y de la predicación –Órdenes religiosas y Papado, principalmente– ¿Cómo podría adaptar el Cristianismo europeo sus técnicas de persuasión a las exigencias de los nuevos pueblos? ¿Se deberían ignorar las costumbres de los habitantes de América y Asia y perpetuar los patrones, de tantos siglos, de la retórica clásica y cristiana? ¿Podrían los teóricos del *Arte de la Retórica* encontrar un “camino en el medio” que reconociese la herencia clásica europea y la nueva experiencia indígena? Las respuestas a estos interrogantes fueron variadas y complejas. Hubo quienes, partiendo de la creencia de que la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión era una, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos, defendieron la utilización en la predicación a los pueblos indígenas de los mismos presupuestos y métodos, de las mismas estrategias y técnicas persuasivas que se usaban para el público europeo. Otros, sin embargo, pensaban que había dos teorías de la persuasión, determinadas por la capacidad de la audiencia a la que uno se dirigía.

⁸² En este aspecto, resulta indispensable la lectura de los estudios de P. ABBOTT, *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, 1996, Columbia; y “Diego Valadés and the Origins of Humanistic Rhetoric in the Americas”, en *Rhetoric and Pedagogy. Its History, Philosophy, and Practice*, Mahwah, 1995, p. 227-241.

En este caso, la conclusión era clara: había dos tipos de obras o andamiajes retóricos; una retórica compleja y completa, dirigida a los europeos, otra comprimida y sencilla para los nuevos pueblos. Hay claros ejemplos de estas dos posturas: Bartolomé de las Casas en su libro *De unico uocationis modo*, en el primer caso; en el segundo, Fray Luis de Granada, que además de su *Retórica eclesiástica* en seis libros, tiene un “Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religión cristiana a los nuevos fieles”.

Hay, finalmente, un grupo de teóricos y cultivadores de la praxis predicatoria que arrancando de los presupuestos de la retórica occidental, de ascendencia grecolatina, realizan una adaptación de los mismos a la nueva realidad, partiendo del conocimiento de unos pueblos distintos en lengua, cultura, religión, etc. e intentando –en embrionarios, pero meritorios, golpes de aculturación– imbricar ambas realidades, el Viejo continente y los nuevos pueblos de Occidente y Oriente. No fueron muchos los intentos en este sentido y como es el caso especialmente de Diego Valadés en su *Rhetorica christiana*, a veces mal entendidos.

Diego Valadés y Matteo Ricci, cultivadores del arte de la memoria

Las similitudes pueden a las diferencias a la hora de analizar y cotejar las figuras de Diego Valadés, predi-

cador y rétor franciscano en la Nueva España, y Matteo Ricci, evangelizador jesuita en el imperio chino. Y aunque el objetivo de estas líneas, bien es cierto, es el estudio de la utilización por ambos de unas concretas técnicas mnemotécnicas en la evangelización y persuasión de los nuevos pueblos, al Occidente y al Oriente de Europa, mostraremos no obstante en apuntes gruesos, eso sí, algunas de esas semejanzas. Simetrías que, por otra parte, se enfocan sobre todo a marcar el interés de ambos religiosos por el arte de la memoria.

Matteo Ricci y Diego Valadés, el uno jesuita y el otro franciscano, son personajes de dos mundos, de dos culturas. Son seres “partidos” en sus experiencias vitales. “Indio” y europeo el hijo de Francisco de Asís, europeo y “asiático” el seguidor de Ignacio de Loyola. Ambos se sienten en lo íntimo de su ser miembros de dos pueblos, partícipes de dos culturas, ensambladas por la realidad de un oficio o vocación: la de ser evangelizadores y propagadores de la Buena Nueva. Sus vidas transcurrieron entre el Nuevo y el Viejo mundo, en una continua adaptación y aculturación: Valadés y Ricci se sintieron siempre como unos habitantes más de aquellas tierras lejanas. Aprendieron sus lenguas, se vistieron como vestían los indígenas, se acomodaron a sus climas y costumbres y a la hora de transmitir esas experiencias a un mundo europeo, viejo y religiosamente dividido, procuraron destacar las similitudes entre las culturas, la continuidad de unas realidades distantes en el espacio, pero que for-

maban parte, a pesar de ello, de una sola Humanidad, de una única familia y género, la de los hombres, según la fe cristiana, creados por Dios y redimidos por Cristo⁸³.

Diego Valadés conoció, como he indicado en otros pasajes de este libro, las formas de expresión y transmisión de conocimientos de los pueblos amerindios entre los que vivió más de treinta años. Sabía que al carecer estos de escritura fonética, se vieron forzados, en su gran mayoría, a confiar la transmisión de su saber a un método que ponía en juego la participación activa y combinada de los distintos sentidos, en especial el de la vista. La imagen servía así de auxiliar mnemotécnico para la conservación de la memoria colectiva: a medida que el maestro apuntaba a las pinturas del libro abierto, los alumnos cantaban con él las historias y cantares estereotipados, aprendiendo así su tradición. El indio precolombino debía recurrir a los largos textos de la tradición oral consignados en su memoria después de riguroso aprendizaje y suscitados por las imágenes que desfilaban ante sus ojos. El propio Valadés, como otros muchos cronistas y predicadores, descubrirá con asombro en los códices y manuscritos pintados que los calendarios indígenas

⁸³ Los datos biográficos de Diego Valadés han sido explicitados en el Capítulo I de esta monografía. Los relativos a Matteo Ricci se han extraído de F. BORTONE, *Il saggio d Occidente. Il P. Matteo Ricci S. J. (1552-1610)*, Roma, 1953; de JONATHAN D. SPENCE, *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, 2002 y de A. COTTA RAMUSINO, *Matteo Ricci Li Madou. Un gesuita nella Cina del XVI secolo*, Rimini, 1996.

eran parte de un singular arte de la memoria, considerados también como ejemplos de la memoria artificial que estudiaba con empeño en las fuentes europeas. Hasta él mismo construyó una especie de alfabeto de “palabras” con imágenes indígenas, sacadas de sus símbolos.

Diego Valadés, a la par que conoció y vivió la realidad descrita, supo igualmente y participó de la respuesta que a dicha realidad dio la Orden franciscana a la que pertenecía, basada en auténticos métodos audiovisuales. Los logros obtenidos gracias a este método (contemplación de la imagen más explicación del misionero o del intérprete) fueron excelentes, dada su adaptación al sistema de enseñanza precolombino y a la preferencia por él mostrada por los destinatarios del mensaje evangélico. De justicia – sobre todo por el silencio extendido sobre su figura y sobre su obra– es hacer mención de fray Pedro de Gante, un humilde lego, que sin duda fue el religioso que primeramente operó en el terreno del libro la conjunción entre la doctrina cristiana y los sistemas de representación conocidos por los indios. Consta que fundó en la década de 1520 una escuela para el aprendizaje (y tal vez la producción) de esas cartillas jeroglíficas o catecismos visuales, de los que es singular exponente su *Catecismo pictográfico*.

Con esa realidad a cuestas, con la experiencia y vivencias descritas, Diego Valadés abandonó las Indias occidentales y se trasladó en 1571-1572 a la vieja Europa. El ambiente en que vivió Valadés en sus años

de estancia en Italia está marcado, en lo que a estas reflexiones se refiere, por los ecos de la celebración del concilio de Trento, por la publicación de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y por el auge de la emblemática. Trento (decretando la legitimidad y conveniencia del uso de las imágenes en la propagación de la fe) e Ignacio de Loyola, con sus “composiciones viendo el lugar”, son responsables en gran parte, de la restauración de la imagen como fuente de conocimiento en los albores de la Edad Moderna. El arte de la memoria que subyace en la política tridentina es, pues, uno de los factores esenciales detrás de buena parte del despliegue artístico del barroco, con sus ceremonias monumentales, sus representaciones teatrales, artes plásticas y literatura ilustrada.

Cuando Valadés llega a Italia, Matteo Ricci está finalizando su formación humanística y haciendo los preparativos para abandonar la ciudad Eterna y dirigirse a Portugal, desde donde zarparía a Oriente. Atrás quedan sus años de estancia en las casas jesuitas y los días de recogida meditación en frecuentes ejercicios espirituales, siguiendo la disciplina e instrucción religiosas que el soldado español Ignacio de Loyola elaboró para los miembros de la Compañía de Jesús. Con el fin de que sus seguidores pudieran vivir la narración bíblica con toda su intensidad, Ignacio les adoctrinó para que aplicaran los cinco sentidos a aquellos pasajes bíblicos que estuvieran contemplando. En el nivel más sencillo, los que practicasen dichos ejercicios traerían a la mente el esce-

nario físico en el que hubiera tenido lugar un acontecimiento dado o lo que Ignacio llamó “la vista imaginativa” del lugar.

En estos contextos, decía Ignacio, se podía proceder a continuación a formar una imagen más definida añadiendo el sentido del oído, lo que las personas del pasaje hablarían. Después de mirar y escuchar, se podía continuar con la participación de los demás sentidos en la acción de la memoria: “Oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima....tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde tales personas pisan...”. Si los cinco sentidos evocan el pasado en su diversidad y lo traen, por decirlo de alguna manera, al presente, son las tres facultades de memoria, entendimiento y voluntad las que tienen la responsabilidad de profundizar en la trascendencia de lo que se contempla, en particular cuando el tema no es algo visible en el sentido convencional, como es el caso de la conciencia del pecado. A este respecto decía Ignacio: “la composición será ver con la vista imaginativa y considerar mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle como desterrado, entre brutos animales. Digo todo el compósito de ánima y cuerpo”. Aunque esto no se escribió expresamente para los misioneros, se puede adivinar la fuerza que el pasaje debió de tener para Ricci mientras pasaba el resto de su vida en China, esforzándose por hallar periodos de asueto para reforzar su vida espiritual.

Nada más llegar a tierras asiáticas, Matteo Richi inicia de inmediato el aprendizaje de la lengua china. Al cabo de tres años, el fraile jesuita llegó a expresarse con bastante corrección en un idioma que desde el principio, aunque difícil, le entusiasmó. La razón nos la descubre el propio Ricci: si los chinos tenían “tantas letras (esto es, ideogramas) como palabras o cosas existen” y si se podía aprender con bastante rapidez a subdividir cada ideograma en las partes componentes, cada una de las cuales también tenía un significado independiente, sería fácil para alguien bien formado en el arte mnemotécnico convenir cada ideograma en una imagen de la memoria. Además, dice él, “lo que ayuda en todo esto –frente al latín y al griego– es que las palabras no tienen artículos, ni casos, ni número, ni género, ni tiempo, ni modo; las dificultades se solucionan con determinadas formas adverbiales que se explican con gran facilidad”. Matteo Ricci llega a afirmar en una carta dirigida a su superior en Macao, Edoardo de Sande, que “de verdad parece que este sistema de lugares de la memoria se hubiera inventado para las letras chinas, para las que resulta especialmente eficaz y útil, en el sentido de que cada letra es una figura que significa una cosa”⁸⁴.

Igualmente, en un momento determinado, el fraile jesuita también dejó constancia de que los chinos recordaban lo que leían y se lo repetían a los

⁸⁴ Las citas están tomadas de JONATHAN D. SPENCE, en su obra *El palacio...*, citada anteriormente.

demás, y que los misioneros podían beneficiarse de este rasgo suyo, pero por desgracia no continuó tal observación, con un análisis exhaustivo del adiestramiento de la memoria chino. Debió ser frecuente ver a Ricci recordando y comparando, con acciones chinas semejantes, las hazañas de héroes romanos, como Julio César o algún que otro general o emperador, y a través de la cuales sus asombrados oyentes podrían hacer, a su vez, ensayos de sus capacidades memorísticas. De esa manera, Ricci quería demostrar a los chinos influyentes que con sus enseñanzas mnemotécnicas ellos recobrarían un pasado perdido⁸⁵.

Matteo Ricci llevó a China unos conocimientos amplios sobre el arte de la memoria, adquiridos no sólo durante los años de su formación en el seno de la Compañía de Jesús sino en una inclinación prematura al desarrollo de estas técnicas. En sus tiempos de estudiante en Macerata y Roma, Ricci debió tener a su alcance una serie de libros que bien pudieron capacitarlo para desarrollar una extraordinaria memoria, más allá de los límites indicados en el *Ad Herennium* o en los escritos de Quintiliano y del jesuita Cipriano Suárez. La capacidad que maduró más tarde en su vida para memorizar rápidamente listas interminables de ideogramas chinos se debió sin duda a las técnicas

⁸⁵ Matteo Ricci observó que todas las agrupaciones religiosas chinas tendían a difundir su mensaje por medio de libros en lugar de a través de la predicación o de los discursos públicos. De ahí su interés por los libros y por la tipografía.

desarrolladas por teóricos como Juan Romberch. Este autor elaboró esquemas complicados para identificar espacios de almacenamiento en ciudades de la memoria conforme a categorías ocupacionales –tiendas bibliotecas, mataderos, escuelas, etc.– y creó complejos “alfabetos de la memoria” basados en figuras humanas, vegetales y animales o en secuencias de objetos lógicamente interconectadas.

Al mismo tiempo la selección natural de imágenes de la memoria para fijarlas en los lugares de la memoria había ganado en sutileza y sofisticación. Esto queda perfectamente ilustrado en la obra del alquimista y médico, G. Grataroli (*De memoria reparanda, augenda servandaque liber unus; De locali uel artificiosa memoria liber alter*, Roma, 1555). Reconociendo la teoría predominante de que las imágenes de la memoria debían “instar a la risa, la compasión o la admiración”, Grataroli ideó un sistema tripartito de lugar, objeto y figura. Después de diseñar una ubicación de la memoria conforme a las pautas convencionales, colocó en cada lugar un objeto –un orinal, una caja de ungüentos, etc.– y luego hizo que figuras independientes, cada una de ellas inspirada en individuos que conocía bien, pusieran las escenas en acción mnemotécnica. Si encima se podían vincular estas estampas por medio de juegos de palabras, analogía o asociación de ideas a conceptos dados, se podría tener la garantía de que nunca se olvidarían. Fue la capacidad magistral de Ricci para combinar estos dos tipos diferentes de técnica mnemónica –imáge-

nes vivas y secuencia larga— la que le llevó a su entusiasmo por China y a algunos de sus éxitos públicos, sobre todo en el aprendizaje del chino⁸⁶.

Por su parte, el *ars memoratiua* que Diego Valadés inserta en su descomunal *Rhetorica christiana*, se asienta en parecidos presupuestos y autores que los utilizados por Matteo Ricci. Valadés echa mano de las tradicionales consideraciones de Cicerón y Quintiliano, de Tomás de Aquino y Alberto Magno; Pedro de Rávena (*Phoenix siue artificiosa memoria*) y Jacobo Publicio (*Oratoriae artis epitome*) son citados en alguna ocasión; sin embargo, como hemos tenido la ocasión de demostrar, la fuente más directa de los capítulos que Valadés dedica a la memoria en su *Rhetorica christiana* es el *Congestorium artificiosae memoriae* de Juan Romberch, a quien sigue al pie de la letra, aunque sin citarle. Es más, en alguna ocasión, Valadés cambia, consciente o inconscientemente, la redacción del texto de Romberch, al no lograr descifrar sus abreviaturas o leer erróneamente los términos que presentan alguna dificultad.

Diego Valadés utiliza, en este mismo contexto, de *stemmata* o *tabulas*, dibujos grabados e ilustraciones,

⁸⁶ Dicho sea de paso, el chino tiene tantas letras como palabras y cosas, así que hay más de 70.000 de ellas, cada una completamente diferente y compleja. Esta cifra nos transporta de repente, entre la extrañeza y la admiración, a la cita de J. LUIS BORGES en *Funes el memorioso*: “En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas, a unos SETENTA MIL recuerdos, que definiría luego por cifras”.

cuya finalidad esencial es la fácil memorización de las mismas en una clara alusión a los que no saben leer o sienten fatiga al hacerlo. En la utilización de *imagenes*, adivina Diego Valadés un método sumamente apto en la conversión de las almas por la idiosincrasia de los indios. En la *Retórica* valadesiana los signos ideográficos conviven con sistemas de enseñanza y memorización más complejos, como sin duda son todos aquellos que tienen su origen en las visiones imaginativas, en la *compositio per locos et imagines* (composición a través de lugares y de imágenes). Igualmente, Diego Valadés es muy aficionado a la utilización de diagramas y árboles (síntomas del influjo luliano) y a la división de su *Retórica* enciclopédica en partes señaladas con las letras del abecedario.

A pesar de la manifiesta confianza mostrada por Valadés y Ricci en el valor de un sistema de la memoria como el que ellos cultivaron, ese tipo de estructuras ya había empezado a ponerse en duda en Europa mucho antes de que este último zarpara hacia Asia en 1578. En la década de 1530, Cornelius Agrippa, pese a su interés por la magia y por la alquimia científica, escribió (en su obra *De incertitudine et uanitate scientiarum*) que “pensaba que la memoria natural del hombre se embotaba con las “imágenes monstruosas” inventadas en las artes mnemónicas; el intento de sobrecargar la mente con una cantidad infinita de datos a menudo “ha provocado demencia y delirio en lugar de una memoria profunda y segura”. Agrippa veía

una especie de exhibicionismo pueril en esa ostentación del conocimiento⁸⁷.

Sin embargo, estos argumentos desdeñosos no disuadieron a la mayoría de los teólogos católicos de la época de Ricci y Valadés. Fue, siglos atrás, el propio Tomás de Aquino quien había implantado con firmeza el concepto de que los sistemas de la memoria formaban parte de la ética, en lugar de ser tan sólo un aspecto de la retórica, como se había considerado anteriormente por regla general. En sus comentarios sobre Aristóteles, Aquino describió la importancia de las “similitudes corpóreas” o de las imágenes de la memoria en forma corporal, para impedir que los “asuntos sutiles y espirituales” abandonaran el alma. Por extraño que parezca, Aquino afianzó sus argumentos a favor del uso de los sistemas de lugares de la memoria indicando que Cicerón había dicho en *Ad Herennium* que necesitamos “solicitud” (*sollicitudo*)

⁸⁷ Pensadores religiosos como Erasmo y Melanchton consideraban que estos sistemas de la memoria remitían a una época más antigua de superstición monacal y pensaban que no tenían ninguna utilidad práctica. Rabelais igualmente, en la década de 1530, había utilizado sus magníficas dotes satíricas para desacreditar aún más las Artes de la memoria. A finales de siglo Francis Bacon, a pesar de su fascinación por la capacidad de la memoria natural para organizar y analizar datos, había desarrollado una crítica definitiva de los recursos de la memoria artificial. Aunque reconocía la capacidad de impresión superficial de las proezas que podían lograrse con el adiestramiento de la memoria, a las que se refería como “de prodigiosa ostentación”, Bacon llegó a la conclusión de que los sistemas eran esencialmente “estériles”. “Ya no merece mi estima la repetición de un gran número de nombres o palabras después de oírlos una vez”, escribió, “como tampoco la merecen los trucos de acróbatas, funámbulos, saltimbanquis: siendo la una lo mismo en la mente que los otros en el cuerpo, asuntos de rareza sin mérito”.

para nuestras imágenes de la memoria; el Aquinate interpretó que esto significaba que debíamos “adherirnos con afecto” a nuestras imágenes de la memoria y de este modo posibilitó que se aplicaran imágenes mnemotécnicas a fines piadosos y bíblicos. El hecho de que el autor del *Ad Herennium* dijera que necesitábamos “soledad” (*solitudo*) para elegir nuestras imágenes de la memoria, no “solicitud” (*sollicitudo*), no se detectó durante siglos. Y el *lapsus* del de Aquino irónicamente, es probable que estuviera citando de memoria— dio pie al fortalecimiento de la tradición mnemotécnica cristiana que se centraba en las *Artes de la memoria* como el medio para ordenar las “intenciones espirituales”. Tal interpretación se difundió de forma generalizada y alcanzó, como es evidente, a nuestros personajes⁸⁸.

Por otra parte, no está de más hacer hincapié en la interconexión entre las vivencias religiosas y los llamados “poderes mágicos”. Las experiencias de Ricci en China demuestran que existía en la mente del público la presunción instintiva de que sus habilidades mnemotécnicas tenían un origen mágico. El 13 de Octubre de 1596 escribía Ricci al General de la Orden en Roma una carta en la que le refería los motivos por los que los distinguidos hombres de letras

⁸⁸ Así, la idea de que los sistemas de la memoria se utilizaban para “recordar el Cielo y el Infierno” explica gran parte de la iconografía de los cuadros de Giotto o la estructura y el detalle del *Inferno* de Dante, y apareció con frecuencia en muchos libros publicados en el siglo XVI.

chinos acudían a su casa para visitarlo: la convicción que tenían de que los jesuitas podían transformar el mercurio en plata pura, su deseo de estudiar las matemáticas occidentales y su entusiasmo por aprender el sistema mnemotécnico. La lista es perfectamente creíble en el contexto de la vida intelectual y religiosa europea de la época de Valadés y Ricci, cuando los sistemas de la memoria se combinaban con habilidades numerológicas y el arcano mundo semicientífico de la alquimia, a fin de proporcionar al adepto un poder sobre el destino que reflejara el poder de la religión convencional.

Hay que recordar que si bien la trayectorias de Ricci y Valadés sólo tienen sentido en el contexto de un catolicismo de la Contrarreforma (bastante agresivo, al ser parte de la “expansión de Europa” a finales del siglo XVI), no es menos cierto que sus proyectos solo adquieren pleno significado en un ámbito mucho más antiguo, prerrenacentista en algunos aspectos, un escenario o contexto que retrocede, a través de la Edad Media hasta la Antigüedad clásica, a esferas donde los sacerdotes de la religión cristiana compartían el cometido de consolar al género humano con los “sabios” que operaban en magia, alquimia, cosmografía y astrología. El propio Ricci y sus compañeros, aun cuando negaran que los objetos tuvieran fuerza mágica alguna, arrojaban talismanes diminutos, hechos de la cera de los cirios pascuales de Roma, a los mares tempestuosos mientras doblaban el cabo de Buena Esperanza en 1578. En este mismo

sentido hay que interpretar la utilización por parte de Diego Valadés de piedras preciosas, cargadas de simbología y *uirtutes* (es decir, poderes), en la construcción mental de su atrio de la memoria⁸⁹.

Valadés y su atrio de la memoria, Ricci y su palacio de la memoria

Como hemos repetido en páginas anteriores, se puede decir que, salvando algunos aspectos de la misma, la aportación teórica de Diego Valadés al arte de la memoria no es ciertamente novedosa y peca de falta de orden, tendiendo en ocasiones a ser excesivamente prolija y repetitiva. Una realidad sin embargo novedosa lo constituye, en primer lugar, la utilización, por parte

⁸⁹ Otro de los aspectos que denotan similitud en los planteamientos de Valadés y Ricci en este tema lo constituyen las referencias que realizan ambos a la cultura egipcia y en concreto a sus jeroglíficos, a la hora de destacar la forma común (egipcia, azteca y china) de expresar las ideas. Así se expresa Diego Valadés: “Tienen ellos (los indígenas de Nueva España) de común con los egipcios la forma de expresar sus ideas mediante figuras o signos; y así representan la rapidez por el gavlán, la vigilancia por el cocodrilo, el poder por el león, cosa que puedes ver en el *de literis hyeroglyphicis* de Orio Apolo (*sic*)”. Matteo Ricci, por su parte, en el capítulo V de su libro *Costumbres y religiones de China* afirma: “Empecemos por la expresión gráfica de los signos de la escritura china, similares en cierta manera a los jeroglíficos de los egipcios”. Para estos predicadores resulta, pues, de especial importancia la referencia a la práctica egipcia, en cuanto que las simbologías que aparecen en las culturas azteca y china pueden entroncarse con una realidad incontestada y antigua. Da la impresión de que Valadés y Ricci, en sus particulares *laudationes* (alabanzas) de las culturas indígenas, aparte de denotar un más que general aprecio hacia el mundo egipcio, proponen una provechosa síntesis entre lo nuevo y lo viejo: el simbolismo del Viejo y del Nuevo mundo se dan la mano en los grafismos de sus respectivas culturas.

de Valadés, de los *rerum Indicarum exempla* (“ejemplos sacados de la realidad india”), que además de servir de placer, demuestran en la práctica los *initia, progressus y usus* (“inicios, desarrollo y utilidad”) de la retórica, como en ningún otro lugar y espacio; el capítulo vigésimo séptimo de la segunda parte de su *Retórica* se titula *Indorum exemplis artificialis memoria probatur* (“la memoria artificial se comprueba mediante los ejemplos de los indios”). Ello supone, entre otras cosas, una especial atención no sólo a los emisores sino también a los receptores del mensaje, que aunque iletrados e ignorantes para los europeos, tenían un código mnemotécnico de transmisión de conocimientos. De hecho el texto de Valadés se diferencia de otros similares en el énfasis que se hace a todo lo que afecta al espacio receptor, un espacio de escucha propiamente indígena que empieza a ser tenido en cuenta dentro de las estrategias discursivas del proceso evangelizador.

El segundo hecho que merece la pena destacarse es la aplicación práctica de las técnicas memorísticas a un caso concreto; como hemos dicho, una cosa es el ámbito de los tratados de la memoria y sus preceptos áridos y repetitivos y otra, muy distinta, el de las prácticas ligadas a la memoria –es decir, el de sus experiencias y usos. En este sentido, Diego Valadés echa mano, como *locus* mnemotécnico, del atrio o patio del Tabernáculo de Moisés, según es descrito en el capítulo vigésimo séptimo del libro del Éxodo (27, 9-18) y en él –mejor dicho en las sesenta columnas que conforman su perímetro– coloca, para un fácil re-

cuerdo, todos los libros de la Biblia y sus respectivos contenidos y autores.

Un *locus* parecido había sido con anterioridad objeto de análisis y uso en los ambientes cristiano y monacal. En la mente de Diego Valadés y en las prácticas religiosas de la Orden franciscana permanecerían sin duda las realidades del Tabernáculo y el Templo de Dios (tal y como son referidos en el Antiguo Testamento), como lugares comunes fundamentales en la meditación exegética de muchos monjes de la Edad Media. El *locus Tabernaculi*, como ha demostrado Mary Carruthers⁹⁰, se convirtió durante algún tiempo en un tropo monástico particularmente fecundo, ya que su diseño o *pictura* se prestaba a la triple interpretación del texto bíblico (histórica, alegórica y moral) y su plan de construcción y disposición se tornaba máquina de meditación. Además, siguiendo los comentarios de Agustín de Hipona al salmo 41, dicho *locus* no era algo estático, sino dinámico; se trata de una travesía ordenada y dirigida, a través de sus diferentes *loci* o *membra*, utilizando los sentidos de la vista y del oído, hasta llegar a la presencia de Dios. El tabernáculo, pues, se convirtió en un edificio mental que construye Agustín –a partir del salmo mencionado– con los ojos, los oídos y la memoria, y que canaliza la *uia*, es decir, el camino por el que se accede a la casa del Señor.

⁹⁰ Cf. *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, 2002, pp. 279-342.

Diego Valadés va en otra dirección. Él escoge no el propio Tabernáculo, sino su atrio o patio de acceso. Como ya hemos tenido ocasión de demostrar en otro capítulo, el resultado de esa fabricación imaginaria es que el *locus* propuesto por Valadés está plagado de inexactitudes, errores y artificios, necesarios para que las dos realidades que se dan cita en el ejemplo se ensamblen adecuadamente. Nos referimos a los desajustes que se producen al ser sesenta las columnas y no igual número el de los libros y autores sagrados. Sin embargo, no era eso lo más significativo. En el haber de Diego Valadés está que la elección hecha de un patio o atrio como marco memorístico supone una adecuación y acercamiento importantes a la sensibilidad y realidad indígenas, que él tan bien conocía.

Los misioneros se encontraron con una realidad vital bastante diferente de la existente en Europa, donde la oración principal –la Misa– se celebraba en sitios cerrados. No cabría en la mente del aborigen la idea de adoración en sitio cubierto y cerrado. De esa manera, el atrio o patio, como elemento sintetizado de modelos antiguos, podía dar satisfacción a las demandas nuevas y así poder reunir a la comunidad indígena con ocasión de las ceremonias religiosas. Diego Valadés evoca en la *compositio loci* (composición del lugar) del atrio mosaico una construcción real, cercana a la mentalidad de los receptores del mensaje cristiano. Demuestra con ello su disposición e interés por llegar a las mentes indíge-

nas, tan apegadas al mundo de los referentes naturales, en este caso al culto divino en los espacios libres y abiertos, echando mano de un “teatro” mental enmarcado en un diseño que les resultaría familiar y atractivo⁹¹.

Un aspecto más hay que señalar en la configuración de este singular *locus* de la memoria. Al tener el atrio del tabernáculo divino una estructura monótona y poco diferenciada (una columna seguida de otra), había que –siguiendo las pautas clásicas en la construcción de los *loci*– singularizar y distinguir las diferentes ubicaciones, los “lugares grandes” (en este caso, columnas) dentro del “lugar mayor” (atrio). Diego Valadés echa mano para ello de la variedad de piedras preciosas, realidad y simbología, por una parte, muy del gusto de los indígenas, y, por otra, de claras connotaciones bíblicas. Con la elección de las piedras preciosas como elementos diferenciadores o distintivos de los espacios del atrio, Valadés demuestra, una vez más, un grado de aculturación notable en su acercamiento y comprensión de la realidad en la que tiene que predicar la Buena Nueva. De esta manera, a pesar de las inexactitudes y errores en la construcción mental del *locus* memorístico, la descripción

⁹¹ El atrio o patio, especie de plaza religiosa, unida directamente al templo, se nos presenta como “la novedad más asombrosa en el conjunto arquitectónico religioso de Nueva España...Era un elemento sintetizado, bajo condiciones peculiares del país, de modelos antiguos para dar satisfacción a las demandas nuevas” (Cf. JOSÉ M^a KOBAYASHI, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, 2000, pp. 190 ss.).

de un atrio plagado de columnas y estas, a su vez, atiborradas de piedras preciosas, debía trasladar a los indígenas a un universo que sin duda les resultaría familiar y cercano, en medio del cual podrían aprender y recordar mejor los libros, autores y contenidos de las Sagradas Escrituras, verdadera y única *fons sapientiae* (fuente de sabiduría) para los cristianos.

A la hora de ejemplificar los conocimientos teóricos que sobre el *ars memoratiua* había adquirido en el colegio de Roma y después enseñado a la minoría china que asombrada le escuchaba, Matteo Ricci optó por fabricarles un palacio de la memoria, un *locus* o *sedes* memorística de larga tradición en el Occidente europeo. Su descripción se encuentra en un libro breve sobre el arte de la memoria (*Jifa*) que escribió completamente en chino en 1597 y que regaló al gobernador de Jiangxi, Lu Wangai y a sus tres hijos. Ricci esperaba de esa manera despertar su interés por la cultura aprendida por él en los colegios jesuitas de Europa (filosofía moral, ciencias, matemáticas o geografía). El objetivo era, pues, implicar a los chinos en sus logros científicos y mnemotécnicos para que fueran así más receptivos a la fe cristiana, llegando incluso a certificar la inexistencia de diferencias importantes entre ambas culturas. “Si hay casos en los que las cosas no son idénticas, es porque los aspectos de la práctica no son iguales”, llegó a decir el jesuita.

En las páginas de ese opúsculo Ricci señalaba que las dimensiones del palacio dependerían de lo que desearan recordar. Podían ir desde una construcción

ambiciosa de varios cientos de edificios de todas las formas y tamaños hasta un objeto trivial como un armario o un diván, pasando por un templo, oficinas gubernamentales, posadas, una sala sencilla o el rincón de un pabellón. Al resumir ese sistema de la memoria, Ricci les explicaba que estos palacios, pabellones, etc., eran estructuras mentales que había que retener en la cabeza, no objetos sólidos para construir materialmente con elementos “reales”. También les explicaba que existían tres opciones para crear estos lugares de la memoria: que podían extraerse de la realidad, edificios en los que se hubiera estado u objetos que se hubieran visto; que podían ser totalmente ficticios, producto de la imaginación y que, finalmente, podían ser mitad reales, mitad ficticios.

La verdadera finalidad de todas estas construcciones mentales era ofrecerles, según Ricci, espacios de almacenamiento para los miles de conceptos que componen la suma del conocimiento humano. A todo lo que deseemos recordar, deberíamos atribuirle una imagen y a cada una de estas deberíamos asignarle una posición, donde pueda reposar, hasta que por la acción de la memoria pudiésemos recuperarla. Por lo tanto, los chinos debían afrontar la difícil tarea de crear lugares ficticios o de combinar sitios ficticios con otros reales, fijándolos permanentemente en la mente a través del ejercicio y del repaso constantes, con el fin de que, al final, los espacios ficticios fueran “como reales y no pudieran borrarse nunca”.

Ricci describe a los chinos en su libro sobre la memoria la forma en que las imágenes deben crearse, colocarse e iluminarse si realmente han de servir de ayuda a nuestra memoria. En cuanto a las reglas, las imágenes deben ser vivas y no demasiado estáticas, deben suscitar emociones intensas y han de llevar una indumentaria que indique claramente la clase social y la naturaleza del oficio o profesión; las diferencias entre ellas han de exagerarse, los rasgos distorsionarse con júbilo o con dolor; las formas pueden ser incluso ridículas o cómicas, si se estima conveniente y deben mantenerse separadas e inconfundibles.

Sobre los lugares en los que han de guardarse las imágenes, Ricci proporciona otra serie de reglas: ha de ser un lugar espacioso, pero no atestado de imágenes que se pueda perder una; la iluminación ha de ser clara y uniforme, aunque no tan brillante que deslumbre. Los espacios deben estar limpios y secos y deben mantenerse cubiertos; las imágenes deben estar a la altura del suelo o justo encima, no encaramadas en una viga o en el tejado. El ojo mental debe poder recorrer totalmente el espacio entre una imagen y otra, por lo que deben estar a una distancia mínima de un metro y máxima de dos. Deben colocarse con solidez, no fijarse en actitudes inestables susceptibles de realizar movimientos bruscos. Así construye Ricci la sala del palacio de la memoria según estas pautas y la orienta de forma que mire al Sur, por deferencia a la tradición china que otorga el máximo honor a esta dirección. Atraviesa el umbral y gira en-

seguida a la derecha; es ahí, en la esquina sudeste del edificio donde coloca la primera imagen, dos guerreros, que permanecerán luchando, uno esforzándose por matar y otro por evitar que lo maten.

Para esa primera imagen de su palacio, Ricci decide basarse en el ideograma chino de la guerra, pronunciado *wu*. Con el fin de presentar *wu* en forma de una imagen de la memoria que el lector recuerde, divide primero el ideograma en dos secciones con un eje diagonal que transcurre de la parte superior izquierda a la parte inferior derecha [FIGURA 22]. Esta disección da dos ideogramas independientes, representando el superior la palabra correspondiente a “lanza” y el inferior una palabra con el sentido de “parar” o de “impedir”. Al dividir el ideograma de esta forma, Ricci sigue una tradición de los letrados chinos de casi dos milenios de antigüedad, una tradición que permite ver, enterrada en la palabra guerra, las posibilidades, por frágiles que fueran, de paz. Ricci parte de estas dos ideas y las combina en una imagen en la que ambas interaccionan: un guerrero, la viva imagen del vigor marcial, esgrime una lanza, lista para atacar al enemigo; este segundo guerrero sujeta al primero por la muñeca, esforzándose por detener el avance del golpe.

Así, los tres ejemplos de imágenes restantes, cada una de ellas fijada en su propio lugar y descrita secuencialmente: una mujer de una tribu del oeste, un campesino segando el cereal y una criada con un niño en brazos. Fiel a su propio precepto de comen-

zar el sistema de la memoria de una manera sencilla, Ricci se decantó por colocar estas imágenes en los cuatro rincones de la estancia o sala, un espacio formal bastante grande sustentado por pilares, que se supone es la entrada al palacio de la memoria propiamente dicho. El gobernador Lu o cualquier principiante que leyera a Ricci podría seguirle sin esfuerzo en este primer paseo por la memoria mental: se les podría ver caminando juntos hacia la puerta, entrando en la sala y torciendo a la derecha, examinando con detenimiento las imágenes de una en una.

A medida que se analiza la obra de Ricci, se pone de manifiesto la conexión entre su pasado clásico y su presente chino, su pertenencia por igual a dos mundos distantes y diferentes y su intención manifiesta de unirlos⁹². En el texto romano sobre la memoria más famoso se afirmaba que era necesario poner determinadas marcas en el flujo de imágenes, unos postes indicadores, por decirlo de alguna manera, en cada quinto o décimo agrupamiento, por ejemplo una mano de oro para acordarse del número cinco o un amigo con un nombre como *Decimus* para evocar el diez. Ricci pudo integrar este concepto en el flujo de sus imágenes chinas y combinarlo con su meta cristiana central de conversión –a la que dedicó

⁹² Cf. GEORGE L. HARRIS, *The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century*, Washington D. C., 1967; ÉTIENNE DUCORNET, *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, París, 1992.

toda su genialidad intelectual— mediante un rasgo de brillantez lingüística que fue posible solo por la naturaleza de la escritura ideográfica del chino.

En lugar de una mano de oro o del hombre con nombre *Decimus*, propuso a los chinos que en cada décimo lugar de la memoria sencillamente insertaran una imagen de la memoria del ideograma chino para “diez”. La elegancia prodigiosa de esta idea radicaba en el hecho de que el ideograma de diez, escrito “+” en chino, era utilizado por estos para expresar otros muchos objetos o lugares en los que dos líneas se cruzaban, como en el caso de una estructura de madera o una encrucijada. Por este motivo, los primeros cristianos nestorianos, que habían llegado a China en el siglo VII, habían adoptado “diez” como el vocablo para la cruz de Cristo, un uso que se hizo oficial con los conquistadores mongoles de China en el siglo XIII y que, a su vez, asumieron Ricci y los jesuitas del siglo XVI. De este modo, mientras los chinos de la dinastía Ming seguían a Matteo Ricci a través de la sala de recibir, pasaban por delante de los grabados y accedían a los recovecos del palacio de la memoria, se guiaban no sólo por la lógica del sistema decimal sino también por el simbolismo implacable del signo de la propia cruz.

Del mismo modo que Ricci dejó cuatro imágenes de la memoria para su sala de entrada, también nos legó en el mismo libro cuatro grabados religiosos, cada uno con un título escrito con caligrafía de su puño y letra, y tres de ellos adornados con comenta-

rios suyos: el grabado de Cristo y Pedro en el mar de Galilea, el de Cristo y los dos discípulos de Emaús, el grabado de los hombres de Sodoma cayendo cegados ante el ángel del Señor y el de la Virgen María con el Niño Jesús en brazos. De tales láminas religiosas Ricci podía esperar que fijaran en la mente china los pormenores de algunos pasajes dramáticos de la Biblia, reproduciendo momentos de la vida de Cristo o de acontecimientos del libro del Génesis. Organizándose en una secuencia rigurosa, como las imágenes de la memoria, podían utilizarse para completar los mecanismos de almacenamiento y de recuperación del palacio de la memoria en sí.

Las cuatro imágenes de la memoria que han sobrevivido en el tratado de Ricci no son más que un indicio tentador de las riquezas atesoradas en su palacio de la memoria, del mismo modo que los cuatro grabados religiosos no representan más que una fracción de la iconografía católica que conformaba el núcleo de la religión a la que trataba de convertir a los chinos. Para los humanistas de finales del Renacimiento, los hombres que habían vivido en los magníficos tiempos del Imperio Romano eran los modelos de este discurso y conducta. Aquellos eran los tiempos en que Quintiliano había escrito sus palabras sobre la memoria y se percibe un ligero eco de esta familiaridad en el hecho de que el ciclo de las imágenes de la memoria de Ricci empezaran con dos guerreros luchando cuerpo a cuerpo, al tiempo que el ciclo pictórico comenzaba con el mar de Galilea:

Quintiliano había aconsejado que la guerra y el mar fueran las dos primeras cosas que se recordaran, mediante las imágenes de una lanza y un ancla.

La existencia conjunta de imágenes mnemotécnicas y grabados en la obra de Matteo Ricci nos hace volver de nuevo, para finalizar estas líneas, a Diego Valadés y a su poco justipreciada *Retórica cristiana*. Una de las peculiaridades de dicha Retórica es, como hemos repetido más de una vez, la inserción a la largo de la misma de veintisiete grabados, dibujos o *stemmata*, de los cuales él firma ocho. Se trata, pues, de un libro ilustrado, la primera Retórica ilustrada se puede decir, en la que se entrelazan de manera igualmente significativa (en comparación con el librito de Ricci) las técnicas de la memoria con las ilustraciones. “He decidido, dice Valadés en su prefacio al lector, proporcionarte planchas o grabados antes que volúmenes llenos de digresiones”. En sus grabados o láminas Diego Valadés desarrolla una visión total del mundo, con la inclusión de América como parte integrante y novedosa del mismo. El fraile franciscano incorpora así América a la cultura europea y presenta un Viejo mundo continuado en el Nuevo.

Contra los que negaban toda dignidad humana a los pueblos indígenas, Valadés realiza de esa manera una relectura, una retraducción cultural: las imágenes misteriosas e inquietantes de las civilizaciones precolombinas de México son colocadas en una clave que las torna accesibles al punto de vista occidental. Él las une a una Antigüedad lejana que el Occidente

consideraba con un temor reverencial (los jeroglíficos del antiguo Egipto) y, de igual manera, a un componente moderno –generalmente aceptado– de la cultura occidental, el arte de la memoria. Así, la obra de Valadés actúa en pleno corazón del siglo XVI como un gran arte de la transcodificación: a ella se le confía la tarea de crear las condiciones de una traducción que no es solamente entre las palabras y las imágenes, entre lo invisible y lo visible, sino también entre dos culturas, entre dos mundos que entraron en contacto de una manera imprevista y trágica. Es de alguna manera una operación semejante a la que Matteo Ricci intentó realizar en China en los últimos años del siglo XVI. Así el sistema de la memoria y el libro ilustrado se superponen en las obras de Ricci y Valadés; en otros términos, construyen unos tratados que –en mayor medida, Valadés– contienen también en sí mismos el sistema de la memoria que ayuda a recordarlos. Nos encontramos, pues, a la vista de una versión radical de este largo y complejo encabestramiento entre mnemotecnia, escritura, imprenta y grabado.

Un último aspecto nos queda por destacar, el que tiene que ver con el ámbito “político” en el que se mueven las Órdenes religiosas a las que pertenecen Valadés y Ricci. Franciscanos y jesuitas se ponen al servicio del Papado, desde sus distintos presupuestos fundacionales, en la consolidación de un instrumento misionero de vital importancia: la Congregación romana *de propaganda fide*, encargada de llevar

en exclusiva los asuntos *ad conuersionem infidelium* (conversión de los infieles). Así, la obra de Valadés se esfuerza en comunicar algo muy querido a las tradiciones internas evangelizadoras de los franciscanos: la vigencia todavía de una promesa utópica de conversión de las naciones del mundo a la sola fuerza persuasiva de la religión cristiana. Ello se evidencia – cosa que hasta ese momento no se había hecho – en un nuevo mecanismo de “fabricación de imágenes”, gracias al cual se soslayan los viejos mecanismos de la figuración del otro, de las prácticas guerreras y de la crueldad primitiva.

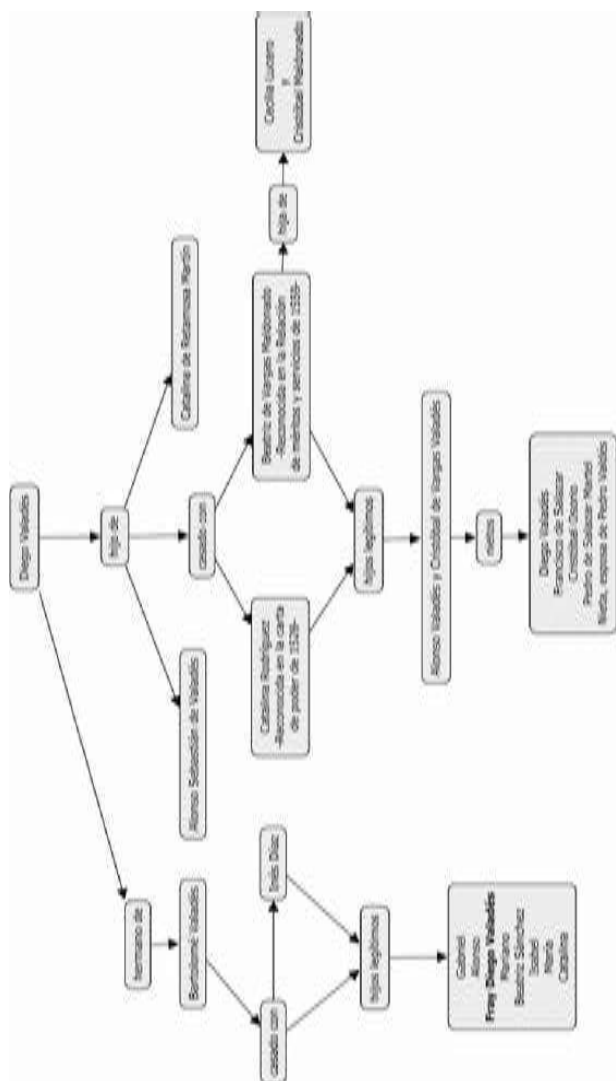
Un somero análisis de algunos de los grabados valadesianos nos lleva a los ya comentados modelos pacifistas presentes en los *Humanae Salutis Monumenta* de Arias Montano y se presenta en escena para ensayar una suerte de nueva codificación iconológica de la gestualidad indígena, presidida esta vez por las convenciones corporales simbólicas que denotan la apacibilidad, la *mansuetudo* (mansedumbre) y la condición fraterna. Esa especie de irenismo pastoral, representado en el abrazo y el diálogo sincero, en los gestos de igualdad y de convivencia próxima, que se impuso a modo de “engrama” por el espacio visual de la Contrarreforma española, y de lo que ofrece una buena prueba el influyente tratado teórico-figurativo del jesuita Jerónimo Nadal, las *Adnotationes et meditationes in Euangelia*. De él dispuso Matteo Ricci en China, en una copia propia, copiosamente ilustrada con xilografías, y de él decía en una carta a

unos amigos de Italia (prueba del valor inestimable que él le concedía) las siguientes palabras: “Este libro es incluso de más utilidad que la Biblia en el sentido de que mientras estamos en medio de la conversación también podemos ponerles directamente delante de los ojos cosas que solo con palabras no seríamos capaces de aclarar”⁹³.

⁹³ Cf. GIORGIO MANGANI, “Misurare, calcolare, pregare. Il mappamondo ricciano como strumento meditativo”, en FILIPPO MIGNINI (ed.), *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming*, Milano, 2003, pp. 29-39. En este trabajo se hace una penetrante alusión a la relación de Matteo Ricci con la *Familia charitatis*, de la que también estaría muy cerca Benito Arias Montano.

Apéndices

Apéndice I:



Árbol genealógico de fray Diego Valadés (Fuente: D. Ortega Sánchez)

Apéndice II

A) Ejemplos de discursos indígenas (HUEHUEHTLOHTOLLI)

Su exhortación del padre con la que le habla a su hijo cuando ya quiere casarse⁹⁴:

“Hijo mío, mi collar, mi pluma preciosa, has venido a la vida, has nacido, has venido a salir a la tierra, en la tierra del Señor Nuestro. Te forjó, te dio forma, te hizo nacer Aquel por quien se vive, Dios. Hemos visto por ti tus madres, tus padres, y tus tías, tus tíos, tus parientes, han visto por ti, han llorado, han sufrido por ti en tanto venías, en tanto nacías sobre la tierra.

Y ahora por breve tiempo has venido a mirar, has venido a crecer, has venido a echar tallos.....Y como lo determine Aquel por quien se vive, acaso por un día, acaso por dos días hemos de pedirte en préstamo como cosa nuestra, hemos de pedir en préstamo un collar, hemos de pedir en préstamo una pluma preciosa.....

Y ama, agradece, respeta, teme, ve con temor, obedece, haz lo que quiere el corazón de la madre,

⁹⁴ Se trata del primer *Huehuetlahtolli* (unos cuantos párrafos, desde luego, en el parlamento del padre) que aparece en *HUEHUEHTLOHTOLLI. Testimonios de la antigua palabra*, pp. 47-88. Con esta o parecida temática hay un par de exhortaciones más del padre al hijo y las respectivas respuestas de este.

del padre, porque es su don, porque es su merecimiento, porque es su dádiva, porque a ellos les corresponde el servicio, la obediencia, el respeto...Y no te rías, no te burles, no hagas bromas del anciano, de la anciana o del enfermo...Y no en algún lugar hables sin consideración, no le ganes la palabra a las personas, no le cortarás así la palabra, no desatinarás a la gente, no le harás olvidar las buenas palabras con las que se conversa...Y cuídate de las palabras vanas, porque solo infaman, pervierten a las personas, no son serenamente rectas, precipitan a la gente, las arrojan al río...Arroja también de ti lo no bueno, lo no recto, el polvo, la basura. Tú no dañes, no ensucies la estera, el sitio, la comunidad, la paz. Porque si así haces, entonces no saldrás como humano. Así lo expiarás alguna vez....

Estas cosas te he advertido, si obras así (incorrectamente) allá vas a aparecer como un gran perverso. Allá no estará tu rostro, tu corazón, porque tú mismo eres un dejado...Si bien has de vivir, si bien haces esto que te digo, cuando seas visto, por ti, la piedra, el palo, se los dirigirán a aquel que no bien viva, a aquel que no obedezca su padre, a su madre. Y ahora ya es todo. Ya me retiro, yo, tu madre, tu padre. Así te doy aliento, así te fortalezco, así te pongo barniz blanco, así te atavío con plumas...”.

Respuesta en que el hijo así contesta a su padre:

“Padre mío, ha hecho otorgamiento tu corazón, has sido benévolo conmigo, soy tu collar, tu pluma de quetzal. ¿Acaso tomaré, me apropiaré de lo dicho, de lo expresado que viene a salir, a manifestarse, a esparcirse, a derramarse de tus entrañas, de tu garganta? Así cumples tu deber conmigo que soy tu collar, tu pluma de quetzal. Así no me enfadaré. Quizás alguna vez hice, realicé lo no bueno, lo no recto; así nada se te reprenderá, padre mío.

Aún soy un niño, un chiquillo, que aún remuevo la tierra, que aún estoy jugando con tiestos, que aún juego con mi orina, con mis heces, que todavía mis babas, mis mocos, revuelvo en mis manos. Porque todavía no mucho me doy cuenta, escucho; no mucho he crecido, aún no soy prudente.

¿A dónde en verdad me enviarás? Porque tú eres mi madre, mi padre, porque soy tu sangre, tu color, porque aún saldrá, se manifestará lo dicho, lo expresado por ti que eres mi madre, mi padre. ¿Acaso me desampararás? Solo cuando no pueda hacerla mía, tu palabra, cuando no pueda apropiármela, entonces tú me abandonarás.

Y ahora eso es todo; así devuelvo tu aliento, tu palabra, un labio, una boca tartamuda, la última, terrosa, quebrada, palabra de niños, la palabra de niños, la que aún no bien sale, la que aún no bien cae; un labio, una boca, yérguete, padre mío”.

B) Ejemplos de la *Retórica cristiana* de Diego Valadés⁹⁵

Admonición de un padre a su hijo sobre el peligro que entraña la actividad ecuestre y militar:

“Hijo mío, no hay nadie a quien inunde una gloria mayor por tu felicidad que a mí, en parte por el afecto natural de los padres hacia los hijos, en parte porque tu índole reproduce la mía. Por ello, de uno solo obtendré también alabanza y gran honor. Además, lo que deseo decirte tiene por objeto que puedas llevar una vida más segura y más tranquila; pues si yo callara las cosas que convienen a tu edad, tendría miedo de que pendieran sobre ti los mayores riesgos con increíble dolor de tus amigos; pues es congruente con la razón que aquel que solo tiene un espejo en donde mirarse y una sola candela que le proporcione luz, tome precauciones con la mayor prudencia para que aquel no se rompa y esta no se acabe por la limpieza frecuente, sobre todo si después no hay esperanza de obtener otro espejo o candela; entonces, en efecto, hay necesidad de mayor vigilancia para evitar el peligro, pues detrás de las precauciones viene la felicidad, no el arrepentimiento. Ciertamente, si tus amigos y yo no te impregnáramos de saludables consejos es-

⁹⁵ *Retórica cristiana*, pp. 196-198.

tando tú presente, menos cumpliríamos con ese deber estando ausente.

Cuanto más cargado estoy de años y cuanto más cierto estoy de morir que de vivir, tanto más justo es que te aconseje lo que tal vez más adelante no estará en la mano ni del uno ni del otro, pues ni tendrás otro padre en mi lugar a quien puedas consultar, ni a mí me nacerá una nuevo hijo a quien ayude con mi consejo. Por lo cual, no es conveniente que los padres sean negligentes para dar consejos, ni que los hijos estén llenos de evasivas cuando escuchan los consejos de sus padres.

No te digo estas cosas con el fin de desear la honestidad en tus acciones, aunque mi dignidad te llame a cosas más altas, sino para prever el enorme peligro que se te puede presentar por tu excesiva dedicación al ejercicio militar y ecuestre, con el cual podrías experimentar una debilitación tan grande de tu cuerpo en esta tierna edad, que no tendrías fuerzas cuando las necesitaras. En efecto, me parece que te gozas no solo con los caballos domados, sino también con los sin freno y feroces... lo cual, más que molestarme, no me agrada, puesto que es ajeno a la prudencia dedicar demasiado tiempo a una afición peligrosa.

Es común, hijo mío, que si alguien camina mucho y por mucho tiempo por abruptas hondonadas, alguna vez caiga, y luego que esa caída suceda en hora tan infausta y que sea de tal naturaleza, que el cuerpo sufra luxaciones y torce-

duras y nunca pueda aplicarse un remedio; porque la asiduidad de las aficiones peligrosas amenaza con castigos...el oso intenta diariamente la destrucción de su conductor. Los que frecuentemente luchan con toros, finalmente caen en la arena. El final de los marineros consiste casi siempre en ser sepultados por las olas. El que se opone a la razón es vencido por la razón. De la misma manera, hijo mío, si impulsas tu ánimo a trabajos desproporcionados a tu edad, necesariamente estará en peligro tarde o temprano...Y así, te recomiendo, hijo mío, que tus recreaciones sean honestas y seguras –pero no temerarias– como son los bailes, las danzas, las canciones...

Memorable respuesta del hijo a su padre:

Oída la saludable exhortación y el útil discurso del padre, el hijo respondió de esta manera: que tanto por razones de piedad y obediencia como por la esperanza de la utilidad futura, deseaba complacer a su padre, abandonando la afición militar...

“Y así considere mi padre que de aquella profesión de vida que me encomendaba se originan innumerables vicios, y que de la otra a la que me aconsejaba decirle adiós, redundan bellas acciones, con menor peligro, tanto en la fama del nombre como en la salvación del alma. En efecto, no hay ejercicio alguno expuesto a mayores peligros

que aquel del cual, como del caballo troyano, proceden los vicios de la carne. De los bailes y cantos nacen los amores, de los amores las desavenencias, de las desavenencias el asesinato, del asesinato la perdición del alma. Y así, de aquel intercambio de la vida militar con esa que mi padre me imponía, habría pocos frutos”.

[Decía el hijo] que, sin embargo, no se equivocara el padre pensando que semejantes aficiones le producirían de inmediato una náusea que nunca experimentaría por el uso constante de las armas, porque le parecía más útil y más agradable. Y que, aunque peligros mayores amenazaban a su propia persona por el uso de los instrumentos bélicos, sin embargo, era más molesto, a su juicio, dedicarse a la música que a las armas con las cuales se obtienen victorias y, por medio de ellas, se atraen los amores. Pero que, tan pronto como su padre quisiera que él siguiera la vida tranquila y dejara de ejercitarse en este arte, gustosamente lo complacería...

Figuras



Fig. 1: Portada de la *Rhetorica Christiana*.



Fig. 2: Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas.



Fig. 3: Sumo sacerdote del Antiguo Testamento.



Fig. 4: El sabio cristiano.

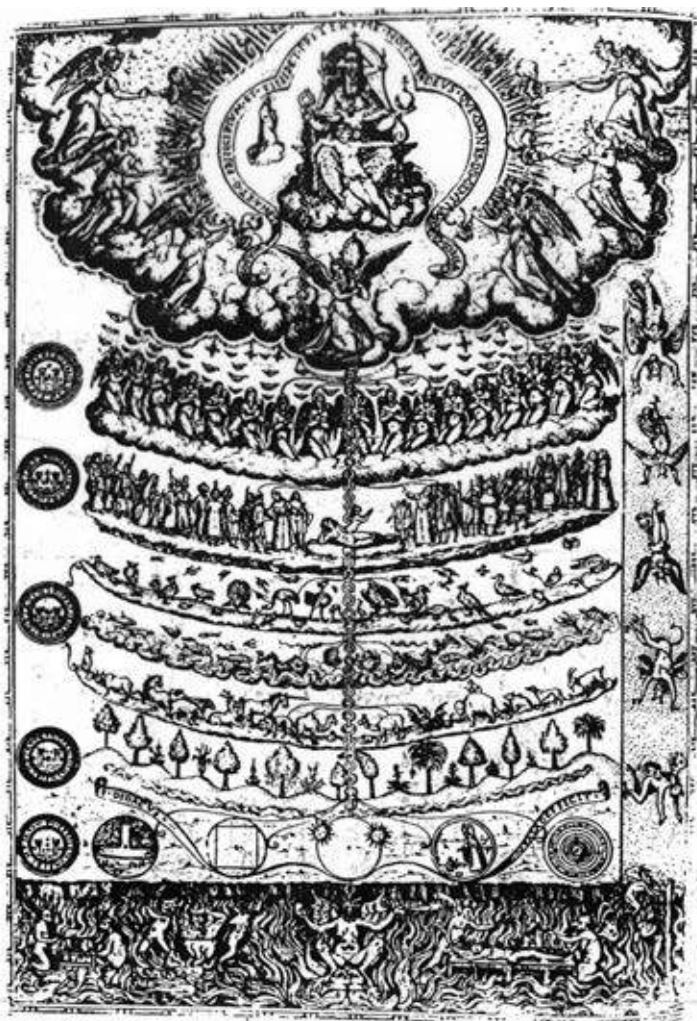


Fig. 5: La Creación.



Fig. 6: La jerarquía civil.

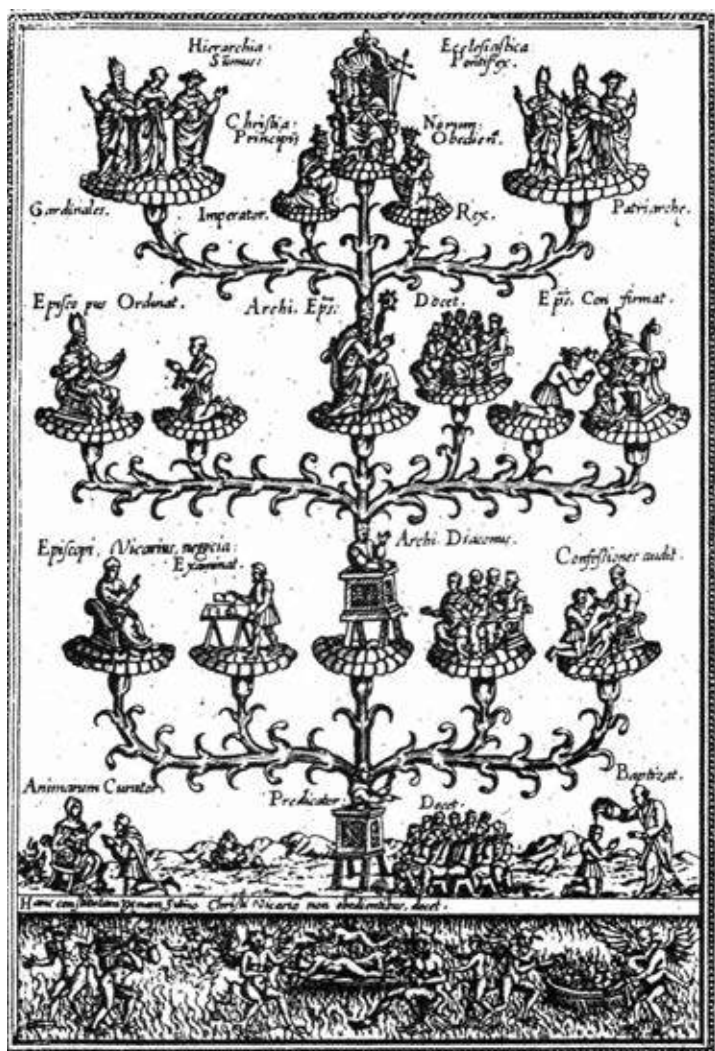


Fig. 7: La jerarquía eclesiástica.



Fig. 8: Los indios ante el Calvario.



Fig. 9: El triunfo del Cristianismo.

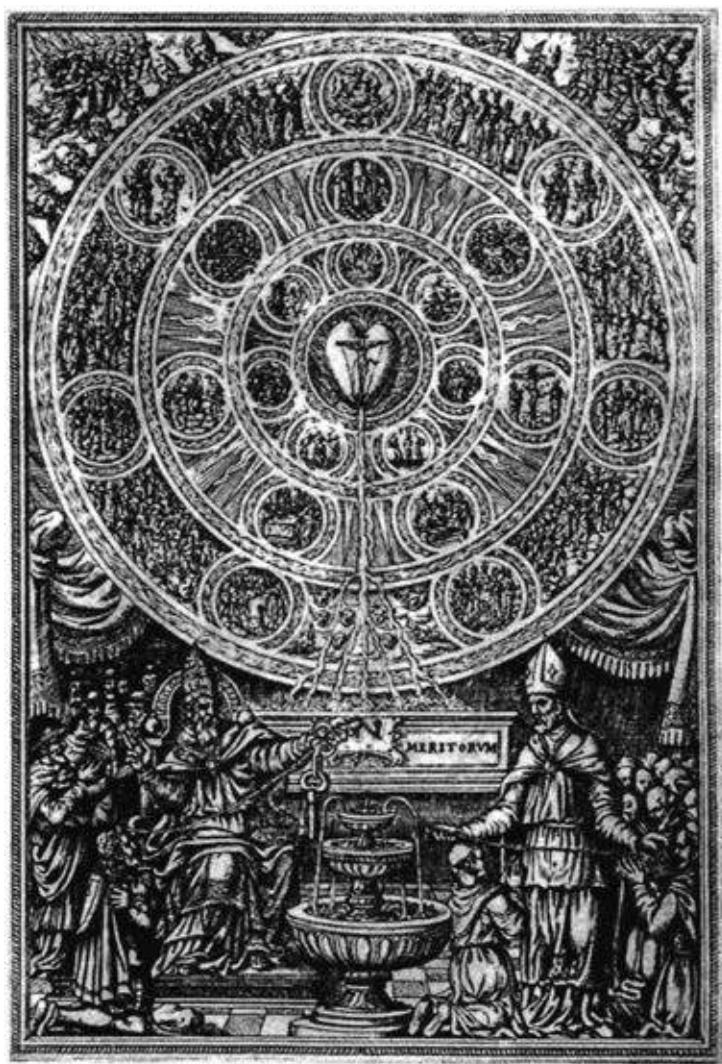


Fig. 10: Distribución de la gracia por los sacramentos.



Fig. 11: Descripción de costumbres indígenas. Los sacrificios humanos.

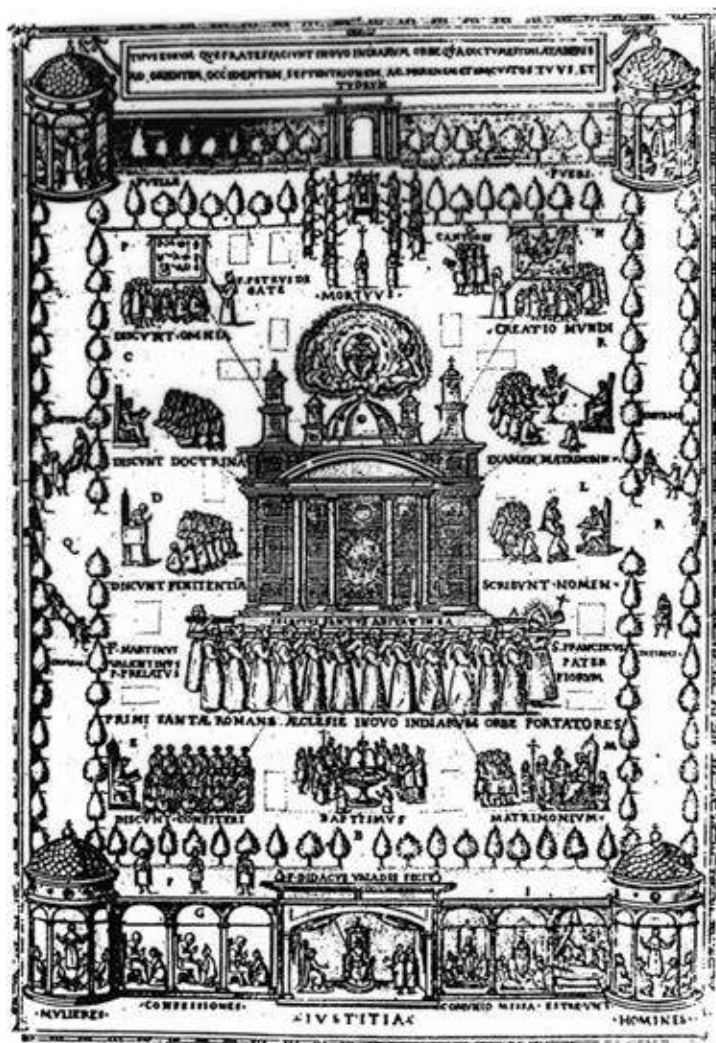


Fig. 12: Organización franciscana de la evangelización.



Fig. 13: La enseñanza religiosa a los indios por imágenes.

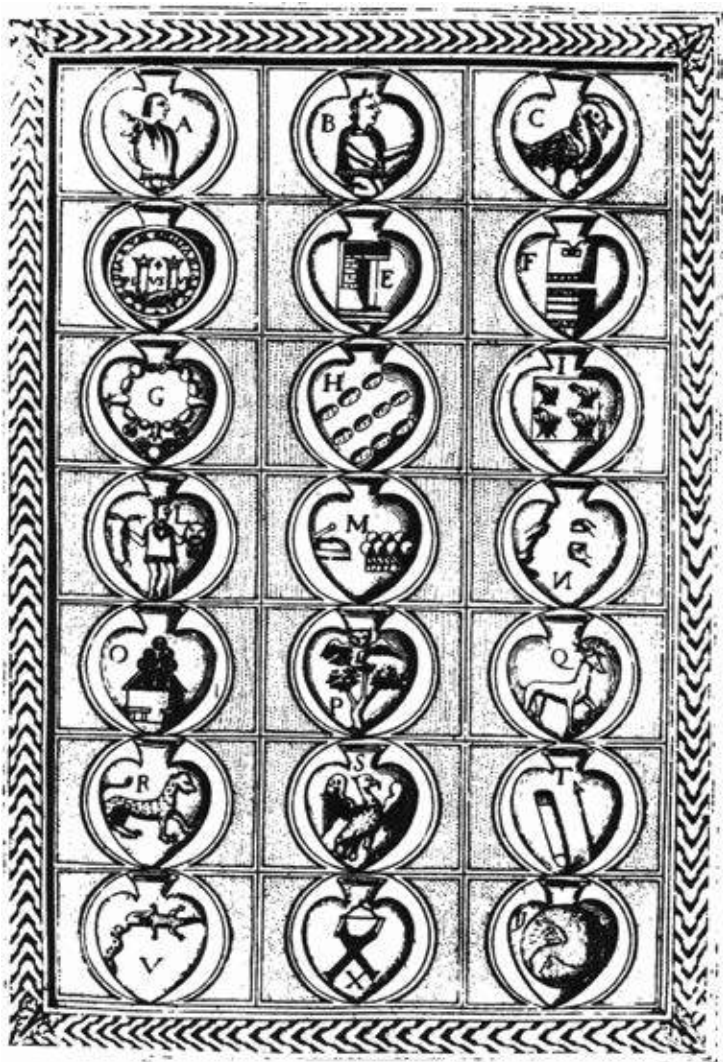


Fig. 14: Alfabeto mnemotécnico de Valadés para indígenas.

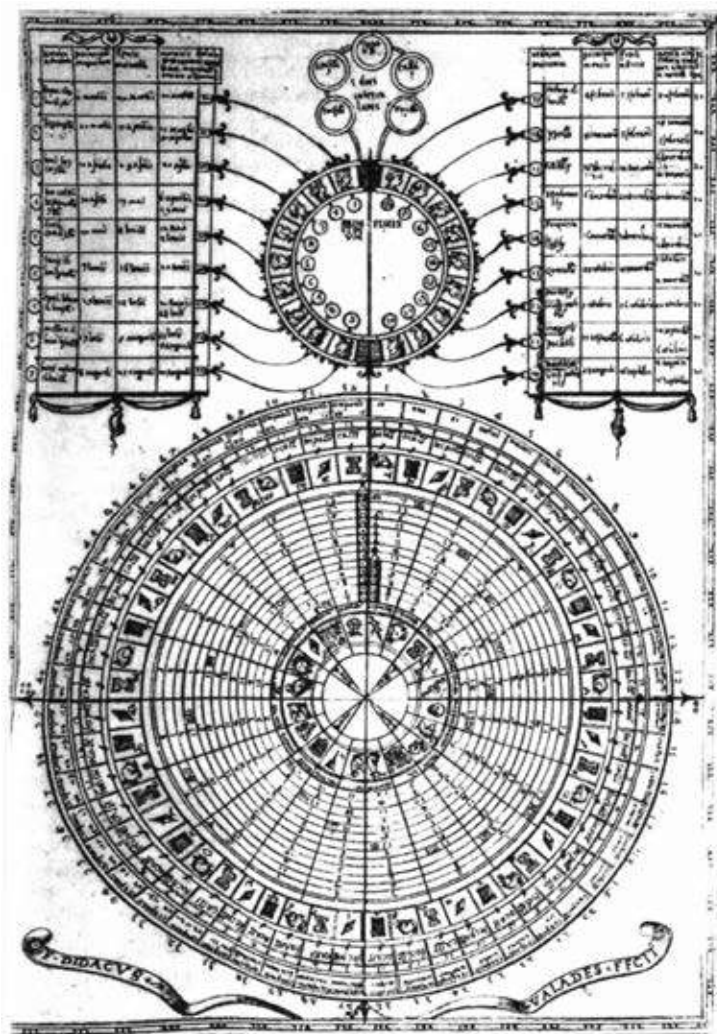


Fig. 15: Calendario indígena prehispánico.



Fig. 16: Las etapas de las tentaciones y pecados.



Fig. 17: La representación del pecador.

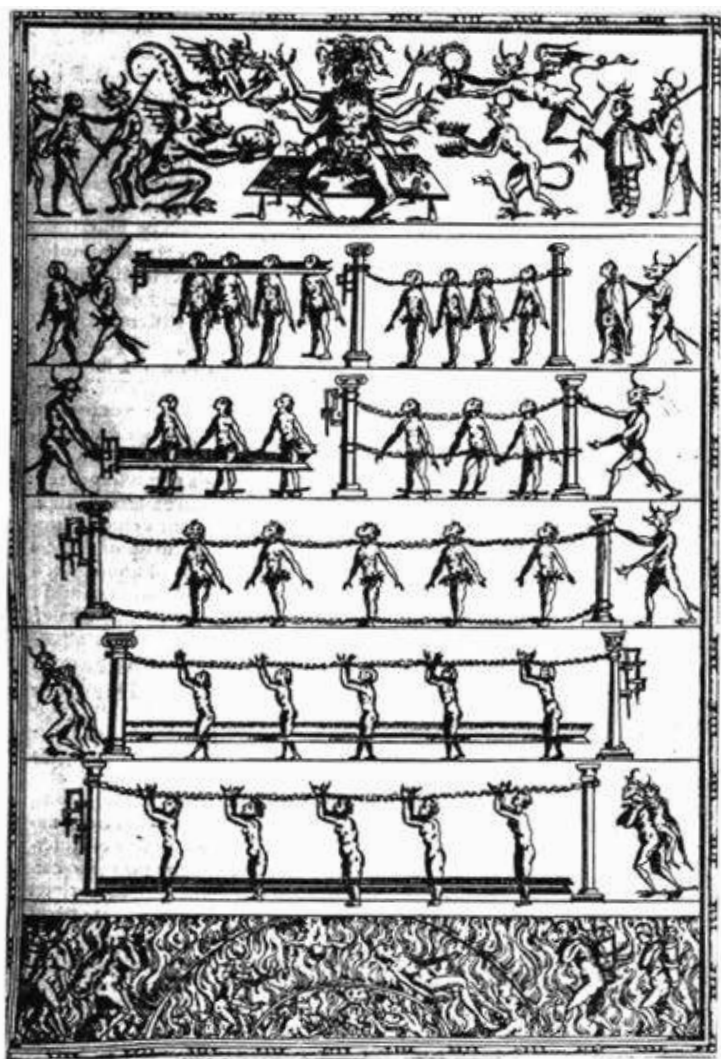


Fig. 18: Los tormentos de los pecadores.

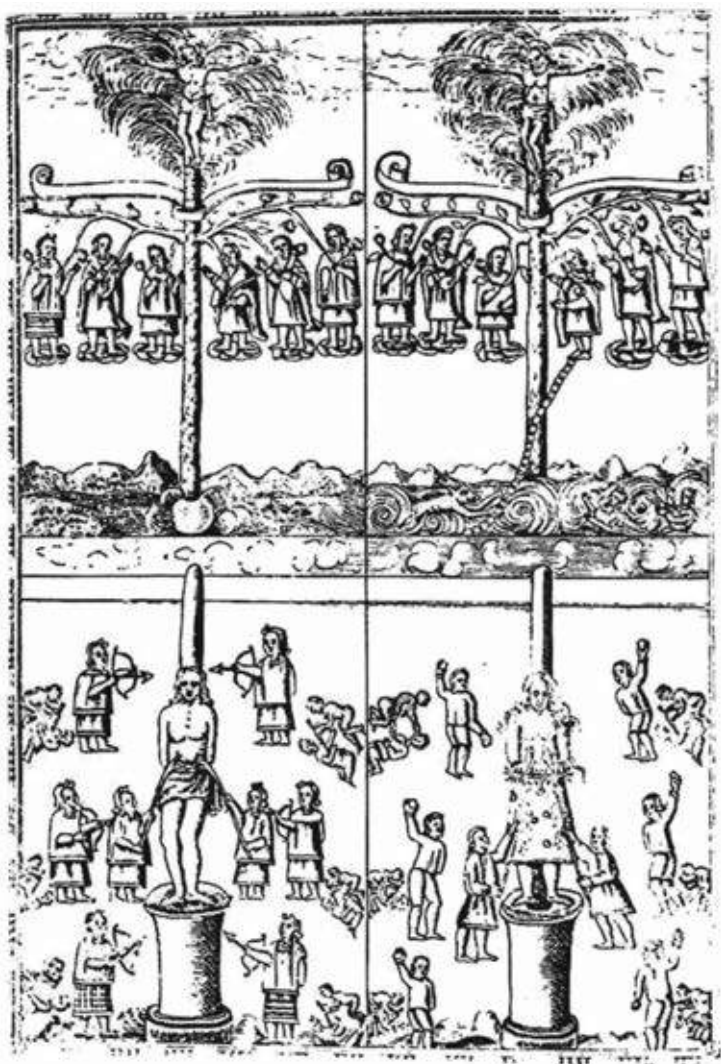


Fig. 19: Santidad del matrimonio y castigo por su profanación.



Fig. 20: Emblema XXXIV (*Monumenta...Arias Montano*).



Fig. 21: Emblema XXX (*Monumenta...Arias Montano*)

武

wu

要

yao

利

li

好

hao

Fig. 22: Imágenes del palacio de Matteo Ricci.

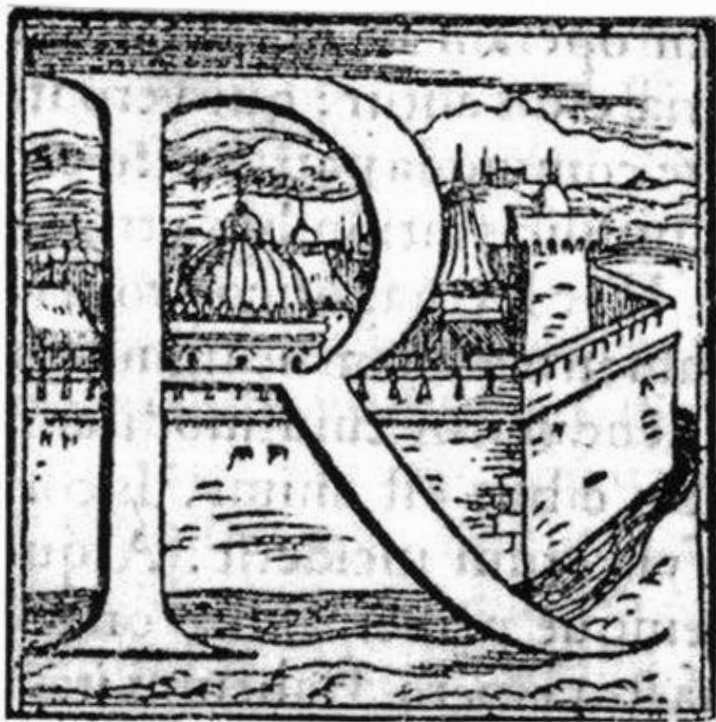


Fig. 23: La letra inicial de la *Rhetorica Christiana*: R.

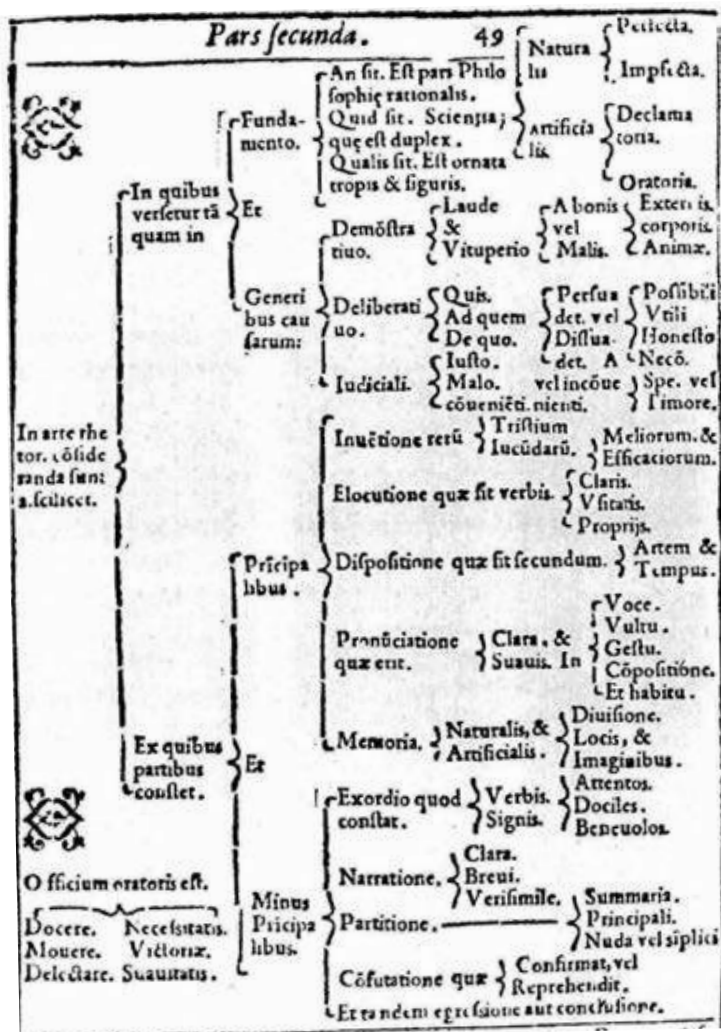


Fig. 24: Diagrama de la *Rhetorica* de Valadés.

Bibliografía⁹⁶

CHAPARRO GÓMEZ, C., “Diego Valadés ¿el primer rétor de la Nueva España?”, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: Homenaje al Profesor Antonio Fontán*, II, Madrid - Alcañiz, 2002, pp. 175-190.

———, “El atrio del Tabernáculo de Dios, un ejemplo de teatro de la memoria en la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés”, *Los días del Alción. Emblemas, literatura y arte en el siglo de Oro*, Barcelona, 2002, pp. 121-140.

———, “Retórica, historia y política en Diego Valadés”, *Norba* 16 (2003), pp. 403-419.

CHAPARRO GÓMEZ, C. - DE LA MONTAÑA FRANCO, M^a DEL CARMEN, “Juan Focher y Diego Valadés: En torno a la estructura y contenido del *Itinerarium catholicum*”, *La Ciudad de Dios* CCXVI (2003), pp. 769-791.

CHAPARRO GÓMEZ, C., “Emblema, epigrama y apotegma en la *Retórica cristiana* de Diego Valadés”, *Florilegio de estudios de embleática*, A Coruña, 2004, pp. 245-257.

———, “El Humanismo en Nueva España: las técnicas de

⁹⁶ Tan solo se recogen nuestras principales contribuciones, las que han servido de base a la elaboración de esta monografía. La restante bibliografía manejada, tanto general como concreta, está indicada convenientemente en las notas.

- persuasión según Diego Valadés”, *Liberdade - Anais Científicos da Universidade Independente* 9 (Nova Série), 2005, pp. 43-70.
- , “Retórica y libros de caballerías. La presencia de *exempla* en la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés”, *Cuadernos de Filología Clásica. Est. Lat.* 24 (2005), pp. 257-292.
- , “Emblemática y memoria, política e historia en la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés”, *Rhetorica* 23 (2005), pp. 173-202.
- , “Crónica y *genus demonstrativum*: Una singularidad más de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés”, *Ad amicum amicissime scripta: Homenaje a la profesora M^a José López de Ayala y Genovés*, II, Madrid, 2005, pp. 19-28.
- , “Enseñanza y predicación entre pueblos lejanos y extraños: Palabra, imagen y arte de la memoria”, *Imago Americae* 1 (2006), pp. 73-92.
- , “La Retórica de Bartolomé de las Casas: un único método de persuasión”, *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, 2007, pp. 205-213.
- , “La Retórica de José de Acosta: Diversos métodos de persuasión y evangelización”, *Donum amicitiae. Estudios en homenaje al Profesor Vicente Picón García*, Madrid, 2008, pp. 577-589.
- , “Diego Valadés y Matteo Ricci: Predicación y artes de la memoria”, *Paisajes emblemáticos: La construcción de la imagen simbólica en Europa y América*, Mérida, 2008, pp. 99-129.
- , “Palabra e imagen en la configuración de la nueva *Res publica Indorum*: los testimonios de Diego Valadés y Guamán Poma de Ayala”, *Imago Americae* 3 (2008), pp. 153-174.
- , “Emblemática y Arte de la memoria en el Nuevo mundo: el testimonio de Guamán Poma de Ayala”, *Imagen y cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*, I, València, 2008, pp. 423-440.
- , “Retórica, memoria y diagrama en la *Rhetorica Chris-*

- tiana de Diego Valadés”, *Humanistica Lovaniensia: Journal of Neo-Latin Studies* 57 (2008), pp. 185-208.
- , “Enciclopedia y Retórica: De Raimundo Lulio a Diego Valadés”, *Fortunatae* 19 (2008), pp. 9-25.
- , “La Retórica en el Nuevo mundo: Claves para una correcta lectura de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés”, *La Filología latina. Mil años después*, II, Madrid, 2009, pp. 971-995.
- , “Los Huehuehtlahtolli y su adaptación a la evangelización y persuasión de los indios: los *exempla* de Diego Valadés”, *Humanismo y pervivencia del Mundo clásico. Homenaje al Profesor Antonio Prieto*, IV.2, Madrid-Alcañiz, 2010, pp. 883-914.
- , “La enseñanza de la gramática en la evangelización y persuasión de los pueblos de Nueva España”, *Sodalium Munera. Homenaje a Francisco González Luis*, I, Madrid, 2011, pp. 115-130.
- , “Emblemática y *Carmina Figurata*. Algunos testimonios entre las dos orillas”, *Estudios sobre florilegios y emblemas*, I, Valladolid, 2011, 119-128.
- , “Évora, Fray Luis de Granada y la evangelización y persuasión de los nuevos pueblos”, *Universidade de Évora (1559-2009)*, I, Évora, 2012, pp. 153-163.
- , “De la retórica a la gramática. La enseñanza de la gramática en la evangelización de los nuevos pueblos de Nueva España: el caso de Maturino Gilberti”, *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*, I, Münster, 2012, pp. 238-248.
- , “El *exemplum* en la *Rhetorica Christiana* del franciscano Diego Valadés: entre el ejemplo histórico y el homilético”, *Exempla fidem faciunt*, I, Madrid, 2013, pp. 189-202.
- , “Evangelización y persuasión de los nuevos pueblos: Teoría y praxis en Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Diego Valadés”, *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas y misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, 2013, pp. 249-262.

———, “Persuasión y violencia en la evangelización de los nuevos pueblos (siglos XVI y XVII) ”, *Manipulus studiorum. En recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy*, Madrid, 2014, pp. 265-275.



César Chaparro Gómez es Catedrático de Filología Latina de la Universidad de Extremadura desde el año 1986. Cursó los estudios de Licenciatura y Doctorado en Filología Clásica en la Universidad de Salamanca entre los años 1970-1979; en ambos obtuvo Premio Extraordinario. Igualmente consiguió en 1981 el Premio Nacional de la Sociedad de Estudios Clásicos a la mejor Tesis de Doctorado. Amplió estudios en las Universidades de Munich (1978) y París-Sorbona IV (1985). Ha dirigido Tesis Doctorales, Memorias de Licenciatura y Trabajos Fin de Máster y Grado en la Universidad extremeña y participado en Proyectos de Investigación internacionales, nacionales y regionales. Igualmente, tiene amplia experiencia en gestión de programas de I+D, así como en organización de Congresos y reuniones científicas. Ha sido durante ocho años Presidente de la Sociedad Española de Estudios Latinos y es en la actualidad Director de la Revista de Estudios Latinos.

Es autor de, aproximadamente, ciento cincuenta trabajos de investigación, entre artículos y libros, que versan preferentemente sobre literatura visigótica (obras de Isidoro de Sevilla) y el Humanismo renacentista (Erasmus de Rotterdam y El Brocense). Actualmente, uno de sus ámbitos de investigación es el Humanismo novohispano, con especial atención a las técnicas retóricas de evangelización.

Ha desempeñado diversos cargos de gestión en la Universidad de Extremadura: Director del Departamento de Filología Latina (1984-86), Decano de la Facultad de Filosofía y Letras (1986-90), Secretario General de la Universidad (1982-84) y Rector Magnífico de la misma (1991-1999). En la actualidad es Director del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la UEx.