



Santa Arias*

PROFESANDO LA PRECEPTIVA HUMANISTA:
LA POÉTICA Y LA POLÍTICA MISIONERA EN LA
RETÓRICA CRISTIANA DE DIEGO VALADÉS

Resumen

Diego Valadés, franciscano mexicano del siglo XVI, publicó en 1579 en Perusa, Italia, su *Retórica cristiana*, dedicada a los nuevos misioneros europeos que viajaban al Nuevo Mundo. Este ensayo explora su contribución a la teoría retórica, una disciplina que se caracteriza por su uniformidad y repetición de reglas, y sugiere que Valadés se contrasta a los preceptistas europeos al establecerse como intelectual americano en Europa con un discurso textual y visual transcultural. Esto lo logra con una digresión sobre los indígenas americanos y la historia misionera franciscana en el Nuevo Mundo que, además de educar y ejemplificar los preceptos, funciona como un discurso que por sí mismo puede leerse como una intervención historiográfica mediatizada por el contexto de represión religiosa hacia las órdenes mendicantes durante el reinado de Felipe II.

PROFESSING HUMANIST PRECEPTS:
THE POETICS AND POLITICS OF MISSIONARY BELIEF IN THE
RETÓRICA CRISTIANA OF DIEGO VALADÉS

Abstract

Diego Valadés, a sixteenth-century Mexican Franciscan, published his *Retórica cristiana*, a work dealing with early European missionaries who journeyed to the New World, in 1579 in Perusa, Italy. This article explores Valadés's contribution to rhetorical theory, a discipline characterized by the uniformity and repetition of certain rules. I argue that Valadés was quite different from European intellectuals on the subject of rhetoric, being American-born and establishing himself in Europe by virtue of the transcultural dimension, visually and textually, of what he had to say. Valadés wrote about Indians and Franciscan missionary history in such a way that, besides being instructive and exemplary, also could be read as a text historiographically cast so as to mediate the religious repression manifest during the reign of Philip II to the Mendicant Orders.

* Santa Arias (puertorriqueña) obtuvo su doctorado en literatura colonial en la University of Wisconsin-Madison. Actualmente es profesora asociada en el Department of Modern Languages and Linguistics de la Florida State University en Tallahassee. Investiga el papel de las espiritualidades católica, africana y amerindia en la construcción de la identidad latinoamericana. Una versión previa de este estudio se presentó en el Simposio "El horizonte interdisciplinario de la retórica", México, UNAM, 1997.



Los estudios sobre la historia de la tradición retórica del siglo XVI sugieren que la práctica preceptista estuvo limitada a los intelectuales europeos de la clase noble, con una rígida formación en los *studia humanitatis* de los centros de enseñanza del continente europeo.¹ En el caso hispánico, los intelectuales en altos cargos burocráticos, tanto en la corte imperial como en la institución eclesial, contribuyeron a la formación del canon y dictaminaron las reglas a seguir de los discursos culturales que participarían en el proceso de occidentalización y de formación de la identidad cultural propiamente cristiana e hispánica. En este ensayo trato una excepción a esta regla, la contribución a la teoría retórica del franciscano Diego Valadés. Lo verdaderamente original de la *Retórica cristiana* (Perusa, Italia, 1579) es cómo se nos presenta un paradigma teórico que registra en latín, la lengua de los intelectuales europeos, una lectura de América ejemplificada con la experiencia misionera y sus interacciones con las culturas amerindias de la Nueva España.² En este trabajo exploro algunas de las imágenes del texto, tanto verbales como visuales, que signan a una subversión de la epistemología cristiana y del discurso teórico de la retórica sagrada para revelar una subjetividad colonial que, sin dejar de ser teórica, manifiesta una sensibilidad cultural híbrida.

Está claro que en la Nueva España, además de las aportaciones de Vasco de Quiroga, Bernardino de Sahagún y Bartolomé de Las Casas, muchos de los historiadores eclesiásticos contribuyeron a un proceso de transculturación temprano que incluyó la revalorización de la historia y las prácticas culturales amerindias. Estos protagonistas de la historia colonial se ubicaron intelectual y políticamente como mediadores entre ambas culturas al darle continuidad al pensamiento europeo en el Nuevo Mundo e integrar a la historia occidental la humanidad amerindia.

La conquista y colonización de Hispanoamérica toma lugar durante el periodo de florecimiento y de más profunda penetración cultural del humanismo clásico. Este proceso intelectual toca “casi todos los aspectos de la vida europea”³ y contribuye en gran manera a una proliferación de tratados retóricos que inundan el mercado emergente del libro en Europa. Don Paul Abbot

¹ Cheryl Glenn, *Rhetoric Retold: Regendering the Tradition from Antiquity to the Renaissance* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1997), págs. 2–3.

² Santa Arias, “La preceptiva retórica renacentista y la práctica crítica contemporánea: observaciones en torno a las fronteras de los estudios coloniales”, en *Revista de Estudios Hispánicos* 35 (2001), págs. 585–600.

³ John Monfasani, “Humanism and Rhetoric”, en Albert Rabil, editor, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, 3 tomos (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), III, pág. 172. El mercado de la imprenta en Europa, específicamente en España y en el Nuevo Mundo, ha sido tema de muchos estudios interesantes como el



subraya que la conquista y la evangelización en el Nuevo Mundo se realiza en las décadas en que la retórica, revivida por el descubrimiento de los textos clásicos y las nuevas traducciones a las lenguas vernáculas, se encuentra en el centro del canon humanista.⁴ Paralelamente, “los esfuerzos de colonizar, subordinar, gobernar y educar” a los pueblos amerindios fueron ejecutados no sólo con la fuerza militar sino también con los instrumentos retóricos que la cultura intelectual europea proveía.⁵ Queda así establecido que el espacio de la teoría y de la práctica de la retórica en el Nuevo Mundo se vincula a los proyectos intelectuales de carácter evangelizador, imperial y etnográfico. Esto se evidencia claramente en textos coloniales, dentro y fuera del canon, como los de de Las Casas, el Inca Garcilaso de la Vega, José de Acosta y Juan Ginés de Sepúlveda, entre muchos más.

La coincidencia de los eventos culturales que establecen el humanismo español y la conquista militar y religiosa en las Indias es mucho más compleja cuando encontramos que los intelectuales mendicantes, que le dan continuidad a la tradición humanista y neoclásica en los nacientes centros educativos, están entramados en una pugna del poder con las instituciones que representan a la metrópolis española. Esta violencia simbólica, que se funda axiomáticamente en los textos lascasianos, tiene su auge en las décadas finales del siglo XVI. La experiencia de subalternidad que limita el poder de las órdenes dentro de la situación colonial queda documentada en las innumerables crónicas monásticas postridentinas que se subscriben al dogma contrarreformista español, pero que afirman una diferencia cultural y un sentido de responsabilidad por las nuevas comunidades indígenas y mestizas.⁶

Para emprender una reubicación intelectual y cultural de la *Retórica cristiana*, no se puede obviar el intenso debate sobre el origen de su autor. Los estudios pioneros de Esteban Palomera y De la Torre Villar identifican a Valadés

conocido trabajo de Henri-Jean Martín, *The History and Power of Writing*, Lydia G. Cochrane, traductora (Chicago: University of Chicago Press, 1994). De publicación reciente, hay que mencionar el estudio de Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999), que trata la cultura libresco en las Indias desde una perspectiva sociocultural.

⁴ Don Paul Abbot, *Rhetoric in the New World: Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America* (Columbia: University of South Carolina Press, 1996).

⁵ Abbot, *Rhetoric in the New World*, pág. xi.

⁶ Algunas de las crónicas eclesiásticas de mayor importancia son la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta; la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada; la *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México* de Agustín Dávila Padilla; y la *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe* de Andrés Pérez de Ribas.

como un mestizo, hijo de un capitán español y de una indígena tlaxcalteca.⁷ Por el otro lado, según la lectura literal de Gerardo Ramírez Vidal, quien arguye lo contrario, Valadés se autorrepresenta como español que condena las prácticas paganas amerindias para exaltar sobre todo la labor misionera.⁸ No obstante, si comparamos el texto con las imágenes, encontramos evidencia que apoya la tesis del mestizaje, al menos intelectual, al que apuntan los primeros estudios de Valadés.

Historiadores mexicanistas como David Brading, John Phelan y Georges Baudot han explorado exhaustivamente el contexto de represión religiosa de la política de Felipe II.⁹ Según Brading, durante el virreinato de Martín Enríquez (1561–1589) se limitó la libertad de las órdenes mendicantes, se les exigió más tributo a las comunidades indígenas y se buscó la reorganización de los repartimientos.¹⁰ Los religiosos fueron criticados severamente por querer ejercer su dominio, tanto en lo espiritual como en lo secular. El control del clero fue, obviamente, uno de los asuntos de Estado más polémicos hasta 1821.¹¹

El proyecto historiográfico postridentino novohispano de esta época fue más allá de presentar una descripción de la fundación de la Iglesia misionera. Éste incorporó una firme defensa y apología de la cultura política, social y económica de las órdenes mendicantes. Esta práctica multidiscursiva, que se desliza entre textos e imágenes, discursos seculares, religiosos, humanistas y escolásticos, se formula en respuesta a las presiones políticas y a los problemas prácticos y filosóficos del proyecto occidentalista. Entre estas intervenciones de reevaluación y de interpretación de la empresa misionera,

⁷ Véase el estudio de Esteban Palomera, *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España* (México: Editorial Jus, 1963).

⁸ Véase el ensayo de Gerardo Ramírez Vidal, “Fray Diego Valadés y los indios”, en la colección Bulmaro Reyes Coria, editor, *Acerca de Fray Diego Valadés, su Retórica cristiana* (México: UNAM, 1996), págs. 9–32.

⁹ Existe una bibliografía extensa sobre la misión franciscana en México, en la cual sobresalen John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª edición (Berkeley: University of California Press, 1970); David Anthony Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492–1867* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); y Georges Baudot, *La pugna franciscana por México* (México: Alianza, 1990).

¹⁰ Brading, *The First America*, pág. 114.

¹¹ Sobre el tema de las relaciones Estado e Iglesia, véase el detallado estudio de Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579–1821* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).



encontramos que la *Retórica cristiana* ofrece una perspectiva diferente de la experiencia, un tanto audaz, al intercalar la experiencia americana en un tratado clásico de retórica, escrito en Roma, la sede del catolicismo y el corazón del Viejo Mundo.

Diego Valadés escribió mientras formaba parte del cuerpo de predicadores de la corte papal y fungía como procurador de la orden franciscana. Los destinatarios explícitos de la *Retórica cristiana* eran religiosos europeos con poca o ninguna experiencia misionera. Durante el periodo del pontificado de Gregorio XIII (1572–1585), la sede papal era un taller para las artes y, por consiguiente, para la oratoria sagrada. Frederick McGinness señala que la Roma del siglo XVI ha sido llamada la ciudad de “los santos suaves y benignos y los papas poderosos” que trabajan laboriosamente por la restauración del mundo católico después del Concilio de Trento.¹² Esto explica las circunstancias religiosas, sociales y culturales de la Roma sesentista que atrajeron al cuerpo de intelectuales, artistas, científicos y religiosos de la ciudad romana que se había convertido en el centro y el símbolo de la cultura católica contrarreformista.

Valadés se establece como preceptista e historiador de la orden franciscana en un periodo en que la educación y la preparación de misioneros está guiada por el proyecto de expansión del catolicismo que se afirma en Trento. Por el hecho de que la retórica se definía como instrumento necesario para civilizar, convertir y educar, ésta era uno de los claros “subaparatos” ideológicos del Estado en manos de los religiosos. Hay que considerar que, durante esta época, el mercado del libro estaba saturado por libros religiosos de liturgia, rezo y por tratados religiosos donde se incluían las retóricas que guiaban el proyecto misionero. Los misioneros le daban continuidad a los preceptos de Fray Luis de Granada, que en la Nueva España formaban parte de un proceso de negociación cultural para persuadir las comunidades amerindias al cristianismo e incitarlas a “la piedad y a la justicia”.

La ola de tratados preceptistas del siglo XVI es el resultado del esfuerzo de autores católicos, en su mayoría españoles e italianos, entre los que se aprecian notables semejanzas. Los temas presentados en las retóricas eclesiásticas eran retomados de textos como la *Doctrina cristiana* de San Agustín, el *Ecclesiastes* de Erasmo y los temas aristotélicos a la manera que se definían en los textos de Cicerón, el *Institutio oratoria* de Quintiliano y la anónima *Rhetorica ad Herennium*. Debora Shuger, quien ha estudiado cuidadosamen-

¹² Frederick McGinness, *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pág. 45. McGinness estudia la conexión con el nuevo énfasis en la oratoria sagrada y su transformación por los humanistas renacentistas.



te la oratoria sagrada renacentista, subraya que la práctica retórica logra sobrevivir la caída de la visión humanista de la elocuencia como instrumento de renovación social y de reforma política y religiosa.¹³ Ella señala que existen dos vertientes en la oratoria sagrada renacentista: la conservadora y la liberal. En la conservadora se mantiene un estilo simple donde lo más importante es despertar las pasiones de la audiencia, mientras que en la vertiente liberal se reintroduce el *elocutio* al discurso sagrado, al hacer más uso de los tropos y figuras de pensamiento.¹⁴ Las retóricas católicas dentro de esta tradición, como las de Fray Luis de Granada, Diego de Estella y Diego Valadés, pusieron más énfasis en la expresividad y en las emociones junto a una conciencia estética del discurso religioso.¹⁵ En otras palabras, ellos reafirmaron la importante conexión entre la elocuencia y la santidad, que revalidaba la retórica como el vehículo de propagación de los valores ortodoxos de la contrarreforma europea y, en el caso que propone Valadés, que legitimaba teóricamente la agencia franciscana novohispana.

La *Retórica cristiana* de Valadés está ilustrada por 27 grabados que representan los principios retóricos del texto.¹⁶ Él explica que la inserción de estos grabados es:

[P]orque hay algunos que no saben leer, o no tienen afición a la lectura... con el fin de que rápidamente se recuerden esas cosas, como también para que se conozcan debidamente y con claridad los ritos y costumbres de los indios, así por medio de estos dibujos se inciten las voluntades de los lectores a leer estas páginas con avidez y conserven en su mente aquello que más les haya agrada-
do.¹⁷

¹³ Debora Shuger, “Sacred Rhetoric in the Renaissance”, en Heinrich F. Plett, editor, *Renaissance-Rhetorik, Renaissance Rhetoric* (Berlin: Walter de Gruyter, 1993), pág. 121. Véase también John W. O’Malley, “Contenido y formas retóricas en tratados del siglo XVI sobre predicación”, en James J. Murphy, editor, *La elocuencia en el Renacimiento: estudios sobre la teoría y práctica de la retórica en el Renacimiento* (Madrid: Visor, 1999), págs. 283–299.

¹⁴ Shuger, “Sacred Rhetoric”, págs. 124–125.

¹⁵ Shuger, “Sacred Rhetoric”, pág. 125.

¹⁶ Francisco de la Maza ha apuntado que muchos de los ejemplares de 1579 que se encuentran en las bibliotecas europeas carecen de las ilustraciones. Véase su *Fray Diego Valadés, escritor y grabador mexicano del siglo XVI* (México: Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1945), pág. 46.

¹⁷ Diego Valadés, *Retórica cristiana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), pág. 31.

En el frontispicio del texto, el título se amplifica con el anuncio de los ejemplos “útiles y dulces” para el lector:

Retórica cristiana. Adaptada para el uso de disertar y predicar llevando insertos en su sitio ejemplos de ambas facultades. Estos son extraídos sobre todo de las historias de los indios. De donde, además de la doctrina, se obtendrá una suma delectación (Ilustración 1).¹⁸



ILUSTRACIÓN 1

Cortesía de Rare Books Division, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations

¹⁸ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 49.



El frontispicio se apega a los criterios básicos de la página titular que siguen la mayoría de los libros humanistas del Renacimiento y el Barroco. Sobresalen en el frontispicio de la *Retórica* el principio arquitectónico que presenta un entablado de figuras alegóricas con los datos y los símbolos heráldicos que en cualquier tratado de retórica subrayan la importancia o el apoyo de algún individuo o institución. En la *Retórica*, el título y las otras referencias del libro están colocados dentro de una orla grabada con las esculturas laterales de la teología y de la retórica. En la parte superior, dos ángeles sostienen el escudo de los franciscanos y, en la inferior, vemos el escudo de Gregorio XIII, a quien se le dedica el tratado. Este tipo de frontispicio arquitectónico, común de los textos litúrgicos, simboliza la puerta de acceso a los campos de conocimiento que encierra el libro. Durante el Renacimiento y el Barroco, las páginas titulares también circulaban como anuncios del libro.

Valadés inserta su digresión sobre la cultura de los pueblos americanos y la historia de la evangelización para ejemplificar los géneros de las causas: el demostrativo (usado para halagar o censurar), el deliberativo y el judicial. Él señala: “Sirva lo siguiente también como ejemplo de narración de cosas admirables”. Ya desde el título se deja establecido que en lugar de tomar los ejemplos de los preceptos de las fuentes clásicas, como era usual en las retóricas humanistas de la época, se utiliza la experiencia misionera americana como modelo de acción que sobrepasa las virtudes de los antiguos.

Al privilegiar en los grabados la vida y la experiencia amerindia y franciscana, Valadés transforma el tratado tradicional que dicta la enseñanza y la ilustración de los principios fundamentales del dogma cristiano. Ejecutó un acto radical al intercalar su visión e interpretación de la historia franciscana y de la vida indígena prehispánica y colonial como ejemplo de los preceptos:

Abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo Mundo, lo cual, Dios mediante, se pondrá bajo divinos auspicios principalmente en lo que toca a un asunto tan memorable y tan importante como es la conversión de los indios, llevada a cabo por los religiosos de nuestra Orden, quienes vinieron a arrostrar incansables trabajos y a producir grandes frutos en esta nueva Iglesia de la que fueron fundadores. No quiero aminorar el valor de los romanos, que en plena guerra y por la fuerza de las armas sometieron y pusieron en orden a tantas provincias y reinos poderosos, y se convirtieron a sí mismos en príncipes y monarcas de la tierra sometida. Sin embargo hay que exaltar con mayores alabanzas... el valor 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 llevarla a término, en tan breve espacio de tiempo.¹⁹

¹⁹ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 465.



La apología y la defensa de la orden franciscana se introducen con la necesidad de corregir “los muchos errores y mentiras de la historia de la Nueva España”. El exordio se nutre de la comparación y la oposición entre los antiguos y los modernos del discurso epideíctico (*epideixis*).²⁰ Éste es un lugar común que la historiografía colonial apropia para censurar o exaltar a las instituciones o los individuos, comparándolos con los de la antigüedad clásica.²¹ Desde el título y, también, desde el exordio, Valadés establece la superioridad de los religiosos franciscanos ante los soldados romanos. Al hacer esta comparación, el autor subraya el valor, el esfuerzo y el sacrificio de los franciscanos en las nuevas tierras. Es interesante que Valadés, desde Roma y con mucha sutileza, retoma este lugar común con el cual se establece la superioridad del modelo de acción americano que se manifiesta también en los textos de de Las Casas, Garcilaso de la Vega, Gonzalo Fernández de Oviedo y de Sepúlveda.²²

La *Retórica cristiana*, tratado que se escribe desde una perspectiva práctica para los aspirantes a la predicación en el Nuevo Mundo, reiteró muchos de los *topoi* de elocuencia y sabiduría prescritos por la ideología de control cultural de la Iglesia de la contrarreforma. Los textos postridentinos manifestaban las posiciones canónicas de la Iglesia con un proyecto educativo, que según Anthony J. Cascardi estaba dirigido a “socializar” a la población e imponer su poder teocrático.²³ Hay que observar que para el Estado español y para la Iglesia, los pueblos amerindios formaban parte de esa comunidad humana que urgía cristianizar. Valadés se mantiene, por razones obvias, dentro del discurso de control ideológico postridentino que buscaba formar verdaderos soldados cristianos que, de acuerdo a la expresión de San Ignacio de Loyola, “obedecen al

²⁰ Las fuentes más usadas para la teoría del discurso epideíctico se encuentran en Cicerón, Quintiliano y la *Rhetorica ad Herennium*. Sobre el uso de este discurso epideíctico, véase el estudio de Ernst Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Willard R. Trask, traductor, Bollington Series 36 (Princeton: Princeton University Press, 1990).

²¹ Unos de los estudios más completos sobre este lugar común son el de Robert Black, “Ancients and Moderns in the Renaissance: Rhetoric and History in *Accolti's Dialogue on the Preeminence of Men of his own Time*”, en *Journal of the History of Ideas* 43: 1 (1982), págs. 3–32; y el del historiador jesuita John W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome* (Durham: Duke University Press, 1979).

²² Sobre la forma en que el tema de comparación entre los antiguos y los modernos se manifiesta en la crónica de Indias, véase Jaime González, *La idea de Roma en la historiografía indiana 1492–1550* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981).

²³ Anthony J. Cascardi, *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*, Penn State Studies in Romance Languages (University Park: Pennsylvania State University Press, 1997), págs. 109–110.



Sumo Pontífice [y a] los príncipes cristianos... por lo cual estamos obligados a tenerles amor, a estarles sujetos y obedecerles como a príncipes nuestros naturales”.²⁴ Un ejemplo es cuando el franciscano retoma, textual y visualmente, la severa crítica de la conversión masiva que se les hizo a los franciscanos y los presenta como modelos del proyecto evangelizador (Ilustración 2). Se señala:

[N]osotros los religiosos, no administrábamos el Santísimo Sacramento del Cuerpo y Sangre del Señor sin mucho examen y previa consideración... sólo permitimos a dos mil de ellos que se acercasen a comulgar... quedando excluidos todos los demás. Porque no se administra el Santísimo Sacramento sino a aquellos cuya fe ha sido diligentemente probada y examinada.²⁵

La ilustración que acompaña estos comentarios ubica a la comunidad amerindia dentro de un plano occidental donde, con vestimenta clásica y sentados, escuchan fielmente la doctrina de la pasión y resurrección de Cristo. Son varios los grabados que reiteran el acto de conversión y doctrina ante los indígenas que son atraídos fácilmente a la fe. No obstante, hay que apuntar que en la representación amerindia hay una serie de inconsistencias fundamentales. En el texto se tiende a una representación detallada: “andaban cubiertos de paño burdo y descalzos; descansaban en el suelo, y su alimento eran las yerbas”,²⁶ mientras que en los grabados la representación está mediada e inspirada por el arte neoclásico, donde los hermosos indígenas asumen unas posturas de gracia y majestuosidad. La imagen confirma la percepción del “buen salvaje”, mientras que el discurso textual apunta a una etnografía y unas percepciones difíciles de captar visualmente.

Gwendolyn Barnes-Karol, quien ha estudiado el aspecto de control ideológico que se manifiesta en la oratoria religiosa española de los siglos XVI y XVII, señala que la clave del poder de la predicación como forma de control descansa en la creación, manipulación y difusión de imágenes que crean un aura de armonía moral, teológica, socioeconómica y política. Además, ésta representa una heterogeneidad capaz de reemplazar el orden social cada vez más heterodoxo.²⁷

²⁴ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 405.

²⁵ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 435.

²⁶ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 507.

²⁷ Gwendolyn Barnes-Karol, “Religious Oratory in a Culture of Control”, en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, editoras, *Culture and Control in Counter-Reformation*

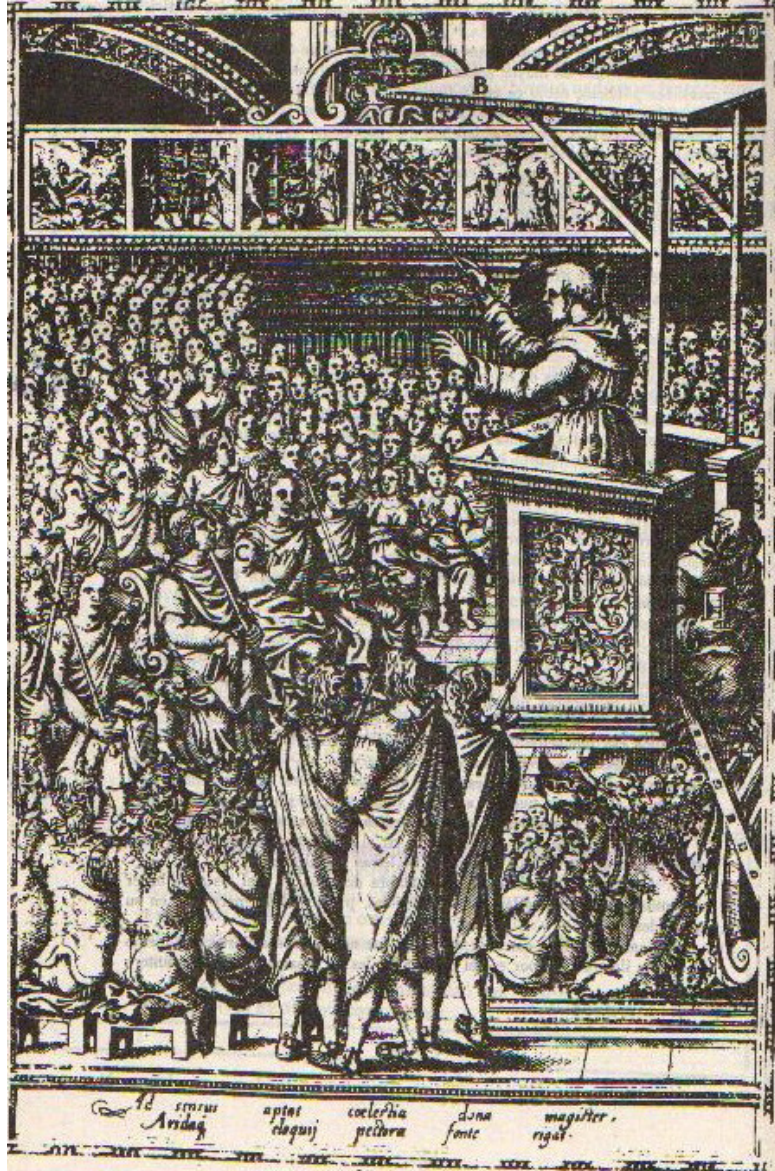


ILUSTRACIÓN 2

Cortesía de Rare Books Division, The New York Public Library,
Astor, Lenox and Tilden Foundations

En los grabados, ante los indígenas domina la imagen del misionero, el cual es el eje de toda la acción. Esta imagen se reitera en el discurso ejemplarizante que reconstruye la labor misionera. En la dedicatoria a Gregorio XIII, se señala:

Spain, tomo 7 de la colección Hispanic Issues (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), págs. 52–53.



En ella, ciertamente, no sólo reuní todo lo referente a este arte, lo cual estaba disperso en varios códices, sino también procuré abrir alguna brecha a los oradores cristianos en las letras sagradas... Procuré aportar a los graneros del Señor, aquello que copiosamente puede extraerse de la exuberante mies que se descubre en la lectura de las Sagradas Escrituras. Con lo cual he buscado proporcionar alimento no sólo para los ingenios menos dotados, sino también para los doctos, utilizando aquellas espigas que habían sido dejadas, tal vez por permisión divina, a mis limitaciones, extraer el trigo limpio: lo cual ciertamente no es algo nuevo, sino es el mismo trigo antiguo presentado bajo otra forma y aderezado de distinto modo.²⁸

Es obvio que no se puede separar la teoría de la práctica. La discusión teórica se desarrolla con lugares comunes, conceptos y analogías conocidas —plantar, veneno y cura— que se reiteran en el texto retórico y se mantienen como vehículos aun en los contextos teóricos y en la reconstrucción de la historia misionera. Este fragmento citado recoge la metáfora bíblica de la siembra/cosecha para describir un proyecto didáctico con las metáforas de “recoger” y “sembrar”. Las metáforas representan el poder de la educación y, a través de éstas, se compara el proceso de asimilación de conocimientos con los procesos de sembrar y recoger alimentos que subraya la asimilación orgánica del material. Valadés lleva la metáfora más allá al insistir que aportará a los graneros del Señor “con las espigas que han sido desechadas”. Él sugiere que los ejemplos que nutren su texto, que han sido ignorados por otros, son los mismos que él transformará.

Lo señalado tiene varias implicaciones: primero, la utilidad de la historia cultural de los pueblos americanos y de la experiencia misionera franciscana; segundo, la capacidad transformadora que asume el rétor como maestro al recoger “estas espigas desechadas” para transformarlas en semillas y alimentos; y, tercero, la exaltación de las culturas amerindias y la experiencia misionera en oposición a las culturas clásicas que sustituyen los ejemplos que iluminarán los preceptos.

El concepto de la verdad en el siglo XVI se está negociando constantemente entre las diferentes comunidades de intelectuales y culturas. Para ofrecer “la verdad” autorizada en la propia experiencia, y para refutar las versiones oficiales que colocaban al amerindio como sujeto sin cultura e historia, Valadés utiliza uno de los instrumentos más valiosos del proyecto misionero: la imagen visual. No obstante, la operación va en dirección inversa. Valadés quiere instruir al lector europeo con la imagen, no a los pueblos amerindios cuya doctrina cristiana descansaba en las representaciones visuales, como él señala claramente. Los grabados de Valadés, además de representar la actividad misionera, apuntan a lo que serían los misterios de las Indias para los europeos. El

²⁸ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 11.



único grabado que le da continuidad al discurso etnográfico se titula “Descripción de los sacrificios que inhumanamente hacían los indios en el Nuevo Mundo de las Indias, especialmente en México” (Ilustración 3). En este grabado convergen la representación del espacio geocultural con las prácticas materiales que contribuyeron a la supervivencia mexicana.

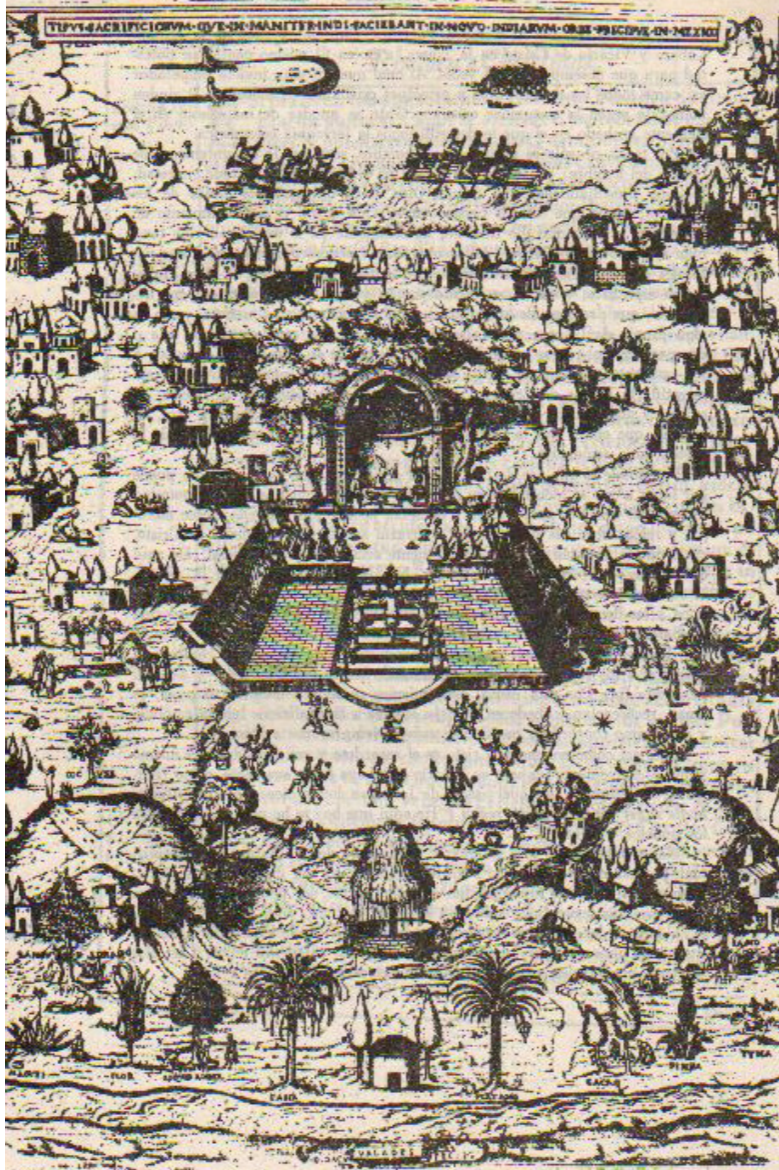


ILUSTRACIÓN 3

Cortesía de Rare Books Division, The New York Public Library,
Astor, Lenox and Tilden Foundations





Por su título, el grabado apunta la escena central del sacrificio, epítome de la barbarie amerindia que, en la versión de Valadés, queda occidentalizada al llevarse a cabo el sacrificio bajo un arco europeo. El acto de barbarie que titula el grabado se pierde en la profusión de detalles del mundo natural americano y de las tareas cotidianas del pueblo azteca. En la base de la ilustración se encuentra una suerte de catálogo de las plantas nativas: el mamey, la tuna, el cacao, la piña, la guayaba. Además, se ilustran las diversas tareas domésticas que cifran la armonía, la civilidad, el balance y la idealización de la comunidad indígena que se oponen al acto de barbarie del sacrificio. Hay que recordar que el deseo de orden y disciplina es una virtud occidental que se le quiere imponer a los pueblos amerindios y sirve de motivo de conquista. Este grabado, que juega con esta ambigüedad occidentalizante pero exaltadora de la vida cotidiana, anticipa los textos dieciochescos de los religiosos mexicanos que, en acto de definición de la identidad americana, construyen un “archivo criollo” para catalogar toda la riqueza natural, cultural e histórica de su patria.²⁹

La iconografía de Valadés difiere del arte contrarreformista europeo al introducir en la pintura al sujeto amerindio y refutar los mitos colonialistas del amerindio salvaje y bárbaro. En el grabado de los indios ante el calvario (Ilustración 4), Valadés presenta a los indígenas ante el drama de la redención con el misionero como mediador de la fe. Esta imagen, obviamente inspirada en el calvario de Durero, coloca a la izquierda a un misionero franciscano que instruye a los indígenas con la imagen del crucificado. En la parte superior dominan los soldados a caballo acechando la escena de la crucifixión. Según Tom Cummins, lo impresionante de este grabado es que presenta al lector/espectador una imagen alegórica que crea un espacio pictórico donde las diferencias de espacio y tiempo se desvanecen. Encontramos a los indígenas y a los franciscanos en el mismo espacio físico y temporal de la historia sagrada.³⁰ En una referencia descriptiva de los indígenas se señala: “son ajenos a la usura, comercio y contratos a que están entregados los españoles”. La imagen incorpora la alusión a los españoles con más gravedad al colocarlos prominentemente como los atormentadores de Cristo. Es obvio que para Valadés nadie está libre de pecados cuando nos señala: “Mas yo pregunto ¿Qué na-

²⁹ Aquí le hago ecos al estudio, recién publicado, de Anthony Higgins, *Constructing the Criollo Archive in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana* (West Lafayette: Purdue University Press, 2000). Éste trata la reconstrucción cultural de los criollos intelectuales religiosos José Eguiara y Eguren y Rafael Landívar durante el siglo XVIII.

³⁰ Tom Cummins, “From Lies to Truth: Colonial Ekphrasis and the Act of Crosscultural Translation”, en Claire Farago, editora, *Visual Culture in Europe and Latin America 1450–1650* (New Haven: Yale University Press, 1996), pág. 163.



ción hay o ha habido en la que no hayan estado confundidos los buenos con los malos?”³¹



ILUSTRACIÓN 4

Cortesía de Rare Books Division, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations

³¹ Valadés, *Retórica cristiana*, pág. 437.





La *Retórica cristiana* se tiene que estudiar dentro de un espacio intelectual transcultural que se caracteriza por su hibridez, heterogeneidad y constante tensión con la cultura hegemónica. Se ha subrayado que debemos sustituir el concepto de crónicas mestizas por crónicas transculturales porque el primero “remite a una mezcla racial, biológica, mientras que transculturación se refiere más bien a interacciones culturales entre miembros pertenecientes a culturas diferentes”.³² Es importante enfatizar que el concepto de transculturación es esencial para explicar cómo se construye una identidad propia que transforma el conocimiento y las prácticas culturales del poder colonizador. Mi propuesta es que, además de estudiar la práctica y la teoría retórica como vehículo de control y resistencia, hay que tratar su capacidad transformadora que, dentro del contexto novohispano y misionero, tiene que analizarse como un espacio cultural, intelectual e ideológico “mestizo”.

A través de la imagen y del sermón vemos cómo Valadés “entra y sale” del discurso de control ideológico de la contrarreforma. Él reconoció la autoridad del pontífice católico y de la Corona española textualmente, pero con los grabados este predicamento queda en un segundo orden para privilegiar el espacio de las culturas amerindias y de la misión evangelizadora. Valadés fue destituido de su cargo por las presiones de Felipe II y, según ha quedado documentado, nunca regresó al Nuevo Mundo. Sin embargo, en su *Retórica* dejó una visión personal de la vida amerindia y de los procesos evangelizadores.

CONCLUSIÓN

La *Retórica cristiana* funciona como vehículo de un complejo proyecto historiográfico y etnográfico. Sobre la etnografía domina la ejemplaridad franciscana cifrada, por un lado, en el proyecto de indoctrinación cristiana y, por el otro, en el aprendizaje sobre el Otro. Es fundamental comprender que el *translatio* cultural domina sobre los preceptos al incorporarse la propia imagen de Valadés como misionero y autorizar los eventos con su propia experiencia. Al establecer su autoridad, él disputa lo que se ha escrito sobre el Nuevo Mundo, las culturas amerindias y la práctica evangelizadora franciscana. Por lo tanto, Valadés identifica el cuerpo del amerindio y de los “soldados de Cristo” y los incorpora a la historia occidental utilizando uno de los instrumentos más poderosos de la alta cultura europea: la retórica. Valadés subvierte la teoría retórica tradicional al reemplazar los ejemplos del mundo clásico con una interpretación del mundo novohispano, sintetizado en la relación entre los religiosos y los amerindios. Por un lado une y asimila todos los elementos ideológicos que imponen el orden europeo y, por el otro, rompe con esta armonía para establecer su crítica de la política española.

³² Salvador Velasco, “Historiografía y etnicidad emergente en el México colonial: Fernando de Alva Ixtlixochitl, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozomoc”, en *Mesoamérica* 38 (diciembre de 1999), pág. 30.