

ACERCA DE FRAY DIEGO VALADÉS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

SEMINARIO DE ESTUDIOS PARA
LA DESCOLONIZACIÓN DE MÉXICO

BULMARO REYES CORIA, GERARDO RAMÍREZ VIDAL
SALVADOR DÍAZ CÍNTORA

ACERCA DE FRAY DIEGO VALADÉS

SU *Retórica cristiana*

Introducción de RUBÉN BONIFAZ NUÑO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México, 1996

Primera edición: 1996
DR © 1996. Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-4968-8

INTRODUCCIÓN

En 1989, anticipando la conmemoración del quinto centenario de la fecha en que por primera vez Colón pisó tierras americanas, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica publicaron, dentro de la colección Biblioteca Americana de este último, la obra *Retórica cristiana* de Diego Valadés.

Habida cuenta de la significación indiscutible de la obra, y de que la edición es, a la fecha, la única existente en la lengua que hablamos, los investigadores Gerardo Ramírez Vidal, Bulmaro Reyes Coria y Salvador Díaz Cíntora, se han ocupado en estudiarla bajo diferentes luces.

Ramírez Vidal, tomando como punto de partida la controversia acerca de la humanidad de los indios, controversia cuyas degradantes raíces siguen todavía, por desgracia nuestra, alimentando venenosos juicios inoportunos, analiza diversos aspectos del pensamiento de Valadés, y muestra, entre otras cosas, la evidente actitud colonizadora de éste, la cual, manifiesta en la “conquista espiritual” de nuestra gente, coincide en fines con la conquista armada consumada por Cortés.

Para empezar, Ramírez Vidal prueba, con sólidos argumentos, la falsedad de la opinión que tiene a Valadés como hijo de una india tlaxcalteca. Español por sangre, por educación, por herencia cultural, enseña a los futuros predi-

cadores de su misma nacionalidad, que su misión es la de civilizar, por medio del Evangelio, a hombres salvajes como fieras, bestias ignorantes y poseídos del demonio.

Para bien de los invasores españoles, pues, tales bárbaros, al cristianizarse, se volverían en pacíficos y buenos.

Así pues, demuestra Ramírez Vidal, la actitud de Valadés es del todo asimilable, en el fondo con la de Hernán Cortés, a quien él mismo califica no sólo de bueno, sino incluso de óptimo.

Reyes Coria indaga, dentro del problema planteado en general por la enseñanza del latín y la retórica en el México colonial, cuál fue la función pretendida por Valadés en su *Retórica cristiana*.

Refiriéndose en particular al influjo que en tal enseñanza tuvo la obra *De inventione* de Cicerón, revela el modo como Valadés, apartándose de ella en diferentes aspectos, despliega un radical desprecio hacia los indios, y una clara intención de mantenerlos en miserables condiciones espirituales.

Así, en relación con la enseñanza de la ciencia y la filosofía, tenidos por esenciales en la doctrina de Cicerón, Valadés afirma que es dañina, dado que vale más ser humilde como campesino, que soberbio como filósofo.

De esta suerte, condenando a quedar en la ignorancia a los indios, bajo pretexto de fomentar su humildad para el servicio de Dios, establece también para ellos una perpetua sumisión a las clases sociales detentadoras entonces del poder social y económico.

Valadés, así, hace notoria su cabal actitud colonizadora que, natural en su tiempo, sigue, increíblemente, vigente en el nuestro, disimulada u ostensible, en la sociedad mexicana.

La sabiduría de Díaz Cántora asedia desde otras líneas la misma cuestión. La traducción a la lengua que hablamos de la *Retórica cristiana*, única que en ella existe, repito, fue encomendada a un grupo claramente no capacitado para

efectuarla. Salvo nobles excepciones, señaladas por el mismo Díaz Cántora, sus componentes padecen, en multitud de disciplinas, graves insuficiencias culturales.

Díaz Cántora se aplica a enjuiciar la sobredicha traducción; en el desarrollo de su análisis, va poniendo en claro, valiéndose de datos tomados de fuentes originales, aspectos no bien conocidos o malamente interpretados de las concepciones intelectuales y de la vida de Valadés; por ejemplo, su opinión tocante a la efectividad de la evangelización, o las relaciones que tuvo con Sahagún, o su colonizadora idea de que los indios somos estúpidos.

En cuanto al análisis mismo, Díaz Cántora, mediante su profunda ciencia de las lenguas clásicas y modernas, de la filología, de la historia, de la teología, de la literatura bíblica, va exponiendo copiosos casos de error, de ignorancia y de incomprensión en los cuales incurrieron los traductores; poniendo en suma, a la vista de todos, que éstos no estuvieron a la altura de la obra que emprendieron.

El Seminario de Estudios para la Descolonización de México, dependiente de la Coordinación de Humanidades de nuestra Universidad, atendiendo a la significación de la obra de Diego Valadés, publica ahora estos tres estudios que espera sirvan a su mejor comprensión.

RUBÉN BONIFAZ NUÑO

I

FRAY DIEGO VALADÉS Y LOS INDIOS

GERARDO RAMÍREZ VIDAL

A Luis Villoro, con afecto

América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladuría de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites.

ALFONSO REYES, *Última Tule*.

El “descubrimiento” de América dio origen a una singular y francamente desagradable controversia sobre los nativos que habitaban las “nuevas” tierras, la cual alcanzó su clímax en el siglo XVIII y aún no desaparece en nuestros días. En esa controversia se manifiestan los prejuicios y la tolerancia, la ceguera y las luces, en fin, los diversos intereses colonialistas y tendencias ideológicas de signo contrario que se han manifestado en el llamado “Viejo Mundo” y que han influido en las concepciones antropológicas desarrolladas en los países latinoamericanos.

Las ideas comunes y corrientes que se tienen del indígena americano fueron creadas por los europeos desde puntos de vista muy diversos y en forma contradictoria, a partir

del primer día en que los hombres barbados llegaron por caso a las islas Lucayas. "Caretas inventadas para disimular los apetitos e intereses desbocados de los europeos", diría Juan Ortega¹. Los retratos y los juicios sobre los indios van desde la descripción idealista y romántica que contribuyó a la creación del mito del "buen salvaje", de la imagen del hombre en la idílica edad de oro, a la representación del "hombre-bestia", estúpido, ignorante e idólatra que los civilizados europeos deberían someter a su dominio para hacerlos hombres verdaderos.

Las diferentes imágenes se encuentran ya claramente definidas en los textos del siglo XVI². Pero la imagen del indígena no es sólo un asunto del pasado, es también un problema actual que incide en las relaciones entre los diversos grupos étnicos de México y de los demás países de América. Por esto, una correcta comprensión histórica de los orígenes de nuestra concepción y de nuestra idea de

¹ J. A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987, p. 9.

² Cf. en particular: R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1989 (primera ed. 1955); G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita della antropologia come ideologia coloniale: dall' genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, y A. Pagden, *La caduta dell'uomo naturale. L'Indiano d'America e le origini dell' etnologia comparata*, Torino, Einaudi, 1989 (ed. revisada y ampliada de la ed. inglesa, Cambridge, Cambridge U.P., 1982); sobre el siglo XVIII cf. J. E. Juncosa (al cuidado de), *Europa y Amerindia: El indio americano en textos del siglo XVIII*, Quito, Ediciones ABYA-YALA, 1991 (Colección 500 años, 30). La imagen idílica inicia precisamente con Cristóbal Colón. Al ver la desnudez de los indios y su aparente falta de toda cultura, el Almirante señala que eran "muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras" (11 oct. 1492), y sin reticencias afirma en diversos momentos: "son el mejor pueblo del mundo y más manso" (16 dic. 1492); "son gente de amor y sin cudiçia y convenibles para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no ay mejor gente ni mejor tierra. Ellos aman a sus próximos como a sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa y siempre con risa" (25 dic. 1492); "son fieles y sin cudiçia de los ageno" (26 dic. 1492, Fray Bartolomé de las Casas, "Diario del primer y tercer viaje de Cristóbal Colón", en *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, tomo XIV). El elogio se encuentra incluso en los conquistadores que escribieron sobre la conquista. El propio Hernán Cortés se expresaba maravillado de las costumbres y de las obras de los mexicanos. Sin embargo, la imagen negativa del indio, que también aparece en Colón, poco a poco va a predominar en las obras sobre el "descubrimiento" y la conquista.

los pobladores originarios de este continente sería de utilidad para evitar malos entendidos sobre nosotros y sobre los indígenas que aún hablan sus lenguas nativas, de quienes tendemos comúnmente a distanciarnos.

La presente contribución consiste en analizar una interesante manifestación sobre los indios presentada por el franciscano novohispano Diego Valadés en su *Rhetorica Christiana*, obra publicada en Perusa, Italia, en 1579³, cuyos destinatarios eran, al menos formalmente, los futuros predicadores europeos de la época⁴. Para nuestro propósito, esa obra es particularmente importante por varios motivos. En primer lugar, porque los indios del área centro y norte de México son utilizados por el religioso como materia ejemplificativa de la teoría retórica; la conversión de los indios constituye para el autor el mejor ejemplo de la aplicación práctica de la retórica cristiana. En efecto, en el título y en el prefacio se señala que la *Rhetorica* tenía como finalidad particular enseñar el arte de predicarles a los indios y, en consecuencia, el autor se vale, hasta donde le era posible, de ejemplos sacados de las “historias” de los indios. La función de esos ejemplos era la de interesar en la retórica a los nuevos lectores potenciales, de ofrecerles un material inédito y de permitirles apreciar “claramente los principios, el desarrollo y la aplicación práctica de la retórica”⁵. Según Valadés, la importancia de la retórica al hacer verdaderos

³ La obra fue publicada completa por primera vez en español en 1989: Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, con introducción de Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares, preámbulo de Tarsicio Herrera Zapién y traducción de T. H. Z. y otros, México, UNAM-FCE, 1989 (a esta publicación está dedicado el trabajo de S. Díaz Cíntora incluido en este volumen). Algunos pasajes de la obra fueron publicados por G. Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del siglo xvi*, México, UNAM, 1946 (Biblioteca del Estudiante Universitario), y por Esteban J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M., evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Univ. Iberoamericana, 1988 (tesis doctoral UNAM, 1962; México, Jus, 1963).

⁴ Los propósitos educativos de la obra no logran ocultar la disputa surgida en torno a los resultados de la evangelización de los pobladores de las “Indias Occidentales” (cf. *infra*, pp. 18 y 30).

⁵ *Utpote unde Rhetoricae ipsius, initia, progressus, & usus; liquidissime cernuntur* (al final de la segunda página del *Praefatio*).

hombres a los “salvajes” se manifiesta con mayor evidencia precisamente en la pacificación de los indios del “Nuevo Mundo”.

El interés del tema se acrecienta porque nuestro autor, hombre del siglo XVI, debió haber tenido un conocimiento muy preciso de los indios, pues había vivido 30 años en diversas zonas indígenas, había aprendido varias lenguas (tarasco, náhuatl y otomí) y les había predicado el evangelio durante 22 años:

Fray Diego Valadés, además, fue un personaje excepcional, lo que se manifestó en el importante papel que le tocó desempeñar en la política evangelizadora de su tiempo. En efecto, en 1571, luego de su intensa actividad en la conversión de los indios, nuestro predicador fue enviado a España para resolver algunos problemas de los misioneros radicados en México. En Roma, en el Capítulo General de la Orden celebrado en 1575, obtuvo el importantísimo cargo eclesiástico de Procurador General de la Orden de los Franciscanos ante la Curia romana, cargo del que fue destituido dos años más tarde por la inconformidad de Felipe II, viéndose obligado a trasladarse, en una especie de exilio, a la ciudad de Perusa. Pero sus grandes méritos se manifiestan sobre todo en su *Rhetorica Christiana*, redactada en latín y publicada durante su estancia en Roma y Perusa. Esa obra, en la cual el autor creía presentar un registro de los conocimientos de su época, tanto que inicialmente quería intitularla *summa summarum scientiarum omnium*, es un singular ejemplo del nivel intelectual que se podía alcanzar en las nuevas colonias españolas.

Por desgracia se ha querido acrecentar inútilmente la importancia del fraile dando por cierta la hipótesis de que Valadés fue hijo de un conquistador español y de una indígena tlaxcalteca, de modo que ha sido considerado un auténtico mestizo mexicano, ilustre antepasado nuestro verdaderamente excepcional. Este hombre habría logrado superar todas las dificultades y adversidades que se presentaban a los mestizos de México al inicio de la época

novohispana, pues, luego de haber aprendido las ciencias y las artes de su época, además de las lenguas indígenas mencionadas, fue ordenado sacerdote, cosa que estaba prohibida a indios y mestizos⁶, y habría obtenido el importante cargo al que ya se ha aludido. Así también, él habría sido el primer americano en haber hecho sentir su voz en el “Viejo Mundo”, y su *Rhetorica Christiana*, el primer libro de un “mexicano” impreso en Europa, según lo consigna la *Enciclopedia de México*, o de un “americano”, como se anota en una de las tres fichas bibliográficas de los ejemplares que se encuentran en la Biblioteca Augusta de Perusa. En fin, fray Diego habría sido “el primer teólogo mestizo en Europa”, según Alfonso Castro Pallares⁷. Un hombre tan extraordinario debería ser considerado el “primer mexicano”, así como es considerado “primer peruano” el Inca Garcilaso de la Vega.

Llevados por esta idea, la casi totalidad de los estudiosos ha encontrado en Valadés a un admirador y a un defensor de nuestro pasado indígena, así como los orígenes de nuestra mentalidad “mestiza”. En consonancia con lo anterior, los estudiosos de la obra de Valadés descubren en ese autor una actitud favorable hacia los indios y su cultura. El P. Palomera se refiere al “extraordinario amor y simpatía que revela tener por los indios” y considera que el franciscano “exalta las cualidades humanas de los indios y señala en ellos un notable talento de asimilación en lo ideológico, lo religioso y lo cultural”⁸ y que “trata de que la cultura

⁶ El primer intento de formar un clero indígena con la creación del Colegio de Santiago Tlaltelolco fue un entero fracaso, pues ahí —hasta donde se sabe— no se ordenó ningún sacerdote indio. La prohibición era extensiva a los mestizos y a los negros desde el inicio de la colonia, aunque se instituyó formalmente en el Primer Concilio Mexicano de 1555. A finales de ese siglo, la prohibición fue anulada, pero en los hechos siguió igualmente vigente durante todo el período colonial, salvo algunas excepciones, pues la homologación en el plano religioso entre indios-mestizos y españoles significaba romper desde sus cimientos con uno de los fundamentos ideológicos del sistema de dominación colonialista.

⁷ Cf. la “Advertencia” de Castro Pallares en la ed. de Valadés, *Retórica Cristiana*, op. cit., p. xlix.

⁸ E. J. Palomera, “Introducción” a Valadés, *Retórica Cristiana*, op. cit., p. VIII y XIII.

indígena adquiera carta de ciudadanía en el mundo culto de la Europa renacentista, de que las culturas que han surgido en América se incorporen en la cultura cristiano-occidental”⁹. Así también De la Torre Villar afirma: “Mestizo extraordinario fue fray Diego Valadés, nacido en el pueblo indígena de Tlaxcala... Valadés fue de los primeros que, asombrados por el esplendor de su pasado indígena y conocedor del gran valor de las culturas clásicas, no dudó en parangonar o, por decirlo mejor, asimilar las culturas prehispánicas en el amplio campo de la cultura occidental”¹⁰. Por último, Méndez Plancarte se refiere al “fervor apostólico –y casi diríamos patriótico– que le hacía constituirse en un ardiente defensor de los indios frente a aquellos que sistemática y tendenciosamente los denigraban”¹¹. Según estas afirmaciones, Valadés habría sido no sólo un testigo partidario de los indígenas, sino también defensor de ellos y de su cultura, como lo habían sido Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún. Pero Diego Valadés, a diferencia de éstos, habría sido el primer mestizo en hacer sentir el “mensaje americano” en Europa.

Por desgracia parece que estos pensamientos han sido expresados más por un deseo de encontrar un ancla en nuestro pasado o de mitigar, con la imagen de una figura emblemática, la brutalidad de la conquista¹², más que a partir de un examen cuidadoso de la *Rhetorica Christiana*. Por lo anterior se hace necesario volver a analizar objetivamente el pensamiento valadesiano, para llegar a aquello

⁹ E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M...*, *op. cit.*, p. 228.

¹⁰ *Apud* I. Vázquez Janeiro, “Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)* (La Rabida 21-26 septiembre 1987), Madrid, Deimos 1988, pp. 843-871, p. 846, n. 12.

¹¹ G. Méndez Plancarte, *Humanistas mexicanos...*, *op. cit.*, p. XLIII.

¹² Los impulsos por querer identificar con uno mismo a los personajes importantes son explicables también psicológicamente. Por otra parte, el caso de Diego Valadés no es aislado. Por ejemplo, algunos estudiosos intentaron hacer de Vasco de Quiroga un mestizo, descendiente del último emperador tarasco; pero fue un intento inútil y sin sentido.

que en él es auténtico y original, sin con ello reducir su importancia en la historia cultural del México novohispano.

Antes de entrar en materia, debe señalarse que no es seguro que Valadés haya sido un mestizo. No existe ningún elemento que confirme tal hipótesis. Al contrario, los datos a disposición permiten considerarlo español. Además de los argumentos, desde mi punto de vista definitivos, presentados por Vázquez Janeiro¹³, se podrían aducir algunos más. Por ejemplo, los autores de las poesías que aparecen al inicio de la *Rhetorica Christiana*, Iulius Roscius Hortinus y Camillus Sabellius Panicalensis, llaman a Valadés “Hispanus” e “Iberus”, y “belligerae cultor iberiae”¹⁴. Por otra parte, Valadés no habla jamás de su supuesto origen tlaxcalteca y en cambio se presenta como si fuese español. Él señala haber participado en la evangelización de los indios, pero los ve de lejos¹⁵, y agrega que “...los religiosos de nuestra orden que estuvimos los primeros en aquel nuevo orbe de las Indias...”¹⁶, como si él hubiera llegado junto con los primeros misioneros de su orden. En otro pasaje hace la siguiente contraposición entre los misioneros y los indios: “siendo sin embargo tan pequeño el número de los nuestros... y encontrándose ante tan grande muchedumbre de indios...”¹⁷. Con “nuestros” el franciscano se refiere a los españoles no a los indios. Ejemplos de este tipo son frecuentes en su texto.

Esta actitud frente a los indios no constituye por sí misma una excepción, ya que también otros escritores indios y mestizos contemporáneos asumieron una posición

¹³ Vid. I. Vázquez Janeiro, “Fray Diego Valadés. Nueva aproximación...”, *op. cit.*

¹⁴ El gentilicio “Hispanicus” aparece en el acta notarial del 20 de diciembre de 1578, cf. G. Rossetti, “La *Rhetorica Christiana* di Diego Valadés”, en *500 anni di Americhe*, al cuidado de C. Finzi, Rimini, Il Cerchio, 1991 (I Quaderni di Avallon 26), p. 57.

¹⁵ Cf. *Opportune autem rerum Indicarum, quibus ipsi non modo interfuimus, sed & praefuimus, aliqua adhibuimus exempla* (segunda página del *Praefatio*).

¹⁶ ...per nostri ordinis religiosos qui fuimus primi in illo novo Indiarum orbe (p. 52).

¹⁷ *Cum vero nostrates tam exiguo numero essent... prae tanta multitudine Indorum* (p. 105).

semejante. Muy a menudo se encuentra que los mismos escritores indígenas del siglo XVI se jactaban de haber sido aliados de los españoles y justificaban la misma empresa colonizadora¹⁸. La actitud es más evidente aún en el caso de los mestizos. En el siglo XVI, su posición fundamental era aquella de negar la parte vergonzosa, de rechazar su sangre indígena¹⁹ y de ponerse al mismo tiempo de parte de los españoles. Por lo tanto, no debería causar ningún asombro que Valadés se diferenciara de los indios.

Sin embargo, me parece que el franciscano toma distancia de los indios con mayor fuerza, no sólo explícitamente, como en los ejemplos anteriores, sino también en la actitud que asume frente a los indios y su mundo pues, en contraste con aquello que comúnmente se piensa de él, se puede demostrar que Valadés no sentía ninguna simpatía por la historia, la cultura y la religión de los indios antes de haber sido éstos convertidos al cristianismo, sino que más bien, salvo pocas excepciones, repudiaba y condenaba su pasado histórico y cultural. Sólo así se entiende precisamente que Valadés, verosímilmente profundo conocedor de los indios, casi no haga referencias al pasado indígena. Tal

¹⁸ Por ejemplo, un noble indígena, Pablo Nazareo, descendiente directo del emperador Moctezuma, pedía repetidamente, en una serie de cartas enviadas al Rey de España fechadas en 1556, 1561 y 1566, la restitución de algunas propiedades suyas de las cuales había sido despojado. Pablo Nazareo argumentaba, entre otras cosas, que sus antepasados habían sido los mejores aliados de los españoles. Es probable que él mismo se hubiera visto obligado a decir mentiras para convencer al Rey, pero todos, en general, se veían obligados a escribir del mismo modo, si querían que sus demandas fueran escuchadas. De esto no se podría deducir que ellos no creyeran en lo que escribían. Sobre Pablo Nazareo vid. I. Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990 (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 4).

¹⁹ Por ejemplo, Diego Muñoz Camargo, de padre español y de madre tlaxcalteca, no sólo se pone de parte de los conquistadores en su *Historia de Tlaxcala*, cuando justifica la masacre de Cholula y hace responsables de la muerte de Moctezuma a los propios mexicanos, sino que también se declara español por nacimiento y por cultura. En su *Historia*, Muñoz Camargo se reconoce como uno de los conquistadores: "Como nuestros españoles y los de Tlaxcala ovieron conseguido tan gran victoria..." (T. Todorov y G. Baudot, *Relatos aztecas de la conquista*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1990, edición original: *Récits aztèques de la Conquête*, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 281); "los tlaxcaltecas, nuestros amigos" (*ib.*, p. 280), etc.

parece que nuestro autor callaba aquello que sabía y que habría muy bien podido haber dicho. Así, por ejemplo, aunque menciona a cerca de 400 personajes del mundo religioso, cultural y político occidental, sobre todo personajes bíblicos, nunca nombra a los dioses de los indios, y una sola vez se refiere a un personaje, del México antiguo. Además, casi siempre se refiere a los habitantes aborígenes de la Nueva España con el colectivo “los indios”, a excepción de tres o cuatro veces en que menciona específicamente a los chichimecas y a los tlaxcaltecas²⁰.

La razón de lo anterior parece obvia: Valadés tenía la finalidad de proveer a los futuros predicadores de los instrumentos básicos para un eficaz trabajo de evangelización, de modo que presenta a ellos los instrumentos de la cultura occidental de los cuales podrían tener necesidad. Manifiesta un cuidado particular en los instrumentos de la cultura clásica greco-latina que podrían ser de utilidad. Así, se refiere con frecuencia, por ejemplo, a Homero, Sócrates, Platón, Lisias, Isócrates, Aristóteles, Cicerón (citado 57 veces), Virgilio, Tito Livio, Terencio, Tácito y otros muchos. Las referencias a la Sagrada Escritura son abundantes, así como a los exponentes de la patrística, como Juan Crisóstomo y Gregorio Nazianceno, y a los doctores de la Iglesia (San Agustín —citado 67 veces—, Santo Tomás de Aquino y muchos otros)²¹. En este sentido me parece claro que para él era inútil mencionar a Nezahualcóyotl, Cuauhtémoc, Huitzilopochtli u otros personajes y divinidades de los aztecas y de otros pueblos indígenas de México²².

²⁰ De los primeros hace una referencia particular, *cf. infra*, pp. 29-30.

²¹ Sobre los autores que aparecen mencionados con mayor frecuencia en la obra de Valadés *cf.* Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M., op. cit.*, pp. 221-226.

²² El único personaje de la tradición indígena mencionado, incidentalmente, por Valadés es el emperador Moctezuma (p. 627). Esta excepción es muy elocuente en relación a la ignorancia del fraile acerca de la historia indígena. El franciscano afirma que “Moctezuma fundó intencionalmente la ciudad en ese lugar, pues era un hombre belicoso que se veía atacado por adversarios muy poderosos”. Bien se sabe que Moctezuma no fue quien edificó Tenochtitlan (además debe observarse que Valadés se refiere a la capital azteca como “la ciudad” sin ninguna especificación).

Sin embargo, debe señalarse que Valadés manifiesta la intención de ejemplificar su *Retorica* a través de episodios sacados de la historia de los indios, *ex indorum maxime deprompta sunt historiis*. Pero tal parece que, para él, la “historia” no es la “historia” del pasado y de las tradiciones de los indios, sino, como veremos, la “historia” de la evangelización de los indios. Al franciscano no le interesaba en absoluto exaltar o alabar a los indios, sino la actividad evangelizadora de la misión franciscana en el “Nuevo Mundo”, con el fin de celebrar el gran éxito obtenido por su Orden en la enseñanza y defenderlo contra aquellos que pretendían calumniar la obra de los franciscanos y apropiarse del mérito de sus métodos didácticos: “otros –dice Valadés–, se atribuyen a sí mismos la gloria y buscan la fama, aprovechándose de nuestros propios trabajos”²³.

En segundo lugar, me parece claro que, cuando el misionero se refiere a los indios antes de ser evangelizados, lo hace en sentido negativo. Observa, en efecto, que los aborígenes vivían como bestias y que se encontraban por completo bajo el dominio del diablo: “hombres sin letras y olvidadizos”²⁴, fieras salvajes que con la evangelización se habían convertido en hombres pacíficos y buenos. Obviamente el fraile no declara que los indios *fuesen* animales o bestias, concepción que en realidad no fue mantenida por los europeos²⁵, pero sí señalaba que eran *como* bestias, tal vez recogiendo el juicio de otro franciscano, maestro suyo, fray Pedro de Gante, quien afirmaba que “la gente común estaban como animales sin razón, indo-

²³ *Alii sibi gloriam adscribunt, et nostris laboribus famam aucupantur, cum eam rem nos invenerimus*, p. 95.

²⁴ *...gens illa bestiarum more victitans, & principatui diabolico plane mancipata... sunt homines illiterati, oblitiosi...* (p. 95).

²⁵ Los frailes no podían llegar a postular la animalidad de los indígenas, pues ello les habría quitado la oportunidad de evangelizarlos (pues no podían evangelizar animales). En este sentido no puede considerarse como una demostración de amor y solidaridad con los indígenas la proclama sobre la pertenencia de los indios al género humano expuesta en 1537 por el papa Paulo III en su bula *Sublimis deus*. Se trataba simplemente de aceptar un hecho ya reconocido que justificaba y permitía la evangelización.

mables, que no les podíamos traer al gremio y congregación de la Iglesia, ni a la doctrina, ni al sermón”²⁶. Para el franciscano, “un hombre que carece del uso de razón o que no vive según la razón, se dice que no es un verdadero hombre, sino una bestia, como afirma Boecio, porque no podrías considerar hombre a quien ha sido transformado por los vicios”²⁷.

Aunque Valadés no considera animales a los indígenas, cosa que nadie habría afirmado razonablemente en su época, sí se refiere a la gran cantidad de los dioses indígenas para demostrar “la ferocidad y la infeliz ceguera de esos bárbaros” (*ferocia et infoelicissima caecitas illorum barbarorum*, p. 170). Reafirma lo anterior señalando que “los naturales de estas tierras” habían permanecido “durante tantos años en sus nefandos pecados, y en sus crudelísimos, inauditos y nunca vistos sacrificios”²⁸ y refiere que “en algunas ocasiones, cuando celebraban lo que tenían por aniversarios sagrados, llegaban a sacrificar quince o veinte mil hombres. Yo mismo supe, de boca de ciertos indios ancianos²⁹, que en el templo de Tetzcutzingo, que dista media milla de Texcoco, se habían inmolido años atrás, en un solemne sacrificio, setenta y seis mil hombres hechos prisioneros en la guerra contra los tlaxcaltecas... Más esta ferocidad, propia de animales, ha sido ya trocada en mejor condición por la bondad divina”³⁰. En los sermones Valadés aconseja a los predicadores señalar a los indígenas que

²⁶ Apud Ortega y Medina, *Imagología...*, op. cit., p. 47.

²⁷ *Quomodo homo carens rationis usu, aut non vivens secundum rationem, dicitur non esse verus homo, sed bestia, ut vult Boet. quod transformatum vicijf hominem aestimare non possis* (p. 66).

²⁸ *Cum indigetes illi per tot annos in suis nephandis peccatis, ac crudelissimis & numquam, nec visis, nec auditis sacrificiis persisterent* (p. 206).

²⁹ También aquí se observa la actitud de quien no es nativo, pero se encuentra informado por los nativos.

³⁰ *Intellexit ipse ex quibusdam senibus indigenis in templo Tetzcutzingo, distante medium milliare Tetzcuco, quod erat omnium templorum famosissimum, cuius in hunc usque diem uestigia conspiciuntur, fuisse olim uno sacrificio sollemni immolatos septuaginta sex millia captiuorum ex bello Tlaxcala... sed ista beluina feritas auspicio bonitatis diuinae iam in melius commutata est...* (p. 171).

“por esos horribles crímenes de vuestra detestable idolatría, conviértense los hombres en enemigos de Dios, y hácese, por consiguiente, indignos de su gracia y merecedores del infierno, en el que arderán vuestras almas en perpetuas llamas”³¹.

En otro pasaje, el escritor adopta la idea, muy difundida en su época, del determinismo geográfico al afirmar que: “pero de todo lo que diré, lo que es muy admirable entre todo lo admirable, es que aunque sean tan estúpidos por haber nacido en un clima tan pesado, sin embargo, redactan, siguiendo ese método, sus efemérides, calendarios y anales”³².

Esta manifiesta oposición entre indios y cristianos no debe asombrarnos, pues Valadés no hace otra cosa que seguir la tendencia dominante en su época. Para justificar el sometimiento y la esclavitud de los indios los españoles utilizaban como argumentos precisamente los contrastes: “bárbaros” y “bestias” frente a “hombres civilizados”, e “idólatras” y “seguidores del demonio” frente a “cristianos” y “adoradores del verdadero Dios”.

Sobre la conquista de los indios en particular, Valadés no se alejaba del criterio predominante en su época entre los demás religiosos: los aborígenes debían ser conquistados para recibir el evangelio.

³¹ ...nam per ea & praecipue detestandae vestrae infidelitatis horribilia crimina homines redduntur hostes Dei & consequenter indigni eius gratia, haeredes inferni, in quo animae vestrae perpetuis flammis ardebunt (p. 175).

³² Sed quae pergam dicere, omnium admirabilium admirabilissima sunt quod cum adeo sint stupidi tamquam in crasso aëre nati, istis formis Ephemerides, calendaria, & annalia delineant (p. 94b). Sobre el determinismo geográfico, cf. R. Romeo, *Le scoperte americane...*, op. cit., pp. 126 ss. Éste es otro indicio de que Valadés no se consideraba nacido en el Nuevo Mundo. Sobre este punto, Palomera piensa que se trata de una afirmación irónica contra los anti-indigenistas, pues “la extraña apreciación” acerca de la estupidez de los indígenas no va en consonancia con otras afirmaciones suyas en las cuales “muestra grande estima por ellos” (E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M...*, op. cit., p. 446, n. 10). En realidad, en Valadés se encuentran consideraciones positivas y negativas sobre los indios, en contextos diversos, como veremos. La explicación de Palomera no tiene sustento.

Esta posición aparece en muchos pasajes de la *Rhetorica Christiana*. Así, por ejemplo, cuando el franciscano declara en la página 204 de la edición original: “Abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y de todo el Nuevo Mundo”³³, uno se ve llevado a pensar que Valadés va a hacer importantes declaraciones para corregir lo que se había escrito sobre la historia de las Indias Occidentales, pero en realidad lo que él pretende es subrayar el “inaudito valor” (*inaudita fortitudo*) de Hernán Cortés y los méritos de la actividad evangelizadora de los franciscanos. Tal actitud es bien explicable: se recordará que Valadés había participado como testigo durante el proceso seguido contra Hernán Cortés con el propósito de rechazar con su testimonio las mentiras y engaños que manchaban la memoria del capitán³⁴.

Se recordará además que la relación entre los franciscanos y Cortés fue muy estrecha. A la llegada de los doce primeros franciscanos a México, el propio Cortés se había arrodillado ante ellos y había besado sus vestidos con todo respeto. La escena había dejado asombrados a los indios quienes habían visto al valerosísimo capitán español comportarse en tal modo. La actitud respetuosa de Cortés hizo más fácil la evangelización por la autoridad que los franciscanos y todos los religiosos llegados posteriormente obtuvieron con ese gesto. “El bueno de Cortés –refiere Valadés–, los recibió [a los religiosos] muy afablemente, rodeado de una comitiva compuesta de españoles e indígenas... Él mismo recorrió el camino de rodillas casi por espacio de media milla, lo cual causó grande admiración entre los indios. Siempre que se encontraba con los misioneros les hacía grandes honores y los trataba con mucha reverencia...” etcétera³⁵.

³³ *Scatet Historia nouae Hispaniae totiusque noui orbis multis erroribus & mendis.*

³⁴ Cf. Palomera, *Diego Valadés, O.F.M.*..., *op. cit.*, pp. 122-123.

³⁵ *Denique optimus Cortesius humanissime illos exceptit comitatus Hispanis simul & indigenis... & dimidium pene milliare in genibus iter fecit, quod Indos maxime obstupefaciebat. Quotiesquaque in illos incidebat maximo honore & reuerentia illos afficiebat* (p. 223).

Así se comprende muy bien el motivo del elogio que el franciscano hace de Cortés, quien es llamado *bonus* y *optimus* y que tal elogio se repita en otros pasajes, como por ejemplo cuando señala que “comparando además las posesiones de los romanos, con la parte de las Indias que ha llegado a manos nuestras, es ésta infinitamente mayor que aquéllas”³⁶. No es extraño entonces que Cortés y los religiosos aparezcan juntos en la campaña conquistadora y evangelizadora. Uno y los otros “penetraron por en medio de los indios hasta el interior de la región, demoliendo sus templos, expulsando a los sacerdotes y prohibiendo, con toda su energía, sus diabólicos sacrificios”³⁷.

Fray Diego Valadés se encontraba del lado de los encomenderos, tomaba partido por ellos y con ellos se identificaba. Su justificación de la conquista se evidencia en varios pasajes como el anterior, pero tal vez el más claro es aquel en que afirma: “Si el marqués del Valle, estando a las puertas de la Nueva España, se hubiese aterrizado por los peligros, se vería (al presente) desprovisto de gloria, y sus descendientes sin riquezas... Cuando se trata de luchar contra los infieles conviene examinar una y otra parte, considerando principalmente que ellos (los indios) han ofendido tanto a Dios; y así, confiando en Él y en su ayuda, fácilmente se pueden conquistar trofeos...”³⁸. La perspectiva de Valadés es la de los conquistadores, y como éstos ve la empresa colonizadora como uno de los grandes sucesos

³⁶ *Deinde facta collatione eorum, quae Romani possederunt, cum ea parte Indiarum, quae in nostras manus venit, haec infinitis partibus amplior est* (p. 204).

³⁷ *...per illos in interiorem partem Regionis intrantes dirutis fanis, & sacerdotibus expulsis, sacrificiisque illorum diabolicis posita omni fortitudine prohibitis* (p. 105).

³⁸ *Si marchio de Valle periculis deterritus fuisset in aditu Novae Hispaniae ille gloria et posteritatis opibus carerent... Vtranque enim partem examinare oportet maxime in debellandis infidelibus quibus ipse Deus tam infensus est cuius fiducia & ope trophaea facile acquiruntur* (p. 203). Se debe recordar aquí un pasaje del *Itinerarium Catholicum* de Juan Fochoer, corregido, ampliado y publicado por el mismo Valadés, donde se argumenta, basándose a veces en la *Biblia*, sobre la legitimidad de la guerra contra los chichimecas (Parte III, capp. II y III, cf. Palomera, *Fray Diego Valadés, O. F. M., op. cit.*, pp. 338-341).

de la humanidad: "...entre todos los acontecimientos y empresas de los cristianos, desde que Dios creó el mundo universo, no hay otro tan digno de eterna memoria y en el que Su Majestad haya manifestado tanta clemencia como la conversión, pacificación y sujeción de las nuevas tierras en la Nueva España"³⁹.

Las expresiones utilizadas por Valadés: "conversión, pacificación, sujeción", pertenecen al campo semántico de la terminología utilizada por los conquistadores, quienes –dígase de paso– consideraban la sujeción de las Indias como una empresa pacificadora. De los pasajes anteriores emerge con evidencia que para el franciscano no existía otro camino más eficaz para la evangelización que la conquista y la sujeción de los aborígenes americanos. Pero esta actitud, salvo poquísimas excepciones, era común entre los religiosos, e incluso entre los propios "defensores" de los indios que veían como necesaria la sujeción de éstos a la Corona Española. Uno de los ejemplos más llamativos es el de Don Vasco de Quiroga, quien, según la demostración de Gomes Moreira, se pronuncia explícitamente a favor de la guerra contra "gente bárbara como ésta"⁴⁰. Obviamente la

³⁹...*inter omnes euentus & successus Christianorum ex quo Deus vniuersum condidit, nullus aeterna memoria dignior fit, in quoque sua maiestas clementiam tantam excreuerit atque fuit conuertio, pacificatio, & conciliatio nouorum orbium nouae Hispaniae* (p. 167). Cf. el inicio de la dedicatoria de Francisco López de Gómara de su *Historia General de las Indias*: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de las Indias" (p. 25). El P. Palomera, el principal estudioso de la vida y de la obra de Valadés, considera la conquista de México como "una de las grandes hazañas de la historia universal", el "dominio espiritual" del Nuevo Mundo como una acción de no menor valor, y a Hernán Cortés como "el genio militar y político de todas las épocas" (*Fray Diego Valadés, O. F. M., op. cit.*, p. 284).

⁴⁰ J. A. Gomes Moreira, *Conquista y conciencia cristiana: el pensamiento indigenista y jurídico teológico de don Vasco de Quiroga († 1565)*, Quito, ABYA-YALA, 1990, p. 126. Sobre la justificación de la conquista de parte de la iglesia cf. F. Mires, *En nombre de la cruz. Debate teológico-político sobre el holocausto de los indios en el período de la conquista*, San José de Costa Rica, Ed. Dei, 1986, y F. Pasetto, *La Chiesa cattolica e la giustificazione giuridico-morale della conquista del Nuovo Mondo*, San Domenico di Fiesole, 1989 (quaderno mensile di Testimonianze n° 319). El libro fue publicado también en 1992 con el título *La Chiesa Cattolica e la Conquista*, Fiesole, Ed. Cultura della Pace (Caravelle, 3).

justificación de la guerra contra los indios es más evidente, aunque menos elaborada, en los textos sobre el descubrimiento y la conquista⁴¹. Es claro que los evangelizadores justificaban la sumisión de los indígenas porque ésta facilitaba su misión. Los religiosos no habrían tenido éxito y la evangelización habría fracasado si no se hubiera realizado la conquista y la sujeción de los aborígenes. Valadés adoptaba la línea justa y necesaria desde su propia perspectiva. Como otros muchos, él quería cristianamente extender los beneficios de la religión (católica) y salvar las almas de los indios del Nuevo Mundo. Que él estuviera equivocado en los fines es otra cosa.

Por otra parte, en lo que concierne a la oposición superioridad/inferioridad entre españoles e indios, Valadés no sólo estaba de acuerdo en ello, sino que incluso es posible que fuera favorable a la reducción de estos últimos a la esclavitud. Los defensores de la esclavitud de los indios utilizaban los mismos conceptos adoptados por Valadés para justificar sus puntos de vista. Así, por ejemplo, Juan Ginés de Sepúlveda afirmaba:

Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo, de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?⁴²

⁴¹ Desde el principio, el Almirante del Mar Océano justificaba la posesión de todas las tierras en nombre del rey de España y la reducción a la esclavitud de sus habitantes. La actitud hostil se hace cada vez más fuerte. Así, en 1552, Bartolomé de Las Casas afirma que los españoles “no han tenido más respeto” de los indígenas, “ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque plugiera a Dios que como bestias las hubieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas” (Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Tratados*, FCE, 1965, p. 23).

⁴² ...*quid potuit barbaris istis vel commodius, vel magis salutare contingere, quam ut eorum imperio subjicerentur, quorum prudentia, virtute, et religione ex*

De su parte, Valadés señala que: “Conforme a lo que dice el Filósofo, si hay muchos hombres, es conveniente exista uno también que provea a los demás”⁴³. Es probable que Valadés, como Ginés de Sepúlveda, tome a Aristóteles⁴⁴ como *auctoritas* para justificar la esclavitud, palabra que, debe señalarse, no es usada por el franciscano con explícita aprobación. Pero sí afirma que “si es en sumo grado molesta la esclavitud de los hombres, es, con todo, mucho más intolerable aquella que los tuvo atados y vendidos al demonio”⁴⁵. Si se refiere aquí a la esclavitud de los indios bajo el yugo español, es claro que el religioso está justificando la “sujeción” de los indígenas. Poco después, al ejemplificar las exhortaciones que deben hacerse a los indios, Valadés introduce la siguiente idea: los indios que se rindieran al rey serían gobernados por él con dulzura, y deberían pagar “los reducidos tributos, que son nada si se comparan con los que actualmente los oprimen”⁴⁶.

¿A qué se refiere Valadés cuando menciona los “tributos que actualmente os oprimen”? Me parece obvio que el franciscano no hace alusión a los tributos que los aztecas exigían a los pueblos sometidos a su dominio, pues tal práctica no se realizaba desde 58 años antes de la publicación de la *Rhetorica Christiana* y algunos años antes del nacimiento del propio Valadés. Debe por lo tanto tratarse de los tributos que los indios pagaban a los conquistadores o a la Corona Española⁴⁷. Si esto es así, debe admitirse que

barbaris et vix hominibus humani et pro ipsorum captu civiles, ex flagitiosis probi, ex impiis et daemoniorum servis christiani ac veri Dei veraeque religionis cultores efficerentur (Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1979, p. 133, cf. S. Zavala, *Filosofía de la Conquista*, 3^a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1977, Colección Tierra Firme, p. 56).

⁴³ *Nam iuxta Philosophum multis existentibus hominibus, & vno quoque id quod sibi congruum est providente* (p. 181).

⁴⁴ El pasaje de Aristóteles es *Política* 1254a-b.

⁴⁵ *Et si servitus hominum sit molestissima, intollerabilior tamen est illa, qua vos Diabolus humani generi inimicus deinctos atque adstrictos habet* (p. 172).

⁴⁶ *...exigua tributa pendatis, quae nihil sunt, respectu eorum, quibus nunc opprimini* (p. 181).

⁴⁷ Palomera (*Fray Diego Valadés, O. F. M...*, op. cit., p. 394, n. 18) considera que Valadés se refería a los aztecas, pero esto me parece del todo improbable.

Valadés está defendiendo las “encomiendas”, aquel terrible método de sujeción de los indios a un dueño, el “encomendero”, quien era propietario de sus vidas y de sus bienes, sujeción que ya entonces era rechazada por muchos religiosos: los indios se convertían en siervos de un señor, según una concepción de carácter medieval⁴⁸. Sin embargo, se debe recordar que muchos religiosos consideraban la “encomienda” no negativa en sí misma, sino un instrumento utilizado en forma inadecuada por “encomenderos” malvados, quienes, además, no todos eran responsables de atrocidades. De cualquier modo, el franciscano se pone de parte de los encomenderos, no de los indígenas, como ya hemos visto en el caso de Hernán Cortés.

En ese mismo pasaje el religioso hace una velada amenaza acerca de lo que sucedería a los indios si se negaran a someterse pacíficamente al rey: serían maltratados y sometidos al pago de fuertes tributos. En esta afirmación puede verse una referencia al famoso “Requerimiento”. En efecto, según Palomera, “algunas de las ideas expresadas en estas exhortaciones, propuestas por Valadés, están basadas en el contenido del famoso *Requerimiento* de Juan López Palacios Rubios, elaborado por éste a petición de la junta de Valladolid, convocada por don Fernando el Católico en el año 1513”⁴⁹. En ese documento oficial, que era leído por los conquistadores a los indios, se establecía que la creación de todo el universo y del género humano era obra del Dios de los cristianos, que san Pedro y sus sucesores, los papas, eran representantes del creador en la tierra y que las nuevas tierras recientemente descubiertas pertenecían a los españoles, pues el papa, representante de Dios en el mundo, se las había donado, de modo que para

⁴⁸ Estrictamente, el único caso de señorío medieval fue el marquesado, pues en las encomiendas no había vinculación con la tierra. De cualquier modo, se trataba de una adaptación de ese modo de dominio a las circunstancias particulares en que se encontraban los nuevos dueños.

⁴⁹ *Fray Diego Valadés, O. F. M., op. cit., p. 377, n. 1.*

los indígenas sólo había la alternativa de someterse a los españoles voluntariamente y hacerse siervos (no teniendo entonces los españoles el derecho de hacerlos esclavos) o de ser reducidos a la esclavitud por la fuerza: “yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y dispondré dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere”⁵⁰. Por lo tanto, es probable que Valadés justificara no sólo la conquista sino también la servidumbre, en una época en la cual la propia Corona la prohibía⁵¹.

Debe observarse, además, que Valadés no hace ninguna referencia al famoso debate público que se realizó en 1550 en Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, quienes presentaron argumentos a favor y en contra de la esclavitud de los indios respectivamente. Las Casas era el principal enemigo de Cortés y no sería extraño que Valadés se hubiera puesto de parte del capitán. Del mismo modo, el franciscano no hace en su obra ninguna referencia a las injusticias y al brutal maltrato que los españoles infligían a los indios, como sí lo habían hecho otros religiosos, señaladamente Antonio de Montesinos, Toribio de Benavente (Motolinía) y Bartolomé de Las Casas.

Detengámonos en este punto: hemos visto cómo Valadés no sólo no es favorable a los indios, sino que incluso expresa la necesidad de conquistarlos y, al parecer, de

⁵⁰ S. Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 2a. ed., México, Porrúa, 1971, p. 217.

⁵¹ El “Requerimiento” fue creado en 1514, siete años antes de la invasión de México, 65 años antes de la publicación de la *Rhetorica Christiana*, pero su aplicación probablemente no había desaparecido hacia la época de la estancia de Valadés en Perusa. En 1550 Pedro de Valdivia se refiere al Requerimiento cuando castiga a doscientos Arawaks de Chile cortándoles sus manos y su nariz por insubordinación (cf. T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 159).

reducirlos a la esclavitud cuando fuera menester. Sin embargo, debemos tener presente que él se refiere a los indios antes de ser evangelizados o que se oponen a serlo. El franciscano adopta una actitud diferente cuando se trata de los indios ya evangelizados. En este último caso él defiende con toda firmeza a los indios contra quien pusiera en duda su nueva forma de vida y su sincero espíritu cristiano y continuara a considerarlos como bestias. Sólo en este sentido fray Diego puede considerarse un defensor de los indios, pero de cualquier modo debe admitirse que lo hacía sólo con el fin de defender, de modo triunfalista, la “gesta” evangelizadora franciscana, contra aquellos que –con mayor objetividad– manifestaban una actitud crítica y pesimista sobre los resultados de la conversión de los indios.

Diego Valadés presenta muchas muestras de admiración por los indígenas ya evangelizados y encuentra en ellos grandes cualidades. Valadés dedica algunos juicios positivos a la elocuencia de los indios. Por ejemplo, acerca de la capacidad natural de los indígenas, Valadés señala que ellos la utilizaban con tanta destreza y habilidad que fácilmente inducían a otros a la admiración y aprobación de lo que querían, “aunque sean y hayan sido continuamente desconocedores de la literatura forjada por ellos mismos”⁵². Una afirmación semejante constituye un juicio autorizado de un hombre que escribía precisamente sobre la retórica, y ello es particularmente importante puesto que estos indios habían logrado conservar esta cualidad a pesar de cincuenta y cinco años de genocidio y de exterminio, de desgracias y de infinitos sufrimientos a mano de los españoles⁵³.

⁵² *Quamuis sint, perpetuoque fuerint literarum scripturaeque ex ipsis conflatae exortes* (p. 51).

⁵³ Sobre la elocuencia de los indios se escribió mucho en el siglo xvi. Bernardino de Sahagún dedica todo el sexto libro de su *Historia de las cosas de la Nueva España* a la retórica de los indios, la cual cumplía un papel de primera importancia en la sociedad azteca. Así, por ejemplo, el dominio de la palabra, el ser un buen orador, era un requisito indispensable para acceder a los cargos públicos. La palabra *tlatoani*, con la cual se designaba al jefe del estado, significa “aquel que posee la palabra”. Hubo personajes célebres por su elocuencia, como Tlacáélel, el fundador del Imperio Azteca, o Nezahualcóyotl, el rey poeta.

Pero Valadés reduce el mérito señalado al considerar “natural” la elocuencia de los indios, elocuencia que podía encontrarse en gente sin conocimiento de la escritura. No se trataba pues de una gran alabanza. Apreciaba más la elocuencia de los “orientales”, entre quienes *sunt viri unde quaque doctissimi in omni scientiarum genere* (p. 150). Por esta razón “no faltaron quienes afirmen que les fue predicado el evangelio”. Esta última afirmación es significativa: Valadés no podía concebir arte y cultura fuera del ámbito del evangelio, excepción hecha de los griegos y romanos.

Valadés se refiere también a la belleza de las danzas indígenas. Un grupo de danzantes fue llevado a España y, en Valladolid, Carlos V había quedado complacido después de haberlos observado danzar durante toda una tarde. El franciscano agrega que las mujeres, después de su conversión, *ne per somnium quidem* participarían en las danzas (p. 169). Es un dato interesante, pues el agregado expresa, en forma matizada, el rechazo a esa expresión cultural. Tal vez los misioneros habían originalmente prohibido las danzas porque estaban relacionadas con los ritos de la antigua tradición. Los hombres perseveraron en esa costumbre que tal vez fue aceptada posteriormente, porque no fue ya considerada incompatible con la religión cristiana. No se permitió, sin embargo, que las mujeres continuaran con esas prácticas, pero de hecho continuaron con sus costumbres, y todavía hoy las mujeres siguen participando en las danzas populares indígenas.

Valadés describe y alaba en particular a los chichimecas (p. 381). El fraile había dedicado largos años a la conversión de estos pueblos nómadas del norte de México. Los chichimecas eran gente belicosa, más difíciles de dominar que otros pueblos y no fueron jamás del todo sometidos por los españoles. Valadés se refiere precisamente a su gran

En el Calmécac los estudiantes eran preparados con mucho cuidado en la elocuencia: “es efectivamente una escuela de interpretación y de habla, de retórica y de hermenéutica”, dice Todorov (*La conquista de América...*, *op. cit.*, p. 86).

valor, después de haberse referido a la riqueza de la región ocupada por ellos. La referencia abarca las cualidades físicas del lugar y de sus habitantes: provincia rica en plata, hombres robustos, ágiles, fuertes, valientes.

Valadés alaba también la belleza de los templos que los indígenas erigían a sus dioses, y menciona jardines, fuentes, baños termales, huertos, plantas. En este sentido Valadés se presenta como una fuente de datos sobre las costumbres de los indios de antes y después de la conquista, aunque no se alargue muchos sobre estos temas, puesto que su intención no era tratar sobre ello en forma amplia y cuidada. Pero para Valadés los dioses indígenas eran en realidad diablos e ídolos (p. 167), cosa que justificaba la destrucción de todo lo que sirviera para adorarlos.

En resumen, los pocos elogios del fraile están viciados por prejuicios religiosos, de modo que pierden todo su valor. La defensa real de los indios se encuentra en las páginas 183-190. Su propósito declarado es refutar algunos juicios que en aquel tiempo circulaban sobre los indios y sobre los resultados de la evangelización en el Nuevo Mundo. Él refuta principalmente los siguientes puntos:

- a) Los indios son tan cristianos cuanto los moros de Andalucía.
- b) Son aún fieles a sus antiguas costumbres y ceremonias.
- c) Son cristianos a la fuerza y los religiosos actúan con imprudencia.

Los difamadores de la actividad evangelizadora de los franciscanos sostenían que los indios eran supersticiosos, que estaban llenos de vicios, que eran borrachos, mentirosos en la confesión, pues durante el día podían confesarse más de cien entre hombres y mujeres, que frecuentaban las misas y escuchaban los sermones no por propia voluntad sino obligados por la autoridad, y que su amor, en consecuencia, era un amor servil, no auténtico. Valadés contradice todas estas acusaciones con interesantes argumentos.

Entre otras razones, señala que los indios son sociables por naturaleza, tranquilos y pacíficos, ajenos a la usura, comercio y contratos a los cuales están entregados los españoles; sus pecados más frecuentes son la lujuria, la sensualidad, la embriaguez y los hurtos de poca monta, lo que –según él– es muy poco si se toma en cuenta que desde hace poco tiempo se habían visto libres del demonio. El fraile hace también una alabanza acerca del modo en que los indios celebraban sus fiestas litúrgicas: con mayor magnificencia que en la propia España.

Sin embargo, debe observarse que la defensa presentada por Valadés no se refiere a los indios en sí mismos, sino a los indios en cuanto resultado de la actividad evangelizadora. El religioso quiere alabar la labor de los misioneros en el Nuevo Mundo y, en particular, de los franciscanos. Interesante, desde este punto de vista, es el instrumento audiovisual con el cual el fraile delinea su posición frente a los indios utilizando el diseño que aparece en la página 224 del original. A la izquierda aparecen los indios fieros, desnudos, como eran antes de su conversión; en el medio se encuentra el fraile con sus asistentes en su papel de evangelizador; a la derecha aparece el resultado de la actividad misionera: dos mujeres vestidas, con sus niños delante del predicador, a quien le ofrecen de comer. En esta escena, el fraile aparece como elemento central, victorioso, al convertir a los idólatras al cristianismo.

En conclusión, en la *Rhetorica Christina* Diego Valadés presenta una doble actitud frente a los indígenas del llamado “Nuevo Mundo”. Por una parte, no aparece en absoluto interesado en describir el pasado histórico y cultural de los indios y no hace ninguna referencia a los tremendos sufrimientos a los que fueron sometidas las diversas poblaciones en las que él había vivido. Por el contrario, parece justificar el proceso de conquista realizado por Cortés, considerando la conquista, junto a la evangelización, como el suceso más importante después de la creación. En esta

óptica, por otra parte, él alaba y exalta las dotes y las tradiciones de los indios. El principal objetivo de su obra era defender los resultados de la conversión de los indios contra las mentiras y calumnias que algunos habían expresado al rechazar el éxito de la evangelización, aunque debe admitirse que la visión optimista del fraile sobre los resultados positivos de esa evangelización peca de exageración. Por lo tanto, la importancia de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés debe buscarse no tanto en una actitud positiva suya frente al indio, sino sobre todo en la valoración, verdaderamente ejemplar para el autor, de la obra de evangelización realizada por los franciscanos en el Nuevo Mundo. Por desgracia, esa evangelización, positiva para los europeos, fue fundamento colonialista de la destrucción de las antiguas culturas indígenas de América y originalmente representó para los aborígenes la fuente de tremendos e indescritibles sufrimientos, de los que todavía hoy no han logrado escapar.



II

EL *DE INVENTIONE* DE CICERÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

BULMARO REYES CORIA

Introducción

Si nos detenemos a examinar, someramente incluso, la educación en México, puede verse que los estudios de gramática y retórica latinas fueron el cimiento del sistema educativo colonial. En este campo, los franciscanos y los jesuitas desempeñaron un papel de suma importancia. Estos últimos, por ejemplo, fundaron colegios en 22 ciudades de lo que hoy es la República Mexicana; por ejemplo, en la ciudad de México, en 1573, el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo con tres convictorios o posadas, donde los estudiantes, llamados convictores, “despreocupados de inconvenientes se ocupasen sólo del estudio”¹. Aquellos primeros se preocuparon más bien porque hubiera escuelas donde, decía fray Juan de Zumárraga, los “indios muchachos” aprendieran gramática al menos².

¹ Cfr. Osorio, *Colegios*, p. 18. En general, la parte histórica de este artículo está basada en Osorio Romero, *Tópicos; Colegios; Floresta; La enseñanza del latín*; “La retórica...” y “La enseñanza de la retórica...” en *Conquistar el eco*.

² Cfr. Osorio, *La enseñanza*, pp. VI, XIss y pássim.

La presente realidad latinoamericana, dice Ignacio Osorio, tiene un origen bien abstruso, pues los colonizadores provenían de sociedades feudales en tránsito al capitalismo. ¿Cómo saber —se pregunta— si los elementos modernizantes de la cultura española lograron sobreponerse a las trabas feudales, o si lo medieval predominó en la cultura resultante? Osorio piensa que se produjeron híbridos tanto étnicos (mestizos, coyotes, tente-én-el-aire, salta-pa-trás, a'hi't'estás) como sociales (feudales y burgueses); de ahí que, en la superestructura ideológica, se vuelva tan importante el papel desempeñado por los clásicos latinos, básicos en la enseñanza medieval y renacentista, núcleo de la enseñanza media superior durante los trescientos años de la Colonia y durante casi todo el siglo XIX, época en que ya “no eran antídoto contra la penetración de la literatura romántica”, sino ellos mismos vehículo de modernidad; por lo cual su enseñanza debía suprimirse, pues se preguntaban si la Revolución Francesa y la corrupción moderna se debían a la enseñanza de Cicerón y de Virgilio o a otras causas más universales y poderosas, aunque eran conscientes de la utilidad que procuraba el enseñar con discernimiento a Cicerón y otros clásicos paganos, junto a san Jerónimo, Prudencio y otros santos padres; es decir, la del uso del método empleado por los jesuitas³.

A través de Ausonio y Sidonio Apolinar, Cicerón y Quintiliano conforman el primer peldaño del sistema educativo de la Edad Media, o sea el trivium, consistente en gramática, dialéctica y retórica. Pero, al decir esto, Osorio sólo advierte “el colorido de las palabras”, y olvida a tantos profesores de retórica medievales, como Alcuino, Agustín, Boecio, Julio Víctor, Fortunaciano, Victorino, Julio Severiano, Capella, Casiodoro, etcétera, a quienes debemos, lo cual sería suficiente para recordarlos, la conservación del arte retórico de los manuales ciceronianos entonces conocidos, así como la reconstrucción de sistemas que se per-

³ Cfr. Osorio, *Tópicos*, pp. 34-35.

dieron en su escritura original, como la doctrina herma-górea de los *status* o *constitutiones*⁴.

Sea como fuere, redescubrimiento o continuación, sabemos que los renacentistas europeos se apartaron de aquellos profesores y leyeron en sus originales a los autores clásicos, pues comenzaban a circular los tratados de retórica de Cicerón: *De inventione*, *De oratore*, *Partitiones oratoriae*, *Brutus*, *Orator*, *De optimo genere oratorum* y *Topica*, así como las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano. Sin embargo, esa renacentista costumbre de acudir a las fuentes primarias “terminó diluyéndose, por desgracia, en una multitud de preceptistas y de artes retóricas donde el efectismo y la argucia esterilizaron por completo lo que de educativo y literario se contenía en los grandes maestros”⁵.

Junto a los principios de esta retórica llamada profana, pronto, desde los primeros tiempos de la Iglesia, apareció una nueva especie: la *rhetorica christiana*, o *summa summarum scientiarum*, que usaba de la palabra como “enlace entre el evangelizador y el pueblo”. Así, en Europa, fray Luis de Granada escribe su *Retórica eclesiástica* (1576) para fundamentar la preceptiva particular del predicador.

En la Nueva España, por su parte, la oratoria siguió los cauces acostumbrados en Europa, pero con otro objetivo: cristianizar a los indios⁶. En la Universidad Pontificia y en los colegios de los jesuitas, la instrucción en lengua latina culminaba con la cátedra de retórica, en la cual se utilizaban los textos siguientes: Cipriano Suárez, *De arte rheto-*

⁴ La *constitutio* es el cuestionamiento de donde nace toda causa, demostrativa, deliberativa o judicial; en otras palabras, la constitución es el primer conflicto de toda causa derivado del rechazo de la denuncia, o la primera confirmación del acusador, o la primera deprecación del defensor. Hay cuatro géneros de constituciones: conjetural, definitiva, general y translativa. Se llama *conjetural*, cuando hay controversia de hecho: ¿lo hizo?, ¿no lo hizo?; *definitiva*, cuando de nombre: ¿es ladrón o sacrilego quien roba un vaso sagrado?; *general*, cuando se busca cuánto, de qué clase y de qué cualidad es un hecho ya aceptado: útil o inútil, justo o injusto; se llama *translativa* cuando parece que las circunstancias de la acción deben ser otras: el abogado, el juez, el tiempo, la ley, el cargo, la pena. *Inv.*, I, viii, 10-xi, 16 y II, iv, 12.

⁵ Osorio, *Tópicos*, p. 154.

⁶ Cfr. Osorio, *Tópicos*, p. 155.

rica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano prae-cipue deprompti; Bartolomé Bravo, *De arte oratoria, ac de ejusdem exercendae ratione, Tullianaque imitatione, varia ad res singulas adhibita exemplorum copia libri quinque*; Pedro Juan Núñez, *Institutionum rhetoricarum libri quinque*; Francisco Silvio Centurio, *De recta latini sermonis structura et ordine*; Francisco Pomey, *Candidatus rhetoricae* y *Novus candidatus rhetoricae*, entre otros. "Los textos, sin duda, cambiaron, pero la fundamentación en los escritos de Cicerón no cambió"⁷.

Es muy importante aclarar que en la Nueva España no siempre se estudiaban en las correspondientes clases, textos de retórica propiamente, sino que se hacían comentarios a los discursos de Cicerón⁸. Esto es obvio a la luz de un cuadro que ofrece Osorio⁹, con las ediciones novohispanas de Cicerón, entre las cuales se echa de menos cualquier tratado retórico, como serían las *Partitiones oratoriae* o el *De inventione* o el *De oratore* o el *Orator*.

Más aún, el sistema de oposición a cátedra de retórica se basaba en comentarios que reflejaran los conocimientos que los opositores tenían sobre algún discurso de Cicerón, no precisamente sobre preceptiva retórica¹⁰, aunque el doctor don José Juan Cabrera Ponce de León¹¹, en el proceso de oposición a cátedra a que se presentó, resume en un

⁷ Cfr. Osorio, *Tópicos*, p. 156.

⁸ Según Osorio, "Quintiliano fue uno de los autores fundamentales, junto con Cicerón, para los cursos de retórica; su obra, sin embargo, no estuvo tan presente, sino que, por lo general, sus preceptos fueron estudiados a través de los tratados como el de Cipriano Suárez". Cfr. *Floresta*, p. 61.

⁹ Cfr. *Tópicos*, p. 241: *Pro M. Marcello*; *In L. Catilinam I y II*; *Philippica I, IV, VI, VIII y IX*; *Pro Archia poeta*; *Ad quirites post reditum*; *Pro rege Deiotaro*; *Pro Lege Manilia*; *Post reditum in senatum*; *Pro T. Annio Milone*; *Pro Q. Ligario*; *Epistulae*; *Ex officiorum lib. I*.

¹⁰ Cfr. Osorio, *Tópicos*, pp. 55-62.

¹¹ Cabrera Ponce de León —abogado de la Real Audiencia, defensor de testamentos, capellanías y obras pías del arzobispado— participó en la oposición a la cátedra de retórica hecha desde el 20 de octubre de 1685 hasta el 14 de mayo de 1686. De tres posibilidades escogió explicar el discurso *Pro Caio Rabirio*. Durante el curso de la oposición presentó dos cursos que fueron negados por el rector de la Real y Pontificia Universidad don José de Herrera y Regil. Perdió la oposición. Ídem, pp. 61-63.

párrafo la doctrina del bien decir. Allí se define el concepto de retórica, invención, argumento, amplificación, elocución, tropo, memoria, pronunciación y acción, con enumeración de algunas figuras literarias; lo cual ciertamente manifiesta el conocimiento de algún manual de retórica, y quizá incluso el programa del curso a que aspiraba impartir¹².

Sin duda, como también sería interesante saber a ciencia cierta quiénes y cuántos fueron realmente los receptores de estas lecciones, cabe recordar, con Osorio, que hasta antes de la llegada de los jesuitas a la Nueva España, la labor educativa se había dirigido solamente a los indios, exceptuando la que impartía la Universidad; así que, después, durante “195 años de intenso trabajo en la Nueva España, los hijos de san Ignacio se convirtieron en los educadores de los criollos, la capa dirigente colonial”, ya que “la docencia que la Compañía estableció a lo largo del territorio nacional fue la única alternativa para la gran masa de la juventud criolla que aspiraba a formarse para ocupar cargos de dirección en la cultura y la administración, civil y religiosa, de la colonia”, aunque, al parecer, sin excluir a los indios, pues el sistema educativo de los jesuitas “comprendía las escuelas de primeras letras para los indios y criollos...”¹³

Mientras los indios eran mayoría, los frailes soñaron con crear un clero indígena, con jóvenes nobles que aprendieran la cultura de sus conquistadores. Pero la población indígena, cuando fue destruida por la peste y la explotación, quedó marginada y sometida a los blancos, y aquel sueño se disipó a pesar de la insistencia de los jesuitas, pues al mismo tiempo se forjaba la teoría que justificaba su marginación: sabían, sí, gramática, lógica, retórica, astrología y teología; pero, según fray Bernardino de Sahagún, perdieron “todo el regimiento que tenían”¹⁴.

¹² Ídem, p. 82.

¹³ Cfr. Osorio, *Colegios*, p. 11-15.

¹⁴ Cfr. Osorio, *La enseñanza*, pp. LXVII-LXVIII.

Ampliar el tema de los receptores de esta educación, significaría apartarme del objetivo de mostrar el contenido de la enseñanza retórica, para ver hasta dónde podía ser realmente formativa, o, al contrario, instrumento por el cual los europeos, frailes o civiles, se adueñaban de la cultura prehispánica, apoderándose de la elite indígena, convirtiéndola en traductora, a las lenguas indígenas, de los instrumentos de penetración ideológica del conquistador¹⁵. Baste, en general, recordar que las órdenes religiosas avalaban y difundían las obras producidas por sus miembros.

El De inventione en la erudición de la Nueva España

Fray Bartolomé de las Casas, en su *Apologética historia sumaria*,¹⁶ sostiene que, a pesar de su primitivo estado silvestre y solitario, todos los hombres son racionales y reducibles a orden y razón; que su linaje es uno, y todos ellos son semejantes, en cuanto a su creación y cosas naturales, y ninguno nace enseñado: son como tierra no labrada que produce fácilmente mala yerba y espinas inútiles, pero que lleva dentro de sí una virtud tan grande, que labrándola y cultivándola da frutos provechosos. Asimismo, fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana*¹⁷, quizá calcando a Las Casas, quizá por conocimiento directo de la fuente, excusa a los chichimecas de la barbaridad que se les atribuía, en razón de que habían vivido desnudos, derramados y esparcidos en cuevas y rancherías de piedras y riscos y no en pueblos que tuviesen forma de ciudad y calles, afirmando que no hay naciones en el mundo, que por rudas y bárbaras, no puedan ser reducidas a modo

¹⁵ Cfr. Osorio, *La enseñanza*, p. VI.

¹⁶ Cfr. Las Casas, lib. III, cap. XLVII: "Justificación del caso de hombres silvestres y solitarios".

¹⁷ Cfr. Torquemada, lib. I, cap. XXII: "Donde se dan las causas por qué en sus principios estos chichimecas no habitaron casas y se rancharon en cuevas y otras semejantes partes y mansiones".

político y vida sociable, haciéndose domésticas, mansas y tratables. Todo lo cual no es más que recreación de la introducción con que Cicerón pretende cautivar el interés de sus lectores del libro primero del *De inventione*.

Otros documentos que muestran la presencia de esta obra en México durante la Colonia, son la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés, cuya importación desde México fue continua, y el ya mencionado de Cipriano Suárez, *De arte rhetorica libri tres*, de los cuales habrá que extraer un poco de su pensamiento para formarnos una idea menos vaga del contenido de sus enseñanzas, y tener un juicio asimismo menos subjetivo, si no de la influencia directa de los autores clásicos en la educación retórica que se impartía en lo que iba a ser nuestra patria, al menos del modo como la impartían los educadores, en aquellos años como de letargo donde nos sumieron los golpes del conquistador¹⁸.

¹⁸ Tan aletargada estaba la nación, que todavía a finales del siglo XIX se levantaban algunas voces que intentaban despertar, como de un segundo sueño, los sentimientos dormidos de los mexicanos:

¡Madre Atenas, levanta la cabeza,
despierta tus dormidos sentimientos,
sacude con firmeza
esos mortales velos soñolientos
que enervan tu vigor y tu grandeza!
Y mire, como en épicos instantes,
tu magnífico espíritu despierto,
y de tu seno maternal, como antes,
broten del patriotismo otros gigantes
porque el último de ellos ¡se te ha muerto!

Estos versos están tomados de la Oda a Atenas, leída por su autor, Gabriel González Mier, en la velada fúnebre dedicada al señor licenciado don Sebastián Lerdo de Tejada, el 13 de mayo de 1889, en presencia del general Díaz mismo. Esta oda, prohibida durante el porfiriato, al autor le costó el exilio voluntario más allá de la frontera norte, presentido por él mismo en sus versos. Pero también le valieron el posterior reconocimiento de precursor de la Revolución. Cfr. El espíritu público, Campeche, lunes 21 de noviembre de 1955, p. 1; *Novedades de Yucatán*, suplemento cultural, Mérida, año VI, n.º 285, 26 de enero de 1973, y Carlos R. Menéndez, "Hombres y sucesos de otros tiempos", en *Diario de Yucatán*, 21 de agosto de 1955.

Otro indicio de la presencia del *De inventione* en México durante la Colonia, mayor éste, como ya se apuntó arriba, es la *summa summarum scientiarum* que Diego Valadés compuso, y por obediencia a sus superiores, intituló como *Rhetorica Christiana*, y dedicó al papa Gregorio XIII el 25 de mayo de 1579.

El fin de esta obra fue hacer predicadores de la palabra de Dios, apartando a los jóvenes estudiantes, mediante los preceptos cristianos, “de las enseñanzas nocivas que les daban licencia para mentir y herir a otros con oprobios, ofensas o maldiciones, y les permitían ser arrogantes y apetecer alabanza vana y obscurecer de tal modo la verdad, que los oyentes no pudieran verla, vicio que padecieron mucho los griegos y los romanos”¹⁹. Es obvio que Valadés no leyó a Aristóteles, o al menos no lo hizo con cuidado, pues aquél reprobaba a los jueces que no actuaban conforme a la verdad y la justicia, y al mismo tiempo señalaba que no se debía persuadir a lo malo (*ou gar dei ta pbaula peithein*), pero era preciso persuadir a los contrarios, para deshacer las razones injustas²⁰. Más aún, parece que no creyó en las palabras de Cicerón, cuando exhortaba al estudio de la elocuencia para que los buenos pudieran protegerse de los malos, o ni siquiera cuando dice que el oyente debe ser cautivado por las cosas mismas, no por las palabras ni por extraños adornos²¹.

¹⁹ *Huius operis scopus erit, ut voces Dei simus, organa divinae bonitatis, et tubae Christi* (b, 2, vuelta); *operam dedimus, ut, pro nostra virili, eloquentiam Christianis praeceptis diligenter expurgatam in proscenium adduceremus: quae vacaret mentiendi licentia, severe divinis praeceptis interdicta, a qua abesset pro-cacitas, et vitium illud teterrimum lacerandi alios probris, contumeliis, et male-dictis quae prohibeat arrogantiam, et inanis laudis appetitum et vetet denique tenebras auditoribus offundere ne verum perspiciant, et suffragium atque sententi-am dicendo corrumpere: quo vitio Graecis[*], Romanique ut plurimum laborarunt* (b, 2).

²⁰ Cfr. Arist., *Rh.*, 1355,a,20ss.

²¹ Cfr. Cic., *De inv.*, I,iv,5 y xxii,32.

Diego Valadés, en un acto de fe, dice que, enseñados por el Espíritu Santo y ayudados con el ejercicio del decir, es posible predicar sin los preceptos de la retórica; pero que, como Aquél suele enseñar y ayudar a eso con poca frecuencia (I,v), para conseguir más fácilmente esta divina facultad oratoria, enseñará toda el arte de la memoria artificial²².

También tomará ejemplos de los indios, lo cual, dice, será no sólo de deleite, sino de gran provecho, ya que en ellos, como juzga Cicerón (*vel ipso Cicerone iudice*), se puede apreciar el origen de la retórica. Desde estas líneas iniciales se percibe la presencia del *De inventione* en esta obra escrita por un extranjero, injertado en uno de los núcleos humanos de la Nueva España que, según Palomera, por aquel entonces no eran vistos con “benevolencia y simpatía”; sino al contrario, de ser mexicano, el conocimiento de su origen “le hubiera acarreado serias dificultades... en el desarrollo de sus actividades aun dentro de la misma Orden Franciscana”²³. En su *Retórica*, pues, utiliza, aunque sumamente mutilado, a diferencia de como lo hicieron Las Casas y Torquemada, el texto ciceroniano *De inv.*, I,II,2, donde se habla del origen imaginario de ese arte, fácilmente aplicable a cualquier grupo humano de vida incivil. Dice copiando literalmente a Cicerón (transcribo entre corchetes las omisiones que fray Diego hizo):

hubo algún tiempo cuando en los campos los hombres vagaban por doquier a modo de bestias, y se prolongaban la vida con alimento agreste, y no administraban nada con la razón del ánimo sino casi siempre con las fuerzas del cuerpo [aún no se cultivaba la razón de la divina religión ni del humano deber;] nadie había visto nupcias legítimas; ninguno había mirado hijos ciertos [no había percibido qué utilidad tenía el derecho equitativo. De tal modo, al lado del error y la ignorancia, la ciega y temeraria dominadora del ánimo, la ambición, para saciarse abusaba de las fuerzas del cuerpo, sus perniciosísimos

²² *Et ad id facilius exequendum totam memoriae artificialis artem tam diu ab omnibus concupitam quam facillime aperiemus. Et quamvis etiam sine his praeceptis in nobilissimo concionandi munere, versari facile possimus, a Spiritu Sancto qui est verus magister edocti* (b,2, vuelta).

²³ Cfr. Palomera en Valadés, *Retórica cristiana*, pp. VII-LXI.

servidores]. En aquel tiempo, cierto varón, sin duda grande [y sabio, conoció qué materia había y cuánta oportunidad existía en los ánimos de los hombres para las cosas máximas, si alguien pudiera sacar aquélla, y, al tomarla, volverla mejor. Aquél] juntó y congregó con cierta razón en un solo lugar a los hombres dispersos en los campos y ocultos en techos silvestres, y [induciéndolos a cada una de las cosas útiles y honrosas] de agrestes y feroces los vuelve blandos y tratables.

El silencio de los pasajes omitidos podría obedecer a varias razones. En primer lugar, habría sido obvia mentira insinuar siquiera que nuestros antepasados carecían de religión o derecho, cuando, en palabras de Hernán Cortés mismo, más bien debía hablarse “de la grandeza, extrañas y maravillosas cosas de esta gran ciudad de Temixtitan, del señorío y servicio de este Mutezuma ... y de la orden que en la gobernación, así de esta ciudad como de las otras que eran de este señor”²⁴. En segundo lugar, los hombres de que habla Cicerón fueron civilizados, no mediante las armas, sino a través de la palabra y sin aquella ambición que “para saciarse abusa de las fuerzas del cuerpo”, de la cual no podía hablar Valadés, ya que, haciéndolo, juzgaría a su padre, el conquistador que había venido en la expedición de Pánfilo de Narváez, y que, a la derrota de éste, se había unido a Hernán Cortés, para participar en el sitio y toma de Tenochtitlan. Sin duda, el hombre sabía su retórica clásica; pero lo importante aquí es señalar que si ese espíritu de remordimiento, de vergüenza o de reserva, era ese con el cual en la Nueva España impartían la educación quienes realmente se preocupaban por ello, será más fácil entender que se haya originado, o que simplemente se haya inflamado, la disputa americana, no sólo en torno de la racionalidad de los indios, sino, en general, de la inferioridad y de las desventajas, respecto de los europeos, en que vivían los nuevos mexicanos²⁵.

²⁴ Cfr. Benjamín Fernández Valenzuela en Eguiara y Eguren, vol. I, p. XIII.

²⁵ Cfr., para profundizar en este tema, Ernesto de la Torre Villar, en Eguiara y Eguren, *Biblioteca Mexicana*, pp. LI ss, especialmente “Peninsulares malque- rientes. Cristóbal Suárez de Figueroa” y “Antecedentes de la disputa americana”.

En justicia, debo hacer hincapié en que, apegado al inicio del libro primero del *De inventione*, para la definición de retórica, Valadés destaca de manera especial la idea de que el orador, el perito del decir, en su caso el predicador evangélico, debe ser hombre bueno, pues, en síntesis, lo contrario es inhumano. Así, en su disertación acerca del *vir bonus, et dicendi peritus*, reconoce, con Cicerón, que “nada hay más inhumano que convertir en peste y pernicie de los buenos la elocuencia, la cual fue dada por la naturaleza para salud y conservación: para las cosas públicas y privadas nada hay más pernicioso que la elocuencia que haya construido malicia”. Incluso comprendió y reconoció la doctrina ciceroniana acerca de la sabiduría necesaria al orador, ya que “la elocuencia sin sapiencia perjudica nimiamente la mayoría de las veces; nunca aprovecha”²⁶, y tiene razón, pues Cicerón afirmaba que, sin los conocimientos que impartía la Academia, ningún precepto retórico sirve para nada.

Pero Valadés, cuando momentáneamente se suelta de la mano del maestro, cuando momentáneamente se aparta no sólo del susodicho tratado sino del pensamiento imperante en los tratados de retórica clásica, niega todo valor al conocimiento de los filósofos, porque “su ciencia era sin el temor del verdadero Dios”²⁷.

Más aún, lo cual según palabras de Quintiliano²⁸ es indignísimo, valiéndose de la ciencia retórica de aquel

²⁶ *Nihil enim tam est inhumanum, quam eloquentiam a natura ad salutem et conservationem datam, ad bonorum pestem, perniciemque convertere: nihil publicis privatisque rebus perniciosius eloquentia, quae malitiam instruxerit (p. 2); unde, recte Cicero, ... eloquentiam sine sapientia nimium obesse plerunque; prodesse nunquam (p. 2).*

²⁷ *quae quidem e media illa nostra Academia effloruerunt; neque sine ea aut inveniri aut intellegi aut tractari possunt (Part. or., XL,139); eorum scientia, quia absque veri Dei timore erat, quid illis profuit? (6,Q).*

²⁸ Cfr. *Quint.*, II,xvi,1, donde censura a los que suelen atacar la retórica: *nam quidam vehementer in eam invebi solent, et, quod sit indignissimum, in accusationem orationis utuntur orandi viribus.*

“romano ofensivo, ocultador de la verdad y corruptor de sentencias y voces”²⁹ que según él era todo romano y por tanto Cicerón, insisto, valiéndose no sólo de la ciencia retórica del arpinate sino aun de su lengua misma³⁰, Valadés minimiza la tarea de la ciencia y, como si la gloria del mundo no fuera precedera para la gente que más hambre ha sufrido a través de nuestra historia, enseña que es mejor ser un humilde campesino para servir a Dios, que un filósofo soberbio, ya que no hay razón para observar las estrellas, ni su magnitud, ni su substancia, ni su movimiento, ni su fijación, pues la gloria del mundo es pasajera (*cito transit gloria mundi*). Sin duda, los “humildes” campesinos rendían, durante la Colonia, a las capas altas de la sociedad, ganancias mayores y al costo más bajo o, con frecuencia, nulo. Argumenta Valadés, que no vale la pena dedicarse al estudio, pues “los sabios de este mundo, sea que aprendan sea que enseñen, sólo sufren trabajo y dolor y aflicción”, como si los campesinos fueran favorecidos por los placeres contrarios a las desgracias que le atribuye al hombre de ciencia.

De su *Retórica cristiana*, el primer precepto de la divina facultad oratoria es la lectura de las Sagradas Escrituras, y el segundo, apartarse del mundo y de los afectos de la carne³¹. El conocimiento de las Sagradas Escrituras se hará fácil de tres modos: primero, con la justa e idónea interpretación de las cosas y las palabras; luego, con el estudio y la diligencia, que consiste en la lectura, y, finalmente, con la meditación, la oración y el ejercicio³².

²⁹ Véase la nota 19.

³⁰ En efecto, no podría aceptarse que Valadés tuviera un estilo ciceroniano, sino que, por falta de estilo personal, vacía literalmente en las frases ciceronianas lo que quiere decir, para contravenir precisamente a Cicerón; por ejemplo, éste dice: *ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in banc potissimum sententiam ducit* (*De inv.*, I,1,1, y de ahí Valadés conforma este centón: *ac me quidem diu cogitantem veritas ipsa in banc potissimum sententiam ducit* (6,T). Juzgue el lector.

³¹ *et primum illis scripturarum lectio inutilis futura est, qui se totos mundo dediderint, [sic] ac affectibus carnis se addixerint* (19,O).

³² Cfr. 21,T.

A pesar de que Valadés no ve con malos ojos que haya quienes desprecien el estudio de las letras humanas, porque sería vergonzoso meter en la Iglesia a los incircuncisos, con todo, no omitirá en su *Retórica* un camino y una razón, es decir, un método, tanto para comprender mejor las Sagradas Escrituras como para conformar las costumbres de la vida, pues aun cuando en nada estén de acuerdo nuestras pláticas con las de los gentiles, como las de los poetas y aun los testimonios de nuestros enemigos, tales pláticas, a pesar de ser inferiores, no son inútiles, ya que pueden servir de ornato al mejor sermón, como las hojas de las plantas que sólo adornan los frutos. Pero, en conclusión, el predicador debe apoyarse en el sumo estudio, y enriquecer su discurso con el indeficiente tesoro de las Sagradas Escrituras.³³

En breve, Diego Valadés toma la lengua y el método de Cicerón, pero diluye lo vital de su retórica, el espíritu combativo de los romanos, sustituyéndolo por otro de humildad, de sumisión. En efecto, distingue al orador del predicador: aquél mueve los ánimos de los oyentes a la conmiseración o a la indignación, y los predicadores, al amor de Dios, a la detestación y odio de los pecados, a la esperanza de la misericordia divina, al temor del juicio divino, al gozo espiritual, a la tristeza saludable, a la admiración de

³³ *Studiosa consideratione animadvertendum est, esse aliquos, qui ab his divinis mysteriis litterarum humanarum scientiam tollentes eam contemnant, eo quod incircuncisos turpe sit in Ecclesia Dei intrmittere. Tamen, non omittam viam et rationem, qua fructus non contemnendos, tum ad intelligendum divinas scripturas, tum etiam ad conformandos et componendos mores nostros inde excerpere possimus (21,V); Quamobrem si nostrorum sermonum, ac gentilitum nulla est conuenientia, nobis illorum notitia valde confert, sin minus, eos saltem simul conferendo, differentiam discernere licebit, cum ad melioris delectum non parum comparatio inferioris faciat: et inferiora saepe collata potioribus sint ornamento. Veluti plantis quibus propria virtus est fructu scatere pulcro, folia nihilominus ramis coniuncta quoddam afferunt ornamentum (22,D); profanas disciplinas non esse inutiles ... non omnibus quae dicunt poetae mentem adhibendam (23,E); ex inimicis testimonia desumpta digna sunt (23,H); summo igitur studio enitendum est concionatori, ut ex indeficienti sacrarum scripturarum thesauro suam orationem locupletare curet (34,A).*

las cosas divinas, al desprecio del mundo y, en fin, a la humildad del corazón³⁴.

Pues los hombres de vana literatura, y secular, descienden hacia abajo, hacia vanas consideraciones del mundo y del movimiento de los cielos. Pero el espíritu y la voluntad de los varones justos y razonables ascienden más arriba, hacía consideraciones de lo celeste (inquiriendo lo que está arriba, y no lo que sobre la tierra)³⁵.

Cipriano Suárez y su De arte rhetorica

De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti (Sevilla, 1569)³⁶ de Cipriano Suárez, fue texto oficial para la clase de retórica en la Compañía de Jesús, y así quedó señalado en su *Ratio studiorum*. Bernardino de Llanos, que era el promotor y organizador de los estudios literarios de los jesuitas, lo incluyó en una antología de textos de retórica (*Illustrium autorum collectanea*, México, 1604)³⁷.

Al contrario de Diego Valadés, Cipriano Suárez invita al lector cristiano a que arranque de su corazón la enfermiza costumbre de contradecir a los viejos escritores, refiriéndose a Platón, Aristóteles, Quintiliano y Cicerón, la cual tanto daña al espíritu³⁸; pero, como aquél, también advierte

³⁴ *Alios itidem esse affectus oratorum alios concionatorum. Oratores enim fere auditorum animos ad commiserationem uel indignationem mouere solent. Concionatores uero ad amorem Dei, peccatorum detestationem et odium, spem diuinæ miserationis, Diuini iudicii (sic) timorem, ad spirituale gaudium, salutarem tristitiam, diuinarum rerum admirationem, mundi contemptum, et cordis humilitatem mouere solent* (160,C).

³⁵ *Vanae enim litteraturae homines, et saecularis, deorsum ad vanas mundi et coelorum motus considerationes descendunt. Spiritus uero et uoluntas uirorum iustorum et rationabilium, superius ad coelestium considerationes (quaerentes quae sursum sunt, et non quae super terram) ascendunt, tanquam veri Dei amatores et imitatores.*

³⁶ Yo revisé las ediciones de 1581 (Zaragoza, *Caesaraugustae*) y de 1611 (Lisboa, *Olysiptone*).

³⁷ Cfr. Osorio, *Conquistar*, p. 154.

³⁸ *Imo uero te Christiane lector uehementer oro atque obsecro, ut hanc libidinem temere contradicendi ueteribus scriptoribus de animo tuo penitus euellas, ne ad eius perniciem longius deinde serpat* (final de la introducción al lector).

que para sacar el mayor provecho de la elocuencia, ésta debe ser purgada diligentemente con preceptos cristianos, y para que recobre su aspecto admirable, se le debe amputar la frivolidad de los errores en que cayó por vicio de hombres que desconocían las leyes divinas. Así, hay que acabar con la licencia de mentir, que conceden Quintiliano y los rétores antiguos, y con la desvergüenza y con aquel negro vicio de herir a los otros con oprobios, ofensas y maldiciones, de que ojalá no hubieran gustado tanto Demóstenes y Cicerón. Se refrenará la arrogancia y el apetito de gloria vana, que embota la agudeza del espíritu. Ha de considerarse inicuo cubrir con tinieblas a los oyentes para que no vean claramente la verdad, y corromper la voz y el sentido al hablar, lo cual fue hecho con mucha frecuencia por griegos y romanos³⁹. Al respecto, caben las mismas observaciones que se hicieron para Diego Valadés, o quizá habría que pensar que, habiendo leído con cuidado a los pilares de la retórica, los interpretaron y acomodaron a su conveniencia. Para comprobar la bondad y rectitud de la retórica bastaría ver Quintiliano, II,xv,26-32,34 y 38, o Platón, *Gorgias*, 460c, 508c.

Por lo demás, la exposición de la doctrina se apega, en realidad, a los autores que anuncia el título: Aristóteles, Quintiliano y Cicerón. Explica a Aristóteles, porque de él todos han tomado; las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano, porque están escritas con suma diligencia, singular juicio y especial erudición, aunque son muy largas y alguna vez oscuras; las *Partitiones oratoriae* de Cicerón, porque, a

³⁹ *Sed quo maior utilitas ex eloquentia percipi possit, Christianis praeceptis diligenter ea purganda est... sic eloquentia si amputetur errorum inanitas, in quos delapsa est vitio hominum divinas leges ignorantium, suam admirabilem speciem recuperabit. Excidatur igitur mentiendi licentia, quam severe divinis praeceptis interdictam oratori Quintilianus, et antiqui rhetores concedunt: amputetur pro-cacitas, et vitium illud teterrimum lacerandi alios probris, contumeliis, maledictis, cui utinam ne Demosthenes, et Cicero tantopere indulissent: resecetur arrogantia, et inanis laudis appetitus, qui aciem animi perstringit: intelligatur iniquum esse tenebras auditoribus offundere, ne verum perspiciant, et suffragium atque sententiam dicendo corrumpere, quod a Graecis et Romanis oratoribus est factitatum (proemio, p. (4)).*

pesar de que son breves y concisas, sin embargo encierran muchas y magníficas riquezas de la elocuencia; el *De oratore*, no solamente porque es obra de ingenua deleitación, sino porque es de gran provecho a los estudiantes, los cuales observan más la fuerza y la vehemencia de las discusiones de un diálogo, que otras formas de ingreso al estudio, y ésta obra contiene partes muy amplias y polémicas, en especial entre Lucio Craso y Marco Antonio; el *De inventione*, porque, no obstante que es obra de juventud y de escritura ruda, sin embargo contiene los preceptos para pulir y conformar un discurso⁴⁰.

Éstas son, a grandes rasgos, la forma y la intención, acaso inconscientes pero reales, en que se impartía la retórica en la colonia mexicana. No importa tanto si se atendía o no al ornato del discurso con la razón de los preceptores en que basaron sus artes, sino que, valiéndose de los recursos de aquéllos, no sólo los anatematizaron, sino que, sumisos ellos mismos a designios superiores, mudaron necesariamente el espíritu de altura que se proponía la antigua retórica, por el de sumisión que nos trajeron los conquistadores.

⁴⁰ Cfr. introducción al lector, pássim.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Retórica*, ed. del tex. con ap. crít., trad., pról. y nts. Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- CASAS, FRAY BARTOLOMÉ DE LAS, *Obras completas. 9: Apolo-gética historia*, ed. Ángel Losada, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- JO. AUG. EPNESTI *M. Tulli Ciceronis libri rhetorici*, vol. ter., Londini, curante et imprimente A. J. Valpy, A. M., 1830.
- EGUIARA Y EGUREN, Juan José de, *Biblioteca Mexicana*, pról. y vers. Benjamín Fernández Valenzuela, est. prel., nts., ap., índs. y coord. gral. Ernesto de la Torre Villar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 3 vols.
- OSORIO ROMERO, Ignacio, *Tópicos sobre Cicerón en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1976 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 4).
- , *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1979 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 8).

- , *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1980 (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 9).
- , *La enseñanza del latín a los indios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990 (Bibliotheca Humanistica Mexicana, 4).
- , *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Coordinación de Humanidades, 1989.
- QUINTILIEN, *Institution oratoire*, text ét. et trad. Jean Cousin, Paris, "Les Belles Lettres", 5 t., 1975.
- PLATÓN, *Gorgias*, intr., vers. y nts. Ute Schmidt Osmanczik, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1980 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- SUÁREZ, Cipriano, *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti*, Olysiopone, excudebat Antonius Alvarez, 1611.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, ed. Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975-1983, 7 vols.
- VALADÉS, fray Diego, *Retórica cristiana*, ed. Esteban J. Palomera et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1989 (1a. ed. 1576).

III

FRAY DIEGO VALADÉS UN AUTOR DIFÍCIL, UNA TRADUCCIÓN DESIGUAL

SALVADOR DÍAZ CÍNTORA

Para Diego Valadés,
universitario distinguido, Procurador General de
la República, este recuerdo de otro procurador,
homónimo suyo en nuestro Siglo de Oro.

Amore et ore noster, decía el poeta español Aurelio Prudencio de san Cipriano de Cartago: nuestro por el amor y por la boca. Tal podemos, creo, y con el mismo derecho, hablar nosotros de fray Diego Valadés. Un amor que demostró por más de veinte largos años de prédica entre nosotros; nuestro por la boca, por la voz, en cuanto que hablaba nuestra lengua, y escribía, especialmente por lo que toca al trabajo de que aquí nos ocupamos, estupendamente bien en aquélla que, como filólogos, hemos tratado de apropiarnos, la latina.

Más nuestro aún predicando en las lenguas de nuestras tierras; más mío, me atrevería a decir, y me lo imagino, al emprender una caminata apostólica, dejando mi barrio de Atlauhco, en Tacuba, despidiéndose en mexicano de sus moradores tepanecas, para empezar a hablar en otomí al llegar a Huitzquillocan, y seguir con él hasta dejar los cam-

pos de Querétaro, y tras días y días de agotador camino, entrar por la calle de Tareta, saludando ya en tarasco, hasta reposar, en fin, de sus fatigas, en la vieja casona de mi infancia en Yurirapúndaro, en el obispado de Michoacán. Yo no podría hacer otro tanto; ¿quién podría hoy hacerlo? Inútil intentar elevarnos a la talla de aquellos hombres. Se habla de una segunda evangelización, pero si de la primera, que contó con aquellos gigantes del evangelio, resultó lo que vemos, ¿qué podríamos hacer hoy, enanitos de Blanca Nieves? Hablo por mí, al menos; me acerco con respeto a Valadés y a su obra; estoy ante un superior, y tengo de ello clarísima conciencia.

Nuestro, pues, Valadés en ese sentido, y no en otro; no, a lo menos, demostrablemente; porque todo lo que se aduce para pretenderlo nacido en México no logra convencer; “parece como que en estos pasajes quiere fray Diego confesar su origen”, nos dice el doctor Palomera (VIII), y luego: “casi una confesión velada de su origen novohispánico” (IX). La confesión, pues, la que llamaban *reina de las pruebas*, “parece como que” andaba por ahí, pero a la larga no la vimos, y el fraile no confesó nada; el doctor Herrera nos habla de él, ya con toda seguridad, como de “el tlaxcalteca”, “el mexicano”, “predicador mexicano”, y se extiende sobre “un rasgo de humorismo mestizo” (pp. LVIII y LIX) en que, por cierto, salvo mejor parecer, no hay cosa que sugiera ni humorismo ni mestizaje.

Muy poéticamente cuenta el doctor Castro Pallares: “La voz escarlata (cardenal Alejandro Crivelli) titubea desde su trono: procurador general, Diego de Valadés, tlaxcalteca, educado en la provincia del Santo Evangelio.” (XLIX). Con la mía, gris ratón, me atrevo a preguntar respetuosamente dónde consta tal cosa, porque si esó dijo en verdad, en pleno capítulo, el cardenal Crivelli, ya está ahí la prueba que se buscaba, y no hay para qué andarse más con hipótesis.

Diego Valadés no simplemente llama a los españoles “nuestros”, a la manera de mestizos como Fernando de

Alva Ixtlilxóchitl, sino que, inequívocamente, se cuenta a sí mismo entre “nosotros, los que nos llamamos cristianos viejos” (185, C), es decir sin mezcla de moro, judío o gentil, y poco antes nos asegura que habla llevado *veritatis studio*, por amor a la verdad (184, X), como, en efecto, tiene que hacerlo todo predicador evangélico que haga honor a su nombre. No intentemos, pues, aun a costa de hacerlo mentiroso, hacerlo mexicano y, con tal de darle una madre india, quitarle la verdad, si el Cristo vino al mundo a dar testimonio de ella (Jo.18, 37).

Aun con respecto a su latín hay quien trae de los pelos estas cuestiones de raza; el doctor Herrera, por ejemplo, dice: “unas veces es una lengua clásica, sobre todo cuando parodia a las plumas romanas inmortales; otras veces es un latín escolástico, en temas doctrinales, y otras resulta una lengua ruda y desigual, con esa mezcla de influencias que es peculiar de muchos mestizajes” (LXI).

Reproduzco, respecto a esto último, lo arriba dicho sobre el supuesto “humorismo mestizo” de Valadés; en cuanto a parodiar, siendo la parodia una imitación burlesca (Acad.) confieso no hallar en esta obra más que dos parodias, y éstas no de “plumas romanas inmortales”, sino, por desgracia, de la obra meritísima de un hermano de orden, fray Bernardino de Sahagún.

Por lo que hace, en fin, a latín escolástico en Valadés, prefiero dejar la palabra al doctor Palomera, que responde mejor que yo pudiera hacerlo: “Al exponer y explicar temas filosóficos y teológicos, echa mano acertadamente de la terminología y lenguaje propios de la escolástica, *pero sin incurrir en los barbarismos de los escolásticos anteriores al Renacimiento* (subrayado mío). En esto mismo sabe conservar la calidad y altura propias de un humanista del Renacimiento” (XX).

Suscribo enteramente este juicio de Palomera, y también me parece muy acertada la caracterización de Castro Pallares: “Valadés es un humanista de cuerpo entero. Maneja el latín con soltura y hasta con elegancia, aunque a

mi parecer es sumamente barroco, un tanto retorcido y emplea frecuentemente construcciones no muy clásicas” (LD).

Latín, pues, retorcido y barroco, que sin duda alguna hace la traducción de su obra, nada breve en verdad, difícil tarea; y tal obra, nuestra por lo apuntado al principio y por el tema mexicano, uno de los principales que en ella campean, merecía una buena traducción, a tono con su innegable importancia en la historia de nuestras letras.

¿Es tal la traducción que puso hace un lustro en manos de los lectores la Biblioteca Americana? Con esta pregunta entramos de lleno en la materia de este ensayo. Antes que nada hay que tener en cuenta que la traducción se hizo en equipo, con lo que, a la desigualdad que ya notaba el doctor Herrera en el latín de Valadés, viene a sumarse la necesaria desigualdad que implica de suyo la participación de diversas personas; no obstante que el mismo doctor Herrera, “traductor principal y coordinador de traductores”, nos dice que “ha tratado de dar cierta unidad a las versiones de los diversos colaboradores” (LXI), la desigualdad acaba por imponerse. “Hemos comenzado (nos dice también) por seleccionar a los especialistas más adecuados para cada una de las secciones” (*ibid.*)

Suena perfecto; las secciones son seis y los traductores son seis, pero la especialidad sólo se nota en dos secciones (o partes, que es como las llama el texto), es decir las dos últimas de la obra, en que los temas de retórica estuvieron a cargo del doctor Pimentel y se hizo cargo de la teología el doctor Castro Pallares; son, pues, las partes finales las mejor traducidas, y no sé si serán muchos los lectores que lleguen ahí después de pasar por las cuatro primeras; Herrera confía en que las diversas versiones que se suceden a lo largo de la obra “serán necesariamente un reflejo del latín de fray Diego Valadés” (*ibid.*)

No necesariamente, y en muchos casos ni aun remotamente. ¿Qué tantos? podría preguntarme, con todo derecho, el lector. Difícil es responder si se trata de considerarlos

uno por uno y de pararnos, él y yo, en cada pequeñez objetable en obra tan larga. No quiero, por otra parte, que se piense que, mal crítico, *egregio inspersione rependo corpore naevos* (“rependo en un egregio cuerpo esparcidos lunares”, versión de Rubén Bonifaz Nuño), y para que no cobre este ensayo proporciones desmesuradas, voy a restringirme a cosa de un centenar más o menos, entre grandes y chicos; puede pensarse que cien lunares ya es paño, o bien que esta traducción sigue siendo un *egregium corpus*; el lector notará que, en todo caso, hartas cosas habrá aquí que se pasan, y con mucho, de lunares.

Achaque común de nuestro tiempo es la prisa, y una de las formas en que suele reflejarse en una traducción es por las omisiones; por llevar prisa nos brincamos palabras o frases; este fenómeno se observa desde el principio mismo de la obra que comentamos; ya en la carátula encontramos omitidos puntos como *in Romana curia* (en la curia romana), *cum licentia superiorum* (con licencia de los superiores) y dos veces la fecha (año del Señor de 1579). En la primera página, en los asclepiadeos de Camilo Sabelio, v. 5, *caelicolum* (de los moradores del cielo), v. 6, *Cecropiae* (de Atenas), v. 18, *liquidus* (líquido), v. 20, *colent* (habitarán); ocho omisiones, pues, sólo entre la portada y la primera página, ya es algo para empezar y, repito, no será posible ver toda la obra tan detenidamente.

En la página (14) encontramos la frase latina *nulli veritati cedentes, nisi quam syllogisticis rationibus sese ostendere posse confidunt* traducida como “no, sino que confían en demostrar con razones”; sin omitir nada, sería: “no ceden a ninguna verdad sino a la que confían en poder demostrar con razones *silogísticas*”; aquí hallamos tantas omisiones en dos líneas como en todo el poemita de Sabelio.

En la página (29) hay una oración completa sin traducir: *ego namque semper alienis, a veritate non abhorrentibus; verecunde uti malo, quam mea imprudenter et perfricta fronte ingerere*; es decir: “porque siempre prefiero usar modestamente lo de otros, si no se aparta de la verdad, a

meter cosas mías con imprudencia y descaró”. Pasaje importantísimo porque nos muestra la actitud del fraile ante las obras ajenas; el no haberlo tenido en cuenta fue lo que llevó al coordinador a hablarnos del “humorismo mestizo” de Valadés; si decimos que tal actitud es demasíadamente receptiva o acogedora, el humorismo, si así queremos llamarlo, será nuestro y no del fraile que, si aquí entiendo bien su latín, nos habla totalmente en serio.

“¿Como fabricará la ficción”, pregunta el traductor, p. 37, O, “el que pronuncia un discurso claro?” De mil modos, desde luego, pues la ficción puede expresarse en lenguaje clarísimo. Aquí se omitió el adverbio *vix* (a duras penas, difícilmente), necesarísimo para el sentido pues, en efecto, el que a duras penas habla con claridad, no está preparado para la ficción.

Aliquando tamen et haec dissentiunt, quoties autem pugnabunt, ipsam utilitatem vincet quod decet, nos dice el fraile (86, S) hablando de lo útil y lo decoroso, y el traductor omite, una vez más, toda la oración, que reza: a veces, sin embargo, estas cosas se contradicen, mas siempre que se opongan, vencerá lo decoroso a la utilidad misma.

Tal vez también sea atribuible a la prisa con que se quería terminar esta versión, la casi total ausencia de notas; de las pocas que hallamos, las más, o son erróneas o son de carácter tan elemental que resultan innecesarias, mientras que donde, aun para un lector más que medianamente culto, serían indispensables, brillan en general por su ausencia; veamos algunos ejemplos.

Al hablarnos del efod (vestidura del sacerdote hebreo) nos dice el fraile que era *sine manicis, ad modum collobii*, que nuestro traductor vierte “sin mangas, a manera de colobio” (27, S). Él sabe perfectamente que tal palabra no existe en español, y el lector tendrá que buscarla en un diccionario latino o griego, donde hallará que es una especie de camiseta; pero la hallará con una sola *ele*, y no con dos, como la trae el texto, y como la habrá buscado el traductor; de ahí que, aparentemente, no pudiera encontrarla; su

prisa, permítaseme insistir, no le permitió considerar otra posibilidad.

Con respecto a las *Decretales*, nos dice fray Diego, el papa Gregorio IX encargó que se hiciera su ordenamiento *per magistrum Raymundum, suum capellanum*, “por el maestro Raymundo, su capellán” (42, O). ¿No era necesario aclarar en nota que se trata de San Ramón de Peñafort y no del beato Ramón Lull? Los dos eran ciertamente maestros, y entre nosotros no creo que sean legión (en Cataluña será otra cosa) los que recuerden que el uno era jurista y el otro filósofo, respectivamente.

Lamentando los abusos de la retórica, cita el fraile una carta de Dídimo a Alejandro (37, P). ¿Qué Dídimo y qué Alejandro? Desde luego, hubo en la antigüedad, pagana y cristiana, muchos personajes con tales nombres; simplemente en el Evangelio hallamos un Dídimo, alias santo Tomás apóstol (Jo. 11, 16) y un Alejandro, hijo de Simón el Cireneo (Mc. 15, 21). Desde luego que no se podía tratar de éstos, pues no tenemos ningún escrito de dicho santo Tomás, ni le habrá importado mucho la retórica. Las notas para un texto como éste requieren un poco de investigación, y el especialista en turno no se ha dado tiempo para eso; averíguelo el lector en cada caso. Dídimo el Ciego fue un teólogo alejandrino (313-392), puesto al frente de la escuela catequética de su ciudad por san Atanasio, a la sazón patriarca, doctor de la Iglesia; ahí tuvo Dídimo como discípulos, entre otros, a san Gregorio Nacianceno y a san Jerónimo, también doctores de la Iglesia, así como a san Antonio Abad, éste por medio de intérprete, pues Dídimo daba su cátedra en griego y Antonio sólo hablaba copto. En cuanto al destinatario de la carta, hay que pensar en el prefecto Alejandro, residente desde luego en la misma ciudad, y que gobernó a Egipto por dos años, que terminaron el 18 de febrero de 390 (v. Bataille, II, 71).

Dos de los santos discípulos de Dídimo el Ciego fueron ciertamente objeto de gran devoción en la Nueva España: san Antonio Abad, a quien se erigió uno de los primeros

templos, en cuyos anexos vivió, en calidad de donado, nuestro historiador Domingo Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, muy devoto suyo; el otro es san Jerónimo, y en relación a él no hay sino mencionar a Sor Juana; por su trabajo en la Vulgata, además, el santo dalmata es venerado comúnmente como patrono de los traductores; ya por ahí parece que su olvidado maestro alejandrino merecía una pequeña nota.

Caso especial es el de Próspero, cuya cita (252, T) es parte de la ya mencionada supuesta broma mestiza de Valadés. Tampoco aquí hay nota alguna que nos informe sobre Próspero, pero por si alguien se preguntara quién es ese señor, en su *Preámbulo* nos dice el doctor Herrera: “pero, eso sí, el tlaxcalteca se permitió intercalar entre todo ello un pasaje de seis líneas de cierto piadoso autor llamado Próspero (del cual ha transcrito en su Primera Parte unos flojos versos)” (LIX).

El lector tendrá que buscar en toda la Primera Parte esos versos, pues no se le indica en qué lugar de ella se encuentran (p. 45, C-D). Decir, por otra parte, que se trata de “cierto piadoso autor” es prácticamente no decir nada, pues fuera de los viejos autores paganos, todos los citados en la *Retórica Cristiana* pueden pasar por piadosos. Si el doctor Herrera no tiene curiosidad, puede tenerla el lector. Pero ése es su problema, parece pensar aquél.

Castro Pallares nos ha dicho que Valadés “sigue completamente la línea agustiniana, sobre todo en las tesis sobre la predestinación, la gracia, etc.” (LII). Lejos de su sede, en Marsella, el gran campeón de esas tesis del hiponense es, precisamente, san Próspero de Aquitania (ca. 390-ca. 463, fiesta el 7 de julio), contra los ataques de Juan Casiano y de otros, piadosos también sin duda, pero semipelagianos; es decir, para no meternos en más dibujos, que restaban importancia a la gracia divina frente al esfuerzo del hombre. San Próspero de Aquitania es, pues, un personaje de importancia en la historia de la teología, no simplemente un “cierto piadoso autor”, según lo minimiza el doctor

Herrera, donde queda del tamaño de un fray Matías de Escobar, de un fray Ignacio Farías o de algún otro gerundio agustino de la colonia.

La polémica antipelagiana llevó a Próspero a escribir *Epigrammata ex sententiis sancti Augustini* (Epigramas de sentencias de san Agustín). El epigrama citado por nuestro fraile me parece juzgado muy duramente por el doctor Herrera; sin haber sido yo nunca devoto del santo, dichos versos no me parecen flojos en absoluto; flojea, en cambio, la traducción, cuando vemos el verso: *ultra obiectorum vilis est pretium*, dado en español como “cuando se dan de suyo cuestan las cosas menos”.

Obviamente, si se dan de suyo no sólo cuestan menos sino que no cuestan nada; *pretium* no es sólo costo, sino valor; tales cosas valen menos, y *valen* más aquéllas que nos da trabajo conseguir; estamos ante una variación y aplicación a lo divino (las Sagradas Escrituras) de un viejo tema calimaqueo (epigrama XXI, Pfeiffer) u horaciano (*Sat.* 1, 2, 108); en la versión de Bonifaz Nuño, *pasa volando lo en medio yacente, lo buyente procura*.

El *ultra obiecta* de Próspero viene siendo el *in medio posita* de Horacio.

Los dísticos de Próspero son ciertamente tan buenos como los de Valadés, de los cuales nos dice, en cambio, Herrera: “espléndidos dísticos que tienen algo del musical misterio de Virgilio”, y en seguida exclama: “¡El primer poeta latino mexicano es virgiliano!” (LV). Más se justificaría la admiración si fuera lucreciano o catuliano, pero lo más prudente parece afirmar sólo que el fraile es gran latino, y no poeta ni mexicano ni, mucho menos, virgiliano.

Gran acierto, en cambio, el juicio de Castro Pallares, para quien, de entre estos dísticos, “muchos son incluso elegantes, certeros, concisos; otros dejan mucho que desear por su incoherencia o su sosería o su falta de vena poética” (LI). También son muy de tomarse en cuenta las prudentes observaciones que aparecen, sin nombre, en la página sin

número que corresponde a la (4), y que supongo serán del doctor Palomera: “No sabemos si hayan salido de la pluma de Valadés versos y poemas; él aconsejaba que el orador sagrado muy pocas veces debe citar poetas”. La distancia de no saber si escribió versos a consagrarlo poeta virgiliano es, desde luego, enorme. Lo más juicioso, en esto como en tantas otras cosas tocantes a Valadés, parece ser quedarnos modestamente en que “no sabemos”.

Siguen, en el mismo pasaje de la “broma”, algunos hermosos dísticos de Juan Pico de la Mirándola (253, 7); en el pentámetro que empieza *quos facit natos gratia* (a quienes hace hijos la gracia) y en el hexámetro que sigue, *culpa reos facit* (la culpa los hace reos) hay que conjeturar, por razones métricas, el subjuntivo *faciat* o el perfecto *fecit* (*haga* o *hizo*, resp.), en lugar del presente de indicativo; las dos formas hacen sentido perfectamente; el defecto no lo creo imputable a Pico, cuyo latín era perfecto, sino a los manuscritos en que habrán circulado esos poemas; recuérdese, por ejemplo, que el *Commento alla canzone d'amore* sólo circuló manuscrito en vida del autor.

El hexámetro inicial de esta cita, *sed premit heu miseros tantae indulgentia sortis* lo vemos traducido como “pero ¡ay!, agobia el fuerte con tanta clemencia a los míseros”; sólo que “clemencia” (en el latín *indulgentia*) no puede estar en ablativo, pues su *a* final es en este verso final también de dáctilo, necesariamente breve, mientras que la del ablativo es larga; la indulgencia, pues, tiene que estar en nominativo, y es el sujeto; la palabra que concluye el verso es *sortis* y no *fortis*; como es sabido, en las impresiones de entonces, la *s* y la *f* eran algo parecidas y se confunden con cierta facilidad; lo que dice es, pues, la clemencia de tan gran suerte, de tan gran destino, que de reos nos transforme en hijos, como sigue diciendo el texto.

Podríamos también, conjeturalmente, suponiendo la tradición manuscrita corrupta de que he hablado, enmendar *tantae* para leer *tanta*, es decir nominativo en vez de

genitivo, pues la sílaba final se elide por su posición en el verso y así, prosódicamente, da lo mismo uno que otro; en tal caso será *tanta indulgencia de la suerte, del destino*, y si insistiéramos en leer *del fuerte*, habría que decir que aquí tal palabra se toma como nombre divino, como significado de aceptación general del hebreo *el*, dios (v. Gesenius, s.v.; Van Imschoot, I, 8); piénsese que Pico era hebraísta y aun cabalista.

Pero si los versos del joven conde, a pesar de los problemas que plantean, y que por afectar la traducción exigen una o varias notas, no las tienen, la cita de la *Retórica a Herenio*, cuyo nombre se calla fray Luis de Granada, como luego el de éste Valadés, fundamento pues de la teoría de la “broma” (*ladrón que roba a ladrón...*) del doctor Herrera, da ocasión para el comentario que sigue (565): “nuestro autor cambia con poco acierto, pues ya lo había hecho Granada, al genitivo plural *divitum*, el gen. sg. *divitis* del texto clásico, que era justamente el parónimo que el contexto exigía (*divitis - divitiis*)”.

En el contexto se nos habla de la figura poliptoton, llamada también traducción, y no es cierto que exija parónimos, sino, en general, *un mismo adjetivo o nombre en distintos casos, géneros o números* (Acad.); las formas que nos dan Granada y Valadés: gen. *divitum* (de los ricos), ac. *divitias* (las riquezas) son de distinto género y están en distinto caso, precisamente como lo exige el contexto.

Pero suponiendo que éste exigiera parónimos, *divitiae* es parónimo de *divites* (*riquezas* y *ricos* respectivamente), pues parónimos son *dos o más vocablos que tienen entre sí relación o semejanza, o por su etimología o solamente por su forma o sonido* (Acad.), y tales parónimos lo siguen siendo en cualquier número o caso en que se pongan, pues la semejanza o la derivación no desaparecen al sujetarse el nombre a tales accidentes; tenemos, pues, aquí parónimos, aun cuando, repito, no los exija el contexto.

Siendo esto así, el “poco acierto” ya no podría estar sino

en el hecho mismo de alterar una palabra, o mejor dicho sólo su número, poniendo plural en vez del singular que nos daría, supuestamente, el “texto clásico”. Tampoco esto puede demostrarse, y antes de imputar semejante cosa a Granada, que no podía tener ningún interés en ello, debió pensarse en las variantes de la tradición manuscrita.

Tengo ante los ojos el tomo II de las obras completas de Cicerón impresas por la Tipografía Real, en Madrid, año de 1797, que a la página 397 trae el pasaje que nos ocupa con el genitivo plural *divitum* y no el singular *divitis*, de donde resulta que Fray Luis no ha tenido que cambiar absolutamente nada. La reprimenda, pues, del traductor a los dos pobres frailes no se funda más que en equivocada teoría literaria y nula crítica textual.

Tipografía

Una de las tareas que se impuso el coordinador nos dice que fue “ir señalando las más urgentes rectificaciones que necesitaba el texto latino” (LXI), pues Valadés ha sido “víctima de los tipógrafos” (LX). Esto es indudable, y aunque en la traducción se ven de cuando en cuando cosas como *alma* de vez de *ama* (lat. *domina*, 34, D); *hombre* en vez de *hambre* (91, M), *trinos* por *trenos* (93, V) o *pescadores* en lugar de *pecadores* (105, V), estos casos son, por fortuna, muy pocos.

Son muchos, en cambio, aquellos en que, sin duda por no haber tal señalamiento, no se ha rectificado nada y la traducción sufre en consecuencia. Ya en los preliminares, p. 33, leemos: *vel divus Thomas seraphicus Doctor. Vel Scotus*; la traducción dice: “del Seráfico doctor Santo Tomás o de Escoto”. Hay que reconocer que la puntuación en el latín es pésima, como solía serlo en documentos de aquel siglo. Parece, con todo, que una de las ventajas de trabajar en equipo consiste en poder consultarse unos especialistas

a otros, y, pues en este equipo había teólogos, se les hubiera preguntado antes de imprimir una barbaridad como que santo Tomás sea el Doctor Seráfico, que en realidad lo es san Buenaventura, franciscano, y es cosa que no podía ignorar un fraile de su mismo instituto; santo Tomás es el Doctor Angélico, como es de conocimiento general.

La falta de una coma en el texto echa las cosas a perder, y lo mismo pasa en la traducción, con el agravante, además, de que la cortesía del franciscano al poner en primer lugar a un doctor de la otra orden, santo Tomás, que era dominico, desaparecería en la traducción aun poniendo la coma, pues ya va en primer lugar san Buenaventura, de la orden del autor; la traducción, por tanto, ha de ser de *Santo Tomás, del doctor Seráfico o de Escoto*, y se pudo aclarar en nota quién fuera el Doctor Seráfico, y hasta añadir, si le daba la gana, que Escoto es el Doctor Sutil.

Hablándonos el fraile de emblemas, en la p. 122, R, nos dice: *Signum erit rosa inter quatuor scepas cum epigramma: Per opposita*. “Su signo será una rueda entre cuatro objetos con el texto: *Per opposita* (Por entre cosas opuestas)”. El traductor nos da una nota: “el texto latino llama a estos objetos *scepas*, y no aparece tal término en mis diccionarios”. En los míos tampoco, pero creo que en casos como éste se requiere algo de esfuerzo adicional de parte del editor o del traductor. Quitándole a la misteriosa palabra la *ese* inicial, que está demás, tenemos *cepas*, cebollas, opuestas, en efecto, por su acre olor, al suavísimo de las rosas, con lo que el texto del fraile queda del todo claro.

El traductor, pues, en lugar de resolver el problema, informa a los lectores qué aparece y qué no aparece en sus diccionarios, y por si esto fuera poco, al error del viejo tipógrafo añade él uno de su cosecha, leyendo *rueda (rota)* en lugar de *rosa*, que está clarísimo en el latín, con lo cual, digámoslo de una vez, si fray Diego fue antes “víctima de los tipógrafos”, pasa a serlo ahora también de los traductores, según irá viendo en lo de adelante el paciente lector.

En el impreso de Perusa hallamos, p. 241, X, la frase *sed melle lite gladio falluntur*, que el traductor vierte: “pero se engañan con la miel, con el litigio, con la espada”. Si en el caso del Doctor Seráfico una coma faltante no pudo ponerla el traductor, nos regala dos en este pasaje, sólo que aquí no hacía falta ninguna y el remedio había que buscarlo por otro lado.

El fraile nos habla de quienes, llevados de un amor ciego, se arrojan sin mayor consideración al matrimonio, y parece que el que se casa vencido en juicio (*lite*) o amenazado en su vida (*gladio*), más que engañado se casa constreñido o temeroso. Otra cosa sucede si, cambiando una sola vocal, leemos en el texto *lito* (del verbo *linere*) en vez de *lite*; traduciremos entonces: *pero se engañan con una espada untada de miel*, vale decir lanzándose a chuparla. La expresión figurada encaja perfectamente en el contexto, pues en el siguiente renglón se nos dice que es más bien acíbar lo que en tales casos se encuentra.

Dícenos el fraile (150,M) que, siendo tantos los libros que invitan a su lectura, no tienen los lectores tiempo para ellos, *nisi velut canes e nilo currentes lambitant*, “a menos que, como los perros que corren a lo largo de un acueducto, los laman”. La palabra *nilus*, como nombre común, derivado desde luego del famoso río, se usa en efecto para designar cualquier acueducto. Paréceme, sin embargo, que no existe particular razón, en tal caso, para que los perros beban corriendo; pueden perfectamente pararse a hacerlo, salvo indicación del texto en contrario, que no la hay.

Tenemos aquí una alusión a la fábula de Fedro, en que los perros beben corriendo por temor a los cocodrilos:

*Canes currentes bibere in Nilo flumine
a corcodillis ne rapiantur traditum est,*

cuya paráfrasis aprendimos de niños en la escuela

*Bebiendo un perro en el Nilo,
al mismo tiempo corría;
—Bebe quieto— le decía
un taimado cocodrilo, etc.*

Ahora bien, los cocodrilos no son comunes en los acueductos, ni en Segovia ni en Chapultepec, sino en el Nilo. La versión aquí hay que atribuirla, entonces, no a respeto por cada letra de un texto que ya se sabe plagado de erratas, sino a desconocimiento de Fedro, el cual desconocimiento puede demostrarse por otro pasaje, p. 248, y, donde a la expresión del fraile *cum libertas non bene pro toto auro vendatur*, “dado que la libertad no se vende bien por todo el oro”, se pone una nota que dice: “Es el célebre aforismo de las fábulas de Fedro, citado en el prólogo del Quijote”.

A dicho aforismo, *non bene pro toto libertas venditur auro*, don Diego Clemencín anota que el verso es del “autor anónimo de las fábulas llamadas *Esópicas*, libro III, fábula 14 del *Can y el Lobo*”. Por si alguien todavía pensara que podría errar don Diego y acertar nuestro especialista, cabe recordar que la frase citada por Cervantes es un hexámetro, mientras que Fedro escribió sus fábulas en senarios yámbicos; ya por ahí no hay tal “célebre aforismo de las fábulas de Fedro”, y si buscamos en este autor el lugar correspondiente, hallaremos en el último verso de dicha fábula, puesta en boca del lobo, la frase *Regnare nolo, liber ut non sim mihi* “reinar no deseo si no he de ser libre”.

Observará el lector que en Fedro falta lo de todo el oro y no se habla de venta alguna, elementos esenciales en el autor anónimo citado por Valadés y por Cervantes.

Caso parecido de problema ocasionado por minúscula del viejo tipógrafo lo vemos en la p. 24, I, en la cita del fraile: *Hieronymus in epistula ad magnum oratorem*: “Jerónimo en la carta al magno orador”, lo que vuelve a repetirse en la 34, C, “como dice Jerónimo al gran orador”

El traductor no parece haberse preguntado siquiera quién podía ser el gran orador, o no le pareció que valiera la pena averiguarlo.

El más grande orador de esa época fue Quinto Aurelio Símaco (*ca.* 340 - *ca.* 402), pero siendo pagano y “el más prominente opositor del cristianismo en su tiempo” (*V. The Oxford Classical Dictionary, s.n.*), obviamente no se cartearba con el monje betlemita. Por ahí, pues, la investigación no habría dado resultados. Tampoco, curiosamente, se le ocurrió que Magnus fuera nombre propio, como lo es, si bien inusitado entre nosotros pues, aunque latino, el santo que lo llevó vivía en las lejanas islas Orcadas (paralelo 50), al norte de Inglaterra, y era, para más señas, tocayo del rey de Noruega, Magno el Descalzo.

En las islas Shetland, aun algo más al norte (paralelo 60) está precisamente la bahía de San Magno; al principio de nuestro siglo, en Shetland, Magnus ocupaba, por lo que toca a frecuencia, el décimo lugar entre los nombres de persona; también se ha usado, por otra parte, como apellido, por ejemplo en Mac Manus o en Magnusson, de donde Manson, de macabras resonancias en años recientes.

La obra de Olao Magno, *Historia de gentibus septentrionalibus* (Historia de los pueblos del norte), estaba en la biblioteca de Santa Cruz de Tlatelolco (Mathes, p. 60), y si a nuestro traductor le llama más la atención la novela, *El pirata* de Sir Walter Scott le ofrecería entre sus personajes, primero en orden de aparición, a un magnate de Shetland, Magnus Troil. ¡Pero eso de salirnos con “el magno orador”! Y menos mal que no se le ocurrió a fray Diego citar la carta a Océano, que así se llamaba otro de los correspondientes de san Jerónimo, porque entonces tendríamos en la traducción una “carta al océano”, y habría que imaginarse al sabio monje arrojando a las olas el papelito embotellado.

Con respecto a una obra producida en el medio mismo en que se desarrolló nuestro fraile, en el seno de su misma orden, en su mismo tiempo, nos dice Miguel León-Portilla que en ella “se emplean mayúsculas que no siem-

pre son designación de nombres propios; en contraparte, algunos de éstos como, por ejemplo, nada menos que el de Cortés, aparecen con minúscula” (Sahagún, 1986, p. 36). Es cosa que hay que tener muy presente en este tipo de textos, y que el traductor lamentablemente ignora.

Un caso extremo lo hallamos, en el trabajo que nos ocupa, en el nombre de Zoilo de Anfípolis (siglo IV a. C.), el azote de Homero. Tal nombre se viene usando, escrito con minúscula, para designar a los demás de su especie. En la p. (35) leemos: *ab invidis et zoilis et calumniatoribus et bonorum operum inimicis alios defendere*: “defender a otros de las envidias, celos, calumnias, y de los enemigos de las buenas obras”. Tenemos aquí, pues, *zoili* con minúscula en el impreso, como en el caso de *Magnus*. Pero si Magno era un orador casi desconocido, ¿cómo puede alguien que escribe sobre retórica ignorar a un retórico tan famoso como Zoilo, el *Kyon rhetorikós*, perro retórico, como lo llamaba Eliano por aquello de pertenecer a la escuela cínica? Pues aun no sabiéndolo, y lo que más es, aun no consultando los diccionarios latinos, el español de la Academia le diría al traductor que un zoilo es un crítico presumido; el prólogo del *Quijote*, que a otro propósito (o más bien despropósito) nos ha citado, le enseñaría que Zoilo fue un maldiciente; pero él traduce los *zoilos* como *celos* (!), convierte los tres primeros miembros de la enumeración de concretos y humanos en abstractos, y elimina el polisíndeton del original; supone a Valadés “víctima de los tipógrafos” aun en casos donde no lo es en verdad, como el presente, en que la tipografía es perfecta y lo que anda mal es la traducción.

Alguna vez tenemos la impresión de que el facsímil que tuvo el traductor ante sus ojos es otro que el que la edición nos ofrece; en la p. 24, M leemos, por ejemplo:

Praeconis officium suscipit quisquis ad sacerdotium ascendit, ut ante adventum iudicis, qui terribiliter sequitur, ipse scilicet clamando gradiatur: “acepta el oficio de pre-

gonero todo el que sube (*ad fa Vteium*) para al instante caminar gritando ante la llegada del juez que terriblemente prepara la segur”.

Lo que dice el traductor hallar escrito *ad fa Vteium*, que no hace ningún sentido, en el texto está claramente impreso *ad sacerdotium*; se nos habla entonces del que sube al sacerdocio, y el juez no “prepara” nada, sino que en vez de la “segur” hallamos en el latín una forma verbal *sequitur*, sigue, es decir: *del juez que sigue terriblemente*.

Dejamos con esto las faltas de los tipógrafos para pasar a las que son sola o principalmente de la traducción, fuera de las omisiones, de que ya hemos tratado. Dividiremos la materia a tono con la índole de la obra, tratando primero de las que versan sobre temas generales y luego, en su orden, de las que tienen que ver, sobre todo en aspectos técnicos, con retórica, teología y Sagrada Escritura, para terminar con temas mexicanos.

Temas Generales

(5-6). *Sed tu, belligerae cultor Iberiae*: “mas tú, humanista de Iberia bélica”; ya sabemos, desde luego, que fray Diego era humanista, pero *cultor* simplemente, que es lo que el texto dice, no es eso; *idolorum cultores*, v. g., casi lo fueron, por excesivo entusiasmo, algunos humanistas del Renacimiento, pero se traduce simplemente como *idólatras*, que pueden ser eruditísimos o analfabetos. *Mas tú, cultor de Iberia bélica* parece que era lo más obvio y lo correcto.

(9). *Innumera fere rhetorices artis volumina, quae ab humano nequeunt intellectu diligentius omnia perscrutari*: “los casi incontables volúmenes de retórica... le es imposible al entendimiento del hombre hacer más diligentes y detenidas pesquisas”.

No hay tales “detenidas pesquisas”; la palabra *omnia*, *todos* (neutro), que es clave en esta frase, se refiere a los

casi innumerables volúmenes que, por serlo, *no pueden ser todos diligentemente escudriñados por humano entendimiento*; tal dice el fraile, pero el traductor ha tomado el adverbio *diligentius* como adjetivo plural, ha metido otro, “*detenidas*”, de su cosecha; el verbo pasivo *perscrutari* lo transforma en nombre abstracto, y *omnia, todos*, lo elimina. Cuatro graves alteraciones en el primer párrafo de Valadés. No es poca cosa.

(13) ...*certe cunctis scientiis, hominum ingeniis adinventis supereminet*: (la Sagrada Escritura) “sobresale verdaderamente de las demás ciencias juntas y sobrepasa los talentos más cultivados de los hombres”. Lo segundo no está en el texto, donde las superadas siguen siendo las ciencias, con un participio y un complemento en ablativo, que quieren decir *inventadas por los ingenios de los hombres*, sin referencia alguna tampoco a su mayor o menor cultivo.

(21). *Male sentientes es pensando equivocadamente*, no “miran con malos ojos”; *pie admodum* quiere decir *muy piadosamente* y no “con tanto encarecimiento” (25).

(27). *Cum et Plato Rhetoricam philosophicam cognoverit*: “pues Platón tomó el mismo nombre en su retórica filosófica”. No hay obviamente ninguna obra de Platón que tal nombre lleve, ni el fraile lo dice, sino simplemente que Platón conoció la retórica filosófica, lo que puede, en efecto, demostrarse casi con cualquier página de sus escritos.

(27). *Quidquam administrare* nunca ha querido decir “hacerse justicia” sino, como suena, *administrar cualquier cosa*.

(29). *Te reperturum scio* no es “yo sé que te encontraré”, sino *yo sé que tú encontrarás* (pocas cosas mías en lo que digo, etc.).

(*Ibid.*) *Multa et praeclarissima exstare et delitescere ingenia, quorum interesset illa conari*: “que muchos ingenios ocultaron muchas cosas que les hubiera interesado dar a luz”. En el texto no hay tales “muchas cosas”; *delitescere* no es transitivo, no es ocultar algo, sino estar uno oculto; además, si fuera tiempo pasado (“ocultaron”), no diría

delitescere sino *delituisse*; asimismo, en lo de interesar, para lo que dice el traductor deberíamos tener *interfuisset*, no *interesset*; *conari*, en fin, no es dar a luz, sino intentar algo. Omite el traductor, por si todo esto fuera poco, que esos ingenios son preclarísimos. Poco ha entendido, pues, de este pasaje, que quiere decir que *hay muchos y muy preclaros ingenios ocultos que sería interesante que intentaran aquello*, es decir, el trabajo de explicar el arte de la retórica, y es sorprendente tal acumulación de errores en tan breve frase.

(33). *De multis subtiliter egit* no es “puso tanto empeño” sino *trató sutilmente de muchas cosas*.

(35). *Sed vela solvamus iam ventis, ubi hoc adhuc praefati erimus*: “pero ya comencemos el trabajo a velas desplegadas, en el curso del cual todavía nos referiremos a esto”. En el texto no hay ni “trabajo” ni “en el curso del cual”, y desde luego, el verbo *praefari* lo entendió el traductor exactamente al revés, que es *decir algo antes*, no hacer referencias posteriores. Lo que quiere, entonces, decir nuestro fraile, es: “Mas soltemos ya las velas a los vientos, dicho que hayamos todavía esto de antemano”. Esto es, naturalmente, lo que sigue, vale decir que somete cuanto escriba al juicio de la Iglesia.

2, E. *Hoc Pythagorico proverbio egregie significatum est, scilicet: Cibus in matellam ne immittas, quo admonebant etiam atque etiam videndum in cuiusmodi animum immitamus sermonem*: “esto ha sido egregiamente enseñado por el proverbio pitagórico: *No introduzcas el alimento en la vasija*, con el cual aconsejaban que debemos procurar una y otra vez introducir, de cualquier manera, el discurso en el alma”.

Sorprende, antes que nada, la lógica del traductor. Si, según él mismo, Pitágoras dice: “no introduzcas”, ¿cómo entender que con ello aconseje “que debemos procurar una y otra vez introducir de cualquier manera”? ¿Es decir que las sentencias de Pitágoras hay que tomarlas exactamente al

revés? Mucho hubiera ganado la obra si sólo los dichos pitagóricos los hubiera entendido así nuestro especialista.

Desbarra lamentablemente el traductor, y la tesis selectiva de Pitágoras y del fraile queda, en su versión, totalmente eliminada; una vasija, según la Academia, “sirve para contener especialmente líquidos o cosas destinadas a la alimentación”. ¿Cómo había de vedar Pitágoras echar en ella alimento? *Matella*, en latín, es lo que acá llamamos bacinica; los latinos decían, cuando está uno en situación muy angustiada, que se halla como *mus in matella*, como ratón en bacinica (cf. Petronio 58,9), y un ratón en una olla con comestibles se sentiría feliz; la bacinica, pues, en la lengua de Pitágoras, se dice *amís*, y su proverbio suena: *sitía eis amída mé embállein*, que corresponde al dicho evangélico *no arrojéis vuestras perlas a los cerdos*, y sabio hay que así lo traduce (v. Mt. 7, 6). La cosa, en fin, se acaba de echar a perder vertiendo *videre, ver*, como “procurar”, y *cuiusmodi, de qué manera*, como “de cualquier manera”. La traducción de nuestro pasaje sería: *No metas la comida en el bacín*, con lo cual aconsejaban que hay que mirar y remirar en qué suerte de alma ponemos el discurso.

6, S. *Ideo varia instrumenta praesentia prae manibus habet*: “por ello su presencia tiene varios instrumentos además de las manos”. Muchas son, nos ha dicho el fraile, las actividades del hombre, y si traducimos bien lo que sigue, *por eso tiene a la mano los diversos instrumentos apropiados*. Es decir que *praesentia* no es aquí un sustantivo femenino, la presencia, sino un adjetivo plural neutro, *apropiados*, que se refiere a los instrumentos; en cuanto a *prae manibus*, es expresión fija que corresponde a la nuestra *a la mano*, como *prae oculis* es *a la vista*.

Pero, nos dice el fraile, el final y efecto de toda esta actividad es pena y aflicción de espíritu; final, que no “finalidad”, como dice el traductor, pues el significado de ésta es exclusivamente teleológico: *fin con que o por que se hace una cosa*, nos dice la Academia, y el fin que nos proponemos al actuar no es, desde luego, nuestra pena y aflic-

ción; pena, porque el latín *labor* tiene también ese sentido, que si se tratara de “trabajo”, como dice la traducción, ¿para qué otra cosa son las herramientas? Noción esta de pena, por otra parte, más a tono con el texto bíblico a que aquí, obviamente, alude el fraile (*Eclesiastés*, 1, 17 - 18), lo que al traductor no se le habrá siquiera ocurrido, o cuando menos no hay la menor mención de ello, como no la habrá nunca en casos semejantes; sería, en efecto, demasiado pedir.

Tolerare, en la p. 9, F, está, increíblemente, traducido como *eliminar*. Quiera Dios librarnos de la tolerancia según la entiende este piadoso filólogo.

22 D - 23, E. *Sic et anima, cui praezellens quidem veritas fructus est, non ab re tamen exteriori sapientia circumdatur, sicut foliis quibusdam, umbram fructui ac aspectum non iniucundum praebentibus*: “así también el alma, para la cual el fruto consiste en la muy excelente virtud. Sin embargo, la sabiduría no está rodeada por una cosa exterior como por algunas hojas que dan sombra al fruto y un aspecto no desagradable”.

Sí está rodeada, aunque no la sabiduría, sino el alma, que sigue siendo el sujeto. El traductor, con poco acierto, ha puesto punto donde estaba perfectamente la coma del viejo tipógrafo, después de lo que traduce como “virtud”, y que no es eso, sino verdad (*veritas*); toma *sapientia* en nominativo, como nuevo sujeto, cuando es ablativo, calificado por *exteriori*, en el mismo caso; tampoco entiende *ab re*, expresión hecha que quiere decir *con perjuicio o daño* (L S, s. v., C, *ad finem*), aquí en negativo, *non ab re*. Lo que quiso decir el fraile es: asimismo el alma, cuyo fruto es excelente verdad, no se daña, empero, rodeándose de sabiduría exterior, como de ciertas hojas que al fruto dan sombra y no ingrato aspecto.

51, G. *Omnium disciplinarum spirans bibliotheca, Arias Montanus decantavit*: “Arias Montano, depósito de todas las ciencias, inspirado cantó elegantemente”. *Spirans bibliotheca* es una biblioteca viviente, y así lo hallamos traducido, sin duda por otro de los miembros del equipo, en la p. 151,

S. Nada tiene que ver aquí la inspiración, que aunque don Benito la tuviera, no habla de ella el fraile.

75, Q. *Non magis fructuosum est*: “no es menos fructuoso”. Dice precisamente lo contrario.

83, D. *Memoriae plerumque inhaeret fidelius quod nulla scribendi securitate laxatur*: “las más de las veces se adhiere más fielmente a la memoria lo que no se alarga por algún descuido en el escribir”. Son correctas, si bien menos usuales, las acepciones en que aquí toma el traductor las palabras *securitas* (descuido) y *laxare* (alargar). No creo, sin embargo, que sea eso lo que quiere decir el fraile.

Un descuido, lo mismo al escribir que al hablar, produce un error, y éstos, por desgracia, suelen quedarse en la memoria aun más tenazmente que el resto del discurso. Paréceme que las acepciones comunes de *securitas* (seguridad) y de *laxare* (soltar, o aun dejar, cf. *laisser, lasciare*) son aquí las más apropiadas. La memoria suelta, deja una cosa con la seguridad de que queda escrita para consultarse cuando se quiera. No habiendo tal seguridad, es la tradición oral, basada en la memoria, la encargada de conservarlo todo, como sucedió por siglos con los poemas homéricos, o entre nosotros con los *huebuetlatolli*.

87, X. *Tum dicitur Simonides, ex eo quod meminisset quo loco eorum quisque cubuisset, demonstrator uniuscuiusque sepeliendi fuisse*: “entonces se dice que Simónides, a partir de lo que recordaba, fue reconociendo a cada uno de los que debían ser sepultados”. El texto dice más que esto: no simplemente a partir de lo que recordaba, sino a partir *del lugar en que recordaba que estaba reclinado cada uno* (a la mesa) en la fiesta que precedió al fatal accidente.

92, P. *Sed hoc nihil est; rem altius repetamus oportet*: “pero conviene que repitamos que en verdad no hay nada más profundo que esto”. Con más verdad (palabra que por cierto no aparece en el latín) puede decirse que no hay peor traducción que la que aquí se pretende hacernos tragar. Faltaba puntuación, indispensable, en el texto, y el traductor no ha sabido suplirla; el verbo *repetere* no tiene

aquí en el sentido de *repetir*; *res* (cosa) no está traducida, pero falta lo peor: el predicado de *hoc* (esto) en el latín es la nulidad; en el español, la profundidad máxima; tenemos, pues, en este caso, cinco errores en una sola línea de texto, cinco errores para ocho palabras; es una marca difícilmente superable. El fraile quiere decir: *pero esto no es nada; hay que ir más a fondo en el asunto.*

93, Y. *In vulture naturae genium ac maiestatem indicabant, quod inter has volucres feminae dumtaxat inveniuntur*: “por el águila expresaban el talento propio de la naturaleza y la majestad, puesto que entre las aves femeninas solamente en el águila se encuentran” (*sic*). No entiendo en absoluto por qué en la traducción se reemplaza por un águila al buitre mencionado en el texto, que nos dice en realidad: *en el buitre indicaban* (e. d. los egipcios) *el genio y la majestad de la naturaleza, pues entre estas aves* (no se repite su nombre) *sólo se hallan hembras.*

El buitre es el emblema de la diosa Nekhabet y simboliza el alto Egipto; aparece normalmente en la corona del faraón, acompañado de la serpiente; de ahí que se lo relacione, como lo hace nuestro fraile, con la majestad. Se consideraba a esta deidad como consorte de Hapi, el Nilo, como patrona del alumbramiento y de Hathor, la gran vaca de Dendera, madre de los dioses.

Covarrubias nos dice que “los egipcios, para significar la naturaleza, madre de todas las cosas que se producen de ella sola, pintaban un buitre que tenía la cola levantada y vuelta hacia el viento áquilo”. Antes nos ha informado que “luego que le viene el tiempo de concebir (porque es hembra sin macho), está cinco continuos días sin comer, vuelta su natura al viento, del cual concibe”.

Los datos, pues, del fraile, los corroboran la tradición y la arqueología, y no hay nada que autorice al “especialista más adecuado” a pasar sobre ellos sin dar a los lectores una explicación.

97, O. *Cavendum autem est ne memoriae nimis tribuat, nam ea praefidentia saepenumero etiam ingeniosis causa*

erroris extitit, usqueadeo ut inferiores cura et sollicitudine illos superarent et infra se viderint: “mas hay que cuidar no se sobrecargue la memoria, porque muchas veces esa sobrecarga ha sido aun para los varones de ingenio causa de fatiga mental, tanto que los que les eran inferiores en aplicación e interés los dejaron atrás”.

El verbo *tribuo* con adverbios de cantidad significa tener algo en poco o en mucho, darle poca o mucha importancia (LS, s. v., II, B, 3) y no “sobrecargar” y, desde luego, *praevidentia* tampoco es “sobrecarga” sino excesiva confianza; es un derivado del adjetivo *praevidens* (que confía demasiado).

¿De dónde saca luego el traductor que *error* (divagación, distracción, error) sea precisamente fatiga mental? Hay mentes, muchísimas, que no necesitan estar fatigadas para cometerlos, y aquí van ya tres; *cura et sollicitudine* están en función instrumental, indicando con qué se vence en este caso; *et infra se viderint*, por último, no está traducido. Todo esto en un párrafo de tres renglones que, si bien lo entendemos, quiere decir: mas hay que cuidarse de dar demasiada importancia a la memoria, pues esta excesiva confianza es a menudo causa de error aun para los ingeniosos, al punto de que quienes les son inferiores los venzan con dedicación y solicitud y los vean por debajo de sí mismos.

154, K. *Contra Satanam, carnem et mundum, infensissimos animae hostes*: “contra Satanás, la carne y el mundo, enemigos muy imperceptibles del alma”. Es obvio que la carne y el mundo son perceptibles. Por lo que hace al demonio, la hagiografía, desde la antigüedad (San Antonio) pasando por la edad media (San Nicolás de Tolentino) y aun en el México colonial (Gregorio López, contemporáneo de nuestro fraile) nos lo muestra perceptible hasta llegar a la agresión física contra los santos. Lo que dice el fraile es que son enemigos crudelísimos, ferocísimos, del alma, y el traductor tomó *infensus*, que está en el impreso, por *insensus* (no sentido), palabra inexistente en latín; justo al contrario que en el caso *sortis / fortis* que arriba hemos visto.

151, S. *Videre est praeterea quotidie multos concionatores tam reconditae scientiae ut merito bibliothecae spirantes appellari possint, deformitate agendi infantes putari, et e diverso infantes, actionis dignitate, eloquentiae saepe fructum ferre*: “por otra parte, a diario puede verse a muchos predicadores de conocimientos tan poco accesibles, que con razón se les puede llamar bibliotecas vivientes; por la deformidad de su acción oratoria pueden ser considerados oradores sin talento; y por el contrario, puede verse a oradores sin talento en la acción oratoria que, por la dignidad de su elocuencia, muchas veces obtienen fruto”.

Si de lo que se habla es de la importancia de la acción oratoria, no se la pone para nada de relieve diciendo que los que tienen acción deforme no tienen éxito como oradores, y en cambio los que no tienen talento para la acción sí tienen éxito; en ambos casos se tratará de acción defectuosa que a veces funciona y a veces no. ¿Dónde está entonces el contraste entre la acción oratoria correcta y la equivocada, que nos haga ver la vital importancia de aquélla?

Faltan dos comas en el texto latino (las últimas que he puesto al citar), que el traductor no fue capaz de suplir y que lo arreglan todo. Nos regala, en cambio, dos repeticiones del verbo *poder* (las últimas en la traducción) que no sirven para nada.

El pasaje había de verse como sigue: Puede verse a diario, por otra parte, que muchos predicadores, de ciencia tan recóndita que con razón se los podría llamar bibliotecas vivientes, son considerados malos oradores por la torpeza de su acción, y por el contrario, que malos oradores, por la dignidad de su acción, cogen a menudo el fruto de la elocuencia.

153, B. *Si loquatur de amore, de caritate Dei, decens est et maxime commovet, diducere manus supra pectus, ac si vellet viscera et fibras convellere*: “si habla del amor, de la caridad de Dios, es decoroso y conmueve muchísimo poner las manos sobre el pecho y, si lo desea, sacudir las fibras y las entrañas”.

De ser las fibras y las entrañas de los oyentes, el segundo *si* condicional sería ocioso, pues cualquier orador se esfuerza por sacudirlas. Si se habla, en cambio, de las del propio predicador (y éste es el caso en el texto), no sirve de mucho, pues se trata de un movimiento interno que no de necesidad se trasmite a los oyentes, y eso es precisamente lo que se busca; no encaja, pues, aquí la sacudida.

Está mal traducido el verbo *diducere*, que es separar, abrir; *vellet*, que es subjuntivo, no indicativo, y para *convellere* se escogió la acepción inapropiada, aquí es sacar, arrancar. Lo que dice entonces el texto que debe hacer el predicador es: abrirse las manos sobre el pecho como si quisiera (*ac si vellet*) sacarse entrañas y fibras.

284, D. *Coniecturalis est cum de facto controversia est, hoc modo: Ajax in silva, postquam rescivit quae fecisset per insaniam, gladio incubuit. Vlysses intervenit, occisum conspicatur, e corpore telum cruentum educit. Teucer intervenit; cum frater occisum et inimicum fratris cum gladio cruento videt, capitis arcessit. Ex prima intentione et infitiatione iudicatio oritur hoc modo: Intentio est: occidisti Aiacem; infitiatio, non occidi; iudicatio, occideritne? Et quoniam coniectura hic verum quaeritur, de facto erit controversia:* “es conjetural el estado cuando de hecho existe una controversia. Sucede de este modo: Después de que Áyax se dio cuenta en el bosque de lo que había hecho a causa de la locura, se arrojó sobre su espada; Ulises llega, observa al muerto y saca del cuerpo la espada ensangrentada. Llega un teucro; cuando ve a su hermano muerto y al enemigo de su hermano con la espada ensangrentada, se remonta al origen del caso. De la primera intención y de la denegación surge el juicio de este modo: la intención es, mataste a Áyax; la denegación, no lo maté; el juicio, ¿lo mató o no? Y como con la conjetura aquí se busca la verdad, de hecho habrá controversia”.

Perdóneseme tan larga cita, pero la traducción de este pasaje es especialmente lamentable y amerita cierto detenimiento. Antes que nada, no se trata de que “de hecho”

exista una controversia sino de que existe una controversia sobre los hechos, sobre un hecho, que es otra cosa. No sé si el traductor haya visto alguna vez una demanda; empieza con un capítulo de hechos que, según el actor, han ocurrido, para pasar luego al capítulo de derecho, en que se expresan las normas que con tales hechos se infringieron. Al negarse lo contenido en el capítulo de hechos hay, pues, controversia sobre éstos, y es eso lo que quiere decir el buen fraile, y todo lo que sigue es más que suficiente para aclararlo sin lugar a duda.

¿Qué es “lo que había hecho (Áyax) a causa de la locura”? Tal vez no lo sepan muchos de los lectores, y una nota al respecto hubiera estado aquí bien, es decir, en caso de que el traductor conociera los hechos, que es de lo que se trata, cosa que, por lo que sigue, me permito poner en duda. Es el caso que Áyax, enloquecido porque las armas del difunto Aquiles se han adjudicado a Ulises y no a él, arremete contra un rebaño, y cree matar un griego por cada carnero que derriba, escena célebre en que parece haberse inspirado Cervantes para el capítulo XVIII del *Quijote*:

“¿No oyes el relinchar de los caballos, el tócar de los clarines, el ruido de los atambores?”

“No oigo otra cosa, respondió Sancho, sino muchos balidos de ovejas y carneros; y así era la verdad, porque ya llegaban cerca los dos rebaños”.

“Llega un teucro”, continúa nuestro traductor. Por estar la palabra después de punto, pensó que a eso se debía la mayúscula, y lo tradujo como nombre común: un teucro, es decir un troyano cualquiera. Pero es nombre propio, Teucro, el hermano de Áyax de Telamón, el rey de Salamina que acaba de matarse, y lo increíble es que, por si no había leído a Homero o a Sófocles, el fraile mismo se lo está diciendo: “ve a su hermano muerto y al enemigo de su hermano con la espada ensangrentada”. ¿No muestra, traduciendo así, no entender a Valadés, no saber quién era Teucro y desconocer la épica y la tragedia griegas? ¿Mas

qué digo griegas? Horacio mismo (y en el equipo no parece faltar algún horaciano) lo hubiera instruido suficientemente sobre el tema; abra su Horacio en el libro I, oda 15, y ahí leerá: *urgent impavidi te Salaminiius / Teucerque* (Impávidos te siguen el Salaminio y Teucro), es decir, Áyax y su hermano.

Mas sigamos con la traducción: ¿qué hace “un teucro” al ver como ve a su hermano y a Ulises? El traductor nos dice que “se remonta al origen del caso”. No es así, y tenemos que volver al derecho; la expresión *capitis arcessere* no es remontarse a nada sino acusar a alguien (*arcessere*, llamar, en este caso a juicio) de un crimen que merece pena de muerte (*capitis*).

En la siguiente frase se nos habla de la “primera intención”, pero ésta es un “modo de proceder franco y sin detenerse a reflexionar mucho” (Acad.), y tratándose de un asesinato, “remontarse al origen del caso” sí parece exigir bastante reflexión. También estamos aquí ante una acepción jurídica de la palabra latina: *intentio* es precisamente acusación: “mataste a Áyax”. Es quizá en casos extremos como éste donde mejor se observa la enorme diferencia entre lo que exigía de sus lectores un buen latino del Renacimiento y lo que pueden dar, con especialidades y todo, gran parte de quienes en estos tiempos pasan por consumados filólogos clásicos.

Teología

Como he dicho antes, son pocos los pasajes objetables en la traducción de los capítulos de esta obra que tratan específicamente de teología. Paréceme que esos pocos, en que ciertamente algo habría que modificar, son los siguientes.

En la p. 176, I-K vemos que, por un lado, la “potestad pontificia de la Iglesia, de sujetar y absolver las almas, es propiedad suya propia y esencial”.

Por otro lado, “la potestad terrena del César es propia suya y esencial”, y tal potestad, en la Iglesia, “es meramente accidental y no esencial”. Todo esto está muy claro, pero luego viene una conclusión:

176, K. *Ideo non refert iurisdictionem mundanam Imperatori, filio eius legitimo spirituali competere, tamquam adiutori et protectori Ecclesiae, tum etiam aliis regibus et principibus christianis*: “de aquí que de suyo no compete al emperador, hijo espiritual genuino de la Iglesia, la soberanía terrena, como auxiliar y protector de la Iglesia, así como tampoco a los demás reyes y príncipes cristianos”.

¿Cómo puede decirse que es propio y esencial del César lo que de suyo no le compete? No es el fraile quien se contradice, sino el traductor; lo que leemos en aquél es que no importa (*non refert*) que tal soberanía compete (el “de suyo” sale sobrando) al emperador, así como también (justo lo contrario de “tampoco”) a los demás reyes, si uno y otros, como buenos hijos, sirven con tal soberanía a la Iglesia.

306, D-E. *Spiritus Sanctus dicitur datus a temporali processione, sed donum dicitur ab aeterna. Neque vero Filius donum dicitur, quamvis et ipse ab aeterno dabilis fuit, quemadmodum Spiritus Sanctus*: “el Espíritu Santo se dice haber sido dado por una procesión temporal, pero se dice que el don es por eterna procesión. El hijo, de verdad, no se dice ser Don, aunque Él mismo haya podido ser dado eternamente, como el Espíritu Santo”.

Observamos aquí, antes que nada, un “don” con minúscula y otro con mayúscula, ambos referidos a divinas personas; en el original las dos veces está con minúscula, y habría que ver si el irreverente distingo es obra del tipógrafo de ahora o del traductor, pues lo más curioso del caso es que está con minúscula, el que se dice que es, y en cambio con mayúscula el que se dice no ser, y quien dice en el caso son, desde luego, la Iglesia y sus teólogos.

Mas dejando aparte la cuestión tipográfica, la última frase de la traducción puede hacer pensar al lector que el

Espíritu Santo ha sido dado eternamente. El texto, muy claro, nos da la palabra *dable* en vez de *dado*, y en otro pasaje (309, A) se explica aun más; el Espíritu Santo, siendo un don y siendo eterno, es eternamente dable, pero es dado en el tiempo, pues el ser dado, nos dice el fraile, *refertur ad eum qui dedit et ad eos quibus datur*: “dice relación a aquél que dio y a aquellos a quienes se da”, y éstos son en el tiempo. La traducción aquí sería:

El Espíritu Santo se dice dado por procesión temporal, pero se dice don por eterna. Mas no se dice don el Hijo (*vero*, en sentido adversativo) aunque también él fue eternamente dable, como el Espíritu Santo.

307, A. Refiriéndose a proposiciones como:

Solo el Padre tanto es
cuanto juntos son los tres,

dice el traductor que “cuando se encuentran proposiciones, tienen que ser explicadas, y así debemos expresarnos”.

Quiso sin duda decir *tales* proposiciones, como en efecto está en el latín, y él mismo o el nuevo tipógrafo omitieron por error esa palabra, pero lo más grave es que en lo de “así debemos expresarnos”, el uno o el otro se brincaron la negación, pues el original dice lo contrario, que no debemos hablar así: *nec verbis nostris sic loquendum*. ¿Cómo podía un fraile recomendar este tipo de frases que suenan tan irreverentes con las dos divinas personas excluidas?

313, A. *Deus etiam aliquo modo cognoscit bona, quo non cognoscit mala*: “también Dios de alguna manera conoce lo bueno, en donde no conoce lo malo”. A cualquiera le sonará extraña la frase, nada clara por lo que respecta a la omnisciencia divina. Alguien podrá preguntarse si donde Dios conoce lo malo, según esto, no conocerá lo bueno en manera alguna, o bien dónde conoce una cosa y dónde no, y como quiera que sea, ya resulta su ciencia circunscrita a determinado lugar, lo cual es inadmisibile. Aquí lo que pasa es que el traductor dio un significado local al relativo *quo*, que se refiere a *modo*, de qué manera, de la manera que, etc., es a saber que Dios conoce de un modo distinto lo

bueno y lo malo, aquello como propio y de su esencia y esto como ajeno y contrario, según sigue explicando el fraile.

Sagrada Escritura

Sólo la mitad de la *Tercera parte* de la obra de Valadés está dedicada a la Escritura, pero por otro lado, siendo ésta el fundamento de la teología y de la catequesis, es natural que citas o simples alusiones ocurran con frecuencia a lo largo de la obra. El fraile “no hace, por supuesto, ningún trabajo bíblico”, nos dice, no sin razón, Castro Pallares; el propósito de su libro es la predicación, no la exégesis. Añádese a esto lamentablemente, y es lo que aquí hace al caso, que el material escriturístico es, sin duda alguna, algo de lo que se manejó con más descuido, superficialidad e impericia en esta traducción.

Empezando por el canon, o sea la lista de los libros sagrados, cuando el fraile nos dice, 39, A, *ad quem certi prophetarum et apostolorum libri pertinent*, el traductor vierte: “al cual pertenecen determinados libros de los profetas y de los apóstoles”. No sé qué quiera decir el traductor con eso de “determinados libros”, en todo caso se entiende que otros quedan fuera; a lo menos eso es lo que yo entendería.

Lo que dice el fraile es que al canon pertenecen los *libros ciertos* de los profetas y de los apóstoles, aquellos que ciertamente son suyos; y todos ellos, sin excepción, pertenecen al canon, ni hay que “determinar” cuáles sí y cuáles no. Lo que se excluye del canon son las obras falsamente atribuidas, ya a los profetas, como la *Ascensión de Isaías*; ya a los apóstoles, como el *Protoevangelio* de Santiago (De Tuya, I, 387, 396, resp.).

He dicho ya que cuando fray Diego, en sus citas de la Biblia, no precisa el lugar de que están tomadas, y son los más de los casos, el traductor nunca se toma el trabajo de localizarlas; véase, para dar otro ejemplo, pp. 44, V, X y 45, E, que corresponden a 1 *Cor.*, 1, 20; 2 *Cor.*, 4, 7 y *Sap.* 7, 7, 8,

respectivamente. Algún teórico del siglo de Oro, como Francisco Terrones, decía que “no es necesario citar capítulos, que es muy de noveles y poco maestros” (*Instrucción de predicadores*, 61, 17). Así habrá pensado Valadés y por ello no acostumbra precisarlos; hacerlo, sin embargo, es de gran ayuda para los lectores, y es lo normal en ediciones modernas. Muy rara vez se aparta fray Diego de esta su forma de citar, y aun entonces, dadas las características de esta edición, al lector no le servirá de mucho. Véase un ejemplo:

181, F. *Hinc reges in Exo., 22 d, Dii vocantur*: “de aquí que a los reyes se les dé el nombre de dioses en el *Éxodo* (XII, V. 27)”. Se observará que el lugar citado por el fraile y el que nos da la versión son distintos.

El cambio de sistema de numeración puede obedecer a que se acostumbra poner en números romanos los capítulos, pero el cambio de número de capítulo, de 22 a XII, no sabríamos si se debe al traductor o al moderno tipógrafo; en todo caso, no creo que éste haya añadido de su cosecha lo que sigue, V. 27, que será, supongo, versículo 27.

Fray Diego maneja aquí, aparentemente, alguna vieja edición latina en la que los capítulos estaban divididos en secciones designadas por letras minúsculas; si dividimos el capítulo 22 del *Éxodo* en cuatro secciones, el lugar citado cae, en efecto, en la última, o sea en la sección *d*; si buscamos, en cambio, bajo *Éxodo*, XII, 27, nada hallaremos que venga al caso de lo que aquí se trata. ¿De qué tipógrafo es aquí víctima Valadés, si no lo es acaso sólo del traductor?

El lugar que cita el fraile dice: “no murmurarás de los dioses ni maldecirás al príncipe de tu pueblo”. Que se hable ahí del rey bajo nombre de dios (*elohim*) es algo en que no puedo aquí meterme. Tal vez pudiera pensarse más bien en un resabio politeísta, y ciertamente así lo interpretaba ya en el siglo IV el emperador Juliano (pp. 388-390); en cuanto al uso del nombre divino como antigua designación real, es cosa aun hoy comúnmente aceptada entre los teólogos (cf. Van Imschoot, I, 14; Cerfaux, 96).

Otro caso de excepción lo vemos, con tristeza, hay que decirlo, en la p. 179, X. Aquí, si de veras se hubiera propuesto el equipo de traductores enmendar los daños hechos al libro por el viejo impresor, era la cosa más fácil, pues el fraile precisa su fuente (Mateo, XVI), separar, ya cambiando el tipo de letra, ya por medio de paréntesis, lo que es texto sagrado de lo que es glosa del predicador, mas no pudieron tomarse siquiera ese trabajo.

El pasaje reza: “Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque ni la carne ni la sangre te lo han revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que (así como mi Padre te ha manifestado mi divinidad, así yo también te daré a conocer tu propia grandeza, porque) tú eres Pedro (es decir, que así como yo soy una piedra indestructible, la piedra angular, y que hago de las dos una sola cosa, y siendo yo también el fundador, fuera de la cual [sic] nadie puede poner otro cimiento, sin embargo, tú eres también piedra, porque estás afirmando [sic] con mi poder, de modo que aquello que me es propio por razón de mi poder, te es común conmigo por participación), y sobre esta piedra edificaré mi iglesia”.

Como se ve por los paréntesis que me he tomado la libertad de introducir, la mayor parte es glosa, mas las faltas del tipógrafo de antaño, en vez de enmendarse, se agravan ahora por unas comillas que nos presentan el todo como cita bíblica, de ser así, horrendamente adulterada, y todavía el tipógrafo moderno nos da ese “fundador, fuera de la cual”, y el traductor nos añade un “cimiento”. El texto dice *fundamentum praeter quod nemo potest aliud ponere*, es decir, fundamento (¡no fundador!) fuera del cual nadie puede poner otro.

¿Qué decir de lo de “estás afirmando con mi poder”? ¿Qué está afirmando? No sé si será cosa del traductor o del tipógrafo; el texto dice, en todo caso, a Pedro, que está *afirmado*, o más bien confirmado (*solidaris*), y el “poder” no se repite, cosa sólo imputable al traductor, pues en el

texto en un caso se habla de *virtus* y en otro de *potestas*, virtud y potestad respectivamente.

Cosa también sólo del traductor es el llamar a Pedro “hijo de Juan”, *Bar Jona* es hijo de Jonás, y así se ha de poner al comentar a san Mateo (cf. J. Crisóstomo, II, p. 139); el que san Juan lo llame hijo de Juan no justifica uniformar los textos, y aquí es el de san Mateo el que se cita.

En la p. 111, T, hablando de los *Libros de los Reyes*, el fraile nos dice: *Sciendum tamen isti libri sic nominari ob id quod regum, cum Iuda, tum Israel, et facta contineant et annos*, sencilla frase que nos da el traductor espantosamente deformada como sigue: “mas ha de saberse que este libro se denomina así porque contiene los hechos y los años de los reyes (que estuvieron) con Judá, entonces llamado Israel”. Si el traductor hubiera leído dichos libros, conocería pasajes como el de 1 *Reg.* 22, 41: “*Josafat, hijo de Asa, empezó a reinar sobre Judá en el año cuarto de Acab, rey de Israel*”; como el de 2 *Reg.*, 14, 11: “Y subió Joás, rey de Israel, y se vieron él y Amasías, rey de Judá, en Bethshemesh”.

Trátase, pues, de reinos que se llamaban de modo distinto y que tenían diferente monarca, y una traducción así, muy lejos de “ser necesariamente un reflejo del latín de fray Diego Valadés”, como quería el coordinador, hace aparecer al pobre franciscano a los ojos de los lectores como ignorante de la Biblia y de la historia, y esa ignorancia no es del fraile, sino del traductor, que la proyecta sobre aquél, haciendo al texto un daño mucho mayor que el que le infligieron los tipógrafos de Roma y de Perusa.

Porque la ignorancia más grave aquí, pues se trata de una traducción, no es precisamente de Biblia o de historia, sino la ignorancia del latín mismo. El traductor ha entendido el *cum* del texto como preposición (con) y el *tum* como adverbio de tiempo (entonces), y para completar la cosa le pareció bien meter dos verbos que no hay en el texto, y así nos dio lo de “estuvieron con” y “entonces llamado”. Todo ello porque no sabía que en expresiones

coordinadas, como la que aquí usa el fraile, *cum* y *tum* son conjunciones (LS, p. 1909, col. 3), y se traducen al español simplemente como *ya... ya*. Los libros, pues, de que se habla, se llaman así, nos dice fray Diego, *porque contienen los hechos y años de los reyes, ya de Judá, ya de Israel*.

117, V. *Ore quippe cantatur, manibus autem psallitu*: “con la boca se canta, pero con las manos se salmodia”. La traducción, que no el texto, necesitaba forzosamente una nota, pero he aquí que ésta dice: “probablemente Valadés entiende aquí salmodiar como tocar la cítara para acompañar el canto de los salmos”. El traductor olvida que el que habla de “salmodiar” es él mismo y no el autor traducido, en cuyo tiempo acaso aún no existía tal verbo en castellano.

En efecto, todavía Covarrubias, que es algo posterior, no lo registra, sino sólo *salmear*; que es, nos dice, *cantar los salmos a coros*; ya en el siglo XVIII, según el *Diccionario de Autoridades*, *psalmear* o *psalmodiar* es simplemente *cantar los psalmos*, y en nuestro siglo, de acuerdo con la Academia, *rezar* o *cantar los salmos*; en los dos verbos castellanos, pues, está ausente el aspecto instrumental y sólo tenemos el vocal.

Haber traducido aquí con un verbo que se refiere sólo a la boca es problema de la versión, no del original; el traductor se sitúa aquí en una concepción medieval de la música sacra, y da al verbo clásico *psallere* sólo aquel sentido a que, en el Renacimiento, Erasmo se refería lindamente con la expresión *derudere psalmos* (*Encomium morias*, LIV), rebuznar los salmos. No es esto de lo que nos habla el fraile, que usa *psallere* en su antiguo, fundamental sentido de tocar un instrumento de cuerda, no de salmodiar: se canta con la boca y se tañe con las manos, es lo que él nos dice.

Lo mismo pasa en la Biblia; Eliseo, para inspirarse en su profecía contra Moab, hace que le traigan un músico (*menaggen*), y al terminar éste de tocar inicia aquél su vaticinio (2 Reg., 3, 15); asimismo en Isaías, 38, 20, donde en la *Vulgata* se lee *et psalmos nostros cantabimus* (y

cantaremos nuestros salmos), lo que dice el hebreo es: y tocaremos mi música (*neginothai menaggen*). Valadés, como bien lo ha caracterizado el doctor Palomera, es un humanista del Renacimiento, pero el traductor de estos pasajes se quedó atorado en la Edad Media y no hay forma de sacarlo de ahí.

121, K. *Duo sunt huius prophetae volumina, concionum propheticarum unum, alter Threnorum sive lamentationum*: “son dos los volúmenes de este profeta, y uno el de sus discursos proféticos. Uno es el de los Trenos, o sea lamentaciones”.

El traductor hace aquí un enredo de lo que está claro en el texto, de tal modo que al fin no sabe el lector si se habla de dos, de tres o de más volúmenes de Jeremías. Todo estuvo en meter una conjunción que no está en el texto y que sube a tres el número, y en poner uno por segunda vez donde el latín dice otro. El pasaje quiere decir: “son dos los volúmenes de este profeta, uno el de sus sermones proféticos, otro el de los Trenos o lamentaciones”. Tan sencillo como eso.

Ezequiel, nos dice el fraile, 121, N, *prophetare coepit anno quinto transmigracionis Iechoniae, qui idem annus regni erat Sedeciae, eo quod imperium dei interpretatur figura est Christi, qui solus imperium est dei*: “comenzó a profetizar en el año quinto de la transmigración de Jeconías, año que era el mismo del reino de Sedecías, ya que el imperio de Dios es interpretado como que es figura de Cristo, que es el único mando (imperio) de Dios”.

Obviamente el “imperio de Dios” y su “interpretación” no tienen nada que ver con los años de los reyes Jeconías o Sedecías (comienzos del siglo VI a.C.). De Jeconías (Mt. 1, 11-12; en el Antiguo Testamento se lo llama Joaquín) nos dice el *Libro de los Reyes* (24, 9) que “obró el mal ante el Señor, según había hecho su padre”, y el mismo juicio reproduce algo más abajo (24, 19) por lo que respecta a Sedecías; ambos, por otra parte, eran títeres de Nabucodonosor, que había depuesto al primero e impuesto al

segundo, y el imperio de Babilonia es maldito (*Ps.* 137; *Isa.* 13); nada hay, pues, en esos años, que ni de lejos nos haga pensar en el imperio de Dios.

Si el traductor leyera la Biblia sabría que la fórmula *quod interpretatur* (gr. *hó estin methermeneuómenon*) se usa para explicar el significado de una palabra; tenemos, vg., en el Nuevo Testamento, dicha fórmula en la aclaración de los nombres Emmanuel (*Mt.* 1, 23), Mesías (*Jo.* 1, 41), Bernabé (*Act.* 4, 36), Elimas (*Act.* 13,8), y otros.

A todo esto vino a añadirse la mala puntuación del viejo impreso, que el traductor, una vez más, muestra no poder corregir; de ahí el enredo incoherente que, a nombre del fraile, nos ofrece. Después de la mención de Sedecías tiene que haber punto, pues lo que sigue ya no reza con él en absoluto, sino con el profeta, y ha de traducirse: dado que (su nombre) se interpreta *imperio de Dios*, es figura de Cristo, que es el solo imperio de Dios. Es el nombre de Ezequiel lo que se interpreta, no el imperio de Dios; es Ezequiel quien es figura de Cristo, no, una vez más, el imperio de Dios, pues de éste se nos está diciendo que es Cristo mismo, y Cristo no es figura de nada.

Otra cosa es qué tan exacta sea la interpretación; normalmente se traduce el nombre de Ezequiel como *Dios es fuerte* (el verbo *hazaq* más el nombre divino), y el autor pasa aquí de la noción de fuerza o poder a la de imperio. Nótese, en fin, esas dos palabritas, “como que”, chapucería del traductor para establecer una identidad que no existe en el texto, donde el nombre es el que se interpreta y la persona es la figura, mientras que en la traducción el interpretarse y el ser figura se aplican ambos, por medio de ese parche, al “imperio de Dios”.

Unos renglones más abajo leemos: *missionem ipsius Ezechielis, demandatumque illi grande munus praedicandi*, que hallamos traducido como “la misión del mismo Ezequiel y de quienes le demandaban el enorme cargo de predicar”. La pequeña frase no podría estar peor traducida. La misión es sólo de Ezequiel y no también de esos señores

demandantes, dado que los mentara siquiera el fraile, que no lo hace, pues son engendros del traductor, que toma torpemente *illi* por nominativo de plural (aquéllos), cuando es aquí dativo de singular (a él). También tiene que transformar un participio pasivo singular (*demandatum*) en presente de indicativo plural, e inventar un relativo en genitivo plural (“de quienes”) para redondear la cosa. ¡Aquí todo se vale! El verbo *demandare*, que no es en español, dicho sea de paso, demandar, rige aquel dativo, *illi*, a él, al profeta. La frase, pues, quiere decir simplemente: “la misión del mismo Ezequiel y el enorme cargo, a él encomendado, de predicar”.

Por tratarse del mismo tema y aludirse al mismo autor sagrado, Ezequiel, aunque el fraile, según acostumbra, no cita ahora su fuente y el traductor, desde luego, dé clarísimas pruebas de ignorarla, salto a la p. 155, F, donde leemos lo siguiente:

Et licet, ut adducitur ex Petro de Palu., teneatur praedicator impio indicare impietatem, etiam si ille non semper acquiescat (alias sanguinem eius Dominus requireret de manu sua), sed condecet istud humaniter et comiter fieri. “Y como se deduce de Pedro de Palu., aunque el predicador se abstenga de indicar al impío su impiedad, aun cuando él no siempre descansa, el Señor exigirá con su fuerza, en otra ocasión, la sangre de aquél. Pero conviene que esto se haga humana y afablemente”.

A cualquier lector, supongo le sonará raro el parrafito, y no es para menos; que hay en él todo un racimo de errores. No ha de sorprender que no se nos diga una palabra sobre ese Pedro de Palu., con su punto al final, justo como en el impreso, pues esta traducción, como ya se ha notado, es en absoluto ajena a toda investigación, aunque ésta se muestre necesaria a cada paso.

Petrus de Palude, o Pierre de la Palu, ca. 1280-1342, fue un teólogo sorbonense de cierta fama en su siglo; *palu* se usaba entonces, y hasta el siglo XVI, para lo que ahora se llama *marais*, pantano; podría decirse entonces Pedro

Paludense, o bien podemos imaginar a Valadés, en el español de aquellos días, llamarlo *Pero Pantanero*.

Mas sigamos con la traducción: *adducere ex*, seguido del nombre de un autor, es desde luego aducir, alegar algo basándose en él; *teneri* con infinitivo no es abstenerse, sino prácticamente lo contrario, estar obligado a algo (LS, s. v., I, B, 2, g); *acquiescere*, tratándose de la predicación o de cualquier argumento, es estar de acuerdo, quedar convencido, y no “descansar”, y por otra parte no queda muy claro en la traducción quién es el que no siempre está de vacaciones; tal vez el predicador, mientras en el texto el que no siempre está de acuerdo es, desde luego, el impío. *Alias* es, en el caso, de otro modo, no “en otra ocasión”, pues se están contrastando dos conductas: advertir o no advertir al impío. La sangre que se exige no es la de “aquél”, o sea la del predicador, aparentemente, según la versión, asesinado por el impío, en el cual caso lo de que “no siempre descansa” tal vez se refiera al descanso eterno, a que no siempre se vaya al cielo el predicador, lo cual es bien posible.

Mas no es de su sangre de la que habla el texto, sino de la del impío, pues Dios hace responsable al predicador por la muerte en pecado de aquél cuando no lo amonestó para que se apartara de su impiedad. *De manu sua*, en fin, es de la mano del predicador y no con la fuerza de Dios. ¡Menuda confusión ésta! El lugar a que alude aquí el fraile español, y sin duda el Paludense, está en el libro de Ezequiel, 3, 18, donde se advierte al profeta: “si diciéndole yo al impío: *morirás de muerte*, tú no se lo anuncias ni le hablas para que abandone su camino impío y viva, el impío mismo morirá en su iniquidad, pero yo reclamaré su sangre de tu mano”. Hasta aquí Ezequiel.

141, X. *Origenes ait: Judaei et Judaizantes faciunt ut prophetae nihil minus sint quam prophetae*: “orígenes dice: los judíos y los judaizantes hacen que los profetas sólo sean profecías”. No parece que tal cosa fuera demasiado grave; lo que busca el lector en un poeta es la poesía, y lo

mismo pasa con los profetas. Pero la expresión *nihil minus* no quiere decir “sólo”, quiere decir de *ningún modo, no en absoluto* (LS, s. v., inciso *pī*). Lo que Orígenes y el fraile quieren decir es, pues, que los judíos hacen que los profetas no sean en absoluto profecía; no que sean sólo profecía, que es exactamente lo contrario.

142, E. *Illa vero significatio qua res significatæ per voces, aliarum sunt rerum significativæ, dicitur sensus spiritualis sive mysticus*: “el significado con que las cosas son significadas significativamente por medio de voces de otras cosas, se llama sentido espiritual o místico”. Aquí simplemente el texto, por error tipográfico, tiene *significative* adverbio, en vez de *significativæ*, adjetivo femenino plural, y al traductor le bastaba con diptongar la terminación para no decir lo que dice; pero no pudo hacerlo, aun con toda la ayuda del mundo que le da el buen fraile.

El sentido místico consiste en que ya no la palabra, mas la cosa misma nombrada, significa otra cosa; ya líneas arriba nos ha hablado de “poner la significación de otras cosas a las cosas mismas significadas por medio de las voces” (142, D), y más abajo nos dirá que el sentido místico y espiritual es “significado no por medio de las palabras, sino por medio de las cosas mismas” (143, G).

Este sentido, llamado además típico, es definido por la exégesis actual en términos parecidos a los del fraile: “Mientras el sentido literal expresa el pensamiento del autor con las palabras, el sentido típico lo expresa con las realidades que se expresan con las palabras” (De Tuyá, II, 108, 109); en él, repito, el significante es una cosa; el pasaje en cuestión, entonces, había de traducirse: aquella significación con que las cosas significadas por las palabras son significativas de otras cosas, se llama sentido espiritual o místico.

303, A. *Est autem illa aeterna generatio, iuxta Prophetam, ineffabilis, unde nec praesumi debet a quoquam de plena ipsius cognitione*: “es, pues, según el Profeta, aquella generación inefable eterna. Por lo tanto, nadie debe dudar de

su pleno conocimiento". El texto profético aludido es *Isaías*, 53, 8: su generación, ¿quién la contará? Inefable es el atributo en el texto, y precisamente por eso, según el fraile, nadie debe *presumir* de su pleno conocimiento; él no nos habla de dudar. El pasaje es análogo al de 312, D, donde leemos: "pero ningún mortal puede tener pleno entendimiento de estas cosas, sino que con respecto a ellas hay que estar a la verdad de la fe".

Fray Diego Valadés, nos dice el doctor Castro Pallares (LI), "se nota que tiene una vastísima erudición grecolatina". Comparto plenamente ésta como tantas otras de sus apreciaciones sobre nuestro fraile. Ocurren aquí y allá helenismos que en ocasiones desorientan totalmente al traductor, y de que daré algunos ejemplos. Cuando habla de *heteromallos*, el traductor, más bien adivinando, nos da "diversos tejidos", no siendo así, pues se trata de uno solo, velludo por un lado; es decir una especie de terciopelo (221, H).

Cosa semejante ocurre con la mención que hace en la p. 144, O, de la obra de Filón de Alejandría de *vita theoretica*, traducido poco felizmente como "de la vida teórica"; acaso pensó quien tal hizo que una sílaba estaba de más, no sobrando de hecho nada, y debiendo traducirse de la *vida contemplativa*, como es usual entre los intérpretes del filósofo judío, y que es un sentido que no tiene la palabra *theorikós*, sino solamente *theoretikós*, precisamente la que usa el fraile.

Aquí me interesa también esa grafía *theoritica* de fray Diego en vez de *theoretica*, que sería la normal; la forma *theoritica* nos muestra que él seguía, ya por entonces, la pronunciación del griego moderno, es decir *iota* por *eta* en este caso. Recordamos otro de una obra de aquel siglo, en que un monje griego exhorta a la penitencia gritando ¡*Metania, metania!*, en vez de la forma clásica *metánoia*, afectando aquí el itacismo al diptongo *oi*; un español, que no sabe griego, piensa que el monje quiere que alguien le toque música (*¡me taña!*); la escena ocurre en el *Viaje de Turquía*, atribuido por Marcel Bataillon (II, 279, sqq.) al

doctor Andrés Laguna, famoso traductor de Dioscórides. Apartábase, pues, fray Diego de las reglas de pronunciación que escribía Erasmo en Basilea cincuenta años antes, y era por cierto lo más prudente no mostrarse erasmiano, ni aun en estas minucias, después de Trento.

155, H. *Item dum praecipit Deus Moysi... ut curaret fieri thymiama per Myrepsum, eius rei peritum*: “igualmente cuando Dios ordena a Moisés que procure que sea hecha una timiama por Mirepso, perito en este arte”. Antes que nada, *timiama* es masculino en español, y una timiama es tal barbaridad como *una poema* o *una problema*. ¡Pero luego viene Mirepso! El victimario tipógrafo romano lo puso con mayúscula, y el traductor, en su total desconocimiento del griego, lo toma como nombre propio; de saber esta lengua, le hubiera parecido extraño que un judío que venía de Egipto, más de mil años antes de Alejandro, llevara nombre griego.

Myrepsós es simplemente *perfumero*, y el helenismo del fraile se justifica aquí tanto más cuanto que en latín no hay palabra que corresponda exactamente a la moderna *perfume*. Estamos ante un caso opuesto al del “magno orador”, que vimos al principio; si allá se tomó un nombre propio por común, aquí se toma uno común por propio; en ambos casos, cierto, la falla se origina en el tipógrafo, y se perpetúa porque el traductor lo sigue servilmente.

Cosa parecida, pero aun más grave, hallamos en la p. 137, G-H, con que daré fin a este apartado: *Quinta interpretatio, cum abscondita fuisset, Pithis inventa est, et sub Antonio rege, Caracalla dicto, in Jericho a quodam ex illis, qui Hierosolymis pietati vacaverant, conflata*: “la quinta traducción, después de haber sido escondida, fue encontrada en Pithis y, bajo el emperador Antonio, llamado Caracala, quemada en Jericó por uno de aquéllos que en Jerusalén se habían entregado a la piedad”.

Hay en el texto tres errores del tipógrafo, que desde luego no se corrigen, pues para ello, a estas alturas, queda claro que el equipo estaba muy verde, y el traductor tam-

bién yerra por su parte, de todo lo cual resulta esta versión, atroz en verdad.

Por principio de cuentas, ante el absurdo que tal acción supone, se pregunta uno: ¿qué razón podía tener para quemar un manuscrito bíblico un señor que se había entregado a la piedad? Desde luego que no hubo tal quemazón, y lo que sigue en el texto lo deja muy claro; se nos dice, en efecto, que san Luciano de Antioquía aprovecha todas estas *praedictas versiones* (el fraile no exceptúa ninguna) para trabajar la suya propia, el famoso texto luciánico que, según el sapientísimo Paul Anton de Lagarde, es la base del griego de la *Poliglota Complutense* de 1502. Ahora bien, ¿cómo pudo el santo varón servirse de una obra quemada cien años antes, a no ser que se trate de algún milagro suyo que la tradición no registre, no cuando menos por la pluma de nuestro fraile? (138, H).

Conflare se dice del sople en el metal que se funde para crear una obra escultórica, en el metal derretido que se va extendiendo bajo los varios moldes que se unen (*con, cum*) para dar la forma de la estatua. En uno de los caballos de bronce fundidos en Quíos en la época helenística, y robados del hipódromo de Constantinopla por los cruzados en 1204 (Boardman, 11), y que hasta hace poco adornaban la fachada de San Marcos de Venecia, en uno solo, repito, dichos moldes pasaron de diez (Charbonneaux, 14). ¿Quién sino nuestro traductor, a no verlo en la calle de Tacuba, diría que el *Caballito* fue quemado por Manuel Tolsá? Derivado, pues, de la fundición, *conflare* pasa a las otras artes, a la literaria entre ellas, y una traducción es cosa de literatura; es, entonces, simplemente componer, o bien *forjar*, como otro de los miembros de este equipo vierte en la p. 51, K, acierto que arruinan, por desgracia, varios errores que veremos en el próximo apartado.

Poner *Antonio* en vez de Antonino es falla del tipógrafo, que hubiera podido corregirse con un poco de conocimiento de historia romana; Antonino, sin más, se refiere normalmente a Marco Aurelio; para hablar del monstruo de los

baños se añade el apodo, Caracala, como lo hace el fraile, o el patronímico, según veremos en seguida.

Mas pasemos antes al enigmático topónimo Pitis. ¿Qué lugar es Pitis? Si es que lo hay, y el traductor sabe dónde queda, era bueno decirlo, pues debe tener gran importancia para los estudios bíblicos, ya que otra versión, se nos dice un poco adelante, “fue encontrada también en Pitis” (138, H). Y aun en mis años ya no una versión, sino varios originales; pero, créame el lector, Pitis es tan inexistente como Utopía.

Hubo en la antigüedad griega unos enormes recipientes, verdaderos gigantes de su cerámica, demasiado grandes a veces para la rueda del alfarero (Gow, II, 167); enterrados a medias, servían para almacenar trigo o aceite (Villard, 22). Llamábanse *pithoi*: depósitos, en alguna ocasión, de sabiduría, según el triste verso de Menandro (Monos. 240):

*Una gota prefiero de fortuna
a un jarrón de cerebro*

(*phrenon pithos*), sirvió uno de ellos de habitación a Diógenes el Cínico (Laercio, VI, 23; Juliano, II, 203, A), aunque en este caso ya es costumbre traducirlo como tonel, a falta de otro nombre para vasos de ese tamaño.

Luego se usaron para guardar obras escritas en rollos de pergamino, si bien el jarrón librero, si así puede llamarse, no era tan grande como el aceitero. Estos son los que vemos en el helenismo del fraile; *in pithis*, en latín corresponde al griego *en pithois*. Fray Diego sabe, pues, perfectamente lo que dice; no así su traductor, que ciertamente tenía mayores razones para saberlo. En nuestro siglo, en el invierno 1946-1947, Muhámmad ad-Dib, beduino de la tribu *ta'amireh*, da con una piedra en un recipiente de este tipo (Wright, 213; González Lamadrid, 27), con lo que se inician los descubrimientos del Mar Muerto, que tanto han hecho avanzar la crítica textual en materia bíblica.

Aun sin recordar nada de esto, si el traductor supiera historia eclesiástica, habría leído sin duda en el padre de esta disciplina, Eusebio de Cesarea, que “por lo que hace a una (de estas versiones), se señala que fue encontrada en una vasija (*en pitho*) en Jericó en tiempos de Antonino, hijo de Severo” (VI, 16, 3, cf. González Lamadrid, 43). Es el mismo Caracala de que nos habla Valadés. Un traductor que muestra, en un solo párrafo, estar tan mal en latín y en griego como en historia de Grecia y de Roma, del arte, de la Iglesia, ¿cómo podía, sin salir picado a cada paso por el buril, enfrentarse al cultísimo fraile grabador del Renacimiento, que maneja con tal habilidad todas estas materias?

Temas Mexicanos

Es de suponerse que una de las razones más poderosas que decidieron a la Universidad y al Fondo de Cultura Económica a editar el enorme libro de Valadés, fue el valor que pudiera tener como testigo de la cultura mexicana en el siglo mismo de la conquista.

El que las páginas relativas a estos temas estuvieran traducidas treinta años antes de esta edición, no es cosa que las hiciera, en modo alguno, inalterables. Por el contrario, el paso de tan largo tiempo permitía revisarlas para hacerlas mejores. Hubo, en todo caso, un coordinador, y corrieron siete años completos entre la fecha de su *Preámbulo* y el fin de la impresión; siete años en que por desgracia, a lo que parece, nunca el amor a nuestras cosas hizo que las prensas se detuvieran para enmendar algún error, para que esta parte al menos no saliera como llegó a salir. Porque, fuera acaso de los temas escriturísticos, las secciones referentes a México son las peor manejadas de la obra.

Empezaremos por considerar algunos pasajes en que no se nos habla de los indios, que no requieren, por lo mismo, una preparación especial, etnográfica o lingüística, en antigüedades mexicanas.

201, V. *Quisquis eam regionem perambulare cupit, ei cauto et proviso opus est, Ianumque esse oportet*: “cualquiera que desee recorrer esa región es menester que tenga prudencia y previsión y que permanezca allí un año”. Háblanos fray diego de la Nueva Vizcaya, y no sé si los duranguenses mismos podrían ponerse perfectamente de acuerdo en cuántos meses o años basten para recorrer (a pie, se entiende) su región; un año sería, sin duda, poco tiempo, pues abajo el mismo fraile nos dirá (202, A): “no puedo decir otra cosa de esta región, sino que a mí me parece ser la más grande entre todas las regiones que el sol contempla”.

Como quiera que sea, fray Diego no nos habla para nada de un año, sino de Jano, el dios bifronte que mira a ambos lados. ¡Andaba cerca el traductor! Hay que ser un Jano, nos dice el texto, porque se trataba de una región todavía peligrosa, en que era preciso tener gran cuidado, andar volteando de una parte a otra, con la barba al hombro, como decían entonces, y como el contexto mismo lo indica.

Y pues hablamos de años, tampoco en la p. 226, E nos habla Valadés de “el espacio de un año”, como quiere el traductor, sino que el texto latino dice *longo annorum intervallo*, es decir, con largo intervalo de años, y curiosamente vuelve todavía a acortar el traductor en la p. 240, R, pues nos dice “durante veinticinco años” donde el texto trae clarísimamente veintisiete. El traductor, pues, ya altera como si tal cosa el dato cronológico que halla en el fraile, ya lo inventa donde no lo halla.

202, X. *Pater tuus pater patriae audivit, quo honore ne tu excidas, hoc opus, hic labor es*: “tu padre, el padre de tu linaje, ha oído con cuánto honor mantienes el cuerpo en esta empresa y en este trabajo”. Quién sabe de dónde saca el traductor ese “cuerpo”, que en el latín no se lo ve para nada. Habla fray Diego con el hijo de uno de los primeros colonos de la Nueva Vizcaya, y lo que le dice es: “tu padre fue llamado padre de la patria, y el que no decaigas de este honor, eso es trabajo”. Para el verbo *audire*, lit. oír, en el

sentido de ser llamado tal o cual cosa, v. LS, s. v., II, D. El traductor, no entendiendo, se pone a adivinar, mete un cuerpo donde no va y quita una negación en el vetativo *ne excidas, no decaigas*, simplemente porque le estorba en su adivinanza.

205, O ... *in agitantis tauris et vibrantis longuriis*: "... en corridas de toros y en lazar (reses y potrancas)". Muy mal eso de lazar reses y potrancas, a no ser que en la tierra de este buen filólogo se las lace a palos pues, en efecto, el *longurius* es un palo largo. Se trata precisamente de lo que entonces llamaban *correr lanzas* o *correr cañas*; ni el blanco eran reses o potrancas, sino caballeros de la cuadrilla opuesta. Que este espectáculo se daba en la Nueva España en los días del fraile, y aun la dimensión de las lanzas, que era de catorce palmos (unos tres metros), nos consta por el *Tratado de la caballería de la jineta y brida* (p. 142) de Juan Suárez de Peralta, impreso por Hernando Díaz, Calle de la Sierpe en Sevilla, en 1580, al año siguiente de la publicación de esta *Retórica Cristiana*.

Pasemos, en fin, al tema indígena. Un pasaje de la p. 51, K: *perpetuo litterarum scripturaeque ex ipsis conflatae exsortes*, se traduce, de manera increíble, como "continuamente desconocedores de la literatura y de la escritura forjada por ellos mismos". Es decir que los nahuas, por ejemplo, no habrán conocido nunca (*perpetuo*) el *Códice Borgia*; los mixtecas no habrán entendido el *Nuttall* ni los mayas el *Dresden*. ¿Cabe mayor estupidez? ¿Por qué, entonces, aquellos dos prelados de la misma orden religiosa de nuestro autor, Zumárraga y Landa, habrían hecho sus famosas quemas de códices, si los indios no los entendían? ¿Acaso simplemente por ser inútiles? Cualquiera se preguntará cómo es posible que un fraile que había estudiado, bajo la férula del mismísimo fray Pedro de Gante, la cultura antigua, que predicaba en tres lenguas indígenas, diga tal barbaridad como que los indios no entendían su propia escritura. Y pasaje tan tremendamente extraño, ¿no exigía una explicación a los lectores?.

Pero tampoco puede nadie aclarar lo que no entiende; la barbaridad no está en el fraile, sino en el traductor, él sí, ya que no continua, frecuentísimamente desconocedor del latín de fray Diego Valadés que tiene ante los ojos.

Lo que en realidad quiere decir fray Diego es que los indios *carecieron siempre de las letras y de la escritura compuesta de las mismas*, lo cual es exacto; el autor habla, pues, *de las mismas* letras, no *de los mismos* indios; y habla de las letras en la primera acepción de la palabra, en cuanto *signos o figuras con que se representan los sonidos* (Acad.), no de la literatura.

Es preferible, desde luego, traducir como letras en cualquier caso de duda; ya el contexto indicará si se trata de los signos gráficos o de la creación literaria; pero el traductor prefiere ignorar tales distingos y traduce siempre como “literatura”, con lo que hace desbarrar y contradecirse lamentablemente al pobre fraile.

En efecto, continúa diciendo el traductor, “la pobreza de la literatura se explicaba porque usaban algunos otros signos como jeroglíficos, con que manifestaban su pensamiento” (51, L). *Litterarum penuria* no es únicamente, y aquí no es en modo alguno, “la pobreza de la literatura”, sino la carencia de letras en cuanto signos. De otro modo sería pobre también la producción literaria de China, y por el contrario, da gusto ver tan bien informado al fraile de que en aquel pueblo la imprenta es tan antigua *ut omnium hominum memoriam superet et semper usurpatam apud eos verisimile sit*, que es inmemorial, y es verosímil que siempre la hayan usado (52, 0). En realidad, el primer impreso chino, una sutra budista, data del 11 de mayo de 868 de nuestra era (Hucker, 336); no es, por tanto, inmemorial, pero sorprende gratamente lo enterado que estaba el misionero, aun sobre culturas tan lejanas, en contraste con lo que hace el traductor con la de su propia tierra. También nos dice fray Diego de los chinos que “en el conocimiento de la literatura (*litterarum cognitione*) no ceden a

ninguna región" (52, N). Aquí sí están letras en el sentido de *literatura*, no en los otros casos.

90, G. *Secunda utebantur Indi nostri occidentales*: "la segunda clase de memoria era usada por los indios occidentales". De lo que está hablando el fraile no es ya de las clases de memoria, sino de tablas de imágenes para ayudar a la memoria artificial. Una primera tabla es la que usaba Ludovico Dolce (248, 249); la segunda (250) es la que nos dice fray Diego que usaban *nuestros indios*, si bien el traductor, acaso por no sentirlos suyos, ha preferido llamarlos simplemente los *indios*.

La pregunta que ocurre de inmediato al ver dicha tabla es: ¿cuándo habrán usado de ella los indios? Y la gran dificultad es que, siendo una tabla alfabética, ocurren letras que no existen en la lengua mexicana, como B, D, F, G, R, S, y alguna que, aun existiendo, ninguna palabra empieza con ella, como la L. En tarasco tampoco hay palabras que comiencen con B, D, G, R (Lagunas, 1) y no existen la F ni la L. El otomí tampoco tiene F ni L (Pimentel, 1, 120). Pero si éstas eran las lenguas que hablaba fray Diego, ¿qué indios, entonces, habrán usado de su tabla? Posiblemente ningunos. Las figuras en que hay semejanza con el antiguo estilo de dibujo se parecen, más que nada, a lo que conservamos de los tlacuilos nahuas, pero vemos, por las letras, que no corresponden a su lengua.

Me atrevería a sugerir que en esta tabla tenemos, más bien, un intento temprano de alfabetizar a los indios *en español*. Obsérvase que en la D de *dinero* se muestra una moneda de las que llaman columnarios; en la F de *fembra* un huipil y una enagua (*in cueitl in huipilli*, la mujer en sentido sexual); en la G vemos una especie de collar, una *gargantilla*; en la L una imagen que parece deformación de las que conocemos de Huitzilopochtli por los códices, y que, desde luego, para los indios convertidos, había de ser *Lucifer*, y en concordancia con esto, en la P de *pecado*, sobre un árbol, acaso el de la fruta prohibida, lo que parece un demonio con cara de búho, *tlacatecoltl*.

Obviamente, si las imágenes fueran por la letra con que las cosas representadas comienzan en náhuatl, tendríamos, por ejemplo, el dinero bajo la T (*tomin*), pero bajo esta letra tenemos una flecha y una aljaba, es decir *tiro*, en español; la blusa y la falda bajo la C de *cueitl*, pero esta letra ha sido reservada para un guajolote, probablemente por su *carne*, una de las más gratas novedades gastronómicas de estas tierras para los españoles. ¿O será acaso la primera aparición de la palabra *cócono*? Esta ave tendría que ir, en náhuatl, en la H (*huexólotl*), pero en esta letra lo que hallamos parecen más bien ser sus huevos, inclusive con las conocidas manchitas.

En la R se nos presenta lo que parece un jaguar, que representaría, siempre en español, al rey, que en la mente indígena es el jaguar de Tezcatlipoca (cf. *Códice Florentino*, VI, 42 v.); en la S tenemos lo que semeja un águila, soberbia quizás, o señorío; bajo la V está una serpiente por *víbora* o *veneno*; éstas son letras que no existen en náhuatl.

Parece, pues, que en muchos de los casos se ha buscado para la palabra española un símbolo arraigado en la antigua mentalidad indígena. Uno muy especial creo que es el de la I. Aquí nos muestra fray Diego, sobre una superficie cuadrada, cuatro plantitas en flor, una en cada esquina, dispuestas en aquel orden que los antiguos escritores de agricultura (Varrón, Columela) llamaban *quincunce*, sólo que el centro del cuadrado, que debía ocupar una quinta planta, aquí se halla vacío. Las plantas pienso que representan a los *indios*, de ahí que este esquema figure bajo la letra I. En la mentalidad misional los recién convertidos son *plantas nuevas*; expresión de raigambre bíblica, del griego *neóphytos*, aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento (1 *Tim.*, 3, 6), pero divulgada luego ampliamente en la patrística (Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo), *neófito* es hoy palabra de uso general, no ya sólo en contexto religioso.

El hecho de ser cuatro las plantas alude al concepto de *naubcampa*, los cuatro rumbos de la tierra, tan importante

en la liturgia de los antiguos nahuas, e indicador aquí de la difusión del cristianismo por todos los rincones de México. La posición, en fin, que ocupan en el cuadro, nos permitiría sobreponer el esquema de fray Diego a la pintura de la foja 2 r. del *Códice Mendocino*. Veríamos entonces que cada uno de los cuatro canales va a dar a una plantita; estos canales de riego parten del centro del cuadro hacia las esquinas, pero hemos visto que en la figura dibujada por fray Diego dicho centro se nos muestra vacío. ¿Por que? Tomando las plantas en sentido espiritual, era de esperarse que en el centro estuviera el convento de San Francisco, de donde salía, con cada predicador evangélico, el riego necesario para que aquéllas medraran en la nueva fe.

Pero sucede que san Pablo nos dice que “ni el que planta ni el que riega son nada, sino Dios, que hace crecer” (1 Cor. 3, 7). El franciscano que riega reconoce, por ende, su nada según el aserto paulino, tan grato al espíritu de humildad de la Orden, y el hueco en el centro era la única figuración posible de esa nada.

173, T. *Considerate, quaeso, cuiusmodi possunt esse dii, cum iustius vobis ipsis deorum appellatio competat*. “Os ruego consideréis qué clase de dioses puedan ser éstos, ya que también puede convenir a vosotros mismos la denominación de dioses”. Lo que dice el segundo miembro es *cuando a vosotros mismos más justamente os conviene la denominación de dioses*. *Iustius* no es simplemente *también*, y no había para qué repetir el verbo *poder*. Lo que quiere decir el fraile es que los indios, como hacedores de sus dioses, vendrían siendo más dioses, viejo argumento que suele esgrimirse contra cualquier religión, con o sin imágenes, por aquel que no la profesa.

184, T. *Sibi visos fuisse indos qui sacrificarent idolis thus et animae (sic enim vocant resinam quamdam arboris odoratissimam et utilissimam) in monticulo quodam*: “que ellos han visto a los indios que ofrecían, en cierto montículo, a los ídolos y al alma incienso (porque así llaman a cierta resina de un árbol que despidе muchísima fragancia y

tiene muchísimos usos)". Supongo que al traductor le podía haber llamado la atención el que el fraile tuviera que explicar la palabra *incienso*; obviamente, ni ésta en español ni la correspondiente en latín, *thus*, requieren de explicación ninguna.

Lo que aclara el fraile es la palabra *anime*, que el tipógrafo, con errata, imprimió con diptongo, *animae*, y que no tiene que ver con el alma. El *anime*, según el Diccionario de la Academia, es una resina *amarillenta, plástica, fragante* (s. v. *curbaril*, su sinónimo); lo encontramos, para citar escritos no ya sólo de la época, mas de la década misma en que Valadés publica su *Retórica*, en la *Relación de Guatemala* (p. 271), en la de Antequera (I, 214), en la de Tlaxcala (61, 126) y aquí en Tetzco en fray Diego Durán 82, 121, 128). Pero la palabra ya había cruzado el mar; en carta fechada en Toledo a 26 de enero de 1577, el año mismo de la impresión romana, Santa Teresa escribe: "del anime también se tomó un poco –que se lo quería yo enviar a pedir– que hacen unas pastillas con ello de azúcar rosado que me hacen muy gran provecho a las reumas". Según el *Diccionario de Autoridades*, "*llámase en Castilla anime copal*". Ya a principios del siglo XIX (1801), fray Juan Navarro, de la misma Orden que nuestro autor, lego de Santa Cruz de Querétaro, nos dice de la planta que llama copal montano: "nace en tierras calientes de Papalotícpac, y si no es el mismo incienso de Judea antiguo, es de su especie; éste es el anime de las Indias" (f .181).

Así, pues, una planta de Oaxaca, conocida en España desde el siglo XVI, mencionada por escritores de aquí y de allá, es curiosamente ignorada por nuestro equipo de especialistas, que si en el pasaje sobre la Nueva Vizcaya, que arriba vimos, nos metía un *cuerpo*, aquí nos mete un *alma*.

Una minucia para terminar con este párrafo. "Despide muchísima fragancia y tiene muchos usos", dice la traducción. No queda claro en modo alguno si este *despedir* y este *tener*, verbos que no están por cierto en el latín, se refieren a todo el árbol o a sólo la resina. Es punto interesante, pues

en algunos copalíferos (tomo la palabra del latín botánico), vg. el *copalquáhuatl* (*Bursera aloexylon*), son las hojitas las “de aroma muy agradable al estrujarse” (Navarro, 261; Rzedowski, 49), mientras que de su madera se hacen las conocidas cajitas de Olinala; de la madera de la *Bursera palmeri*, *palo cuchara*, se hace lo que dice su nombre vulgar (Rzedowski, *ibid.*); de la madera de la *Cyrtocarpa pro-cera* o *copalxócotl* nos dice Navarro que “es la mejor para la escultura” (92, 266). No encuentro, en cambio, noticia alguna sobre la madera del anime.

Lo que nos dice el fraile se refiere, pues, sólo a la resina, *olorosísima y utilísima*, según sus palabras, no que tuviera muchos usos, que con uno solo, siendo en él muy efectiva, ya sería grande su utilidad. Tales usos parecen, en la especie, reducirse a tres: como incienso, que es el que menciona fray Diego; como medicina contra las reumas, según vimos en Santa Teresa, seguida acaso por la Academia, que nos informa que “se usa en medicina contra las enfermedades reumáticas”, y por último, acaso el más importante es que, según el *Diccionario de Autoridades*, “su perfume oloroso y suave fortalece el cerebro y la cabeza”. Moraleja: para manejar textos así hay que animarse con anime.

De estas cosas y otras parecidas sigue diciendo el fraile (184, V): *eas me praesente recensebat quidam nobilis, qui per aliquot annos in Indis ipsis fuerat, in aedibus aulici cuiusdam praecipuae notae regis catholici*: “las cuales refirió en mi presencia y en el palacio de una dama principal y conocida de la corte del Rey Católico, cierto noble que había estado por varios años en las mismas Indias”.

Todos hemos visto alguna vez, u oído al menos, cómo ciertos magos, ante los mirones atónitos, se sacan un conejo del sombrero donde antes no había nada. Mucho más hace aquí el traductor, que para nuestro pasmo y regocijo se saca de la manga ya no un conejo, sino ¡una mujer! Y no así como así, sino nada menos que una dama, y dama principal. Y pensamos embelesados en lo que se decía una dama en aquellos tiempos, antes del desgaste de cuatro

siglos que ha sufrido la palabra, y que nos hace usarla hablando de simples dueñas, para no ir más lejos. Unas décadas después de la publicación de nuestra *Retórica*, escribía Covarrubias: “DAMA. Vale tanto como señora moza, hermosa, discreta, callada, noble”. ¿Pues podrá compararse a esto un simple conejo, aunque fuera el de la luna? Y en consonancia con las calidades de esta maravillosa mujer, y por la misma arte de magia, transforma el traductor para ella en palacio lo que en el texto es solo una casa. Más humilde el fraile, y retirado, cual dice con su oficio, de mujeres, ha escrito este pasaje como sigue: “tales cosas decía en mi presencia cierto hidalgo que había estado algunos años en las mismas Indias, en casa de un cortesano muy conocido del Rey Católico”. Nada más; el sueño se ha esfumado; como en farsa de travestidos, la “dama principal” era hombre.

185, A. *Velle igitur affirmare illos nondum exuisse veteres suos ritus et caerimonias, indicium est illis non levi calumnia et iniuria affici, cum nulli praedicatores magis ad vivum daemonia resecare potuerint quam illi ipsi. Nam cum in dies singulos diabolus se illis ostenderet, adigeretque ad tantam calamitatem et pecudinam servitutem, ut nihil proprium, nihil tutum haberent, illa omnia effecerunt ut citius intelligerent dissimilitudinem quae est in colendo vero deo et suis daemoniis*: “querer por tanto afirmar que los indios todavía no han salido de sus antiguos ritos y ceremonias, es inferirles claramente una calumnia e injuria no ligeras, pues realmente ningunos predicadores han podido palpar más claramente a los demonios que los mismos indios. Porque como el diablo se les mostrase todos los días y los incitase a que viviesen sumergidos en tanta desgracia y en una esclavitud propia de animales, de manera que no tuviesen nada propio y no gozasen de seguridad alguna, llevaron a cabo todo aquello, tanto más pronto cuanto más rápidamente se dieron cuenta de la enorme diferencia que hay entre reverenciar al verdadero Dios y rendir culto a los demonios”.

Tenemos aquí un lugar común de la evangelización primitiva. No es difícil hallarle paralelos en Sahagún: *Ca otech-motlacabuati in Lucifer, ca yebuatl oamechmauhti inic anquinotzazque, anquitocayotizque Titlacabua, q.n. ca yebuatl Totecuyo*: nos hizo esclavos Lucifer, y a vosotros os espantó para que lo llamarais, lo nombrarais Titlacabua, es decir, que él es nuestro señor (*Apéndiz a la Postilla*, CXVIII). Esto por lo que hace a la servidumbre; respecto a la animalidad, allí mismo leemos, tratándose del *calmécac* (escuela de los nobles), que *in pipiltzitzinti yuhquinma chichime ic mobuapabuaya, cenca quimapizmictiaya, ca tlaxcalzolli zan ic quimotepachobuaya, yuhquima chichime*: “los niños se criaban como perros, los hacían pasar mucha hambre, no más con tortillas viejas los mantenían, como perros” (CXXIII).

Mas a pesar de ser, como he mostrado, la sustancia de este párrafo lugar común, su tratamiento en la traducción, peculiarísima, que aquí se nos ofrece, hace de él un pasaje muy especial, verboso, enredado y oscuro. Hay varias palabras intrusas: “realmente”, “sumergidos”, “propia”, “gozar”, “tanto”, “cuanto más rápidamente”, “enorme” y “rendir culto”. No está bien traducido *exuere*, que no es salir, sino despojarse de algo; *adigere* no es simplemente incitar, sino obligar; *resecare* no es palpar, sino cortar; el adverbio “claramente”, que aparece dos veces, la primera parece estar en lugar de *indicium*, la segunda en cambio por *ad vivum* (en lo vivo), cosas desde luego muy distintas. Quince irregularidades, entre añadiduras e inexactitudes producen la verbosidad y oscuridad de que hablo; el enredo en cambio, que ocupa el final del párrafo, parece buscado a propósito y merece un análisis más atento.

El diablo, según el traductor, ha incitado a los indios a vivir en una miseria bestial; los indios le obedecen, hacen todo lo que les ordena, también sólo según el traductor, pero lo que sigue en el latín es: “para que se dieran más pronto cuenta de la diferencia entre servir al verdadero Dios y a sus demonios”; pero esto es sin duda positivo, desde el

punto de vista cristiano; según esto, se estaría obedeciendo al diablo con un buen fin.

La conclusión de este párrafo, clarísima en el original, le pareció malsonante al traductor, y lo es sin duda, si nos atenemos a su versión de lo que precede. De hecho, es obvio que la Inquisición no hubiera dejado pasar algo así ni aquí ni en Roma ni en Perusa; es simplemente aquello de *faciamus mala ut veniant bona*, hagamos lo malo para que venga lo bueno, de que nos habla san Pablo, quien lo califica de blasfemia, y añade que es justa la condenación de quienes así hablan (*Rom.*, 3, 8).

El traductor, pues, para no hacer blasfemo al pobre fraile, embrolla el remate del párrafo eliminando el modo subjuntivo, y con él la idea de finalidad, y poniendo en su lugar una comparación de velocidades que no está en el texto, donde sólo vemos un *citius* (más pronto), y no las expresiones coordinadas, vg. *tantocius... quantocius, vel quanto citius*, que corresponderían a la traducción “tanto más pronto cuanto más rápidamente”.

Desde luego que este truco del traductor era totalmente innecesario; el sujeto del verbo *efficere* (hacer, ejecutar) no son los indios, sino *illa omnia*, es decir todas aquellas miserias en que estaban; los indios *no hacen*, en el latín del fraile, lo que les dice el diablo; sus miserias son las que *hacen* que ellos vean la diferencia entre los dos cultos.

Hagamos nosotros el intento de traducir esta parte como la escribió fray Diego: “pues como el diablo se les mostrara todos los días y los empujara a tanta calamidad y esclavitud de animales que nada propio, nada seguro tuvieran, todo aquello hizo que más pronto entendieran la diferencia que hay entre servir al verdadero Dios y a sus demonios”. Dígase si, con la llaneza que habla el fraile, había necesidad de embrollar las cosas como aquí se hizo.

186, E. *Certe non possumus eos in hoc negotio simiis assimilare, quoniam videmus nostros domi considerare (quibus autem rebus occupati conscius est Deus), Indi vero templis intersunt*: “a la verdad que en este punto no

podemos compararlos con los monos, puesto que a nuestros monos los vemos permanecer en nuestra casa (sólo Dios sabe en qué cosas estén ocupados), y los indios en cambio asisten a los templos”.

Ya ha mencionado antes el fraile (184,S) la imputación de mimetismo simiesco que se hacía a los indios; ya ha dicho también que *nosotros, que nos llamamos cristianos viejos* (“cristianos de tradición”, dice el traductor), *viviendo en medio de tantos templos, nos quedamos encerrados en nuestras casas* (185, C). El traductor, para entender a Valadés, hubiera, según parece, necesitado que éste concluyera formalmente:

*los monos imitan.
los indios no nos imitan,
luego los indios no son monos.*

No es ésta, por fortuna, la manera de fray Diego, pero es exactamente lo que quiere decir. El texto no reza “a nuestros monos” ni “en nuestra casa”, sino simplemente: *a los nuestros los vemos quedarse sentados en casa*, es decir, a cada español en la suya, no a nuestros monos en la nuestra. Sólo a este traductor se le pudo ocurrir la posibilidad de que los monos se lanzaran a la iglesia, abandonando sus mecates en las respectivas casas, la posibilidad, pues (¿darwinismo espiritual!) de un *Threscopithecus indicus* (el mono devoto de las indias) como antecedente acaso de nuestra piedad. De otra parte, ¿en cuántas casas habrá habido monos como para hacer estos experimentos devocionales? Nadie habrá leído jamás, en todo caso, semejante monada de traducción.

187, K. *Conamur heredibus restituere quae vel pater vel mater vel filius sic reliquerit*: “procuramos restituir a los herederos aquello que, según la otra traza, dejaron el padre o la madre o el hijo”. De esta “otra traza” del traductor no hallo ninguna en el texto. Háblanos fray Diego de indios que, desheredando a sus parientes, lo dejaban todo a la Iglesia,

y del rechazo por parte de los frailes (virtualmente una impugnación) de aquel testamento inoficioso que los favorecía, restituyendo a los herederos legítimos *lo que así hubiera dejado (ea quae sic reliquerit)* el autor de la sucesión.

Dichos herederos, nos sigue diciendo Valadés, se niegan a aceptar el acervo relicto destinado a la Iglesia porque, alegan, *id plane alienum foret*, que para nuestro traductor quiere decir “esto es algo muy extraordinario”. Lo es ciertamente todo el negocio, visto fría y modernamente, puesto que, al menos cuando esto se tradujo, nuestro *Código Civil* declaraba inválida la designación de curas como herederos de quien no fuera su pariente (art. 1325), y por otra parte, sin esta restricción legal, ¿qué cura de ahora habría rechazado una herencia?

Es célebre el pasaje de Mendieta (p. 440) en el que compara la pobreza de los indios con la de san Francisco; en la espiritualidad de la orden seráfica la pobreza evangélica tenía y tiene un lugar de importancia; aquellos hombres procuraban, como nos dice Eusebio de Orígenes, en los tiempos heroicos de la Iglesia, “en frío y desnudez, avanzar hasta la cima de la sublime pobreza” (16, 3); porque en esta pobreza no se toca fondo, se llega a la cumbre, y algún indio recién convertido, hecho a las privaciones del *calmécac*, de que líneas arriba hemos oído expresarse tan mal a nuestros frailes, querría disputar a los mismos frailes, en aquella pobreza evangélica, el primer lugar, y tal primer lugar lo defenderán éstos esforzadamente.

El indio no dice, pues, ante la negativa de los frailes, que “esto es algo muy extraordinario”; para él en aquel momento, es algo perfectamente normal; el indio no quiere recibir lo dejado a la Iglesia porque, en sus palabras, que habrá traducido fielmente fray Diego, *inin cemmanca occetlacatl itechpoubqui yezquia*, es decir, que la cosa sería totalmente ajena, de la Iglesia, pues, y no del indio; sentiría que está detentando los bienes de otro; lo “muy extraordinario” es la incapacidad absoluta del traductor para concebir, aun por

un instante, situaciones y actitudes que no son las usuales en estos tiempos.

204, G. *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, Dios mediante, se pondrá bajo divinos auspicios”.

Graves omisiones hay en este breve párrafo, y aunque vimos muchas en otros pasajes, las que aquí tenemos son de especialísima trascendencia, pues atañen ya no sólo al posterior destino de la obra, sino al del autor mismo. En efecto, si los espías del Rey Prudente en Roma hubieran sabido tan poco latín como el miembro del equipo que esto tradujo, no se habría acaso producido al cese fulminante del fraile en sus funciones de procurador de la Orden, y el libro podría perfectamente haberse acabado de imprimir en Roma mismo, sin tenerle que buscar otras prensas en el destierro de Perusa.

Abunda, pues, la historia en muchos errores y mentiras, y lo que nos sigue diciendo fray Diego es: según, *si Dios quiere, quedará en breve de manifiesto en la mía* (primera omisión), *que bajo divinos auspicios sacaré a luz* (segunda omisión). Es decir que el fraile amenaza con publicar una historia, y tal historia, por lo que nos dice, ya debía estar escrita, pues la sacaría a luz en breve.

Escribe el doctor Palomera en su introducción: “Fray Diego debía haber durado en su cargo normalmente cuatro años, o sea hasta 1579, pero tuvo que abandonarlo inesperadamente a mediados de 1577, por presiones del rey Felipe II. Éste envió órdenes a su embajador en Roma para que gestionara la destitución de fray Diego de su cargo y su salida de la Ciudad Eterna. Consideraban que Valadés se había extralimitado en sus funciones, pasando por alto las prerrogativas del Patronato Real” (XII).

Ciertamente podía decirse que se extralimitaba metiéndose a historiador, y la amenaza de hacerlo habrá sin duda

implicado rebeldía a los ojos del rey. El oficio de cronista, recayendo en un fraile, podía de algún modo considerarse oficio eclesiástico, sujeto por tanto a las normas que al respecto don Felipe había dado en cédula de 1º de junio de 1574, en que se previene “que ninguna persona secular ni eclesiástica, orden ni convento, religión o comunidad de cualquier estado, condición, calidad o preminencia, judicial o extrajudicialmente, por cualquier ocasión o causa, sea osado a entrometerse en cosa tocante al dicho patronazgo real, ni a nos perjudicar en él, ni a proveer Iglesia ni beneficio ni oficio eclesiástico, ni a recibirlo siendo proveído, en todo el estado de las Indias, sin nuestra presentación, o de la persona a quien Nos, por ley o provisión patente, lo cometiéremos (Rodríguez de San Miguel, I, 350).

Todavía unos meses antes, el 22 de abril de 1577, escribía el rey a don Martín Enríquez de Almanza, su virrey en México: “Estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna 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 y nuestro” (D’Olwer, 97); “real cédula confiscatoria y prohibitoria”, la llama Bustamante, y fundada en razones “desesperantemente herméticas” (460).

Valadés pudo pensar que el residir en Roma lo libraba de acatar un mandamiento destinado a la Nueva España, pero el rey habrá insistido en que nada eximía a aquél de su obediencia, como fraile de la Provincia del Santo Evangelio y súbdito suyo, y como dice Homero, poderoso es un rey cuando se enoja. Había que ver por el bien de la Orden del otro lado del mar, había que ver, sobre todo, por los indios, por nadie tratados con más atenta y humana solicitud que por los frailes menores. Y en consecuencia, había también que sacrificar, de presente al menos, el proyecto de historia de fray Diego Valadés; la página en que comete el fatal error de mencionar dicha historia, es la última página que de su libro se imprimió en Roma.

Lo que escribe Valadés sobre México, antes y después de la Conquista, nos permite formarnos una idea aproximada de ese trabajo que acaso un día aparezca en algún archivo conventual de Italia. Su información sobre la cultura precortesiana no añade un solo dato que venga a rectificar o ampliar lo que ya sabemos por otras fuentes. Es indudable, por otra parte, el carácter polémico que la nueva obra, según su autor mismo, había de tener: tratábase de poner de manifiesto mentiras y errores.

El año anterior a aquel en que sale fray Diego, para no volver, de tierras mexicanas, se discute en el capítulo provincial de los franciscanos, iniciado el 27 de enero de 1570 (D'Olwer, 74), la utilidad de la obra histórica de Sahagún. El voto de la mayoría de los frailes favorece a éste, pero sus enemigos no van a ceder, y entre ellos está principalmente el padre comisario, fray Francisco de Ribera; tampoco el provincial, fray Alonso de Escalona (período 1570-1573) ve con buenos ojos la obra de fray Bernardino.

Algo tenían que hacer, y los indicios que podemos espiar a lo largo de la *Retórica Cristianã* nos dejan perfilar a fray Diego Valadés como un agente destacado, en España y en Roma, de los enemigos de Sahagún. No era fácil su misión; el ex provincial fray Miguel Navarro (1567-1569) ha pasado también a España, pero él a buscar apoyo para la obra Sahaguniana (D'Olwer, 80), y se hará llegar al mismo papa San Pío V el *Breve compendio de los ritos idolátricos* del gran historiador. Pero Pío V muere al año siguiente (1572) y Navarro habrá de regresar a México sin más resultado de su viaje que "el silencio, eficaz colaborador del tiempo a que los problemas se resuelvan solos" (o. l., 88). A su vez, es el silencio lo que don Felipe acabará, tiempo después, imponiendo a fray Diego.

El problema que, entonces, había de resolverse solo, y que así dividía a los frailes, era si debían estudiarse las antigüedades indígenas para poder extirpar posibles resabios idolátricos, o si ya no tenía caso hacerlo, habiendo desaparecido en absoluto tales resabios. La primera posi-

ción era la de fray Bernardino y, fuera de su orden, la del que es, junto con él, máximo historiador de nuestro pasado indígena, el dominico fray Diego Durán. La segunda era, desde luego, mucho más cómoda; implicaba menos estudio y también, por otra parte, el reconocimiento de que la evangelización iba teniendo hasta entonces gran éxito, cosa indudablemente halagadora para los frailes; negar tal éxito sería, para Valadés, “disminuir la gloria debida a aquellos que con tanta diligencia se esforzaron en enseñar (a los indios) la doctrina cristiana” (183, P).

Si los frailes rechazan, pues, por medio de su voto, esta visión de gloria y optan por el mayor esfuerzo, no es que, como quiere Valadés, vean las cosas “con ojos perversos y poco cristianos” (*ibid.*), sino que, donde hombres como él, Ribera y Escalona, ven todo color de rosa, ojos más perspicaces perciben claramente el rojo y el negro (*in tllili in tlapalli*) de los antiguos.

Pero ni Valadés ni sus protectores están inventando esta visión optimista de la actividad misional, sino que se hacen eco, en su oposición a Sahagún, de una voz prestigiosa y venerada, la de Motolinía, difunto ya entonces, que años atrás escribiera al respecto (pp. 88-89): “en la verdad, ya que en algún pueblo haya algún ídolo, será podrido o tan olvidado o tan secreto, que en pueblo de diez mil ánimas no lo saben cinco, y tiénelos en lo que son, o por piedras o por palos... tienen tan olvidados los ídolos y andan por vía recta, como si hubiera cien años que pasaron”.

Valadés combate la opinión de que “si se propagara alguna herejía, los indios, se pasarían a ella con la mayor ligereza, dejando la verdadera fe” (184, T). ¿Quién opinaba tal? Su tocayo, fray Diego el dominico, 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” (Durán, p. 3), y añade en la siguiente página: “si cien doctrinas les predicasen, todas las creerían”. ¿Puede expresarse más claramente el sincretismo? Pues por lo que

hace a las herejías, la multitud de creencias que hoy vemos entre nosotros le dan enteramente la razón a Durán.

Una pequeña concesión podría hacer Durán a Valadés; con respecto a la flaca memoria de los indios; si éste los llama olvidadizos (95, H-I) en general, aquél especifica: cada año hay que enseñarles de nuevo a los indios la doctrina cristiana para la confesión de cuaresma, pues pasado este tiempo, “la olvidan instantáneamente” (*ibid.*).

Con respecto a otros dos puntos capitales en esta discusión, la oposición es tajante; para Valadés los indios son estúpidos (94, B), pero no idólatras; para Durán, en cambio, por cierto sevillano de nacimiento, los indios no son tan estúpidos como muchos españoles (pp. 3-4), pero idólatras ciertamente lo son: “en el mismo México hay tantos males y supersticiones e indios tan idólatras como en su antigua ley” (p. 78)... “remaneciendo idólatras y más supersticiosos que en su ley” (*ibid.*). “Juntamente con llamar a Dios, acuden a los hechiceros y médicos burladores, y a las supersticiones e idolatrías y agüeros de sus antepasados” (p. 5), “están todavía regoldando sus idolatrías y supersticiones y sus antiguas miserias” (p. 237).

En página citada frecuentemente, explica a Durán un indio su posición en materia religiosa: estamos *nepantla* (en medio), de las dos religiones, se entiende, “o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio” (*ibid.*), pues los viejos siguen “en su maldita ley, que no dan lugar a que se olvide, enseñándola a los mozos y niños” (78-79).

Sahagún, por su parte, nos habla de las “idolatrías principales antiguas que se hacían y aun hacen” (*Códice Florentino*, XI, 233, r.), y en otra parte nos dice que los indios “hacen sus fiestas como quieren, y cantan los cantares antiguos que usaban en el tiempo de su idolatría, no todos sino muchos, y nadie entiende lo que dicen, por ser sus cantares muy cerrados” (X, 78, v.); otros cantos posteriores “van envueltos con muchos errores y herejías, y aun en los bailes y areítos se hacen muchas cosas de sus supersticiones

antiguas y ritos idolátricos" (*ibid.*); "en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría; y los confesores, si no las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben el lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan" (*apud* D'Olwer, 25).

Este sacramento de la confesión es tema en que se acentúa la divergencia de opiniones. Valadés declama: "¿Quién oyó jamás decir de gente alguna que hiciera, por devoción y celo, camino de dos o tres millas, o aun de diez o quince, para confesar sus pecados? Mas digo poco, ¿que estén al descubierto dos o tres días, expuestos a la intemperie del aire o del cielo, como a ellos les sucede a veces?" (186, F).

"Pues si están achacosos, cuidan de que sus conocidos y amigos los lleven en hamacas y aun a veces cargados a hombros, camino de dos o tres millas, para que se confiesen, de donde se entiende manifiestamente la fe del enfermo y la caridad de los vecinos que los llevan por montes y valles con tanta alegría, que engañan el cansancio, así del camino como de la carga, en lo que encuentran un sacerdote (186, H).

"Para expresar, en fin, el arrepentimiento, las lágrimas, el dolor y la devoción que muestran antes, mientras y después de que se confiesan, menester fueran más de cien lenguas y cien bocas" (188, N).

Al encuentro de esta pasmosa y esplendente visión, que diríamos de película, sale Sahagún y expone sencillamente: "cerca de los otros sacramentos, como fue el de la confesión y comunión, ha habido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellas, que aun agora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos da más fatiga y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo" (C.F., X, 76, v.).

Más incisivo aún es, al respecto, el padre Durán; los confesores, nos dice, "se contentan con que el indio se persigne, y bajo aquel *per signum crucis* diga cuatro niñerías debajo de

apariencia y ceremonia de confesión, donde creo se cometen muchos sacrilegios de confesiones informes, sin tener las partes que el sacramento pide, que es dolor, arrepentimiento, propósito de enmienda y satisfacción, y declaración verdadera de todas las culpas, las cuales pocas veces las traen los indios, ni aun señales de atrición, si el confesor no les mueve y despierta y amonesta y alumbrá, que no hagan lo que ven, como la mona, sino lo que están obligados para alcanzar la remisión de sus pecados, que no lo tomen como por costumbre, ni vengan forzados ni compelidos por temor de sus mayores, como suelen venir” (pp. 161-162).

No podría ser más violento el contraste; cincuenta años más tarde, el *Tratado* del padre Hernando Ruiz de Alarcón mostrará clarísimamente, con textos imposibles de inventar, que Durán y fray Bernardino estaban en lo cierto. El pasaje anterior nos enseña, además, que es a Durán a quien ataca Valadés en el famoso pasaje de los monos, comentado párrafos atrás.

Una de las teorías que más se empeña en refutar fray Diego es la que sostiene que el cristianismo de los indios es tan fingido como el de los moriscos de Andalucía; ocho largas páginas dedica al tema (183-190); la semejanza de los dos casos es evidente y la razón muy sencilla: en uno y otro el cristianismo ha sido impuesto por la fuerza (183, R), de modo que las cosas de religión han de llevarse no sólo con palabras, sino con azotes (*verbis et verberibus*, 185, Z).

La conclusión a que llega fray Diego es, con todo, tan modesta, que parece no debemos tener empacho en aceptarla: *his argumentis liquido convincitur illos sinceriores esse Christianos quam Mauri*: “con estos argumentos se demuestra claramente que ellos (los indios) son más sinceros cristianos que los moros” (190, X).

Perfectamente: la *mentalidad incorporativa* indígena, de que hablaba hace ya décadas Rudolf van Zantwijk (114), permite aquí tener a Cristo por dios, siquiera sea al lado de Tláloc y de Tezcatlipoca, pues, como dice Durán, poco importa que Dios sea uno o que sean diez; el árabe espa-

ñol, en cambio, piensa que es imposible poner al Cristo, para él un simple profeta, al lado del Dios único. El asociador (*mushrik*), el que asocia a alguien con Dios, es el idólatra; para el indio, pues, Cristo es Dios entre otros dioses; para el moro, Cristo es un profeta entre tantos profetas del Dios único; cristiano, entonces, el indio en cuanto que adora a Cristo; no cristiano, en absoluto, el moro.

La diatriba antimorisca de Valadés se endereza, también, contra fray Bernardino de Sahagún; el año mismo en que fray Diego es nombrado en Roma procurador general (1575), llega a la Nueva España fray Rodrigo de Sequera, que en su calidad de comisario favorecerá en todo lo que pueda al historiador y lo apoyará para que se pasen en limpio, pues el autor ya no puede ocuparse en ello, los materiales trabajados, que forman lo que hoy llamamos *Códice Florentino*. Fray Rodrigo también se encargará del envío a España del precioso manuscrito el año en que Valadés cesa en sus funciones (1577), y él mismo regresará a la Península en 1580 (Bustamante, 457, 463).

Sahagún, hablando de la “fe fingida” de los indios, nos dirá que “en lo interior no dejan de tener a sus dioses por dioses, ni de hacerles servicios, ofrendas y fiestas en lo oculto, en cuanto se sufre el ser secreto este negocio. Esto usaban los moros granadinos, y yo lo oí a cierta persona de crédito que lo vio por sus ojos. Éstas y otras muchas cosas se saben de la paliación y doblez de aquellos malaventurados falsos cristianos moros granadinos” (Bustamante, 454).

La persona de crédito que había estado en Granada no era otro que el mismo fray Rodrigo. Curiosamente, en el libro de Garrido Aranda dedicado al tema *Moriscos e indios*, si bien se menciona a Sahagún y a Valadés, no es jamás respecto a la cuestión moruna, materia de la obra, y del padre Sequera no se nos dice nada.

Fray Rodrigo, por desgracia, en lo tocante a la obra de Sahagún, “estaba esencialmente interesado en los aspectos inquisitoriales, en la denuncia de las supervivencias idólatricas” (o.c., 454), y para ello bastaban dos columnas: una

en español para inteligencia general de la materia, otra en náhuatl como prueba suficiente de autenticidad; Sahagún tiene que renunciar a “los escolios lexicográficos, la tercera columna, expresión última del eje lingüístico que articula toda su obra” (*ibid.*).

Meritorio, si malogrado esfuerzo, fue el de don Francisco del Paso y Troncoso, que proyectaba concluir su edición de Sahagún con un *Vocabulario*, en cuatro volúmenes, que nos resarciera de la pérdida de la tercera columna, y del que escribía: “cada vocablo va razonado, discutido y con su etimología correspondiente; además, ejemplificado una, dos o cuantas veces han sido necesarias según sus varias acepciones. No es despreciable ni corto el material ya reunido. Concluido este trabajo, podremos arrinconar a Molina y a Rémi Siméon, pues el bendito de Sahagún dejó hecho, según sus candorosas expresiones, un cedazo por donde se pasó toda la lengua mexicana” (D’Olwer, 197). La muerte del sabio veracruzano frustró sus planes, y el “material ya reunido” pereció acaso en la tempestad de la Revolución; nunca, en todo caso, he oído nada sobre su paradero.

El mismo año, fatal para fray Diego, de 1577, Sahagún termina de traducir el libro VI, *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana*, libro que él consideraba como el mayor de su obra, que sólo se conserva en el *Códice Florentino*, es decir en el trasunto mandado hacer por Sequera, y que está dedicado, como era razón, al mismo padre comisario; libro, por otra parte, que parece haber despertado particular antipatía en fray Diego Valadés. He hablado, al comienzo de este estudio, de dos parodias de Sahagún en la *Retórica Cristiana*; las dos corresponden al *buehuetlatolli*, género tratado precisamente en aquel libro.

La primera ocupa los capítulos XV (discurso del padre) y XVI (“memorable respuesta” del hijo), de la parte cuarta, pp. 196, V-198, E, es decir, que termina la parodia seis páginas antes de que se suspenda la edición romana. El padre aconseja al hijo que, dejando un poco el ejercicio de

las armas, a que es excesivamente aficionado, dedique algo de tiempo al baile, a la música y al estudio de la historia. El hijo se muestra poco convencido, excepto por lo que hace al estudio de la historia (¿nueva puya a Sahagún?), pero promete obedecer en todo caso.

Si la respuesta del hijo es “memorable”, lo es sobre todo por la inconsistencia de su argumentación, que en retórico tan experto como Valadés, creemos que obedece al propósito deliberado de ridiculizar la retórica náhuatl y el raciocinio torpe de los “estúpidos” indios, como él decía. En efecto, su aversión a la música es porque “de los bailes y cantos nacen los amores, de los amores las querellas, de las querellas los homicidios, de los homicidios la ruina del alma” (197, D); por las armas, en cambio, “se alcanzan las victorias, y por ellas se consiguen los amores” (198, E), pero la secuela de los amores ya la vimos, de donde resulta que por la música o por las armas vamos a dar a lo mismo, a la ruina del alma. La conclusión, entonces, parece no puede ser otra sino que en un *buehuetlatolli* ni el padre ni el hijo tienen razón, que todo él es una estupidez que acarreará al cabo, de necesidad, fatales consecuencias.

La segunda parodia, mucho más larga, corre de la p. 240, Q a la 248, A. Encontramos aquí la misma incongruencia que en la anterior; leemos, en efecto, que aconseja un padre al hijo, *ne quam uxorem duceret nisi quae et generis splendore illum aequaret, eamque quantum maximum et quantum minimun venustam* (243, B-C), que se nos da en español como “que no tomara por esposa sino a la que lo igualara en esplendor de linaje, siendo lo más pobre y lo menos hermosa posible”. En realidad podría traducirse *hermosa en lo más y en lo menos*, es decir hermosa en todo. Pero el traductor ha añadido, para efectos de la versión, y nos lo explica en nota, *pauperem* (pobre) después de *quantum maximum* (lo más); también lo de “posible”, aun sin nota, es añadidura.

Esfuerzo, por desgracia, inútil, pues el hijo pregunta en seguida “por qué le daba cuatro consejos de esa naturaleza,

cuando tres de ellos parecían muy contrarios a la razón”, de hecho, aun en la versión así arreglada, sólo dos parecen irrazonables, es decir, que la mujer sea pobre y fea. No resuelve ningún añadido el problema porque el absurdo parece estar aquí, como en el otro caso, a propósito; el padre, en este caso un rey, no podía, si se hubiera querido la congruencia, recomendar al príncipe se casara con quien “lo igualara en esplendor de linaje”. La primera triste experiencia marital del monarca ha sido, precisamente, con la hija de otro rey que, dice, “se oponía a todas mis acciones; hay testigos de las calumnias con que secretamente exponía mi nombre al desprecio, y de los rumores acerca de mí que esparcía entre el público” (243, F). ¿Cómo ha de recomendar, entonces, tal cosa a su hijo?

Casó luego el rey con una mujer rica, luego con una guapa (244, H), siempre con peores resultados; la cuarta mujer es la madre del príncipe a quien se habla; ésta, carente de las tres cualidades de las anteriores, simplemente una buena mujer, con el pretexto de su honestidad (*arrepta ansa probitatis suae*, 245, N), le hace a tal punto la vida imposible con reproches y pleitos, que el infeliz ya hubiera muerto si no se hubiera ido ella primero de entre los vivos (*iamque conclamatum esset de me, nisi illa prior e vivis excessisset*, 246, P). La terrible conclusión que se impone, pues, de este absurdo discurso, es que no conviene para mujer ni noble, ni rica, ni guapa, ni honesta.

¡Así las tendrán aquellos estúpidos!, exclamarían riendo los frailes italianos amigos de Valadés, ante tales parodias del *buehuetlatolli*. El ataque a Sahagún es, por otra parte, más feroz en cuanto que hay en este discurso una comparación implícita con fray Antonio de Guevara, obispo y cronista del reinado anterior, de la misma orden que fray Bernardino y que Valadés, y de quien escribe Cervantes: “si tratáredes de mujeres ramera, ahí está el obispo de Mondoñedo, que os prestará a Lamia, Laida y Flora, cuya anotación os dará gran crédito” (*Don Quijote*, Prólogo).

“Tuvo”, nos dice Clemencín, “la extravagante manía de fingir o alterar los hechos históricos de la antigüedad”.

Cuando Felipe II ordena a Moya de Contreras que haga escribir una *historia moral* de la Nueva España, el arzobispo le contesta que ya la tiene escrita Sahagún; el aceptar esto el rey convierte a fray Bernardino, a los ojos de sus émulos, en una especie de cronista real, como lo había sido Guevara; esto explicaría el maligno paralelo: tan embustero uno como otro.

Aquí vemos en efecto, a diferencia de la parodia anterior, una serie de nombres obviamente falsos: Petronio, hijo de un rey persa (243); Tribuna, hija del jerosolimitano Tribuno (*ibid.*); Vidalio Gario de Jerusalén (246, 247); Gentilio Lanteo, griego (*ibid.*); Sulfocátulo, parto, es decir, también persa (*ibid.*), para terminar con un egipcio Ventinolo (248), en cuyo nombre, como si se tratara de resumir todo lo anterior, nos da el fraile un anagrama de las palabras españolas, pero perfectamente inteligibles en italiano: *lo invento*, a guisa, diríase, de respuesta a las razones de Sahagún en el prólogo a su mencionado libro VI: “en este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes 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”.

Valadés nahuatlato no puede recoger el guante que lanza aquí aquél a quien el arzobispo Moya, en carta al rey (28 de marzo de 1576) llamaba “la mejor lengua mexicana de toda la Nueva España, *que es lo más esencial para la verdadera historia de los naturales*” (subrayado mío). Incapaz, entonces, de “fingir el lenguaje que en él está”, no puede sino desahogarse zahiriendo al viejo maestro, de lejos y en latín, con su atroz parodia.

Pero si la *verdadera* historia que decía el arzobispo, y desde luego su autor, podían ser atacados impunemente,

no así la dogmática católica, y Valadés se disculpa al final del discurso: “no me gustaría que estos argumentos fueran tenidos por necesarios y perentorios, de modo que pareciera que rebajan el sacramento del matrimonio”. Disculpa necesaria, pues la conclusión de la respuesta del hijo dice: “en efecto, es el matrimonio más bien una preparación para la muerte que un puerto para la vida”. Pero disculpa ridícula, por otra parte, con ridiculez acaso también voluntaria, en cuanto que es en verdad remotísimo el peligro de que alguien tuviera por “argumentos necesarios y perentorios” aquella sarta de tonterías.

Muy otra es, desde luego, la imagen del matrimonio que nos ofrece realmente fray Bernardino; la tenemos, por ejemplo, en los fragmentos que se conservan del *Manual del cristiano*. Anderson ha consultado al doctor Stafford Poole sobre posible influencia europea en esta obra, y la respuesta es más bien negativa. Sahagún presenta, nos dice, “una imagen atractiva de lo que el matrimonio debería ser”, sin acentuar excesivamente su inferioridad con respecto al celibato; ¿y a qué hablar de ella, si el sacerdocio, a fin de cuentas, no se iba a conferir a los indios? “Creo que esta divergencia respecto al manejo usual del tema hace de Sahagún algo único” (22).

“Parece”, nos dice en fin el doctor Poole, “que se acerca más a los discursos que solían decir los viejos mexicanos” (*ibid.*). Estoy enteramente de acuerdo con la autoridad consultada por Anderson y, desde luego, con la manera de Sahagún de tratar estos temas. En el encabezado del capítulo XIX del libro VI, el franciscano escribe: “más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito por el lenguaje y estilo que están, *mutatis mutandis*, a los mozos y mozas, que otros muchos sermones”. Vemos pues, en Sahagún, la convergencia del *buehuetlatolli* con la oratoria cristiana. ¿Y por qué no había de ser así? Nuestras palabras europeas *preste* (o presbítero), *pretre*, *prete*, *priest*, *Priester*, corresponden al griego *presbyteros*, lo que llamaríamos “un

viejo”, y pues el sermón es palabra sacerdotal, la oratoria cristiana viene siendo palabra de los viejos, *presbyteron logos, huebuetlatolli*.

Al tiempo que salen al público, en Perusa, las atroces parodias de fray Diego (1579), Sahagún escribe por acá su *Apéndiz a la postilla*, donde el *huebuetlatolli* cierra sus comentarios a los evangelios de la liturgia dominical. Concepciones opuestas, pues, de la predicación, y opiniones encontradas sobre su mayor o menor éxito entre los indios.

Pero esta contradicción en el campo de la *retórica cristiana* podemos suponerla, también, exacerbada por razones de índole mucho más práctica. El gran enemigo de Sahagún dentro de la Orden, fray Francisco de Ribera, nos dice Mendieta, “ha pretendido muy de veras la multiplicación de los frailes que acá toman el hábito, para que no sea menester pedirlos de España, lo cual es contra el sentimiento de todos los padres viejos y expertos que ha habido en esta tierra” (*apud* D’Olwer, 126), y para entonces (1574), nadie ciertamente más viejo ni más experto que fray Bernardino. Como apunta atinadamente D’Olwer, “entre los franciscanos no eran precisamente los criollos, sino los peninsulares, quienes mejor defendían la causa de los indígenas”.

Fray Jerónimo continúa: “Los más de los que acá se hacen frailes tienen padres y hermanos seglares, que esperan favorecerse dellos y los sacan de sus casillas, y quitada la libertad al fraile de san Francisco de que trate con los indios por sólo Dios, sin mezcla de interese temporal para sí ni para otro, ya no será apóstol, sino mercenario”.

Ciertamente habrá habido muchos Riberas entre los hijos de conquistadores; Dorantes de Carranza menciona varios; tampoco faltaban Valadeses, y en dicho autor aparece uno, vecino de la ciudad de México, que se dice hijo de conquistador; si fray Diego, traído de España, a lo que parece, en su niñez, estaba emparentado con criollos radicados en Tlaxcala, una vez que pasa a engrosar las filas de los *mercenarios* criollos que decía Mendieta, habrá podido favo-

recer, desde los puestos que llegó a ocupar en la Orden, a hermanos y medios hermanos, primos y sobrinos. De ahí posiblemente la versión de que fuera tlaxcalteca.

Tal vez se le haya prohibido el regreso a la Nueva España y no haya podido volver a verlos. Aun después de su muerte parece cernerse sobre él, dentro de la Orden, una especie de *damnatio memoriae*, de modo que los historiadores prefieren pasar por alto cuanto a él se refiere; por eso es tal la escasez e incertidumbre de los datos sobre su persona.

Caro ha pagado Valadés el pecado de cerrar los ojos a una realidad lastimosa y de alistarse en la facción de los convenencieros, de los satisfechos y de los optimistas. Su desdicha empieza con la mala impresión de su *Retórica Cristiana*, continúa con su cese como procurador, con la aparente prohibición o pérdida de su *Historia*, con el olvido que lo envuelve en sus últimos años, con el silencio después de su muerte, y no parece sino culminar, *sera. numinum vindicta*, con esta terrible traducción, que en tantísimos lugares nos lo presenta como el fraile descuidado, incoherente, ignorante y tonto que él ciertamente no fue en modo alguno. Largo ha sido el castigo y es ya tiempo de que se le perdone.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Arthur J. O., "Sahagún's Manual del christiano, history and identification", *Estudios de cultura náhuatl*, 23, UNAM, México, 1993.
- BATAILLE, André, *Traité d'études Byzantines*, P.U.F., Paris, 1955.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, traducción de Antonio Alatorre, F.C.E., México, 1950.
- Biblia Hebraica*, ed. Rudolf Kittel, PWB, Stuttgart, 1954.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, B.A.C., Madrid, 1965.
- BOARDMAN, John, *Greek Art*, Thames and Hudson, London, 1964.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, UNAM, México, 1990.
- Callimachus*, ed. Rudolf Pfeiffer, Oxford, 1965.
- CERFAUX, L., *Le culte des souverains*, Desclée, Tournai, 1956.
- CHARBONNEAU, Jean, *Les bronzes grecs*, P.U.F., Paris, 1958.
- CICERO, M. T., *Opera*, Matriti, 1797.
- Códice Florentino*, Giunti Barbera, Florencia, 1979.
- Códice Mendocino*, San Ángel Ediciones, México, 1979.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana*, Turner, Madrid, 1977.
- CRISÓSTOMO, San Juan, *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, B.A.C., Madrid, 1955.

- Diccionario de Autoridades*, edición facsímil, Gredos, Madrid, 1969.
- D'OLWER, Luis Nicolau, *Fray Bernardino de Sahagún*, D.D.F., México, 1990.
- DORANTES DE CARRANZA, Baltazar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México, 1987.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. Ángel Ma. Garibay K., Porrúa, México, 1967.
- ERASME, *Éloge de la folie*, ed. Pierre de Nolhac, Garnier, Paris, 1953.
- EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, L.C.L., London.
- GARRIDO ARANDA, Antonio, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM, México, 1980.
- GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio*, B.A.C., Madrid, 1971.
- GOW, A.S.F., v. Theocritus.
- HORACE, *Odes et épodes*, éd. F. Villeneuve, "Les Belles Lettres", Paris, 1959.
- HORACIO, *Sátiras*, versión de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México, 1993.
- HUCKER, Charles O., *China's imperial past*, Stanford University Press, 1975.
- JULIANUS, *Adversus Galilaeos*, L.C.L., London, 1961.
- LAGUNAS, Juan Bautista de, *Arte y diccionario con otras obras en lengua michoacana*, ed. Benedict Warren, Fimax, Morelia, 1983.
- LEWIS AND SHORT, *a Latin dictionary*, Oxford, 1966.
- MATHES, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco, la primera biblioteca académica de las Américas*, S.R.E., México, 1982.
- MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1971.
- MOTOLINÍA, fray Toribio, *Memoriales*, Donnamette, Paris, 1903.
- NAVARRO, fray Juan, *Historia natural o jardín americano*, UNAM/IMSS/ISSSTE, México, 1992.

- PIMENTEL, Francisco, *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, Imprenta de Andrade y Escalante, 1862.
- Relaciones geográficas del siglo XVI*, ed. René Acuña, UNAM, México, 1982-1984.
- RODRÍGUEZ DE SAN MIGUEL, Juan Nepomuceno, *Pandectas hispano-mexicanas*, UNAM, México, 1980.
- RUIZ DE Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, S.E.P., México, 1988.
- RZEDOWSKI, J., *Atlas Cultural de México. Flora*. S.E.P. / I.N.A.H./ Planeta, México, 1987.
- SAHAGÚN, fray Bernardino, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, ed. Arthur J. O. Anderson, UNAM, 1993.
- , *Coloquios y doctrina cristiana*, ed. Miguel León-Portilla, UNAM, 1986.
- SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Tratado de la caballería de la jinete y brida*, ed. José Álvarez del Villar, México, 1950.
- TERESA DE Jesús, Santa, *Obras completas*, B.A.C., Madrid, 1962.
- THEOCRITUS, edited with a translation and commentary by A.S.F. Gow, Cambridge, 1965.
- TUYA, Manuel de, O. P., *Introducción a la Biblia*, B.A.C., Madrid, 1967.
- VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Tournai, 1954.
- VAN ZANTWIKJ, Rudolf, "In ihiyoyaoyotl in atl in tlachinolli teoyotica", apud *Estudios de cultura náhuatl*, I, UNAM, México, 1959.
- VILLARD, François, *Les vases grecs*, P.U.F., Paris, 1956.
- WRIGHT, Ernest, *Biblical archaeology*, Duckworth, London, 1957.

ÍNDICE

Introducción	
RUBÉN BONIFAZ NUÑO	5
I. Fray Diego Valadés y los indios	
GERARDO RAMÍREZ VIDAL	9
II. El <i>De inventione</i> de Cicerón en la Nueva España	
BULMARO REYES CORIA	35
III. Fray Diego Valadés. Un autor difícil, una traducción desigual	
SALVADOR DÍAZ CÍNTORA.	53

Acerca de fray Diego Valadés, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en Hemes Impresores en el mes de julio de 1996. Su composición se hizo en Garamond 11:13 y 9:10 puntos. La edición consta de 1 000 ejemplares en papel Cultural de 60 Kg.