



**“RES PUBLICA LITTERARUM”**  
**DOCUMENTOS DE TRABAJO**  
**DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’**

**D.L. M-24672-2005**

**ISSN 1699-7840**

**Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca**

**Editor: Francisco Lisi Bereterbide**

EL HUMANISMO EN NUEVA ESPAÑA:  
LAS TÉCNICAS DE PERSUASIÓN SEGÚN DIEGO VALADÉS<sup>1</sup>

César Chaparro Gómez  
Catedrático de la Universidad de Extremadura

1. INTRODUCCIÓN

Conviene, antes de entrar en lo que los clásicos llaman *in medias res*, enmarcar nuestra reflexión. Hace unos cuatro años a un grupo de investigadores de la Universidad de Extremadura se nos concedió un Proyecto de Investigación titulado “El Humanismo en Nueva España: el desarrollo de la Retórica (enseñanza, discurso y predicación)”. 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 español-, 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, el derecho y la educación en particular, e incluso, como veremos, de la pintura y del grabado.

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

---

<sup>1</sup> Este aportación se encuadra en el Proyecto de Investigación “Retórica, enseñanza y predicación en el Nuevo Mundo durante los siglos XVI y XVII: Palabra, texto e imagen”, subvencionado con el número 2PR03A025 por la Junta de Extremadura

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 en el año 1579<sup>2</sup>. Nunca imaginamos lo que iba a dar de sí la figura de este fraile franciscano y su tratado de Retórica, hasta entonces calificado por muchos como “libro de estilo duro y farragoso, lleno de palabrería y escrito sin nervio ni preocupación por ahondar en la ciencia que expone”<sup>3</sup>; “un puro ladrillo”, se atreve incluso a decir un afamado especialista<sup>4</sup>.

A grandes rasgos, se puede decir que la teorización retórica neolatina en el siglo XVI, esencialmente referida al ámbito religioso, está dominada en la praxis (no hay teoría sin praxis en este sentido) por dos hechos fundamentales, siendo el concilio de Trento una respuesta a ambos: el fenómeno de la Reforma protestante y la Contrarreforma, de una parte, y el descubrimiento de nuevos pueblos en Oriente y Occidente, a quienes hay que evangelizar y por lo tanto persuadir<sup>5</sup>. Este último es, como es obvio, el que aquí nos interesa. Simplificando al máximo, podríamos decir que el fenómeno de la predicación y evangelización de los nuevos pueblos conquistados es abordado, tanto desde la teoría como desde la plasmación de los presupuestos teóricos en una praxis predicatoria, desde una triple perspectiva:

---

<sup>2</sup> La edición que manejamos es la realizada por un grupo de especialistas mexicanos bajo la dirección de Esteban Palomera (México, 1989). El texto latino, del que mantenemos sus grafías originales, es una reproducción facsimilar del de la edición de 1579 (Perugia); además de una introducción muy provechosa, se aporta una deficientísima traducción al castellano, que confunde en numerosas ocasiones al lector no versado en latín. Entre los especialistas que han analizado globalmente con mayor o menor fortuna el tratado valadesiano desde un punto de vista retórico podemos citar: M. Beuchot Puente, *Retóricos de la Nueva España*, México, 1996; R. Taylor, *El arte de la memoria en el Nuevo Mundo*, Madrid, 1987; P. Abbott, en dos de sus aportaciones más específicas: *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, Columbia, 1996 y “Diego Valadés and the Origins of Humanistic Rhetoric in the Americas”, en W. Bryan Horner y M. Leff (eds.), *Rhetoric and Pedagogy. Its History, Philosophy, and Practice*, Mahwah, 1995, pp. 227-241.

<sup>3</sup> A. Martí, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, 1972, p. 227. Una relación exhaustiva de las opiniones vertidas sobre la obra de Diego Valadés puede verse en nuestro trabajo: C. Chaparro Gómez, “Diego Valadés: ¿primer rétor de la Nueva España?”, en J. M. Maestre, L. Charlo y J. Pascual (eds.), *Humanismo y pervivencia del Mundo clásico: Homenaje al Prof. Antonio Fontán*, Alcañiz-Madrid, 2002, pp. 175-190.

<sup>4</sup> F. Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, II, Madrid, 1998, p. 545.

<sup>5</sup> Cf. 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.

- Para algunos, 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 del P. Bartolomé de las Casas que en su libro *De unico uocationis modo* dice: “Única, sola e idéntica para todo el mundo y para todos los tiempos fue la norma establecida por la divina Providencia para enseñar a los hombres la verdadera religión, a saber: persuasiva del entendimiento con razones y suavemente atractiva y exhortativa de la voluntad. Y debe ser común a todos los hombres del mundo, sin discriminación alguna de sectas, errores o costumbres”<sup>6</sup>.
- Otros pensaban que había dos distintas teorías persuasivas, determinadas por la capacidad de la audiencia a la que uno se dirigía. La conclusión era clara: había dos tipos de obras o de 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, 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”.
- Finalmente, hay 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 –en embrionarios golpes de aculturación– imbricar ambas realidades, el viejo continente y el nuevo mundo. Pocos intentos hubo en este sentido y, como sucede con Diego Valadés, a veces fueron mal entendidos.

## 2. PERSONAJE Y OBRA

Conviene, antes de abordar la temática propiamente retórica, dar unas pinceladas a grandes trazos de la figura de Diego Valadés. Hoy día parece demostrarse (gracias sobre todo a los magníficos estudios del franciscano Vázquez Janeiro<sup>7</sup>) el origen

---

<sup>6</sup> F. Bartolomé de las Casas, *Obras completas. 2 : De unico uocationis modo*. Ed. Paulino Castañeda y Antonio García del Moral, Madrid, 1990, p. 17.

<sup>7</sup> Isaac Vázquez Janeiro, “Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía”, en *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, Madrid, 1988, pp. 843-871.

español y peninsular de Diego Valadés<sup>8</sup>, del mismo modo que la hipótesis más aceptable es que marchara a Nueva España en los años de infancia y que allí viviese -aproximadamente treinta años, entre 1541 y 1571, según su propio testimonio- 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 (*eius terrae sim fere alumnus*); entre ellos se formó en las escuelas de Pedro de Gante, en las que aprendió de todo (*discunt omnia*); 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, en las que predicaba y confesaba, y también allí, rodeado de calamidades y peligros, ejerció según su testimonio, el 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<sup>9</sup>.

Entre los años 1571 y 1572 Diego Valadés, con la experiencia y vivencias descritas, abandonó las Indias y se trasladó a Europa. Visitó París, donde se entrevistó con el Ministro General de la Orden, Cristóbal de Cheffontaines; editó en Sevilla el *Itinerarium catholicum* de Fr. Juan Focher, dedicado a Francisco de Guzmán,

---

<sup>8</sup> No es el momento de presentar con todo detalle nuestra hipótesis sobre el origen de Diego Valadés. Digamos tan sólo que hay que unirlo (como hijo o, mejor, como sobrino) a la persona de Diego Valadés, uno de los soldados que participaron en la conquista de México con Hernán Cortés. Según se ha demostrado últimamente (J. Gil, "Notas de prosopografía novohispana (siglo XVI)", *Anuario de Estudios Americanos* LIX.2 (2002), pp. 653-656) el soldado Diego Valadés era natural de Villanueva de Barcarrota (Badajoz), lugar de donde partieron muchas personas a buscar fortuna en el Nuevo Mundo en el siglo XVI. Probablemente, familiares de Diego Valadés se sintieron atraídos por la suerte de su pariente, afincado ya desde los años 30 en "la gran çibdad de Tenuxtítán México".

<sup>9</sup> Un análisis de la utilización por parte de Valadés de los recursos de la memoria artificial y dentro de ésta de la composición y enseñanza *per locos et imagines* puede verse en nuestro trabajo: C. Chaparro Gómez, "El atrio del tabernáculo de Dios, un ejemplo de teatro de la memoria en la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés", en A. Bernat y John T. Cull (eds.), *Los días del Alción. Emblemas, literatura y arte en el siglo de Oro*, Barcelona, 2002, pp. 121-140.

Comisario general de los franciscanos de las Indias<sup>10</sup>; fue nombrado Procurador general *in curia* de la familia ultramontana de la Orden franciscana, lo que le facilitaría el acceso directo al Sumo Pontífice. En este puesto inició una política, al margen de la Corona española, consiguiendo en 1577 un *Breve* de Gregorio XIII con algunas medidas para actuar en Nueva España, en concreto para construir dos hospitales en Lima y en México y la concesión de indulgencia para los que murieran cristianamente en ellos; y esto sin tener en cuenta la autoridad española. Era, como se podrá comprender, un *vulnus* o atentado al sistema del regio vicariato indiano. Al mes de la publicación del *Breve*, el diez de mayo, el rey de España envió una carta al embajador en Roma, Juan de Zúñiga, para hacer destituir a Valadés de su cargo. El Papa Gregorio XIII lo amparó y bajo su protección publicó en Perugia<sup>11</sup> su *Rhetorica christiana*. Poco después, de vuelta a Roma, fue nombrado por el mismo Papa miembro de la Comisión pontificia para rebatir la *Historia Ecclesiastica* o *Centurias Magdeburgenses* de los protestantes. Al parecer ya no se movió de Roma hasta su muerte.

Al margen de estos simples datos biográficos, Diego Valadés es un personaje con un currículum lleno de interrogantes (empezando por su origen y terminando por su muerte), extremadamente controvertido, complejo y aun por descubrir. Creció y se formó académica y religiosamente entre los franciscanos que soñaron en restaurar la pureza y la simplicidad de la Iglesia primitiva sin por ello renunciar a difundir en el Nuevo Mundo el conocimiento y las técnicas de Occidente (Pedro de Gante, Juan

---

<sup>10</sup> J. Focher, *Itinerario del misionero en América*, Texto latino con versión castellana, introducción y notas del P. Antonio Eguluz, Madrid, 1960. Véase nuestro reciente trabajo: C. Chaparro Gómez – María del Carmen de la Montaña, “Juan Focher y Diego Valadés: En torno a la estructura y contenido del *Itinerarium Catholicum*”, *La Ciudad de Dios* CCXVI (2003), pp. 769-791.

<sup>11</sup> Sobre el verdadero sentido de su estancia en Perugia puede verse G. Rossetti, “La “condanna” di Diego Valadés e il suo soggiorno a Perugia nel 1578-79”, en 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. Según esta investigadora, nueva luz arroja sobre al asunto un documento encontrado en el Archivo del Estado de Perugia. Se trata de la constatación de una serie de deberes recíprocos entre Diego Valadés, el padre guardián del convento franciscano de Monteripido y el protonotario apostólico; dicho documento es consecuencia de otro, emitido por el brazo secular, tribunal civil y penal del Estado pontificio, formalmente reconocido y dotado de autoridad dispositiva. Por él sabemos que Valadés va a Perugia en estado de arresto en el palacio de Priori. Poco después, se acordó su libertad de movimientos en el palacio y, posteriormente, su reclusión en el convento mencionado.

Focher y tantos otros)<sup>12</sup>. Valadés se nos presenta posteriormente como una víctima o “chivo expiatorio” de la difícil relación entre el Papado y la monarquía española. En el prefacio de su *Retórica* dice que Gregorio XIII le sacó *e faucibus Orci*, refiriéndose veladamente a la persecución ordenada por las autoridades hispanas; el Papa lo salvó del problema, enviándolo a Perugia, ciudad que pertenecía a los Estados Pontificios.

En cuanto a su obra principal, la *Rhetorica christiana*, no es aventurado afirmar que dicho tratado es algo más que una retórica cristiana o eclesiástica al uso. La *Retórica* valadesiana aparece en una época, siglo XVI, en la 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. Pero en cuyo seno (habría que dejar a un lado las llamadas “retóricas minimalistas u orientadas a objeto”) se va perdiendo la remisión a la actualidad, al contexto, a la historia o, en general, a los referentes actualizadores de lo que se manifiesta como un repertorio de estrategias para hacer eficaz el discurso, siempre considerado en su plano más teórico e ideal. En estas condiciones y contexto aparece la obra de Valadés, una retórica concebida como instrumento evangelizador, de una dimensión abiertamente política y aun polémica, en conexión directa con las estructuras sociales, económicas y políticas. Se trata, en escuetas palabras de López Grigera, de una retórica “singular”<sup>13</sup>. Ello nos lleva ineludiblemente a la pregunta de por qué esto no ha sido señalado con claridad e, incluso, ha podido ser soslayado abiertamente por los historiadores que se han acercado a los textos normativos retóricos del siglo XVI. Cada día estamos más convencidos de que la dimensión histórica y 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<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Un análisis reciente de estos hechos puede verse en J. González Rodríguez, *Carlos V y la cultura de Nueva España*, Madrid, 2001.

<sup>13</sup> M. L. López Grigera, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Salamanca, 1994.

<sup>14</sup> Este silencio es tanto más elocuente y significativo cuando se repara en la vertiente gráfica (27 grabados) que tanta importancia configuradora tiene en la *Retórica* de Valadés, como veremos más adelante. 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,



La obra de Diego Valadés aporta auténticas novedades conceptuales al terreno frecuentemente abstracto, neutro y metadiscursivo de la retórica neolatina. Podemos suponer que la incompreensión crítica del complejo estatuto de género discursivo en que se inscribe dicha *Rhetorica* obedece a la propia marginalidad del intento. En nuestra opinión (y a pesar del parecer de otros estudiosos del tema) la *Retórica* de Valadés se instala tangencialmente en la historia de la retórica y su lugar ha de buscarse en el territorio de esos saberes mediados o colonizados por el mundo de la acción o de la política. Esta Retórica 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”<sup>15</sup>.

### 3. LA RETÓRICA DE DIEGO VALADÉS, UNA TÉCNICA DE PERSUASIÓN SINGULAR

¿Qué es, pues, lo que hace singular a este tratado retórico? ¿Cuáles 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 correctas de la misma: la importancia histórico-política que tiene en la elaboración del tratado el Papa Gregorio XIII, a quien dedica la Retórica; en segundo lugar, la importancia singular concedida en el andamiaje retórico a una de su partes, frecuentemente soslayada y desdeñada: la memoria y más en concreto la memoria artificial, como medio indispensable en la predicación de la palabra divina; en tercer lugar, la inclusión aquí y allí 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 un libro “político”, que contiene un arte

---

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.

<sup>15</sup> F. Rodríguez de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002, p. 305. El propio Diego Valadés confiesa que la obra se denomina *Rhetorica christiana* por obediencia debida a sus superiores, frente a su opinión y a la de otros que, de acuerdo con el contenido de la misma, hubieran preferido el título de *Summa summarum scientiarum omnium*. El propio autor, pues, admite que lo que ha elaborado es algo diferente de un manual de retórica al uso.

de la memoria (*ars memoriae*, tan en boga en esos tiempos), en el que se intercalan ejemplos históricos y etnográficos referidos a la vida y costumbres indígenas y es un libro, además, ilustrado, la primera Retórica ilustrada ¿A qué viene todo esto? ¿Por qué y para qué?

### 3.1. Retórica y política

Como ya hemos dicho, entre las particularidades de la Retórica valadesiana está 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 (**Grabado 1**). ¿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. Fijemos la atención en ella. En primer lugar señala el autor los motivos de la dedicatoria que son de una parte el rango que ocupa el Pontífice en la pirámide del apostolado (*summi Apostolatus Monarchiam*) 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 *omnium minimus*, 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 delicado gesto político-diplomático) acogió al fraile depuesto y lo recluyó en Perugia, en circunstancias ya aclaradas, de “arresto domiciliario”, y allí alentó la conclusión de la edición de su obra, cuya difusión se vería aumentada gracias a la inserción del *stemma* papal en el frontispicio, 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 misma<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> En este sentido hay que notar la nula difusión de la *Retórica* de Valadés en España y en los territorios dependientes de ésta. Por el contrario, tuvo mucha fama en Italia y en otros países de Europa, como lo

Esto, entre otros argumentos que sería prolijo exponer, 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, en este sentido y sólo, la expresión peculiar de 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* 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 misioneros<sup>17</sup>. 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.

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,

---

prueban sus reimpressiones en 1583 y 1587 y su traducción parcial al alemán en 1588 por el humanista alemán fray Valentino Friccio.

<sup>17</sup> 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, asunto abordado por L. Pasztor, “I fransiscani nell’America Latina e la Curia romana”, en *Diffusione del francescanesimo nelle Americhe. Atti del X Congresso Internazionale della società di studi francescani*, Asís, 1984, pp. 57-86.

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<sup>18</sup>.

### 3.2. Retórica y memoria artificial

Pasemos a la segunda de las novedades de la Retórica 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 de la importancia que nuestro rétor concede a la memoria en su teoría de la retórica y que la hace definitiva de su tratado<sup>19</sup>. 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 seguidores 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. Ciertamente es igualmente el carácter de instrumento didáctico básico que tenía la misma. Ciertamente 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

---

<sup>18</sup> Cf. F. Rodríguez de la Flor, *Barroco*, p. 315. Según este autor, la retórica “politizada” de Valadés tendría un precedente en la gramática, también instrumentalizada por la política, del maestro Nebrija, y en este sentido el buen uso suasorio de la lengua que se estimula en la retórica indigenista no es sino un paso más en esa implicación antigua entre lengua y poder.

<sup>19</sup> Este aspecto ha sido tratado, entre otros, por J. C. Gómez Alonso, “La Memoria en la *Rhetorica christiana* de Fray Diego Valadés”, *Diacrítica* (1997), pp. 79-92.

necesitase una prodigiosa memoria, porque ésta es “el tesoro de las ciencias”, como afirma Valadés en el capítulo XXIV 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 nuestro rétor 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 Nueva España, que no es otro que el uso de las imágenes para la enseñanza de la doctrina cristiana ¿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*. 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* 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.

La aportación teórica de Diego Valadés al *ars memorativa* peca de cierta falta de orden y lógica, además de que es escasamente original<sup>20</sup>. Lo que sí resulta ingeniosa es la aplicación de los presupuestos teóricos a un caso concreto, la construcción de un *locus* mnemotécnico, el atrio del Tabernáculo de Dios, descrito en el libro del Éxodo (27, 9-18), plagado de columnas y éstas a su vez adornadas de simbólicas piedras preciosas<sup>21</sup>. 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. 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.

---

<sup>20</sup> R. Taylor (*op. cit.*, pp. 50-51) introduce la cuestión de dónde pudo obtener Diego Valadés sus conocimientos sobre el arte de la memoria. Hoy podemos afirmar que así como los conocimientos sobre dibujos, grabados y lienzos los pudo adquirir del magisterio de los frailes franceses que llegaron a Nueva España (especialmente Pedro de Gante y Jacobo de Testera), de igual manera las enrevesadas técnicas del *ars memorativa* pudieron ser aprendidas por Valadés en Italia, país en el que –como afirma Taylor- el arte de la memoria era muy conocido, sobre todo entre los monjes mendicantes.

<sup>21</sup> Esta aplicación es anunciada ya por Valadés en el prefacio de la obra, a la hora de dividir el contenido de la misma y, como ejemplo, es aducida por el rétor franciscano a lo largo del tratado, sin duda porque sería interpretada por él como algo novedoso y en cierta medida original.

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 artificialmente lugares e imágenes en estos, que ayudan mediante la imaginación visual (lo que S. 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.)<sup>22</sup>. Son famosos en este sentido, el “teatro de la memoria” de Giulio Camillo o el “palacio de la memoria” de Matteo Richi. En el caso que nos ocupa, Valadés construirá un atrio o patio – a semejanza del tabernáculo de Yahvé, descrito en el libro del Éxodo – en el que irá colocando, con desorden, errores y artificios, los libros de la Biblia, sus autores y contenidos. Pero esto no es lo destacable para nosotros en este momento. Lo importante es el *locus* escogido. 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, según Kobayashi<sup>23</sup>, 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

---

<sup>22</sup> Al papel jugado en este sentido por *Los Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola hay que unir la labor del Concilio de Trento, que definió la posición de la Iglesia católica ante la revuelta protestante y 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.

<sup>23</sup> José M. Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México, 2000 (3ª reim.), p. 190.

señalado simbólicamente mediante 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 (**Grabado 4**).

Diego Valadés evoca, pues, en la *compositio loci* 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* (en este caso, columnas) dentro del *locus maior* (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* 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.

### 3.3. Retórica e historia

Como ya hemos indicado, otro de los aspectos más llamativos del tratado retórico valadesiano es la introducción a lo largo de él 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, 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<sup>24</sup>. En segundo lugar, hay que decir que la introducción de la mayor parte, en cantidad y en importancia, de esos datos se realiza en pasajes muy significativos de la *Retórica*; en concreto nos referimos a la parte segunda y en mayor medida a la cuarta del tratado. En la primera de ellas es donde Valadés presenta un desarrollo anómalo y desmesurado de la memoria, del que hemos hablado; la parte cuarta de la obra está dedicada al análisis de los *genera causarum* o tipos de discurso, que son tratados por Diego Valadés de una manera igualmente original y llamativa, centrando casi toda su atención en el *genus demonstrativum* o *epideicticum* (de alabanza o vituperio), al que da una importancia y amplitud desmedidas, y en cuyo desarrollo introduce, como *exempla*, la mayor parte de las noticias sobre la *conuersio, pacificatio et conciliatio nouorum orbium nouae Hispaniae*.

Tales noticias o datos vienen a constituir, en nuestra opinión, la base de la “historia” que el propio Valadés anuncia en el capítulo XXII de la mencionada cuarta parte de su *Retórica*, al decir: *Scatet historia Novae Hispaniae totiusque novi orbis multis erroribus et mendis, quemadmodum, volente Deo, brevi manifestum fiet ex mea, quam divinis auspiciis in lucem dabo* (“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<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Este es el caso de E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés o. f. m. Evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra*, México, 1962.

<sup>25</sup> Hay un dato que no carece de 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. Algunos afirman que las causas de tal cambio tiene 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”, como se lo recuerda el propio Rey a don Martín Enríquez de Almanza, su virrey en México, cosa que



Analizadas globalmente las noticias que Valadés proporciona sobre la Nueva España y sus habitantes, estas no añaden un solo dato que venga a rectificar o ampliar lo que ya se sabía por otras fuentes. Entonces ¿dónde radica el carácter polémico que él quiere darle, al “tratar de poner de manifiesto mentiras y errores”? El año anterior a aquel en que sale fray Diego de tierras mexicanas (1571) se discutía en el capítulo provincial de los franciscanos la utilidad de la obra histórica de Bernardino de Sahagún. 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 Sahagún estaría, sin embargo, el ex provincial fray Miguel Navarro que marchó a Europa (España e Italia) a buscar apoyos para la obra sahaguniana. Según la opinión de Díaz Cántora<sup>26</sup> (opinión no compartida por otros estudiosos del tema), 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 philosophía 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”<sup>27</sup>.

Siguiendo la reflexión de Díaz Cántora, quien circunscribe la polémica preferentemente a la Orden de los Hermanos Menores, 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

---

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 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.

<sup>26</sup> S. Díaz Cántora, “Fray Diego Valadés. Un autor difícil, una traducción desigual”, en *Acerca de Fray Diego Valadés y su Retórica cristiana*, México, 1996, pp. 53-126.

<sup>27</sup> B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, I-II, Ed. de Juan Carlos Temprano, Madrid, 2001.

estudiarse las antigüedades indígenas para poder extirpar posibles huellas idolátricas, o si ya no tenía caso hacerlo, porque habían desaparecido por completo tales resabios. En la primera hipótesis estaría 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”(Valadés, 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 “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” (Valadés, 425), frente a la opinión del dominico fray Diego quien 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”<sup>28</sup>.

Las reflexiones e 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 Martín de Valencia, al frente de los “doce” monjes, que tiene su reflejo gráfico en el dibujo (**Grabado 4**), en el que aparece la alegoría de la Iglesia en México con el Espíritu Santo, llevada sobre andas, cuyos

---

<sup>28</sup> Cf. S. Díaz Cántora, *art. cit.*, pp. 114-115. En cuanto a Fray Diego Durán, hemos leído parte de su *Historia de las Indias* y, sobre todo, el estudio preliminar que la precede ( 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).

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<sup>29</sup>.

La *Retórica* de Valadés se propone, como cualquiera de las *Artes praedicandi* 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 y en las ilustraciones de la obra; éstas 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”(la *inventio* 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”), que 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<sup>30</sup>.

Como bien sabemos, 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?<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Cf. F. Cantù, “I Francescani in Messico”, en C. Finzi y A. Morganti (eds.), *op. cit.*, pp. 29-46.

<sup>31</sup> Cf. G. Ramírez Vidal, “L’immagine dell’indio nella *Rhetorica Christiana* di Diego Valadés”, en C. Finzi y A. Morganti (eds.), *op. cit.*, pp. 225-236.

Son muchos los 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, 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, repudiaba y condenaba el pasado histórico y cultural de los indios<sup>32</sup>. Valadés manifiesta la intención de ejemplificar su retórica a través de episodios de la historia de los Indios (*ex indorum maxime deprompta sunt historiis*); 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 ( “Él se dignase mostrarnos cuál sería el camino más apto para aquella gente, que llevaba una vida propia de bestias y que estaba entregada al dominio del demonio”: Valadés, 237): salvajes que con la evangelización se convierten en hombres pacíficos y buenos. Valadés arremete, sin embargo, 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 –hasta celebran los misterios con mayor magnificencia y fervor que en España-. A tal efecto resulta muy interesante el grabado conocido como “Fray Diego Valadés predicando a los chichimecas” (**Grabado 6**); 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 al misionero-.

---

<sup>32</sup> Como dato añadido, hay que notar que de las menciones que se hacen en la *Retórica* a personajes concretos, no se hace ninguna a personajes y divinidades indígenas (tangencialmente sólo a Moctezuma); se nombran, sin embargo, personajes clásicos grecolatinos, bíblicos o patrísticos.

Otra de las conclusiones que se puede sacar del desarrollo mencionado se traduce en la pretensión, una y otra vez manifestada por parte de Valadés, de unir (lo mismo que hizo en el tema de la memoria artificial) la realidad india, nueva y extraña, a la realidad europea, vieja y conocida. Se está hablando y tratando de una parte esencial de la Retórica; pues bien, analizando los ejemplos dados por Valadés a la hora de tratar de otro tipo de discurso (el deliberativo), se observa la similitud con los ejemplos originales indios (llamados *huehuehtlahtolli*), aportados en número de veintiséis por Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, como amonestaciones, discursos y súplicas. El libro sexto de esta obra se titula “De la Retórica y philosophía 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”. Y el prólogo a dicho libro empieza: “Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales...Hay de esto tantos exemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos, que están los libros llenos de esta materia. Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales los sabios retóricos, virtuosos y esforçados, eran tenidos en mucho”. El capítulo 20 lleva por título: “Del lenguaje y afectos que usava el padre principal o señor para amonestar a su hijo a la humildad y conocimiento de sí mismo para ser acepto a los dioses y a los hombres, donde pone muchas consideraciones al propósito con maravillosas maneras de hablar y con delicadas metáphoras y propísimos vocablos”. Y empieza “Hijo mío muy amado y muy querido, nota lo que te diré...”; inicio muy semejante al de los ejemplos de Valadés; ejemplos que, por otra parte, vuelve a aducir en la parte quinta de su Retórica cristiana, a la hora de tratar las partes del discurso y el *officium oratoris*, con estas palabras: *quandam orationem patris ad filium, ex historia antiqua deepromptam*. La similitud, como se podrá ver con la lectura de esas páginas, es muy clara.

De nuevo, Valadés (al igual que hizo en el caso de la memoria) aprovecha la ocasión para evocar la realidad indiana y así unirla a la praxis del Viejo continente. Había memoria artificial entre los indígenas semejante a las técnicas occidentales europeas, del mismo modo que, desde sus antepasados, conocían a su modo los *genera causarum*, las partes del discurso y el *officium oratoris*. El Viejo y el Nuevo continente una vez más unidos en la original Retórica de Valadés, paradigma de realización retórica práctica. La Retórica valadesiana es lo más alejado de una tecné del discurso

abstracto, independiente de cualquier referencia real. Es el prototipo de una retórica concebida principalmente como instrumento evangelizador, en conexión directa con estructuras socioeconómicas, abiertamente “política” y polémica. Esto es lo que se ha silenciado y escamoteado a través de los siglos a Diego Valadés. Y ya va siendo hora de romper ese silencio.

#### 3.4. Retórica y técnica del grabado

La última peculiaridad que presenta la Retórica de Diego Valadés es la inserción a lo largo de la misma de veintisiete grabados, dibujos o *stemmata*. 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 dichos grabados sólo firma ocho<sup>33</sup>; fueron realizados, según él mismo explica en el prefacio de su *Retórica cristiana*, con una finalidad concreta y clara: “porque no todos conocen las letras ni se dedican a la lectura, añadimos algunos grabados, 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 traigan a la mente lo que significan”.

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<sup>34</sup>. Muestran dos influencias, 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 nativos. En 1864 podía decir Brunet que “la Retórica de Valadés era menos buscada por

---

<sup>33</sup> Uno de ellos lleva las iniciales VAS entrelazadas, otro *F. D. Valades*, otro *F. D. Valades inventor*, y los demás *F. Didacus Valades fecit*.

<sup>34</sup> Cf. Francisco de la Maza, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, *Anales del Instituto de investigaciones estéticas* 13 (1945), pp. 15-44.

su fondo que por las digresiones sobre América y, sobre todo, por los grabados que se vendían en París a treinta y seis francos y aún más”<sup>35</sup>. Comentemos algunos de ellos.

El primer grabado lo constituye la portada del libro (**Grabado 1**), de marcado sabor renacentista, a modo de mueble en cuyo centro va el título. A los lados dos matronas, la Teología y la Retórica, la primera llevando un libro, 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.

La *Creación* (**Grabado 2**) es una de las ilustraciones más interesantes. En la parte superior la Trinidad, parecida a la del célebre cuadro de Durero. Ángeles turiferarios rodean la majestad de Dios, que lleva en su diestra una cadena que une toda la creación que se desarrolla a sus pies. En primer lugar los ángeles, como primeras criaturas salidas de la mano de Dios; luego los hombres, con Adán en medio, dormido, y saliendo de su costado Eva, tal y como había pintado esta escena Miguel Ángel en el techo de la capilla Sixtina. A su lado, las naciones, desde un fraile franciscano con indígenas americanos, hasta los turcos, chinos y tibetanos; en seguida la creación de las aves, entre las que se ven por vez primera las desconocidas de América, como el quetzal y el guajolote; luego los peces, con sus imprescindibles monstruos; a continuación los cuadrúpedos, entre los que anda, como supervivencia medieval, el unicornio, y como novedad, la llama de Perú; por último los vegetales, con ejemplos casi todos americanos, como el nopal, el maíz, el cacao, la piña, el plátano, etc. Ruedas simbólicas terminan la creación; en la primera los elementos, en la segunda el problema de la cuadratura del círculo, en la tercera la órbita del sol, en la cuarta el problema agustiniano de la comprensión de la Trinidad y en la quinta el tiempo. Al final, el infierno, con sus diablos llenos de caras en el cuerpo, y a los lados, de una parte cinco sellos del Consejo de Indias, que se asemejan, por cierto, al reverso de las primeras acuñaciones hechas en México, conocidas como monedas de Carlos y Juana, y de otra unos diablos –los ángeles rebeldes- que caen transformándose.

---

<sup>35</sup> Jacques-Charles Brunet, *Manuel du Libraire et de l'Amateur de Livres*, París, 1864, p. 1030 (cita tomada de Francisco de la Maza, *art.cit.*, p. 36).

Hay una serie de grabados que representan el mundo indígena americano. El más importante es en el que quiso mostrar Valadés toda una visión de la vida prehispánica de México (**Grabado 3**). En el centro se encuentra el teocali en forma piramidal, con un edículo o capilla como jamás hubo en México. Aquí fray Diego comete una “falsificación” de la realidad americana, de manera consciente, para no dar la nota de extrañeza, y dejar que se asimilase, de una manera fácil, en la conciencia europea lo que había al otro lado del Atlántico. Su capilla, por eso, es de arquitectura renacentista, con decoración de casetones en la bóveda y grutescos italianos en la jambas y dovelas. No es un “descuido” del dibujante, sino un “error” consciente del escritor. Por eso también la figura del dios, del espantable Huitzilopochtli, aparece como un dios romano. Las casas son también a la europea, pero no así los movimientos y acciones de los indígenas, como en la parte superior, en que varias escenas de pesca, de una gran veracidad, dan la nota fidedigna del mundo americano; y a los lados la vida diaria de moler el maíz en el metate, un entierro, la succión del pulque, la sangría del árbol del dragón y los sacerdotes astrólogos en las colinas examinando los astros. La flora de la parte inferior es toda americana.

Otro grupo de grabados de Valadés lo constituyen las escenas de la evangelización. El más importante es *el modelo de lo que los frailes hacen en el Nuevo Mundo de las Indias* (**Grabado 4**) y representa un gran patio con cuatro capillas en los ángulos que recuerdan los atrios mexicanos con sus majestuosas entradas y sus capillas “posas”. En el centro los doce primeros franciscanos de Nueva España llevan en hombros, alegóricamente, a la Iglesia, que Valadés dibuja como un edificio renacentista que recuerda el proyecto de Bramante para la Basílica de San Pedro. Las andas son llevadas adelante por San Francisco y detrás por fray Martín de Valencia. A los lados se desarrollan las escenas de la evangelización indiana. Arriba un entierro; a la derecha un fraile enseña la creación del mundo por medio de un cuadro; a la izquierda fray Pedro de Gante da a conocer las letras por medio de figuras; otros frailes enseñan el matrimonio, simbolizado por un árbol florido, y otros casan, confiesan o bautizan. Este grabado, de fino dibujo, constituye uno de los intentos más conseguidos por mostrar, en su propia época, y por uno de esos mismos frailes que enseñaban, el hecho de la evangelización americana.

*La predicación en el Nuevo Mundo* es el grabado más conocido de Diego Valadés (**Grabado 5**). Copiado en la portada de la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada (México, 1623), ha sido reproducido en multitud de ocasiones, sin indicar



su origen, en libros mexicanos modernos. El franciscano enseña, en este caso, la pasión de Cristo en un elegante púlpito renacentista<sup>36</sup>. Los indios que le escuchan están vestidos a la europea; las tilmas se han convertido en togas romanas. El ambiente mismo es todo europeo, bajo la influencia italiana de Valadés. El dibujo es tosco a veces, pero la composición armoniosa, la perspectiva muy bien observada y el conjunto de gran riqueza.

Las escenas de evangelización en los campos son muy expresivas y están representadas en otro grupo de grabados (**Grabados 6 y 7**). Por ellas vemos cómo andaban los franciscanos, con su cayado y su sombrero, el hábito remangado y una gran cruz en el pecho. Los indígenas, los elegantes indígenas, visten también a la romana, estando dibujados con verdadero primor en el grabado. La noble figura del fraile parece ser la del propio Valadés.

Hasta aquí una pequeña pero significativa muestra de los grabados valadesianos. 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 rétor 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.

Es de 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. Aunque Valadés escribió su obra en Europa, no pudo escaparse de su experiencia misional, no pudo ni quiso sustraerse a su rico patrimonio dual. La

---

<sup>36</sup> Este grabado es una exacta ilustración plástica del siguiente párrafo de fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870: “Algunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas las cosas por pinturas. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de fe y en otro los diez mandamientos y en otro los siete sacramentos y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos colgaba el lienzo de los mandamientos junto a él, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería...” (pp. 249-250).

*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”.

EL HUMANISMO EN NUEVA ESPAÑA:  
LAS TÉCNICAS DE PERSUASIÓN SEGÚN DIEGO VALADÉS

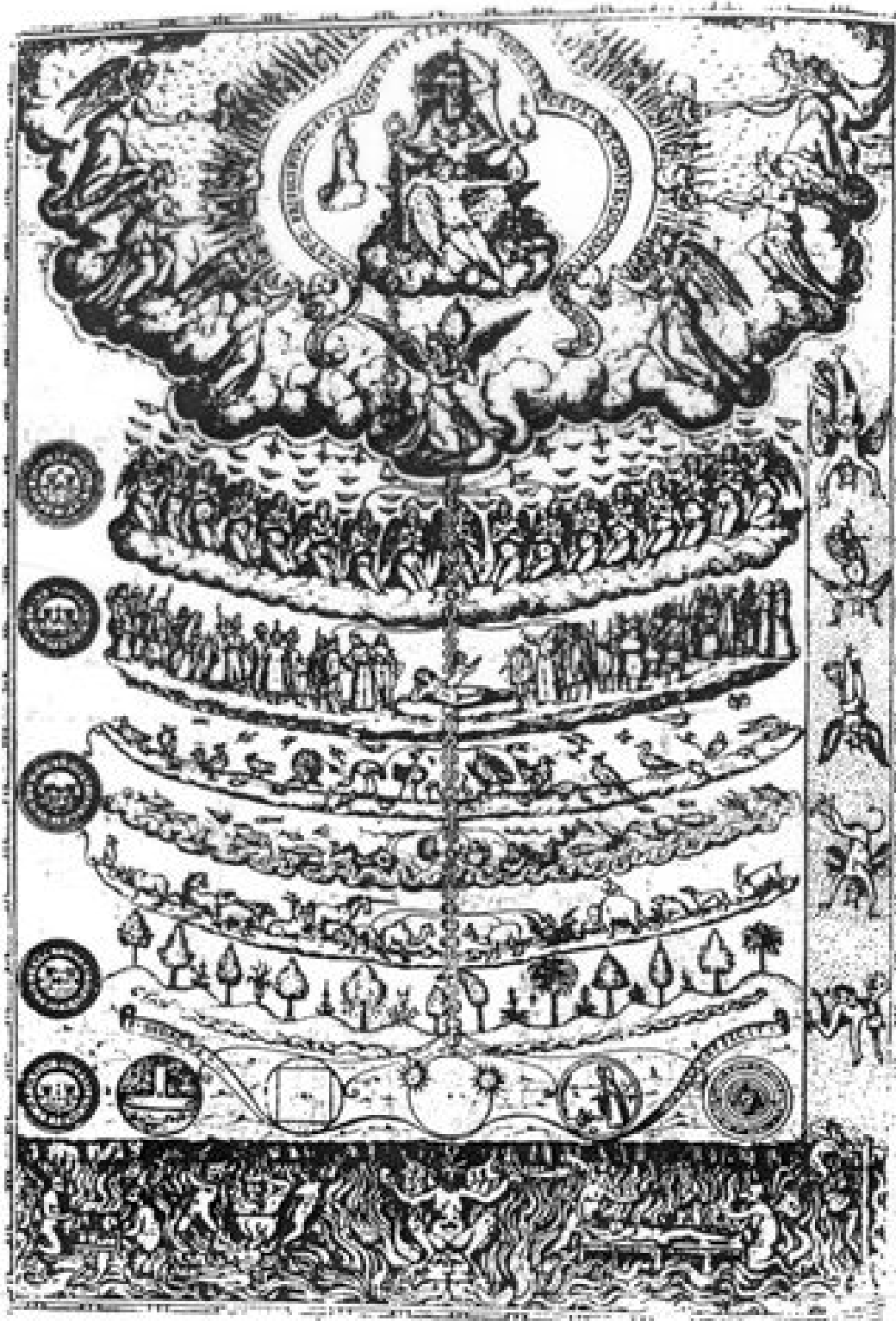
César Chaparro Gómez  
Catedrático de la Universidad de Extremadura

GRABADOS

Grabado 1



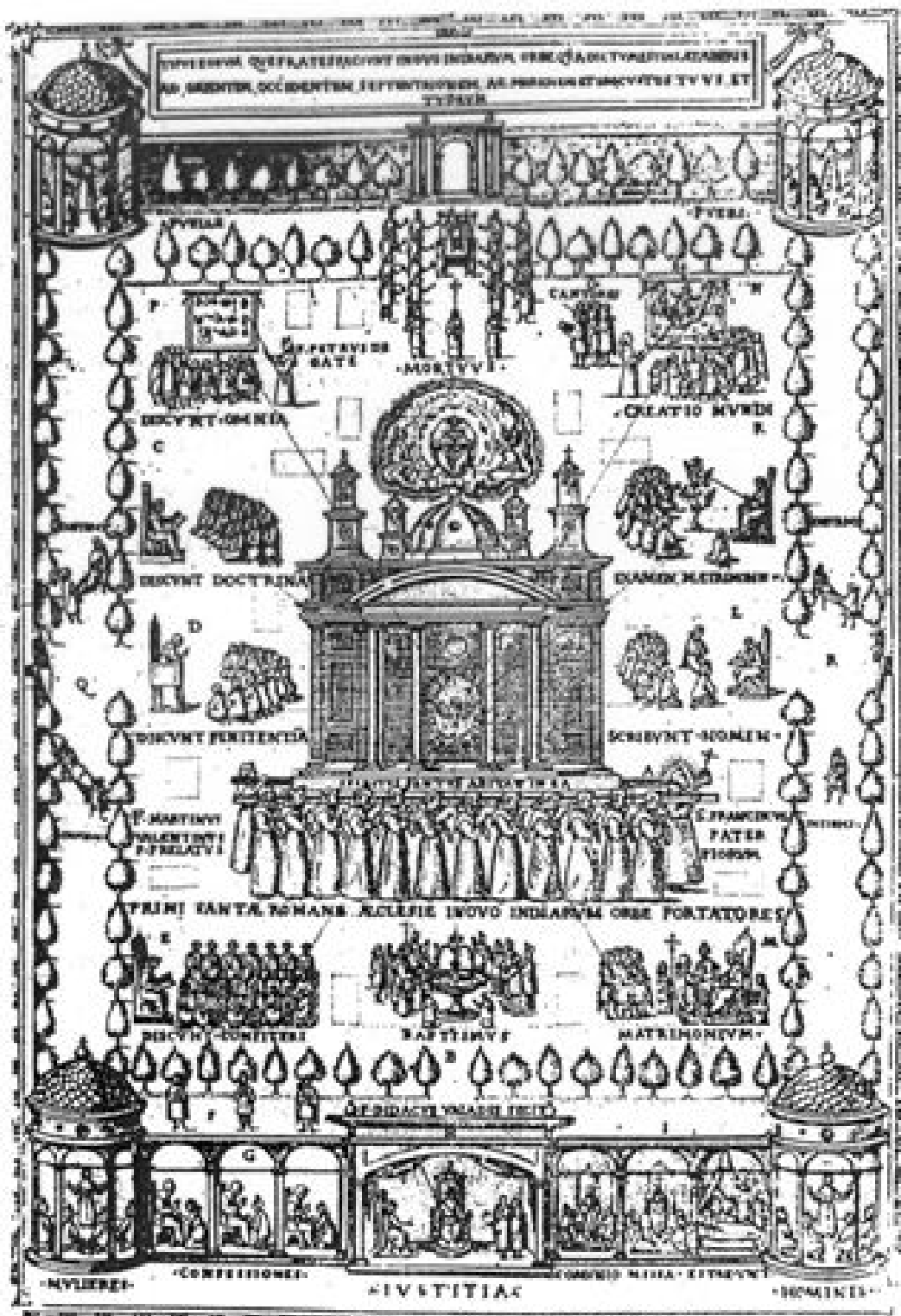
Grabado 2



Grabado 3



Grabado 4



Grabado 5





Grabado 6

