

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



Uso:

IMAGEN, MEMORIA, TRASLACIÓN.

*SOBRE LA RHETORICA CHRISTIANA DE DIEGO
VALADÉS*

TESIS

Que para obtener el grado de
DOCTOR EN FILOSOFÍA.

Presenta

ALONZO LOZA BALTAZAR

Director: Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

Lectores:

Dra. Gabriela Méndez Cota

Dr. Óscar Ariel Cabezas

Ciudad de México

2021

Índice

Índice	2
INTRODUCCIÓN.....	4
I. ENTREGUERRAS: Historicidad de las imágenes y de los afectos	21
Fig. 1. Fotografía AS11-40-5872. “Buzz” Aldrin desplegando el SWC (Solar Wind Collector, Colector de Viento Solar).....	22
EXORDIO.....	23
CAP. 1. BELLI TEMPORE: digresión, salto de la carne y utilidad de los pueblos.....	29
Fig. 2 <i>Typus peccatoris</i> (<i>RhCh</i> , 214).....	45
CAP. 2. LA CRUZ VICTORIOSA. La medusa de Constantino con olor a <i>tlahuli</i>	49
Fig. 3. La misión [de Valadés] entre chichimecas (<i>RhCh</i> , 224).....	50
CAP. 3. EL TERROR, EL CUERPO DE LA ADÚLTERA Y LA GRACIA: a/efectividad del diablo etíope en Mesoamérica colonial	83
Fig. 4. Folio 1 del catecismo testeriano “Libro de oraciones”	86
Fig. 5. <i>Stemma criminatum indorum</i> , 1 (<i>RhCh</i> , 216).....	87
Fig. 6. <i>Stemma criminatum indorum</i> , 2 (<i>RhCh</i> , 217).....	88
Fig. 7. Detalle del <i>Typus eorum que frat[r]es</i> (fig. 34) adnotatio M « Matrimonium »	95
Fig. 8. Detalle del <i>Typus eorum que frat[r]es</i> (fig. 34), adnotatio K « examen matrimonii » ..	96
Fig. 9 <i>Stemma arborum coniugatorum</i> [<i>RhCh</i> , entre 220-1].....	100
II. CONTRATIEMPO: Operaciones de la memoria	112
Fig. 10. “La escala del ser” o sobre la creación, la jerarquía onto-teológica y la significación mística de la colonización y la evangelización (<i>RhCh</i> , entre 220-1)	113
EXORDIO.....	114
Fig: 11. Los vientos según los nahuas. Códice florentino, Vol. II, 236r.	126
CAP. 4. TORBELLINO Y SOBREVIVENCIA DE LA FORMA. Anacronismos	130
CAP. 5. URGENCIA, ETERNIDAD Y DEIXIS: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν.....	150
Fig.12. Deposición, círculo y deixis católica (<i>RhCh</i> ,225).....	165
Fig. 13. Letra capital de la dedicatoria a Gregorio XIII de la <i>RhCh</i>	177
Fig. 14. Letras capitales de la <i>RhCh</i>	179
CAP. 6. KATECHON, NEMONTEMI Y LOS MARTINES: sincronización calendárica y toma del tiempo	184
Fig. 15. Sincronización calendárica (<i>RhCh</i> , entre 100-1)	185
Fig. 16. Huitzilopochtli y los <i>nemontemi</i> en el Códice Tovar.....	186

Fig. 17. Alfabeto mnemotécnico de Romberch, I (<i>RhCh</i> , entre 100-1)	199
Fig. 18. Alfabeto mnemotécnico de Romberch , II (<i>RhCh</i> , entre 100-1)	200
Fig. 19 Alfabeto mnemotécnico para indios (<i>RhCh</i> , entre 100-1)	201
Fig. 20. Detalle “ <i>Primi Sanctae Romane Aeclesie inovo indiarum orbe del Typus eorum que frat[r]es faciunt inovo indiarum orbe</i> (fig. 34)	212
III. (AB/D) USO DE LO PEOR. <i>Summam summarum scientiarum omnium para las Indias y la Ciudad de México como gema infecta</i>	217
EXORDIO	219
CAP. 7. EL SABER DEL MUNDO	227
Fig. 22. El sabio mundano (<i>RhCh</i> , 5).....	228
Fig. 23. Las artes liberales (<i>RhCh</i> , 17).....	238
Fig. 24. Las partes de la imaginación y la memoria (<i>RhCh</i> , 88)	247
CAP. 8. EL USO DEL SABIO CRISTIANO: <i>translatio</i>	254
Fig. 26. Detalles de espejos en la <i>RhCh</i>	268
Fig. 27. <i>Sacra theologia</i> (<i>RhCh</i> , 14)	276
Fig. 28. Portada de la <i>Rhetorica Christiana</i>	277
Fig. 29. Cosmética sacerdotal en <i>actio</i> (<i>RhCh</i> , 25)	280
Fig. 30. El símbolo de la fe (<i>RhCh</i> , entre 180-1)	285
Fig. 31. La administración de los méritos (<i>RhCh</i> , entre 180-1)	288
Fig. 32. <i>Ad sensus aptat coelestia dona magister</i> (<i>RhCh</i> , 211).....	289
CAP. 9. USO Y SABER GLOBAL: <i>utilidad de las repúblicas, trasladar la ciudad</i>	293
Fig. 33. El Buen Pastor (<i>RhCh</i> , 7).....	294
Fig. 34. <i>Typus eorum que fratres faciunt</i> (<i>RhCh</i> , 207).....	301
Fig. 35. Pedro de Gante y el quincunce de México (Tenochtitlan) Códice Osuna, fol. 8v, ca. 1565.....	303
Fig. 36. Árbol de la jerarquía temporal (<i>RhCh</i> , entre 180-1)	313
Fig. 37. Árbol de la jerarquía eclesiástica (<i>RhCh</i> , entre 180-1)	314
Fig. 38. <i>Typus sacrificiorum</i> (<i>RhCh</i> , entre 172-3)	322
CONCLUSIONES	327
FUENTES Y REFERENCIAS:	338

INTRODUCCIÓN

El *locus* está dividido. Por un lado, un complejo nudo de reflexiones, digamos: teoría de la imagen. Entiéndase por ella un campo actual de reflexión teórica que recurre a diversas disciplinas con el objeto de comprender el papel de las imágenes en la praxis humana. Por otro lado, el proyecto de conversión que emprendieron los franciscanos en Nueva España en el siglo XVI. Esta investigación presenta la *Rhetorica Christiana* del franciscano Diego Valadés (1579) como un *exemplum* histórico con cuyo análisis se explotarán algunas de las líneas multidisciplinares de reflexión de la teoría de la imagen y de la memoria como testimonio de un proyecto de antropotecnia, esto es, de una praxis teórica que decide y determina las dimensiones propias de la vida humana.

El anacronismo es evidente y deliberado, además será tematizado. Se trata de hacer de Valadés un teórico de la imagen, específicamente, el tipo ideal del teórico de la imagen que entiende por ésta un objeto al uso para la *conversio*, por lo tanto, un teórico de la imagen que es al mismo tiempo un teórico del uso y de la antropotecnia, de la cultura y crianza de seres humanos. Con ello ganamos claridad sobre el proyecto de Valadés con base en nuevas herramientas teóricas y, por contraste, echamos luz sobre algunos puntos del escenario en que toman postura las teorías contemporáneas de la imagen y la memoria. Al mismo tiempo nos es posible intervenir críticamente en el campo de la teoría de la imagen y la memoria para señalar algunas de las aporías a las que conducen sus postulados fundamentales, por ejemplo, a la imposibilidad de la determinación de las formas propias y las del enemigo consecuencia de la potencia universalizante del uso. El *uso* de las imágenes nos lleva a la ambigüedad, ¿y a qué política? El efecto de un proyecto de transferencia, translación, traducción y expansión de un modo de vida humana, el cristiano renacentista del imperio español (¿más flamenco que italiano?) a la Nueva España, en este caso, es la fractura de la unidad del fundamento del sentido, del cuerpo y del espacio que habita el cuerpo. Valadés, después de una vida en Nueva España, entre el pináculo de su carrera en Roma y la retirada a Perugia, publica su libro sobre la conversión/ transferencia/ traducción/ prédica/ enseñanza franciscana a través de las imágenes en la Nueva España. Todo esto, como dijimos, ya fuera de su cargo intempestivamente interrumpido como Procurador General de la orden y a penas antes de la caída, entonces ya en proceso, de la autoridad (que no de la decisiva influencia)

de las órdenes mendicantes y sus predicadores en la Nueva España. ¿Qué significa la teoría del uso de la imagen de Valadés para las teorías contemporáneas sobre la imagen en su dimensión antropotécnica? ¿Qué se devela en Valadés sobre la temporalidad del ‘uso’ y con ello sobre el papel de las imágenes, la memoria y las palabras, y su compleja relación, en Occidente?

Dentro de la filosofía contemporánea, como efecto de la puesta en cuestión de la profundidad teórica y la radicalidad y efectividad política de la crítica a la metafísica que permitió el giro lingüístico, han proliferado diversas reflexiones en torno al fundamento de la significatividad del lenguaje. En dichas reflexiones el universo semántico de la imagen, lo icónico, lo indicativo y lo figurativo han sido de especial relevancia, pues sólo destacando este ámbito propio de las imágenes y su uso es que ha sido posible señalar en el mismo lenguaje su fundamento no deductivo, a-racional, multidireccional, siempre contextual, gestual y ambiguo: sobredeterminado. Sólo sobre la base de dicha ambigüedad de las imágenes es que el uso del lenguaje adquiere sentido, según estas reflexiones que han sido referidas con el nombre de giro icónico.¹ La lógica del uso humano del lenguaje y el origen del sentido de dicho uso yace sobre las problemáticas de la imagen dentro de las cuales lo político y lo teológico emergen como tópicos privilegiados, pues es en el uso teológico-político de la imagen que se mostrarán con especial claridad las problemáticas de ésta y de su poder efectivo sobre los afectos, los peligros de dicho poder y la escenificación de la lucha por el uso correcto del mismo.

En consecuencia, la temática del uso mostraría toda su relevancia en la teoría sobre la antropogénesis (origen de lo humano, del sentido, de la filosofía, de lo religioso y de lo

¹ Para una compilación de las discusiones más importantes sobre el asunto en el mundo germano, ver Linda Báez Rubí, “Reflexiones en torno a las teorías de la imagen en Alemania: la contribución de Klaus Sachs-Hombach”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXII, núm. 97, 2010, pp. 157-194, Instituto de Investigaciones Estéticas, Distrito Federal, México. Al ámbito germano habría que añadir a Didi-Huberman, Serge Gruzinski, Christian Duverger, etc. del medio francés, a Coccia y Grassi del espacio italiano (en el ¿exilio? en París y Alemania-Mónaco, respectivamente). Linda Báez Rubí será de especial importancia por el potente uso de Warburg y la reflexión alemana de la *Bildwissenschaft* para comprender la *Rhetorica Christiana* de Valadés en su impresionante *Mnemosyne Novohispanica*, además de muchas otras de sus investigaciones. La deuda mayor con Ludueña Romandini se paga en la siguiente nota. La completa relación de autores se encuentra en la bibliografía al final de este documento. Estos mencionados aquí serán de especial relevancia en toda la investigación. Michael Taussig y Alfred Gell serán referentes de fondo que sin embargo no serán referidos directamente en la investigación. La deuda sea pagada con esta mención.

político) la cual he optado por referir como antropotecnia.² En este cruce entre filosofía del lenguaje y de la historia (de la filosofía), historia y filosofía de los medios y del arte, estética, filosofía y teología políticas, teoría de los afectos y de la memoria, retórica y antropología (filosófica) al cual ya hemos referido como teoría de la imagen, es que se posicionará la reflexión.

Es preciso puntualizar que he preferido el sintagma “teoría de la imagen” y no “filosofía de la imagen” a pesar de que el segundo comienza ya a generar un núcleo gravitacional difuso en las discusiones contemporáneas. La razón de la decisión es de *pura* forma. Considero que “teoría de la imagen” contiene la virtud *ex deteriori* (que proviene de lo peor, hago uso aquí de un motivo valadesiano que adelante explicaré) de hacer del nombre inespecífico y rayano en la perogrullada etimológica “teoría (acto de mirada) de la imagen” una forma concreta de mostrarse el núcleo de sentido de las reflexiones multidisciplinarias sobre la imagen que aquí interesan, a saber, la pregunta por la potencial efectividad y afectividad del pensamiento (teoría), esto es, por la praxis antropotécnica (y, por lo tanto, política, estética, religiosa, pedagógica y retórica) que implican la mirada y el uso de las imágenes. Toda teoría sobre la imagen, pues, es un acto de la mirada que busca establecerse como arquetipo de la mirada y, en ese sentido, como paradigma y esquema de la visión. Para mirar la imagen, pues, hay que abrirse horizonte hacia las miradas y así abrir horizonte a las miradas.

La empresa franciscana de sistemática conversión de comunidades enteras de indios al cristianismo y a los modos renacentistas de vida se configura como un hito dentro de las

² La decisión es ya una apuesta teórica. Recupero el concepto en su sentido general de Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros*. El centro de la especificidad del concepto en Ludueña parte de la diferencia entre tecnologías de poder y de dominación. Ludueña considera ingenuo y fútil intentar renunciar a la necesidad de las tecnologías de poder para pensar la actividad del *Homo sapiens* en la historia. Las tecnologías de poder son uno de los cuatro tipos de tecnologías del saber de sí mismo que considera Foucault como el objetivo de sus estudios del 63 hasta el 88. Los otros tres tipos son: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos y tecnologías de sí. Las tecnologías de dominación son una de las dos formas de las tecnologías de poder, pues éstas determinan la conducta de los individuos, ya sea someténdolos a fines o a la dominación, por lo cual objetivan al sujeto. Si Ludueña señala la ingenuidad de esperar que el esquema de la dominación sea abandonado no es, sin embargo, para reducir toda tecnología de poder al modo de la dominación, sino para destacar que las tecnologías de poder como dotación de un fin a los sujetos pueden ser una vía distinta del poder a la de la dominación. La antropotécnica o antropotecnología sería el modo históricamente hegemónico de las tecnologías de dominación en Occidente. Como es palmario, el centro de esta tecnología de poder está en determinar a los sujetos con base en la idea de hominización como proceso político naturalizado. Con la elección del término antropotecnica trato de hacer evidente la dimensión facticia e histórica de toda empresa antropogenética. Sólo así es posible abordar las ambigüedades que trae la compleja humanidad de los mesoamericanos y la reflexión sobre los usos de la imagen en la colonización imaginaria de Mesoamérica.

convulsiones del siglo XVI en torno al uso de las imágenes causadas tanto por las convulsiones políticas y religiosas europeas, como por el impacto cultural (para ambos lados del Atlántico) de la invasión y dominio español de América. Por esta causa, la dimensión americana de las guerras de religión, la guerra de conquista y la evangelización, resulta fundamental para comprender las formas de uso de las imágenes en la Modernidad. Por un lado, los humanistas franciscanos explotan todos los dispositivos europeos de lo icónico desarrollados al máximo en las empresas de propaganda imperial de Carlos V y de la Reforma tridentina (por ejemplo: la composición de los grabadores de Flandes, la tónica y la mnemotecnia humanistas, el arte combinatoria luliana, etc). No obstante, por el otro lado, los misioneros franciscanos deben *hacer uso* de todos esos dispositivos en un contexto radicalmente distinto y con sujetos cuya humanidad ya se supone, pero cuyas especificidades y diferencias están aún sujetas a caluroso debate. Dicho debate se torna presupuesto fundamental para la justificación de la necesidad de la apuesta franciscana por una retórica visual para la prédica, conversión y reducción a la civilidad de los indios de Nueva España, como podemos ver en la *Rhetorica Christiana* de Valadés.

Valadés reclama el reconocimiento de la propiedad intelectual (honor) del método de enseñanza y prédica por medio de imágenes para los franciscanos y destaca su especial aplicabilidad en Nueva España por causa de la naturaleza propensa al uso de las imágenes por parte de los indios carentes de letras. Los indios, cuya humanidad se acepta con sospecha y celo, son sujetos predilectos para el uso de las imágenes y de la dimensión figurativa del lenguaje para su enseñanza y conversión. Los llamados indios, como las imágenes, son representados por el grabador y maestro predicador Valadés sobre la más radical ambigüedad (son por un lado carentes de letras y, por el otro, portentosos aprendices de amanuense). No obstante, dicha ambigüedad es el camino que le permite pensar el potencial antropotécnico del uso de las peligrosas imágenes en los indios tendientes a la idolatría. La apuesta valadesiana por las imágenes legitima el potencial ostentador de las imágenes y la figuración, no obstante, al mismo tiempo, sutura y subyuga dicho potencial bajo la misma matriz antropológica de la colonización, en eso que llamaremos engrama de la evangelización.

En efecto, nada más fuerte (política, retórica y religiosamente) que las imágenes para llevar a los indios a la “verdadera religión” y a la “civilidad”; es decir, nada habrá con mayor potencial antropotécnico y colonizador que las imágenes. No obstante, dicho poder

reconocido y legitimado está horadado, como todos los grabados de Valadés, por la subordinación de la imagen al texto sagrado, esto es, a un vector inamovible de interpretación de imágenes que tiene sus determinaciones en el logos católico (es decir, tanto en el texto bíblico como en la historia de las instituciones legitimadas para sus interpretaciones claramente esquematizadas por Valadés en sus grabados sobre las jerarquías eclesial y temporal). El potencial antropotécnico de las imágenes sólo es tal propiamente cuando está puesto al uso para la labor de la palabra del Evangelio. De no estar guiado así su uso, las imágenes se configurarían como un lugar prototípico de la traición a lo humano y a lo católico y que, en el siglo XVI mesoamericano, desde Cortés, es denominado idolatría.³

En suma, la reflexión sobre el uso de las imágenes lleva a Valadés a proponer un proyecto antropotécnico que podemos cifrar con el sintagma *ex deriori* (de lo peor),⁴ el cual aparece en el contexto de la explicación de la necesidad de un arte para el uso adecuado del dispositivo de la retórica y las imágenes. En efecto, Valadés reconoce el potencial pernicioso de la imagen y la retórica al mismo tiempo que considera que es necesario y legítimo su uso. El uso de las imágenes nos permite hacer un uso de lo peor y hacer emerger la humanidad (la portentosa habilidad para aprender el arte de amanuense y todas las artes y oficios, la sensibilidad y creatividad artísticas, el solemne tratamiento de las fiestas sagradas, la intensa afectividad por la palabra divina y la rigurosa obediencia de los indios) de lo peor (de los indios carentes de escritura, carentes de oficio, poco dispuestos al aprendizaje, tendentes a la idolatría y a la violencia).

El proyecto de antropotecnia valadesiano, como es evidente, requiere de un modelo antropológico que presupone una humanidad escindida (representada por la humanidad subsidiaria tanto de los indios como de cualquiera que esté sujeto a la obra del predicador/educador, así como por la diferencia entre los indios y los predicadores)

³ Cf. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, (México: FCE, 1992).

⁴ “Pues así como sabemos que el fuego, el alimento, el hierro y otras cosas no son útiles [*utilia*] ni dañinos [*noxia*] por sí mismas, sino con respecto al que las usa; más aún, así como para la salud obtenemos antídotos [*medicamenta*] de los mismo reptiles, así también respecto a ellas [las ciencias—*disciplinae*—paganas], puesto nos proporcionan materia de investigación y contemplación. Mas cuando nos arrastran hacia los demonios, al error y aun a lo profundo de la perdición, entonces las despreciamos. Porque aunque ella de ninguna forma nos aprovechará para la piedad, sin embargo, de entre lo peor elegimos lo mejor, y fortalecemos con ello nuestra expresión [*ex deteriori tamen id, quod melius est seligimus, ac sermonem Nostrum cum illo roboramus.*] Diego Valadés, *Retórica cristiana*, México, FCE, 2003, [19]. Claramente podemos ver aquí la lógica ambigua de la necesidad y la utilidad condicionada por la de la desvalorización. Vale sólo lo desvalorizado sujeto al uso. Similar a la providencia divina que hace uso del mal humano, lo peor, en favor de la historia de la salvación.

necesitada de la obra evangelizadora, conciliadora, unificadora, pacificadora, civilizadora y educadora, estrictamente antropotécnica, del predicador. De esta manera, se presenta el misionero en la Nueva España como *exemplum* históricamente concreto de un modelo universal de humanidad y de cultura, a saber, el de la mediación sacerdotal, sapiencial y/o profesoral del saber, esto es, vertical, de la realización espiritual que tiene en el uso de la imagen y la vírgula como arma que asegura la gran victoria. La mediación vertical del orador sagrado valadesiano implica una retórica visual que saca el mayor rendimiento, tanto como algunas de las aporías, de la teoría de la imagen.

Es mi consideración, pues, que las discusiones contemporáneas sobre la imagen en su dimensión semántica, ontológica, estética, religiosa, antropológica, teológica y política se enriquecen con el análisis de la *Rhetorica Christiana* de Valadés, texto y grabados, en cuanto que ejemplo de valoración y puesta en acto del potencial indicativo de las imágenes y del lenguaje, tanto como ejemplo de una subordinación y limitación de dicho potencial de las imágenes a un subtexto y a un modelo antropológico que presupone la colonización de lo imaginario como forma ejemplar de realización humana.⁵ Aunado a ello está la consecuente fractura en el centro de lo ‘humano’ que signa y sutura el orador cristiano universal capaz de trasladar la frontera de la lucha a una geografía trasatlántica y transurbana. Se trata de una experiencia de la habitación del espacio humano que estará ejemplificada por el raciocinio valadesiano a favor de trasladar la Ciudad de México a un terreno menos incómodo e insalubre.

La cuestión del uso (de las imágenes, de los seres humanos, de las palabras, de los conceptos y de las teorías) es fundamental para esta investigación. Aquí no se pretenderá una monografía sobre la teoría de la imagen ni sobre Valadés, sino que pretende hacer uso de ambos. La elección de un término adecuado para referir y enmarcar la diversidad de operaciones conceptuales que yacen tras las discusiones en torno a la imagen es complicada. Las razones de dicha complicación obedecen a la multiplicidad de lenguas de los autores señeros de la filosofía de la imagen como a la complejidad y profundidad histórica a la que recurren sus reflexiones, la cual tira hasta la antigüedad grecolatina. La palabra griega *σχῆμα* tiene la virtud (¿o vicio?) de estar sobredeterminada de origen. En efecto, con *σχῆμα* se

⁵ Evoco aquí el título del famoso libro de Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016. A él volveremos en repetidas ocasiones.

refiere: la figura y la forma, la apariencia, una postura atlética, los gestos, la manera y el modo en que algo aparece, algo a ser imitado del comportamiento y la disposición externa de un individuo, las figuras de la pintura, la figura geométrica, las posturas de las esculturas y de la danza, una fachada, todo aquello de la disposición externa que puede dar lugar a la ilusión y al engaño, la configuración de la aparición de los pájaros en el *templum* observado para los augurios, la vestimenta y el instrumental característicos de una profesión, un rol, la configuración de un modo de habitación y de colonización, las formaciones militares, las diversas maneras en que puede presentarse lingüísticamente algo (como la “forma de ley”) y las formas del discurso en general, las formas de gobierno, las formas de persistencia de la vida, la figura del cosmos, etc. La virtud de la sobredeterminación de este término radica en que abarca la mayoría de las problemáticas entreveradas que constituyen las discusiones recientes más relevantes sobre la imagen, pues sólo sobre la base de la sobredeterminación conceptual es que se accede al mundo ¿pre/a/infra?-conceptual de la imagen. Además, dicha sobredeterminación de origen hizo que el término griego fuera incorporado al latín como a las lenguas europeas ya sea como parte del lenguaje cotidiano o con un sentido técnico en las discusiones filosóficas (por ejemplo, en el problema del esquematismo que inaugura la discusión moderna sobre el estatuto de la imagen desde Kant y que vuelve a explotar en la lectura de Heidegger sobre el problema). Valdés, al escribir en latín, privilegia el término *schema* (transliteración latina del término griego) para referir fundamentalmente a la dimensión figurativa del lenguaje que puede dar lugar a ornatos retóricos o a argumentos de prueba de los cuales el raciocinio es el más perfecto y del cual ya ha sido referido el ejemplo sobre la necesidad de la transferencia o mudanza de la Ciudad de México a un sitio de mayor salud y más apto para la correcta transferencia de la evangelización española. La virtud de la sobredeterminación y la consecuente aceptación del término en otras lenguas se presenta como un problema al abrir una serie de sinonimias imperfectas en el momento de la traslación del término a nuevas lenguas. Por lo tanto, *σχῆμα* podrá ser (en el latín de Valdés) *schema*, *imagine*, *forma*, *figura*, *pictura*, *modo loquendi*, *argumentatio*, *typus*, *species*, *similitudine*, etc, pero también (en francés) *schéma*, *image*, *figure*, *geste*, *plan*, etc, o también (en el alemán de Belting, Boehm, Bredekamp, Heidegger, Benjamin, Grassi y Warburg) *Schema*, *Bild*, *Schaubild*, *Blick*, *Plan*, etc, o incluso (en el italiano de Coccia y Severi) *schema*, *immagine*,

icona, etc. Aunado a ello, toda la constelación semántica de la imaginación y de la fantasía (la *phantasia* y sus *phantasmata*) se ve atraída por la complejidad del término σχῆμα.

La potencia del *schema* es que hace ostensible algo. Con lo ostensible me refiero al efecto del potencial de mostración de la imagen, es decir, al potencial de mostrar algo en un contexto, al efecto de la deixis, pues. La ostensibilidad del esquema asume, sin embargo, lo invisible. Con invisible me refiero a las condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la ostensibilidad; esto es, por ejemplo, al subtexto presupuesto por Valadés como fundamento del uso traslaticio de las imágenes, tanto como a la constituyente indeterminación, transparencia o translucidez, e incluso opacidad y obscuridad, y como centro de ambos extremos, la indeterminación. La lógica entre lo ostensible y lo invisible debe explicarse sólo en el uso concreto de la imagen, esto es, en un concreto y situado performance del cuerpo que muestra y del cuerpo que efectúa la mirada, a saber, la prédica cristiana a los indios en el caso de Valadés, en “reducciones” a la civilidad (los pueblos evangelizadores fundados por los misioneros para combatir las idolatrías—asociadas a lo oculto de las tierras no civilizadas—y construir la vida cristiana—asociada a la ciudad ideal toda ella como expresión plástica del trasegar humano, entre Jerusalén y Roma). Dicho uso se configura como una práctica con un arte (la *Rhetorica Christiana*) cuyo objetivo es la conversión y la formación de buenos cristianos. La conversión y la formación o educación de indios por medio de las imágenes para que devinieran buenos cristianos es un proyecto religioso y civilizatorio universalizante que abre profundas discusiones en torno a la antropogénesis/antropotecnia, es decir, en torno al origen y fundamento de lo propiamente humano, el origen del lenguaje, las imágenes, el saber, el convencimiento racional, la educación y los afectos.

En cuanto al heteróclito género de literatura que aquí se da cita se debe decir que, a pesar de ser relativamente reciente, es un terreno en veloz expansión, por lo que sólo algunas obras de algunos autores serán consideradas. El criterio de la selección es la doble utilidad, por un lado, del *exemplum* Valadés para iluminar las diversas potencias y aporías de las teorías de la imagen, por el otro, de los teóricos de la imagen que mejor ayuden a señalar los contrastes y formas específicas de Valadés en el horizonte potencial de las imágenes. Para trazar el marco de referencia, pues, se debe apostar de facto por una interpretación estratégica del *corpus* que condensa las reflexiones sobre la teoría de la imagen.

Para explicitar dicha apuesta preciso volver a lo que arriba he señalado como giro icónico. Como efecto de la deconstrucción del fundamento del lenguaje (y del giro lingüístico), la crítica de la metafísica ha devenido reflexión en torno a la imagen. La historia de esta reflexión tiene largo aliento, y tiene en el periodo de los primeros años de entreguerras en Alemania su punto focal. Uno de los primeros hitos podría colocarse en las reflexiones de Walter Benjamin sobre la alegoría, el símbolo, el emblema y la metáfora desde 1915, fecha en que proyecta su tesis de habilitación sobre *El origen del drama barroco alemán*,⁶ y hasta 1926 cuando la termina de escribir. El centro de la reflexión de Benjamin, que explota algunas de las tesis acumuladas a lo largo de más de una década sobre el lenguaje, el arte y la religión, radica en el potencial de experiencia de la historicidad de la alegoría y del luto propios del *Trauerspiel*. Incluso desde el “Fragmento teológico-político” (1920-1921) el interés de Benjamin por la relación entre lo eterno, la muerte y lo efímero se presenta como el proyecto del nihilismo como política mundial en donde la experiencia de lo efímero constituye la experiencia de *restitutio*, de la historia, es decir, la función mesiánica que realiza y culmina la historia sin ser ella misma reductible a lo histórico, pues constituye, en efecto, la experiencia de la nulidad de lo histórico y lo mundano, así como de su orden figurar. En efecto, la idea de lo mesiánico entendido como nihilismo como política mundial implica una experiencia de lo efímero y la nulidad y futilidad de los esquemas del mundo y de la política, pues Benjamin, según Taubes,⁷ extrae el núcleo de teoría de la historia del “Fragmento...” de 1 Cor 7:31, en donde se signa el modo de relación con el mundo del cristiano de acuerdo con la fórmula *hos mé* (como si no). El cristiano (¿mesiánico?) habrá de usar del mundo *como si no* usara del mismo, pues el $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ del mundo pasa, es efímero y se nulifica. La potencia de la imagen para Benjamin radica en la alegoría, esto es, la posibilidad de experimentar la futilidad de la existencia (y de la imagen) a través de la construcción de una imagen.⁸

⁶ Cf. Walter Benjamin, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, en *Obras*, libro I, vol. I, Abada, Madrid, 2006, especialmente la última parte titulada “Alegoría y *Trauerspiel*”.

⁷ Cf. Jacob Taubes, *The political theology of Paul*, Stanford, Stanford University Press, pp. 70-6.

⁸ Benjamin es considerado en cierta medida como el representante más radical y al mismo tiempo incómodo de la teoría crítica y del círculo de influencia de los frankfurtianos. Por el tipo de ejercicio, por las estrategias de confrontar la problemática de la historicidad, la imaginación y el problema de la modernidad Benjamin es más cercano a mi proyecto. El tipo de crítica de Benjamin no se reduce a la modernidad ilustrada, sino que destaca desde muy temprano que la crítica ocurría en el ejercicio de fundamentación de elección del objeto de la crítica el cual era asimismo una desestructuración de los fundamentos mismos de la crítica, en este caso, sus fundamentos histórico-epocales. El drama barroco alemán vale como objeto de la teoría crítica porque permite operar una desestructuración de los horizontes histórico-epocales mucho más allá de sólo hacer una crítica a un modo de una época (la modernidad ilustrada). En cualquier caso, para el itinerario de Benjamin entre el gran

Otro de los hitos antecedentes podría colocarse en 1929, con la publicación de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger,⁹ quien encuentra el problema de la imaginación en torno a la reflexión del esquematismo y las divergencias entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*. De acuerdo con Heidegger, Kant recula ante el potencial fragmentador y abismático de la espontaneidad de la imaginación al suturar el problema del esquematismo (en términos generales, el problema de la relación entre la imaginación y las categorías del entendimiento) en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al dejar al entendimiento la carga de la actividad definitoria en la formación del esquematismo entendiendo por esquematismo la sensibilización de los conceptos. Para Heidegger, no obstante, con las primeras intuiciones de Kant en torno a la facultad de la imaginación y el esquematismo se abre la posibilidad de pensar en su radicalidad la finitud, objetivo central de *Ser y tiempo* y motivo presente en toda su obra. Este texto de Heidegger, cuyo centro está en la necesidad de la imaginación para la fundamentación del trabajo del concepto (y del entendimiento) y la experiencia de la historicidad se ha vuelto un tópico obligado para las reflexiones más actuales sobre la imagen. No debemos olvidar que este proyecto está en línea con la investigación sobre la experiencia de la facticidad y la historicidad que Heidegger comenzó desde 1920 con sus investigaciones sobre Pablo de Tarso y Agustín de Hipona y que explotará en *Ser y tiempo* y en prácticamente todas sus obras posteriores (recordemos la importancia de nociones como acontecimiento e historia del ser).

Para cerrar esta triada debemos referir a Carl Schmitt, quien con su texto sobre “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica” de 1917 comienza una meditación sobre el catolicismo y su relación con la historia, la forma jurídica, la representación y la personalización, reflexión que continúa en *Catolicismo romano y forma política* de 1923 con la idea como objeto de la gran retórica, fundamento de la forma política, así como el análisis de la relación entre soberanía y forma jurídica en *Teología política* de 1922. En Schmitt, como en Benjamin y Heidegger, podemos encontrar un interés claro sobre el poder de la imagen como fundamento de la praxis humana histórica, en su caso, de jurista, entendida como la búsqueda del establecimiento y manutención de las condiciones para la

panorama de la Escuela de Frankfurt es clásico Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1986.

⁹ Cf. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2012, especialmente los párrafos 20, 21, 32 y 33.

fundamentación del orden jurídico y las cuales dependen de la interrelación entre visibilidad histórica e invisibilidad ¿trans?histórica, vector que explica, para Schmitt la compleja historia de la Iglesia.

Como es claro con estos tres ejemplos (pero podríamos referir otros, como la diferencia entre *sagen* y *zeigen* en el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein de 1921, para no salir del ámbito germanoparlante) el problema de la imagen surge en clara relación con el problema de la historicidad, la finitud y el cristianismo en el pensamiento de entreguerras. Es sólo a través de cierta relación con la imagen que es posible asumir en su radicalidad la experiencia de la futilidad de la existencia y el surgimiento del sentido histórico.

No es gratuito entonces que Didi-Huberman, actualmente, considere importante defender el anacronismo como método para la investigación de la historia del arte, pues encontrará, sobre la base de Benjamin, que la lógica de las imágenes obedece a la lógica del montaje según la cual es posible entrecruzar diversos estratos temporales para dar lugar al sentido histórico. Asumiendo, como es claro, que el sentido histórico no tiene nada que ver con las formas y el sentido de los sucesos en su cualidad precisamente sucesiva y cronológica, sino que dicho sentido es posible alcanzarlo sólo sobre la base de la construcción de un montaje que haga refluir distintos estratos de sucesión histórica. Para ello, habrá de considerarse que la historia tiene alguna cualidad análoga a la imagen, por lo que sólo una imaginación histórica que opere con fragmentos y síntesis constructivas estará en posibilidad de dar lugar a la experiencia del sentido en la historia. Sólo sobre la base del nihilismo como política mundial del paulinismo benjaminiano es posible la historia de las imágenes como montaje. Ésta, no obstante, al mismo tiempo cumple con la atención a la futilidad del fragmento y el remanente como con la exigencia acontecimental heideggeriana, mientras que entiende su labor en los bordes de la ambigüedad de la visibilidad y la invisibilidad de Schmitt.

Entonces, en un camino lleno de tensiones, de la mano de Heidegger, Benjamin y Schmitt habremos de tomar en consideración la apuesta por hallar en la imaginación el núcleo para la experiencia de la historia, específicamente en el sentido del anacronismo de las imágenes de Didi-Huberman. En consecuencia, el ejercicio de reflexión que propongo es el de un montaje entre la retórica de Valadés y la teoría contemporánea de la imagen (y su

génesis en la Alemania de entreguerras), de modo que, a través de la superposición de conceptos y formas de uso y comprensión de las imágenes, emerja el sentido *hic et nunc*, siempre en el acto de la mostración, tanto de la discusión contemporánea sobre la imagen, como de la retórica visual de Valadés.

No obstante, debemos hacer explícito que recurriremos al anacronismo también porque Valadés mismo lo presenta como su estrategia para recuperar la tradición retórica para su presente. Para Valadés, su obra no es una novedad radical, tampoco es una repetición de la tradición, por el contrario, se trata de un ejercicio arduo de revaloración y compilación de lo descartado a lo largo de la historia con una forma nueva de presentación. Ya lo hemos dicho, Valadés considerará la lógica de ese montaje, de ese uso de las formas de presentación, permeada por la frase *ex deteriori* (a partir de lo peor), con lo que evidencia su ambigüedad frente a la imagen y la retórica (necesidad de uso y desvalorización) y frente a la historicidad; así como del objetivo de su retórica, a saber, usar incluso de lo peor para lograr el proyecto de realización humana cristiana. Dicho proyecto presupone la experiencia del mundo, del contexto inmediato (la ciudad) y del propio cuerpo como atravesados por el horizonte del sentido icónico horadado por la discursividad católica.

Siguiendo con el desglose del horizonte de la teoría de la imagen, desde el mismo horizonte germanoparlante, Aby Warburg debería presentarse como el ejemplo más acabado de la penetrante relevancia de la imagen, y de una nueva forma de pensar la imagen para la cultura europea de las primeras décadas del siglo pasado. La obra de Warburg fue una revolución metodológica para la historia del arte, revolución que tiene su centro en la noción de *Pathosformeln* y la de *Nachleben*. La primera refiere a las formas iconográficas que atraviesan (con fluctuaciones y variaciones, pero con continuidades insoslayables—*Nachleben*) la historia del arte europeo y que refieren a una forma de significación centrada en el gesto. Las *Pathosformeln*, las fórmulas del pathos, pues, serán los tropos visuales con los que se expresa la emoción en acto en una obra plástica. Con esta noción y la metodología que supone el rastreo de las *Pathosformeln* Warburg destaca una dimensión de las imágenes que a la vez que permite comprender su fuerza y relevancia, especialmente en su capacidad de mostración gestual. El texto del hamburgués *sobre Imágenes de la región de los indios pueblo de Norteamérica* servirá para develar cómo se confronta este revolucionario historiador del arte con las formas de uso de la imagen en pueblos aridoamericanos. Sin

duda, su interpretación de estas imágenes y de su experiencia en el viaje de 1897, presentada en su periodo en el sanatorio de Binswanger, está permeada de ambigüedad, pues hace de los modos rituales que observa el vínculo entre el paganismo y formas contemporáneas (y cristianas) del uso de la imagen. El diagnóstico de Warburg oscilará: de esquizofrenia a bipolaridad maniaco-depresiva. Nos referimos no sólo al diagnóstico que recibió en el sanatorio suizo, sino al diagnóstico que él ofrece de las formaciones culturales que observa: rigurosidad secular de un pueblo trabajador de la tierra y rituales propios de nómadas. En efecto, Warburg considera esquizoide en un principio estas formas, hasta que comprende la presencia de elementos ‘pagano/primitivos/iconódulos’ en el Renacimiento florentino, por lo que ya no se tratará de una formación cultural escindida, sino que la unidad cultural (¿y psíquica?) se hallará precisamente en las formaciones que suturan lo que de otra forma se comprendería como dos mundos. El mestizaje se devela como el modo de eficacia de las imágenes en particular vistas en su historicidad. La caída de los centros de configuración sin la pérdida histórica ambigua de la bastardía del mestizaje, imagen en mutación sin génesis.

Para profundizar en la discusión alemana contemporánea sobre la imagen será importante toda la labor de análisis, compilación y aplicación de la investigadora mexicana Linda Báez Rubí, autoridad en los estudios valadesianos e introductora, en el mundo de habla hispana de la actual *Bildwissenschaft*. Su obra *Mnemosyne novohispánica* propone un profundísimo análisis de la obra de Valadés, con especial énfasis en sus grabados, con base en el concepto y método de las *Pathosformeln* de Warburg.

Con base en Warburg, Báez Rubí echa mano del concepto de engrama usado en biología celular, fundamentalmente, para referir a cómo en el horizonte de las imágenes y la memoria, las *Pathosformeln* operan como un gatillo de memorias, imágenes y emociones. En efecto, la *Pathosformel* es un dispositivo que activa por medio del acto de visión un complejo mecanismo de imaginación y memoria gestual y emocional. Báez Rubí, aplicará el concepto de engrama al análisis de los grabados de Valadés, con ello mostrará el intrincado sistema de *Pathosformeln* o engramas que determinan la obra del grabador novohispano, a saber, el sistema iconográfico del arte renacentista, especialmente el de Flandes, muy en concreto, el de *El compás de oro*, la editorial dirigida por Cristóbal Plantino encargada de la propaganda imperial a favor de Carlos V y de la Reforma tridentina. Ese logro de Báez Rubí en los estudios valadesianos muestra con toda claridad el trasfondo teórico y político de

Valadés sobre la base de un hallazgo iconográfico, a saber, los supuestos del lulismo y de los textos pseudolulianos que tanto proliferaron durante el s. XV y el XVI, junto con algunos elementos de la Cábala cristiana. Todo ello, proviene del proyecto político y religioso de la *Familia Caritatis*, que tuvo en Benito Arias Montano, gran protegido de Felipe II, uno de sus más importantes agentes.

Además de su trabajo sobre Valadés Báez Rubí ha tenido una importante labor de difusora y traductora de la teoría de las imágenes alemana contemporánea. La lista de nombres es grandísima y el número de libros, artículos y proyectos en torno a la producción teórica que gravita alrededor de la *Bildwissenschaft* sigue creciendo. Dentro de esa creciente lista destacan, por ser referentes de todo este campo de reflexiones, tanto como porque sus contribuciones resultan importantes para fundamentar mi reflexión, Gottfried Boehm y Horst Bredekamp. Del primero resulta importante para mi proyecto la propuesta del análisis del poder generador de sentido del mostrar. Frente a la logocéntrica demanda de discursividad para pensar el sentido, la propuesta de Boehm señala una vía para pensar el sentido desde la materialidad gestual de las imágenes. Bredekamp, por otro lado, muestra el centro de dicho poder en la agencia visual y sus dimensiones filosóficas, estéticas y políticas.

Por otro lado, Ernesto Grassi, italiano cuya carrera transcurrió fundamentalmente en Alemania y Múnaco, cercano a Heidegger en su formación y primeros años de trabajo, pero gran estudioso del humanismo latino y con ello crítico de Heidegger, con textos como *Retórica como filosofía*, *El poder de la imagen*, y *El poder de la fantasía* nos permite vincular las reflexiones del siglo XX y XXI sobre retórica, filosofía e imágenes con el humanismo italiano, parte del contexto germinal de Valadés. Su riguroso estudio de la tradición humanista aparejado con la rehabilitación de la retórica y de la imagen como centro de la filosofía permiten efectuar una serie de críticas a los tópicos, métodos e intenciones de la histórica canónica (germana) de la filosofía. De ello emerge una teoría de la imagen y la fantasía que analiza el poder del esquema en la configuración de un entorno habitable ya sea de manera innata, como en los animales, o a través de la praxis y póiesis humanas históricamente constituidas.

Emanuele Coccia, desde su trabajo como historiador de la filosofía medieval con su texto sobre *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, ha destacado la decisiva importancia de la imaginación y sus problemáticas asimilaciones en la filosofía occidental,

desde el siglo XIII. Con base en ello ha construido una *Microontología de la imagen* en donde la idea de influencia y de tradición se vuelven centrales para mostrar la relación entre imagen, historicidad, medialidad y la vida sensible.

Desde la antropología, Carlo Severi ha continuado sobre la vía abierta por Aby Warburg y sus estudios de los mestizajes y anacronismos de la imagen para repensar la biología de la imagen, es decir, una antropología no dualista que no asuma la escisión ellos-nosotros en la relación de conocimiento entre las formas culturales humanas, ni los presupuestos sobre los que esa escisión opera. La ruptura de la polaridad escritura-oralidad abre un espacio intermedial en el que operan tanto la imagen y sus usos, como los medios de transmisión y fijación mnémica de la imagen. La memoria que piensa Severi permite la yuxtaposición, la contradicción y la sobredeterminación.

A la par que el estudio minucioso del texto de Valadés, apoyado en los diversos estudios especializados en el autor, se construirá un horizonte complejo de discusiones para establecer las polémicas de la teoría contemporánea de la imagen en las que Valadés puede intervenir como *exemplum*. La lectura de los autores que aquí usaremos como medio para el establecimiento del horizonte de la teoría de la imagen no será, por supuesto, guiada con los criterios propios de alguien que quiere hacer una monografía de cada autor, sino que dicha lectura estará guiada estratégicamente para configurar un horizonte para Valadés. Por lo tanto, sólo se tomará en consideración para esta investigación aquello que pueda ser útil para comprender a Valadés como *exemplum* de teórico de la imagen y del uso. En el mismo sentido, el texto de Valadés será analizado minuciosamente con el objeto de encontrar en él elementos para hacer uso de éste como parte de una discusión contemporánea. No obstante, la noción misma de uso, centro de esta sucinta explicación metodológica, será central en el análisis, por lo que aquello que se entienda por “uso” será algo a construir a lo largo de la investigación con base tanto en Valadés como en las teorías contemporáneas de la imagen.

Este documento se divide en tres partes. La relación entre ellas no necesariamente es la de la secuencia de una argumentación discursiva y lineal. Acaso podríamos pensar su interrelación más bien a la manera del panel o el tríptico. Cada una de estas partes está compuesta a su vez por tres capítulos que tienen el mismo tipo de interrelación. En ese sentido, cada capítulo avanza un argumento independiente. No obstante, es en el medio que abren en su interrelación que emerge la apuesta de toda la investigación. Sin embargo, en

cuanto que obra escrita, no deja de haber una *dispositio* discursiva que da a la secuencia lineal el uso de la intensificación digresiva.

En la primera parte, titulada “Entreguerras”, se analiza la particular historicidad de las imágenes y de los afectos. Con el objetivo de hacer caer a Valadés sobre su propia historicidad se analiza en el primer capítulo el lugar que ocupa entre las retóricas de su tiempo y la importancia de la digresión como figura retórica recurrente en su obra y que explica no sólo la *dispositio* discursiva, sino también la interrelación entre los grabados, así como entre los grabados y el texto mismo. Veremos que la digresión tiene por centro los lugares comunes de la virtud y el vicio, por lo que su eficacia está referida a un juicio moral sumario. En el segundo capítulo veremos el uso de las imágenes por parte del misionero cristiano en Mesoamérica como parte de la tradición de uso y traslación de las imágenes en la historia de la Iglesia que, sin embargo, adquiere sus notas singulares por la inusitada situación histórica de los misioneros del Nuevo Mundo. Finalmente veremos la eficacia particular de un grabado de Valadés que insemna un nuevo orden social con base en el matrimonio, el cual, además pone en operación el juicio moral sumario sobre el mundo que ordena entre las virtudes y los vicios los cuerpos, los sexos, los colores de la piel, la historia y las legislaciones de los diversos pueblos, etc. Con ello, pues, veremos la singularidad histórica de la eficacia afectiva del uso de las imágenes en Valadés.

En la segunda parte, “Contratiempo”, trataremos sobre las estrategias de operación sobre la memoria y las temporalidades que se dan cita en la práctica del orador cristiano. Por ejemplo, la ordenación del tiempo de la creación con la operación en proceso de la evangelización. En el capítulo 4, primero de esta parte, profundizamos en la noción de temporalidad y de historia e historicidad que es necesario adoptar para estar en condiciones de pensar las imágenes, sus usos, sus transmisiones, sus sobrevivencias y sus modos de agencia y eficacia. En el capítulo 5 profundizamos en la temporalidad cristiana con base en una breve genealogía de la praxis del orador cristiano. Finalmente, en el capítulo 6 analizaremos las implicaciones de la noción cristiana del tiempo en su intento de uso o reducción de la temporalidad mesoamericana por medio de la sincronización calendárica. Con base en el análisis de la noción de *katechon* y la de *nemontemi* podremos estudiar las complejas transformaciones que sobre las nociones de temporalidad implicó la expansión globalizante católica. Estas transfiguraciones de la temporalidad obedecen a una estrategia

de operación integral sobre la memoria, por lo que estaremos en condiciones de comprender, al final de esta parte, la específica temporalidad de la obra de Valadés (contratiempo) y los diversos estratos y tácticas de su estratégica operación sobre la memoria con base en el uso de las imágenes para la excitación de los afectos.

Finalmente, en la última parte, “A(b/d)uso de lo peor. *Summam summarum scientiarum omnium* para las Indias y la Ciudad de México como gema irreductible” profundizaremos en la noción de uso. En el primer capítulo (7) haremos una breve genealogía del uso y su relación con el saber, así como del uso del saber pagano. En el capítulo 8 profundizaremos en el uso cristiano de la filosofía y los saberes paganos, así como en la manera en que en la mirada se condensan los modelos del saber y del uso del saber. La mirada dividida del doctor cristiano corresponde con el engrama de la evangelización que busca, en el fondo, producir esa mirada. Veremos, pues las múltiples dimensiones e implicaciones de dicho engrama. Por último, en el capítulo 9 profundizamos en el carácter globalizante del proyecto de Valadés que se devela, sobre todo, en la relación que su dispositivo antropotécnico, mnemotécnico y de uso de las imágenes y de la filosofía tiene con la ciudad.

El objetivo de esta investigación es aclarar la naturaleza del proyecto de antropogénesis de la *Rhetorica Christiana* de Valadés a la luz de las teorías contemporáneas de la imagen. Con ello he pretendido no sólo comprender mejor a Valadés, sino esforzarme por trabajar bajo los presupuestos de una serie teóricos que han puesto en cuestión la base de muchas de las ciencias humanas, por lo que en la intensificación de la atención sobre Valadés lo que se juega es nuestra relación con las disciplinas humanísticas y la filosofía misma. Un uso de los saberes, pues.

I. ENTREGUERRAS: Historicidad de las imágenes y de los afectos



Fig. 1. Fotografía AS11-40-5872. “Buzz” Aldrin desplegando el SWC (Solar Wind Collector, Colector de Viento Solar)

EXORDIO

La solidez de la forma en la agencia de las imágenes, como ha indicado Benjamin, no depende de la calidad, pero incluso tampoco de la voluntad consciente de los que realizan una praxis con ellas, por lo que justamente en esos casos en los que la obra no es especialmente rica, la forma se muestra con una persistencia particular.¹⁰ Mucho queda por preguntarse aún por la forma, sus maneras de subsistencia y efectividad, pues no podemos reducir su agencia a la del género (*Trauerspiel*, por ejemplo) o a la época. No obstante, la historicidad de la agencia de la forma se da a través de la configuración concreta de estilos en las multimediales configuraciones sensibles de la actividad humana en la historia. En el ir y venir de los estilos y las épocas vemos el despliegue de las formas, sus agencias, sus nacimientos, sus muertes, sus resurrecciones y sus supervivencias, pues, es justo su capacidad de ir más allá de los estilos y de las épocas, de ser sólo a través de ellas, lo que le da su carácter ambiguo, rico, banal cuan efectivo y multimedial, a las formas.

Es en el uso que se devela la potencia de las formas. En este caso, el recurso a un tópico milenario de la relación entre guerra, imágenes, historicidad, espectacularidad y ciencia. La forma paradigmática de la agencia de las imágenes se da como ruptura del tiempo (la visión-mostración), fin de la guerra, deposición de las armas y transparencia. Estos hombres, los de la fig. 1, despliegan una escena espectacular. Son “Buzz” Aldrin y su aún más famoso fotógrafo Neil, con hábitos de misioneros espaciales en torno a sus humanoides cuerpos, todos ellos tegumentos artificiales, úteros sintéticos para sus cuerpos adultos. La misión norteamericana, antes de fijar la bandera de Estados Unidos de América en la primera misión de alunizaje humano, despliega un dispositivo tecnocientífico de medición. El *Solar Wind Collector (SWC)*, un lábaro científico diseñado no para materializar una imagen, sino para ser todo él superficie de recepción.

¹⁰ Benjamin lo refiere a la especificidad de las formas del arte en tiempos de decadencia, pero podemos abrirlo a cualquier agencia de las imágenes: “Así sucede siempre en los llamados periodos de decadencia, en los que la realidad suprema del arte es la obra cerrada y aislada. Y sucede que a veces la obra redonda se encuentra únicamente al alcance de epígonos. Son épocas de ‘decadencia’ de las artes, a saber, épocas de su ‘voluntad’. Por eso descubrió Riegl dicho término precisamente a propósito del último arte del Imperio Romano. Sin duda, a la voluntad sólo le resulta accesible la forma, pero nunca la obra singular lograda.” Walter Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán, Obras*, libro I, (Madrid: Abada, 2006), 255.

Tenemos entonces que el primer *performance* con uso de imágenes y sus soportes adyacentes en la luna fue una fotografía que evidenciaba que la misión espacial llevaba por delante una agencia científica antes que una conquista nacionalista. Sólo hay dos imágenes visibles para el ojo humano en el SWC, dos palabras, una de cada lado del rectángulo de blanco platino: SUN/SHADE. Están ahí para normar las acciones que en torno al despliegue del lábaro espacial se realicen. Aldrin coloca del lado correcto el lábaro. De no hacerlo no habría ninguna efectividad ni eficiencia ‘científica’, pues la superficie receptiva está de un lado del lábaro, colocar dirigido al sol el lado inscrito con la palabra *shade* haría inefectivo todo el *performance*. El sol es el objetivo de medición del lábaro lunar.

Para los oídos filosóficos la posibilidad de una superficie que sea toda recepción de la acción solar no puede sino sonar platónica.¹¹ La noética no tiene otro objetivo que buscar la transparencia para poder exponerse al sol [de las ideas] en su propia χώρα, lejos de toda distancia ontológica mimética, representacional o mediática.

Siguiendo la analogía, el despliegue del SWC, todo el entramado de agencias, representaciones, gestualidades y esquemas corporales que con él se extiende, independientemente de la pericia performática de los protagonistas, o siquiera de la conciencia como involucrados, muestra una de las formas paradigmáticas en que el saber se da una imagen en Occidente angloparlante.¹² En efecto, las imágenes son territorio, medio y motivo de las empresas humanas más cargadas de afectividad y originarias en cuanto dadoras de sentido al campo histórico. El campo de las imágenes es el de la guerra por todos los medios. *Aquí* guerra debe significar no sólo el conflicto armado, sino, sobre todo, la intensidad afectiva que normalmente se asocia al calor de la batalla, pero que puede experimentarse en todo momento y por muy diversos medios. Es también terreno de las imágenes la intensidad del contacto con los muertos en los ritos fúnebres, en donde la imagen funciona como medio de paso, división y contacto entre la vida y la muerte, territorio de la

¹¹ “Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños (ἄλλοτρία), sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito (χώρα).” Platón, *República*, (Madrid, Gredos, 1988), 516b .

¹² El tipo ideal de eficacia del uso de las imágenes del Occidente de Occidente, la costa Oeste de EUA, se devela en la duplicidad de *Buzz*, el astronauta perfecto que deviene objeto al uso a través de su metamorfosis por medio de la animación digital, metamorfosis cibernética que signa el nombre *Buzz* año-luz. Su mandato expansivo es conocido: “*To infinity and beyond!*”

memoria de la sangre, de la carne y de la mirada de los ancestros.¹³ Génesis y muerte, dar muerte y vida, sobrevivir a la muerte y hacer aparecer la muerte en una sobrevida en el mundo de los *phantasmata* y de la memoria de los vivos, en sus actos, en sus cuerpos, en sus ritos, en sus posturas corporales, y en sus ciudades. Memoria,¹⁴ imaginación y muerte. La afectividad, el *pathos*, es el terreno de la agencia de las formas, del uso de las imágenes, del artificio de la imagen.¹⁵

La filosofía en Occidente cristiano ha establecido tradicionalmente una postura en ocasiones de ambigua fascinación, precaución y normalmente de hostilidad y/o desprecio con respecto a las imágenes. Las imágenes afectan en Occidente. No obstante, incluso en el gesto iconoclasta de plantar un lábaro científico que reduce su representación a dos palabras, meros sustantivos en inglés que por su contexto son una instrucción de praxis con la imagen, la ciencia occidental no deja de estar atravesada y determinada por la agencia de las imágenes en su propia constitución.

¹³ Cf. Sobre la relación imagen y muerte, entre otros, Hans Belting, “5. Imagen y muerte. La representación corporal en culturas tempranas (con un epílogo sobre fotografía)”, *Antropología de las imágenes*, (Buenos Aires: Katz, 2007), 177-232. Para una sugerente interpretación del presente sobre la base del cruce entre imagen, muerte y espectro en el dispositivo antropotecnológico en Occidente (especialmente el mesianismo como antropotecnología paradigmática de ese cruce), ver Fabián Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, (Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010).

¹⁴ Los fundamentos antropológicos de una teoría de la memoria cruzada por la consideración del terreno espectral de las imágenes como dispositivo crítico del saber escritural de Occidente se encuentran en Carlo Severi, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, Buenos Aires, Sb, 2010. Regresaremos incesantemente a esta obra que sigue el sendero abierto por el joven Warburg revisitado por el Warburg de Kreuzlingen.

¹⁵ Quede señalada la posibilidad de argumentar que una de las razones del éxito de la colonización del imaginario en Mesoamérica consiste en los modos artificiales (velados y/o a modo) de uso de las imágenes y de configuración del imaginario y la afectividad de la Colonia, en la cual se comenzó a crear un cargado silencio ritual sobre la tragedia poblacional que implicaron las epidemias de diversa índole que acarreó la conquista militar, económica, política y espiritual de Mesoamérica, genocidio sostenido de uno u otro modo a lo largo de toda la historia posthispánica. Ese silencio ritual en torno al sacrificio de la idolatría (y de la inmensa mayoría de los productos culturales y de la población de las comunidades mesoamericanas) se corresponde con la estereotípica (y ambigua) melancolía del mesoamericano posthispánico, típica de su relación sobredeterminada con la muerte (afectivamente se devela como risa y desgarramiento afectivo) producto de la conquista hispana (el “Día de muertos” como producto sincrético de la actividad misionera católica...), el cual se difracta en el imaginario en el indio posthispánico flojo, necio, enjuto, ideático, borracho y pobre (el indio saturnino) frente al adusto y hierático indio prehispánico iluminado por la luz de la luna. La católica y melodramática melancolía mesoamericana —entendamos por melodramática, también, una melancolía cercana al duelo, una melancolía ritualizada, trabajo infinito, que sabe de su fracaso— se presenta en las más diversas prácticas de la cotidianidad de México, desde la música de las fiestas de los fines de semana hasta la semántica política del martirio y el salvador, tanto como en la idea imperialista que de “México” se exporta al mundo (desde la política hasta la moda y la música—del Caifán a José Alfredo Jiménez). El fin de este veloz recorrido sobre la historicidad, la artificialidad, la banalidad, el lugar común y la profunda verdad afectiva muestra las maneras en que puede sobrevivir, como cicatriz mutante, la forma como impronta histórica de la muerte.

No se trata de reducir la historia de la filosofía a la imagen televisiva de la ciencia que ofrece la NASA, sino sólo de mostrar que la agencia de las imágenes es tal que se hace evidente hasta la parodia en un gesto “iconoclasta” para una comunidad transnacional (¿transplanetaria?) afectivamente condicionada por el significante ‘ciencia’, la cual seguía con cuidado televisivo la carrera espacial. Aún sigue siendo interpretado de esta manera el gesto en las conmemoraciones periodísticas medio siglo después. No se trata sólo de medir el viento solar. El diseño del dispositivo tiene muchos más efectos. El despliegue de la lámina de platino, lábaro blanco de la paz científica, de la no militarización, de la pureza transparente del intelecto, y de la renuncia a la nación por mor de una comunidad universal centrada en el interés científico, no puede sino encarnar esquemas y *Pathosformeln* que la colocan en una larga tradición de formas de agencia de las imágenes que tiene en la devaluación de la imagen, la apreciación de la luz cegadora blanca, la pretensión de transparencia, el impulso por la verdad y el espíritu pacifista la vía para una forma de victoria expansionista a través de la (aparente) deposición de las armas.

Se gana la guerra renunciando al uso de las armas (normalmente cuando se han aniquilado las posibilidades de victoria armada del enemigo), otorgando un poder persuasivo especial al despliegue de la imagen. Dicho poder persuasivo implica la ruptura del tiempo, esto es, la forma de percepción de sí mismo y la historicidad adquiere otro sentido en el momento del acontecer del uso, aparición y configuración de la imagen. Ruptura del tiempo, ruptura de la sensibilidad, luz blanca cegadora que hace ver. Esta implosión del tiempo implica la deposición de las armas y la entrada en un campo de guerra espiritual que hace de la devaluación de la imagen al uso la vía de reducción del mundo entero a una forma ideal de agencia del saber que opera desde la ambigüedad: victoria absoluta sin armas/despliegue de la victoria como blanca *pax*.

Las mediciones y experimentos científicos extraterrestres son un tópico clásico de la cultura mediática tardomoderna. Este primero escenificado por Aldrin aún en plena Guerra Fría, nos permite señalar el tipo de espectros que se entrecruzan en el uso de las imágenes. Lo que más nos interesará en esta primera parte es la forma contradictoria y ambigua de acción política y militar de las imágenes: victoria como deposición de las armas por exhibición de imágenes; y la dependencia de esta agencia de las imágenes de una cierta consideración sobre el uso y el valor de las imágenes mismas; y con ello de una forma de

configuración de la afectividad, la cual, consideramos que en Occidente proviene de la historia del cristianismo y que en el contexto de la conquista espiritual de América en el siglo XVI tiene un momento paradigmático de expresión en la militancia católica global de Diego Valadés.

Trataremos primero la relación entre crisis del tiempo, guerra, agencia de la imagen, digresión, uso y construcción de una comunidad universal traslaticia sobre la base de la división (Bien-buenos/Mal-malos) en el capítulo titulado *Belli tempore: digresión, salto de la carne y utilidad de los pueblos*; el cual terminará con el análisis de la materialización gráfica de ello en el grabado *Typus peccatoris* de la *Rhetorica Christiana* de Valadés. Posteriormente, en el siguiente capítulo, *La cruz victoriosa: La visión y la Medusa de Constantino con olor a tlahuli*, haremos una breve genealogía de la agencia de las imágenes en el cristianismo, centrándonos en el paradigmático caso de la cruz, y veremos cómo aparecen algunos elementos milenarios en el uso de las imágenes en la evangelización franciscana de Nueva España en el siglo XVI y su configuración retórica visual en el grabado *Religiosum armis, sed Christi crucifixi signo munitum* con el objetivo de hacer ver la forma de operación del uso de la imagen en el cristianismo y sus consecuencias para la historia y la política. Profundizaremos en la relación de la agencia de la cruz como tipo paradigmático del ambiguo poder signatorial de los usos de la imagen en Occidente con la configuración de la subjetividad, la experiencia de la historicidad y la forma de operatividad de la memoria y de la historia. El caso de la biografía de Valadés nos servirá de ejemplo para vislumbrar las constitutivas adulteraciones de la memoria, que aún tienen sus (e/a)fectos irrenunciables en la forma de codificación mnémica de las empresas de saber histórico y filológico que se han acercado a la vida y obra de este rétor novohispano, centro nebuloso en el que debemos concentrarnos para comprender el uso de las imágenes en la empresa de evangelización franciscana.

Finalmente, en el tercer capítulo, *La guerra, el terror y la gracia: a/efectividad del diablo etíope y el cuerpo de la adúltera en Mesoamérica colonial*, profundizaremos en la manera en que se abre una guerra concreta en el imaginario del conquistado/evangelizado que, sin prescindir de las condiciones anímicas producidas por la guerra de conquista militar, excede los límites de éstas en tiempos de la pacificación de la colonia. Una guerra que evidencia de manera palmaria la especificidad geográfica e histórica de la agencia de

evangelización por medio del imaginario. Veremos la persistencia de un formato de disposición del campo gráfico inaugurado por los catecismos testerianos y su modo de actualización en el díptico de Valadés sobre los crímenes y pecados de los indios y sus penas infernales. Posteriormente trataremos el grabado en donde se muestra la pena por violar el sacramento del matrimonio, el cual pone en escena una producción/uso de la afectividad concreta del siglo XVI novohispano: la reacción (inducida) de los pueblos conquistados ante la imagen de los cuerpos de los africanos esclavos de los europeos y el reparto de las penas sobre el cuerpo de la adúltera. El terror encarnado en el cuerpo del esclavo es el medio en que mejor se opera sobre la memoria y el imaginario de los conquistados puesto que facilita la instauración del esquema bueno/malo, necesario para la ruptura del tiempo y de la representación del mundo que se importa a estas tierras.

La efectividad de la praxis de las imágenes del franciscanismo del siglo XVI yace en la creación retórica de un tiempo nuevo suspendido sobre el nebuloso juicio moral sumario sobre la realidad social construido por medio de la digresión textual, el uso y desvalorización de las imágenes y la ruptura de la temporalidad, esto es, la instauración retórica de un tiempo de guerra que se escenifica afectivamente en todo fenómeno social: el terror del negro, la gracia blanca, la pena en el cuerpo de la adúltera y la guerra en el pecho de los pueblos americanos conquistados/evangelizados.

CAP. 1. BELLI TEMPORE: digresión, salto de la carne y utilidad de los pueblos

Por otra parte, estos serán lugares muy adecuados para hacer digresiones: contra la perversa costumbre de los espectáculos, contra las danzas de Satanás, contra las insulsas comedias que son maestras de las sensualidades de estos tiempos. Y se podrán hacer digresiones apropiadamente en esos días en que la carne embiste de tal modo [*caro ita insultat*], que la mayoría de los hombres parecen enloquecer como en tiempo de guerra [*belli tempore*], en la carestía de víveres. Pero antes que nada, cuando tantos y tan graves pecados deriven de la lengua haga en todo tiempo frecuentes digresiones contra los blasfemos. Podrá también recordar a menudo, por medio de la digresión, que el perjurio es un pecado muy grande. También es necesario, en estos calamitosos tiempos en que quienes son tenidos por buenos varones no están libres del vicio de la detracción, reprender sobremanera a los detractores.

Pero, como todo está lleno de maldicientes, de manera que ni los súbditos dejan de hablar mal de sus gobernantes, ni los discípulos de sus maestros, ni los sacerdotes de sus obispos, ni los hijos de sus padres, ni incluso los padres de sus hijos (lo cual es muy lamentable), haga el orador sagrado frecuentes digresiones [*digrediat*] aunque el tema de ninguna manera pareciera requerirlo. Deteniéndose [*versans*] en digresiones de esta clase, viendo por la utilidad de los pueblos [*populorum utilitati*], a menudo podrá tratar con más palabras lugares más comunes, muy apropiados a la religión cristiana; pero en tal forma que nunca haga digresiones sobre los temas que hemos dicho y sobre otros de una manera tal, que no regrese a los puntos de donde se haya desviado.¹⁶

Diego Valadés, *Rhetorica Christiana*, 503-4

¹⁶ “Hi autem erunt loci ad digrediendum valde accommodati : contra perversum morem spectaculorum, contra choreas sathanae [*choros Satanae*], contra libidinum maegistras horum temporum insulas comoedias [...] Commode autem digredietur ijs diebus quibus cara ita insultat ut plerique homines insanire videantur, ut belli tempore [...], incaritate annonae [...]. Inprimis autem omni tempore, cum tot tamque *grauia* [magna] peccata a lingua profisciscantur [... *esse velutu ignem qui inter omnia elementa maxime destruit, lingua destructas esse domos, civitates et regna...*], digrediat saepe contra blasphemos [...]. Porterit etiam saepe per digressionem commemorare maximum esse peccatum periurium. [...] Necesse est etiam calamitosis his temporibus, quibus hi qui habentur boni viri a detractationis vitio non sunt liberi, reprehendere maxime detractatores [... *detractorem esse serpenti similem, insidiosum animal, quia silentio mordet, tortuose incedit, et terram comedit...*] Verum cum maledicorum plena sint omnia, ita ut nec subdit principibus, nec discipuli magistris, nec sacerdotes Episcopis, nec filii parentibus: parentes etiam (quod valde miserabile est) filiis definant maledicere, digrediat saepe (etiam si locus postulare id minime videbitur) [...] In huiusmodi digresionibus versans Ecclesiasticus orator, populorum utilitati consulens pluribus verbis saepe poterit tractare magis communes locos. [c] Christianae religioni valde accommodatos [...]: *ita tamen* ut de his , quae diximus et de aliis nunquam ita digretiantur, ut unde digressi sint non reuertantur.” Valadés, *Rh Ch*, 503-504. Lo subrayado indica los pequeños cambios y las grandes elisiones (entre corchetes) que hace Valadés para lograr reducir a media página de la *Rhetorica Christiana* de la página 305 a la 311 del capítulo L “*De propositione, & quatenus oratori Ecclesiastico liceat digredi*” del libro III de *De Rhetorica Ecclesiastica libri III* del obispo de Verona Augustinus Valerius. Lo que está en cursivas indica fragmentos de los grandes pasajes elididos del libro de Valerio que me parecen dignos de ser señalados.

¡Digrediatur! Apartarse de lo andado. Apartarse, sobre todo, de lo andado por uno mismo. Apartarse, pero ¿para volver? ¿A dónde se vuelve durante y después de la guerra? ¿Cómo huir de la guerra para regresar? Sólo nos apartamos de los pies que dejan nuestras huellas cuando reconocemos que la guerra nunca nos ha dejado, ha estado aquí en todo tiempo. Que la guerra está aquí. Aquí.

* *
*
* *

Del largo fragmento que he citado de Valadés de su autoría sólo son los pasajes que le permiten reconstruir y resumir casi un capítulo entero de *De Rhetorica Ecclesiastica sive de Modo Concionandi libri III* de Agustino Valerio,¹⁷ obispo de Verona, quien junto con Luis de Granada y sus *Ecclesiasticæ Rhetoricæ sive De ratione concionandi libri VI*,¹⁸ vinculada indirectamente con la de Valerio y con el proyecto tridentino de Borromeo, son referencias fundamentales del índice de autoridades de la *Rhetorica Christiana* de Valadés.

Carlos Borromeo, eminente obispo de Milán, se encuentra a la cabeza de la reforma de los seminarios de estudios para predicadores de acuerdo con lo discutido en el Concilio de Trento. Bajo dicho proyecto de reforma está su interés por tener una retórica eclesiástica a la altura de las necesidades de la Iglesia reformada en combate, por medio del púlpito, con el naciente mundo protestante del norte, bajo el acallado eco de las guerras de religión que fraguaron las fronteras culturales, políticas y militares de la Europa moderna. La necesidad de una retórica eclesiástica no se sintió sólo en Italia. Por ejemplo, la famosa retórica de

¹⁷ La historia editorial de la obra de Agustino Valerio es compleja y comienza en 1571, se ve fundamentalmente trastocada por la publicación de la retórica de Luis de Granada y la publicación conjunta del texto de Valerio y el de Granada por impulso de Carlos Borromeo, y culmina con la edición que yo consulté, la que es considerada la edición definitiva, la veronesa de 1583 que se refiere en la bibliografía. Para detalles de esa complicada historia ver: López-Muñoz, Manuel, “La *Rhetorica Ecclesiastica* (1574-1583) de Agustino Valier y el Cardenal Carlos Borromeo”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2012, vol. 32, no. 1, pp. 173-186. También: “Introduction”, Augustini Valerii, *De Rhetorica Ecclesiastica libri III*, ed. Manuel López-Muñoz, Leiden-Boston, Brill, 2016.

¹⁸ Para un estudio de la obra de Granada, ver: Alfonso Martín-Jiménez, “La retórica clásica al servicio de la predicación: *Los seis libros de la retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada”, en Isabel Paraíso (coord.), *Retórica y poéticas españolas. Siglos XVI-XIX*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000, pp. 11- 46.

Granada de 1575 surge con el apoyo del Rey-Cardenal don Enrique de Portugal y sólo llega a Borromeo y así a Valerio, por un intermediario.

López-Muñoz nos ha dejado en cuestión justamente el significado de dicho proyecto del obispo de Milán.¹⁹ Desde un análisis minucioso de la historia intelectual y editorial de las retóricas de Luis de Granada y de Valerio y su vinculación con Borromeo nos ofrece una mirada del amplio y complejo clima intelectual que se vivía después del concilio de Trento y su impacto en los diseños de las nuevas retóricas, conjunto de variables mucho más complejo que el que alcanza el poder de vinculación y de agencia de Borromeo.

En España, lejos de la influencia de Luis de Granada o de Borromeo hay una tradición importante de retóricas de las cuales cabría destacar aquellas que están dirigidas a la predicación, producidas en torno al Concilio de Trento durante el siglo XVI y en cierto sentido como reacción frente a los triunfos de la elocuencia en el mundo protestante. De entre las retóricas protestantes fundamentales que quedaron vedadas por el Santo Oficio están las *Institutiones rhetoricae* (1521) y los *Elementa rhetorices* (1529) de Melanchtón, el *Ecclesiastes* de Erasmo (1535), y el *De formandis concionibus sacris* del famoso Andreas Gehrard Hyperius adoptado en la elaboración de su retórica casi en su totalidad por Lorenzo Villavicencio, predicador y teólogo agustino, parte de cuyo oficio fue ser consejero real y agente secreto de Felipe II en los Países Bajos con el objetivo de frenar el avance del protestantismo.²⁰

Como es claro, el mundo católico no tuvo problema con adoptar y adaptar todo lo que sirviera de los intentos protestantes por hacer uso de las herramientas civilizatorias de la antigüedad, la retórica y la filosofía, para la lucha teológico-política, al mismo tiempo que por su parte se entregó a fabricar sus propias retóricas. Considerar ese trasfondo protestante de los impulsos católicos en torno a la retórica y el renacer de las técnicas civilizatorias de la antigüedad es igualmente importante que tener claras las líneas de la tradición hispana, así como atender a la retórica de Granada y la de Borromeo (Valerio). La tradición hispana

¹⁹ Se trata de una crítica frontal a la considerada reduccionista idea de un grupo de retóricas borromeas que se plantea en Marc Fumaroli, *L'Age de l'éloquence: Rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Droz, Genève, 2002 [1980], pp. 135- 147.

²⁰ La adaptación es todo lo que aquí interesa. Villavicencio escoge el texto de Hyperius porque es de los más neutrales en términos doctrinales. No obstante, no duda en añadir encendidas diatribas contra los protestantes y apologías del catolicismo. Hace uso del moderado rétor protestante para construir un dispositivo de formación de rétores católicos capaces de entrar en acción en la guerra teológica en ciernes.

antecede a ambas y crea una clara línea de producción de la cual las retóricas de Valerio y Granada son culmen. No obstante, debemos recordar que ninguna de las retóricas de esa tradición hispana que enlistamos abajo, ni sus autores, excepto Benito Arias Montano, de cuya importante influencia en Valadés se tratará después, son obras mencionadas por el misionero franciscano en el cuerpo de su libro ni en el índice de autores que antecede la primera parte de éste.

A reserva de volver a alguna de ellas, sirva esta lista para orientar la percepción de las líneas de esta tradición: Pedro Ciruelo (teólogo, matemático, filósofo, profesor de diversas universidades y preceptor de Felipe II), *Expositio libri missalis Addita sunt tria opuscula: De arte praedicandi, De arte memorandi et de correctione calendari* (1528); Lorenzo Villavicencio (agustino, consejero y agente de Felipe II en los Países Bajos), *De formandis sacris concionibus seu de interpretatione Scripturarum populari libri II* (1565), adaptación del texto de Hyperius; Andrés Sempere (profesor de retórica de Valencia), *Methodus oratoriae item et de sacra ratione concionandi libellus* (1568); Benito Arias Montano (sabio renacentista encargado de la *Biblia Regia* impulsada por Felipe II), *Rhetoricorum libri quattuor...* (1569) y *Humanae salutatis monumenta* (1570); Alfonso García Matamoros (humanista y rétor, profesor de Benito Arias Montano en Alcalá de Henares), *De triubus dicendi generibus sive de recta informandi styli ratione commentarius: cui accessit de methodo concionandi liber unus eiusdem auctoris* (1570); Juan de Segovia (famoso predicador dominico), *De praedicatione evangelica* (1573) y Diego de Estella (sobrino de San Francisco Xavier, consultor, predicador y teólogo de Felipe II), *Modus concionandi* (1576).²¹ La figura de Felipe, como es de esperarse, se vuelve el centro político en torno al cual gira una gran producción de retóricas al uso para la labor vicaria, teológico-política, del monarca.

Además de la distancia americana con respecto al monarca y la cercanía de Valadés y los mendicantes misioneros al papado, es un proyecto editorial de Borromeo lo que nos obliga a mirar con más atención los nombres que sí figuran en el índice de Valadés. El cardenal y obispo de Milán, nunca del todo satisfecho con la obra de Valerio, como el mismo autor, publica en una edición conjunta la magnífica retórica de Luis de Granada con la del

²¹ Sobre estas obras, A. Martín Jiménez, “La retórica clásica al servicio de la predicación...”, p. 12, n. 6., y de Xavier Tubau, “El *De doctrina christiana* de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI”, *Criticón*, no. 107, Toulouse, 2009, pp. 29-55.

obispo de Verona, quien consideraba a la del granadino más sabia pero menos apta para el estudio de los jóvenes que la suya.

Borromeo, según López-Muñoz, no es más que un agente editorial y un inspirador intelectual, político y eclesiástico que no aporta nada a la teoría retórica de las obras que incentiva. A lo más podemos deducir que Borromeo da una sola directriz específica a la obra de Valerio, la única de las retóricas del XVI en la que tuvo directa influencia, si no teórica, al menos sí editorial y material, a saber, “la idea de crear una Retórica eclesiástica no dependiente de la [preceptiva] clásica y deducida del estudio de los predicadores de la Historia.”²²

Ese mandato del agente de la reforma tridentina de la predicación coincide con aquello que el mismo Luis de Granada se pone como objetivo ideal.²³ Dicho mandato será cuestionado por la *Rhetorica Christiana* de Valadés, franciscano, apóstol de chichimecas. Para Valadés habrá que hacer uso de los saberes, de todos los saberes, incluyendo los paganos, para fortalecer la obra del predicador sagrado. Este uso será un primer hilo que une a Valadés con el ambiente de la patrística latina y griega, pero que tiene con Agustín un nudo central.²⁴

Hay un segundo hilo agustiniano en la retórica de Valadés. En *De doctrina christiana*, IV, 13, 29 podemos ver el esquema clásico de los objetivos de la retórica en la relación jerárquica práctica que implica la situación de hacer obedecer por medio de la elocuencia:

Convieni, pues que el orador sagrado cuando aconseja alguna cosa que debe ejecutarse [*aliquid quod agendum est*], no sólo enseñe para instruir [*ut agatur*] y deleite para retener la atención del auditorio, sino también que mueva para vencer [*flectere ut vincat*]. Porque a quien ni la verdad demostrada hasta llegar a confesarla, ni la amenidad del lenguaje le movió, no queda otro remedio que reducirle al consentimiento [*remanet ad consensionem*] que la majestad de la elocuencia.

El orador cristiano debe hacer uso del esquema clásico de la retórica con un objetivo específicamente afectivo más allá de la intelección y el razonamiento. Se trata de mover los

²² Esto se deduciría de las *Instructiones prædicatoris verbi Dei* de Borromeo. Cf. López-Muñoz, “La *Rhetorica Ecclesiastica...*”, p. 181.

²³ Objetivo explícitamente no logrado en su propia retórica: “Equidem voluisssem ut non modo exempla, sed etiam præcepta ipsa ad solam concionandi facultatem pertinerent; neque quicquam in hoc opere esset quod Gentilium litteras redoleret. [Y habría querido que no sólo los ejemplos, sino también los preceptos perteneciesen sólo a la facultad predicar, y que en esta obra no hubiese nada que olier a letras de gentiles]” Luis de Granada, *Ecclesiasticae rhetoricae...*, Praefacio.

²⁴ Sobre la noción de uso ver la tercera parte, para este punto desarrollado en la tradición de la elocuencia cristiana ver específicamente el capítulo 8.

afectos para vencer por medio de la elocuencia. Las especies discursivas y los géneros tradicionales penden del hilo de la afectividad propia del tercer objetivo del oficio del rétor. Naturalmente la utilización de la retórica clásica para el objetivo teológico-político de la conversión confrontó a todos los rétores del siglo XVI con la realidad de que el sermón, es decir, la prédica cristiana, no se ajustaba a ninguno de los contextos y estrategias propias de las acciones civilizatorias grecolatinas. No se trata de enjuiciar, alabar o guiar una decisión en la asamblea o el senado. Se trata de convertir. Los tres estilos (sencillo, moderado y sublime) están dirigidos a persuadir para obrar el bien predicado por el evangelio. Dice Agustín en *De Doctrina Christiana* IV, 25, 55:

Nosotros ordenamos este fin a otro fin, es decir, que lo que pretendemos hacer [es] que se amen las buenas costumbres y se eviten las malas; a no ser que los hombres se hallen tan alejados de este modo de obrar que sea preciso urgirlos a observar [*urgendi videantur...*], o si lo hacen, para que lo ejecuten con más interés [*agant studiosius*] y perseveren en ello más firmemente.

Resulta inevitable apreciar el juego temporal que se abre con la especificidad de la agencia de la elocuencia del orador sagrado y los usos de los tres estilos. Podemos hacer uso del estilo medio para hacer que se amen ciertas obras designadas como buenas y para que se odien las malas: producir un modo de afectividad y normatividad. Podemos hacer uso del estilo elevado para urgir a observar dicho modo de afectividad y normatividad (vemos, por supuesto, que la afectividad determinará el cumplimiento de la normatividad, por lo que *urgendi videantur* significa asegurar la observancia y la visión misma—afectivamente operante—de la normatividad) y en caso de que ya se observe la normatividad, que se ejecute con mayor diligencia y que se alcance la perseverancia. La elocuencia es el vehículo por medio del cual se urge a experimentar una conversión noético-moral signada por la reducción a la obediencia del intelecto a Cristo. Dicha conversión, no obstante, junto con la elocuencia que la vehicula, implica una penetración de la infinitud en la temporalidad. Convertirse no es sólo el momento de caer vencido deponiendo las armas del intelecto, es también la perpetua vigilancia y producción de un nuevo orden de la afectividad que nunca deja de producirse y que tiene en la intensificación el objetivo central. El rétor sagrado urge. Urge a la observación de la norma.

Y es que son tiempos de guerra: ¡Haz de cambiar tu vida!

El énfasis agustiniano en los afectos será importante para todo el espectro retórico del siglo XVI, pues es a través de los afectos que se alcanza el vencimiento del corazón, lo que más interesa en tiempos de guerra teológico-política. Dicho énfasis sabemos que es de raigambre paulina y podríamos señalarlo con el sintagma “circuncisión del corazón”.²⁵ En Agustín explota para irradiar con mayor o menor intensidad a lo largo de toda la historia cristiana europea sobre la base de una ontología católica de los afectos que tiene en el par *amor sui* y *amor Dei* el esquema del mundo. Aquí católica significa la lógica *ad extra* de la misma actividad de la retórica sagrada *ad intra*. Aquí católico refiere, pues, a la intensificación afectiva como universalización. La prédica ideal es aquella universal que logra arrebatarse todos los afectos y todos los saberes para someterlos a la obediencia del amor a Dios.

Finalmente, la consideración del orador perfecto como aquel que ora y así prédica. El efecto de obediencia está en la determinación material de la (con)formación ritual del orador cristiano. El orador cristiano ora. La oración como petición a Dios: el reconocimiento en la preparación intelectual de la disposición afectiva del acto intelectual y discursivo. Es en la afectividad, propia de la economía del rétor católico, que se sabe instrumento y medio de un bien más allá del valor de la propiedad privada. Esta afectividad está

marcada por la gestualidad de una forma de vida determinada en la iterable petición en la oración, con todo su efecto ritual e imaginante, conformante, que yace en el fondo de la teoría retórica, teológica, económica, ritual, estética y mística del franciscanismo agustiniano.

La historia de la Iglesia se construye sobre la hipótesis de la tradición, es decir, la suposición de que existe un modo de atar la agencia de la prédica de diversos oradores sagrados eminentes a lo largo del espacio y del tiempo: del Mediterráneo hacia los tres continentes que lo cercan.²⁶ La *traditio* europea de la Iglesia, llena de nombres propios en latín, incluye, así, por metonimia, muchas de las formas institucionales de la agencia

²⁵ Se trata de un tópico en el Antiguo Testamento (por ejemplo, Deuteronomio 10:16) que desarrolla Pablo en un sentido muy específico en Romanos 2:28- 29. Ahí entran en tensión la identidad judía y la cristiana, el sentido de la carne y la exterioridad en relación con la interioridad y el espíritu, la letra de la ley (judía) y su cumplimiento/suspensión en el Espíritu, y como consecuencia de todo ello, el significado y forma de la verdadera alabanza de Dios.

²⁶ Sabemos que el territorio en que mayor resonancia tuvo ese modo histórico-institucional del llamado cristiano fue Europa y la región de influencia del imperio Bizantino, aunque con condiciones políticas distintas.

civilizatoria de Europa. Cuando menos hasta el siglo XVIII, como sabemos, la historia de la universidad, por ejemplo, será sólo un capítulo de la historia de la Iglesia. Lo mismo sería en el caso de la historia del arte, en el sentido típicamente europeo, y quizás hasta el XVII en el caso de la historia de la ciencia. No obstante, la autonomía institucional posterior, no implica la ausencia de analogías estructurales fundamentales entre las diversas *traditiones* europeas, por ejemplo, la larga historia de los nombres de la mecánica cuántica, la de los nombres de la pintura flamenca, la de los rétores del siglo XVI, o la de todos los oradores sagrados que aparecen en la Escritura y en la historia de la Iglesia, como la lista que hace Valadés.

Europa, no obstante, no es sólo el mundo encerrado en sí mismo en torno a la ilusión de unidad de una lengua de un imperio muerto, el latín; es también la paradoja temporal de la realización y la pérdida según se devela en el siglo XVI.

Me explico: por fin Europa encuentra una salida del cerco en el que estuvo durante siglos por imperios y modos civilizatorios, más o menos unificados y duraderos, pero sin duda más poderosos (del Islam a los hunos). Esa salida se da, no obstante, justo cuando la división cultural, lingüística y religiosa de la tradición europea no puede ser más evidente. Dicha salida, la que tuvo su primera forma como evangelización católica por medio de una fuerza monárquica (brevemente imperial) católica, pero [casi]‘nacional’, dejó su huella, en ocasiones cada vez más evidente, en los modos civilizatorios y de expansión de Occidente.

Ad intra, en el mundo católico papal, como hemos visto, se aprecia esto como una vuelta a la ontoteopolítica de los afectos agustiniana con/ante la teología escolástica tomasiana racionalizante. Volver a la oratoria de Roma y Grecia como la base fundamental de la antropotecnia. Roma y Grecia: civilizaciones muertas, pero a las cuales hay que arrebatárles las armas civilizatorias, para asegurar la victoria, ahora sí/ya/siempre, por medio de Cristo, del Cristo del que habla la Vulgata y la tradición latina, luego de manera derivada griega, luego, acaso, con toda la ambigüedad, hebrea. Volver a Agustín y a Pablo para dirigir Grecia y Roma al único verdadero objetivo de la actividad civilizatoria: convertir el corazón y lograr preservar la unidad de la tradición de la cultura católica grecolatina contra luteranos, contra moros, contra judíos y contra indios. Como hemos señalado, para ello el mundo católico no tuvo problema con adoptar textos íntegros de los rétores protestantes ni de los humanistas políglotas que erraban por las instituciones culturales europeas en plena expansión y reestructuración teológico-política.

A esta historia falta añadir un último matiz que podemos ver con toda precisión en la carta prefacio al lector de Cristóbal Plantino, editor, en los *Humanae salutatis monumenta* de Benito Arias Montano. Allí Plantino compara su arte de la tipografía con el de la retórica visual de los emblemas de Arias Montano en cuanto su objetivo no es sólo ni fundamentalmente enseñar y deleitar, sino incitar a la memoria.²⁷ El clásico *movere* de la tradición latina se cambia por un *monere* (recordar/hacer pensar) más cercano al neoplatonismo de la *Familia caritatis*, ambiente espiritual e intelectual en el que se desempeñaba la labor de la editorial de Plantino, architypógrafo regio de Felipe II en Amberes. Este cambio, que no es una sustitución, se trata de una forma específica de comprender el *movere* desde una interpretación no puramente aristotélica de la memoria y sí más bien neoplatónica y agustiniana.²⁸ En el fondo se trata de la identificación de la memoria con el amor por medio del esquema intencional de ambas, a saber, la tensión entre *sui* y *Dei*.²⁹

En las *Confesiones*, Agustín se pregunta por el *amor Dei* y culmina la indagación sobre qué es lo que se ama cuando un cristiano, él, ama a su Dios, con un análisis de la memoria y de la temporalidad que ha hecho tradición. La distensión anímica de la memoria y la esperanza son lo que abre la temporalidad de la existencia cristiana sobre la base de un esquema intencional complejo signado por la memoria *Dei*. Dios no puede estar en nuestra memoria, pero tampoco está fuera de ella, Dios es el fundamento de la memoria en cuanto intención de unidad existencial. La memoria nunca puede contenerse en sí misma excepto si se considera como terreno del olvido. Sólo si se asume la temporalidad del olvido y se irrumpe en la lógica desbordante de una concepción espacial de la memoria (infinito negativo que nunca puede contenerse a sí mismo) es posible comprender la intencionalidad del *amor/memoria Dei* diverso del *amor/memoria sui*. El *amor sui* no puede perderse, no puede tolerar el olvido. El *amor Dei* empieza cuando se asume el olvido, especialmente el olvido

²⁷ Christophorus Plantinus, “Lectoris”, en Benito Arias Montano, *Humanae salutatis monumenta*, Amberes, 1570.

²⁸ Cf. Luis Merino Jerez, “La retórica de la imagen en Arias Montano”, en *Legado clásico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*, Coimbra, Universidad de Coimbra, 2017.

²⁹ Carla di Martino ofrece, no obstante, una historia de la noética y el conocimiento sensible de herencia aristotélica que nos muestra la importancia de Agustín (en concreto la noción de *visio spiritualis* y la cuestionable cuan promisoría colocación de Tomás de Aquino de ésta como elemento intermedio de la visión sensible y la visión intelectual de raigambre aristotélica) para el horizonte arabo-latino que analiza en *Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d’Avicenne à Thomas d’Aquin. Contribution à l’étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d’Aristote*, Paris, Vrin, 2008.

de sí como el modo más acabado de la memoria. La *conversio* es justamente un dispositivo que implica el olvido de sí, la deconstrucción y reconstrucción infinita del orden primero de la memoria, la memoria estimativa, aquella que contiene los criterios de los juicios. Se trata de una forma de la memoria que encuentra lo íntimo en lo superior, en la trascendencia, que es simplemente olvido de sí como realización de sí. Sólo ahí se abre la civilidad divina, sólo ahí se abre la comunidad eterna y *traslaticia*, sin lugar, o no limitada por el espacio o el tiempo.³⁰

Este alto objetivo antropotécnico de la prédica excede las posibilidades humanas. El evangelio puede predicarse de la manera más excelsa y no lograr más que una escucha exterior de éste. Sólo Dios efectúa la vocación interior que permite la escucha íntima del evangelio en cada individuo tocado por la prédica exterior. La agencia del orador sagrado pende del hilo de la gracia interior, gracia primera, que permite la escucha del evangelio y la vuelta a lo íntimo-superior según el esquema agustiniano que va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo íntimo-superior: *amor/memoria Dei*.

El pasaje en donde se refiere a Pablo como *exemplum* de retórica sagrada en *De Doctrina Christiana* trae como corolario una definición bastante clara de la diferencia entre el orador gentil y el orador cristiano, con el que cerramos el análisis de líneas agustinianas presentes en las retóricas del siglo XVI. Mientras el primero ostenta la elocuencia, en el segundo la elocuencia sigue a la sabiduría que depende sólo de la gracia de Dios.³¹ Esto implica un precepto de olor platónico interpretado cristianamente para el orador sagrado: “El que no pueda las dos cosas diga con sabiduría lo que no pueda decir con elocuencia, antes que decir con elocuencia lo que no dice sabiamente.”³² Y será sabio el que mejor pronuncia un sermón sabiamente ajeno que uno propio falsamente elocuente (sin sabiduría y buenas

³⁰ Baste un extracto de las cartas del casi recién converso Agustín al atribulado Nebridio quien se devanaba por buscar una forma de estar más en comunidad con el grupo de amigos cristianos de Agustín a pesar de la distancia: “Vuélvete hacia tu alma y elévala hacia Dios todo lo que puedas. Allí nos tendrás a nosotros con mayor certidumbre, no por imágenes corpóreas, de las que ahora tenemos que servirnos necesariamente en el recuerdo, sino por el pensamiento, por el que entiendes que estamos juntos, pero sin lugar. /*confer te ad animum tuum et illum in deum leua quantum potes. Ibi enim certius habes et nos non per corporeas imagines, quibus nunc in nostra recordatione uti necesse est, sed per illam cogitationem, qua intelligis non loco esse nos simul.*” Agustín, *Obras completas*, t. VIII “Cartas (I°)”, 9, 1/p. 55. Sin duda se trata de una reinterpretación de la *epistrophé* plotiniana, en otras palabras, una conversión al cristianismo de la conversión neoplatónica. La posibilidad de esta expresión paradójica es todo lo que interesa, pues en el fondo lo que importa es la posibilidad de reprogramar la existencia desde el fondo de la memoria.

³¹ Agustín, *De Doctrina Christiana*, IV, 7, 14.

³² Agustín, *De Doctrina Christiana*, IV, 28, 61.

costumbres): “Porque los que hurtan toman lo ajeno, mas la palabra de Dios no es ajena para los que la obedecen. Más bien el que habla con palabras ajenas es el que habla bien y vive mal, pues todas las cosas buenas que dice parecen extraídas de su propio ingenio, pero son ajenas a sus costumbres.”³³

Como vemos, el uso inadecuado de las artes liberales consiste no en su difusión, sino en la intencionalidad espiritual: si nos llevan a la contemplación y a la investigación y así al *amor Dei*, y de ahí a la difusión de las buenas costumbres, son aprovechables, si nos llevan al error y a la perdición, despreciables. El uso eminente de las mismas para la prédica se ve ejemplificado magníficamente en el pasaje resumido sobre las digresiones que hemos referido al inicio. La filosofía y toda sabiduría humana pueden estar dispuestas al uso de cualquier sabio predicador cristiano, por ejemplo, para dar lugar a muy variadas digresiones, no obstante, toda digresión debe llevar al mismo punto, a saber, comunicar a Dios de acuerdo con el plan concreto del discurso en el que se introducen las digresiones.

Valadés [Valerio] nos invita a hacer digresiones, a apartarnos de lo andado en el discurso, a aceptar las sabidurías paganas, pero ello sólo para usar/capturar/reducir todo saber y toda inteligencia a la obediencia a Cristo. Valadés busca atacar las idolatrías de los indios con base en las armas espirituales de las que habla Pablo. Los cantos y bailes de Satanás, sus espectáculos, son el principal objetivo de la digresión, una de las armas del predicador. También todos los efectos de la pecaminosa maledicencia. Todo lo que expresa de manera inadecuada, todo lo que expone de manera perniciosa es objetivo de la digresión, pues la digresión permite dirigir toda expresión, todo sentido, al punto del discurso del predicador.

Los puntos más relevantes de la efectividad retórica de la digresión son la finalidad presupuesta de la misma, a saber, la utilidad de los pueblos, y la forma en que se experimentan la temporalidad y la corporalidad. La digresión es especialmente efectiva cuando la carne embiste la experiencia de los seres humanos, como en tiempos de guerra. La carne convulsa, la carestía de los bienes necesarios para la vida, los tiempos calamitosos de la guerra son terreno fértil para que la digresión en el discurso del predicador opere cómodamente. No se trata aquí, no obstante, de destacar la oportunidad que la guerra, la carestía y las calamidades generalizadas presentan para el orador cristiano, cual si de un señor de la guerra se tratase.

³³ Agustín, *De Doctrina Christiana*, IV, 29, 62.

Podemos verlo en la estructura misma del resumen de Valadés de Valerio. En efecto, tanto en Valadés como en Valerio el pasaje sobre la digresión está construido él mismo sobre la base de más o menos extensas digresiones. Lo que nos devela el pasaje es que la mentada oportunidad no se ofrece por los tiempos al orador. El *kairós* para la digresión no es el de la guerra, por el contrario, el tiempo de guerra como *kairós* es efecto de la digresión. ¿Cómo, si no, ubicar a qué tiempos se refiere con “estos calamitosos tiempos”? ¿Se refiere la *Rhetorica* de Valerio a los tiempos de las guerras de religión en Europa? ¿Se refiere la *Rhetorica* de Valadés a la guerra de conquista y la instauración de la colonia en Mesoamérica y sus terribles efectos sociales y políticos en la neonata Nueva España? ¿Se refieren ambos “sobre todo” al tiempo humano mundano, plagado estructuralmente por la maledicencia? ¿Cuándo sí hay que hacer digresiones?

Lo que se devela en el párrafo de Valadés, probablemente con mayor fuerza y claridad que en el capítulo de Valerio, es la producción retórica del tiempo. La digresión como adaptación a las necesidades del escucha está en riesgo de ser más bien producción de dichas necesidades, o al menos configuración artificiosa de la temporalidad de la necesidad por medio de la urgencia y de la guerra. No hay tiempo, no hay guerra y no hay tiempo de guerra propicio para la digresión si previamente no hay una serie de digresiones que nos permita comprender toda experiencia bajo la égida de un juicio de valor sumario sobre el mundo y el tiempo, la cual lleve así a la delimitación de la utilidad de los pueblos, finalidad de toda digresión y de toda prédica. La agencia del predicador implica una temporalidad ambigua que oscila entre el instante del acontecimiento de la conversión urgente y la perpetua edificación e intensificación afectivas de la experiencia del *amor/memoria Dei*, esto es, de la experiencia radical del olvido de sí.

Consultemos a Luis de Granada, quien sólo tiene una breve referencia sobre la digresión dentro del capítulo que dedica al silogismo o racionio y nos señala la particularidad de la relación entre la digresión, el lugar común y el criterio para los juicios de valor:

Y tratada extensamente [la cualidad a partir de la cual se hace la digresión], si pareciere, volveremos de nuevo a la conclusión primera para que se entienda claramente de dónde nos hemos apartado. De esta fuente, se originan muchas veces digresiones, las cuales hacen más

espléndida la oración, con ella referimos las cosas singulares a los lugares comunes de la virtud y el vicio.³⁴

Este pasaje sobre la digresión nos vuelve a conducir a la distinción entre bien y mal, criterio fundamental para el juicio práctico y piedra de toque de toda práctica humana de memoria y operatividad. La digresión sirve, en efecto, para hacer uso de todo elemento para la amplificación del discurso que permita apuntalar el fondo moral en el que discurre y aparece todo fenómeno comunicable. Diego de Estella, posiblemente el rétor del XVI que dedica mayor atención y páginas al asunto de la digresión nos permite asociar con toda precisión la tarea última del orador sagrado y la digresión. En efecto, la digresión permite adaptar a las necesidades singulares de los oyentes la normatividad y el orden de la afectividad cristianos para lograr mover, vencer y hacer re-cordar el mundo al modo cristiano.³⁵

Valadés ofrece una imagen (*typus*) del lugar común de los vicios y las virtudes. Esto, no obstante, en un pasaje lejano al que hemos comentado, en este caso no en el de la explicación de las figuras del discurso para la amplificación y aumento de éste, como es el caso de la digresión, sino en el complejísimo capítulo XXIII de la Cuarta parte de la *Rhetorica Christiana*, al que insistiremos en volver más adelante, titulado “Del día y año en que fue ocupada la ciudad de México y de la llegada de los religiosos”.

En dicho capítulo se presenta un texto *sui generis* que prescinde de inmediato de la narración cronológica que el título hace esperar.³⁶ Valadés conduce el asunto del famoso día a la conmemoración del hecho en el Templo de San Hipólito.³⁷

³⁴ “Qua propositionem latius, si videbitur tractata, rursus ad priorem conclusionem regrediemur, ut quorum evagati fuerimus, aperte intelligatur. Ex hoc autem fonte digressions saepe oriuntur, quae orationem splendidiorem faciunt; quum ea, quae singularia sunt, ad communes virtutum, et vitiorum, locus referimus [...]” Luis de Granada [Ludovico Granatensi], *Libri sex Ecclesiasticae et rhetoricae sive de ratione concionandi*, Iosephi de Orga, 1768, p. 75.

³⁵ Pio Sagüés Azcona O.F.M., *Modo de predicar y Modus Concionandi*. Tomo I, Madrid, Instituto Miguel de Cervántes, 1948, pp. 188-204.

³⁶ En este sentido, la consideración de Valadés como un cronista de Indias es digna de ser puesta en cuestión. En el mismo capítulo central de la llamada por Palomera “Crónica” de Valadés, el capítulo en el que por fin se promete un asidero a la reconstrucción cronológica de los hechos de la conquista ofrece un complicado manual y protréptico a la cruzada novohispana de conversión por medio de las imágenes y a la explicación y encumbramiento de la misma por medio del *exemplum* de la acontecida (aunque en proceso) conversión de los indios mesoamericanos dirigido a los cristianos europeos. La opinión que ponemos en cuestión se encuentra en Esteban Palomera, *Diego Valadés, O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, (México: Universidad Iberoamericana, 1988), 365-366.

³⁷ Sobre la procesión que los españoles celebraban el 13 de agosto, la resignificación de la misma por los franciscanos y la importancia de esto en la conquista del imaginario y de la representación de la Ciudad de

De este templo queda como memoria el que se construyó en el siglo XVII, en donde Damián Ortiz erigió un monumento en el siglo XIX en conmemoración de los españoles caídos en 1520 en la Noche Triste y en recuerdo de la primera capilla para ese efecto mandada a erigir por Cortés en honor a San Hipólito, cuyo día en el santoral corresponde con el 13 de agosto, día de la toma de la Ciudad de México. La figura del alto relieve que honra el día de la toma es la expresión plástica de la leyenda del rapto del labrador por el águila que signa la toma de la ciudad. Dicha leyenda es un tópico de la legitimación de la caída de los mexicas. El águila (¿la mexica o la de San Juan?) rapta a un labrador. En esta visión/rapto el águila pide al labrador que corrobore la insensibilidad de Moctezuma quemándole la pierna con un carbón ardiente signando así la legitimidad de la dominación española y de la conquista. El ensimismado, meditabundo, ¿saturnino? Moctezuma, no reacciona. Se evidencia así la incapacidad del tlatoani para gobernar.³⁸

Estas celebraciones anuales de la toma de la ciudad en torno a aquella primera capilla que mandó a construir Cortés sí fueron acontecimientos que seguramente pudo atestiguar ocularmente en diversas ocasiones Valadés. Pocas líneas después abandona Valadés todo proyecto de narración de los acontecimientos profanos y comienza a montar el escenario de lucha en el que aparecen las imágenes como armas del combate cristiano, a saber, 1521 como fecha con significado teológico e histórico porque signa tanto la actividad de Martín Lutero como la de Martín Valencia sobre la que hablaremos con más detalle en el capítulo 6.

La toma de la Ciudad de México tiene sentido sólo en su contexto histórico-teológico. En ese contexto explica Valadés la obra antropotécnica de conversión de indios por medio de las imágenes con un famoso grabado que ilustra la actividad de la misión franciscana en las Indias. En la explicación de ese complejo grabado es que se va la mayor parte de las páginas de este largo capítulo, pues dentro de dicha explicación hay un gran número de

México, ver, Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan and the Life of Mexico City*, Austin, University of Texas Press, 2015, 94-96.

³⁸ No deja de ser evocador de la agencia de las imágenes en su dimensión teológico-político-estética y en su capacidad de configurar una temporalidad afectiva transhistórica el hecho de que esta iglesia sea el Templo central del famoso y muy fervoroso culto a San *Juditas* Tadeo, santo fenotípicamente europeo de las causas perdidas (no olvidemos el papel de Hospital que tuvo este edificio), estereotípicamente mestizas e indígenas, del Valle de México. La leyenda se encuentra en el capítulo LXVII de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 1579, Disponible en la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000169486>, 192-193. Ver, también, Barba Ahuatzin, Beatriz y Alizia Balnco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana XI: Heráldica y toponimia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

digresiones tanto discursivas como visuales, si así hemos de llamar a las otras seis láminas que suceden al *Typus eorum que frat[r]es...* (fig. 34), grabados que sirven para amplificar, profundizar y cambiar la perspectiva sobre el horizonte histórico, teológico y visual que abre aquel. Todos estos grabados muestran algo del complejo dispositivo cultural de la conversión por medio de las imágenes que Valadés reclama y promueve como gran obra de significado teológico e histórico universal y honor de los franciscanos. El primero es la famosa portada de la *Monarquía indiana* (gesto claramente propio del ámbito del disimulo del enfrentamiento entre el papado y la monarquía ibérica): el orador sagrado en *actio* multisensorial en la ciudad. De él hablaremos más adelante.

Se lee en la transición entre ese famoso grabado y el que ahora referiremos para señalar con precisión la singular dimensión acontecimental, histórica, estética, política, antro-po-te(cn)-ológica del proceso de globalización en el que estamos:

Pero es necesario que por la afición de alguien a los documentos históricos se refiera ex profeso todo lo digno de conocerse, para que todos se den cuenta de los sorprendentes milagros (*ut ut universi intelligat miracula stupendissima*) que Dios ha obrado por su inmensa bondad y que está obrando cada día, por medio de los frailes de nuestra orden y de otras Órdenes mendicantes (*per nostri Ordinis aliorumque mendicantium fratres*), con la finalidad de que quienes están dotados de celo divino (*ut qui zelo divino praediti*), sean impulsados a emprender la marcha hacia aquellos nuevos mundos, y para que las personas a quienes incumbe enviarlos, se sacudan toda indiferencia y no pretexten que no hacen falta ministros (*et ut quibus incumbit eos mittere, omnem oscitantiam excutiant praetextentes ministris opus non esse*), puesto que, aunque se dirigieran allá todos los sacerdotes que hay en España, no les faltaría en qué pudieran prestar un servicio útil a la Iglesia (*etsi omnes quotquot sunt in Hispania sacerdotes eo se conferent, non deesset illis in quo utilem Ecclesiae operam navare possem*).³⁹

El argumento sigue. Valadés ataca indirectamente la política filipina que arguye que, con el establecimiento de la jerarquía del clero secular, controlada por la monarquía, era suficiente para la labor de la evangelización, por lo que buscaba limitar el acceso a los mendicantes (que Valadés presenta adelante en milagrosa y bella concordia—sabemos que no siempre fue así la Iglesia mendicante indiana *ad intra*). Pero es que los religiosos han hecho milagros. Ellos son necesarios para los indios, pues ellos extirparon de los indios su fiereza [*extirparunt ex animus Indorum naturalem illorum feritatem*] e insemnaron la fe [*inseruit*]. Ellos han llevado “el peso del pan y del calor”.⁴⁰

³⁹ D. Valadés, *RhCh*, 411-12 [213].

⁴⁰ Mateo, 20.12, *apud*. D. Valadés, *RhCh*, 412 [213].

Estamos ante milagros que parten la historia al extirpar e insembrar en las mentes. La praxis texto-audio-visual del orador sagrado imprime una experiencia que atraviesa todo el ámbito de la memoria, la imaginación y la experiencia en general. Veremos, ataca a la memoria estimativa. Introduce, no sólo con la digresión discursiva, sino también con la visual, un juicio sumario del mundo. El grabado al que ahora referimos es el segundo después del *Typus eorum que frat[r]es...* e igualmente se encuentra en un segundo nivel de autorreferencialidad dentro de la construcción textovisual de Valadés, pues explica los medios visuales que en el peregrinar misional franciscano se han usado para enseñar el sacramento de la confesión (se trata de la explicación de la *adnotatio* E del *Typus eorum que frat[r]es*):

...mientras escuchan [los preceptos del decálogo] anotan por medio de granos de maíz o de piedritas los pecados y su reiteración y circunstancias; o muestran sus figuras e imágenes [*figuras et imagines suas exerunt*], y de ese modo se confiesan bien, clara y fácilmente. De allí resulta que se les inculca la fealdad, gravedad y peso de los pecados, [...] Pero dado que las cosas que los demonios dan a los suyos parecen admirables y grandes, cuando en realidad son pequeñas, viles y de ningún valor si se comparan con las que los santos ángeles dan a los suyos,⁴¹ por ello, lo que queremos mostrar a nuestros indígenas [*ideo quae indigetis nostris praeponere volumus*], como lo indicamos antes, recurramos a representarlo por medio de figuras pintadas, puesto que las cosas que se ven mueven con más fuerza las potencias del hombre [*recuramus, quoniam obiecta fortius potentiam movent, id figurs depinctis*]⁴²

⁴¹ Citado de Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, cuestión 79, en donde se comparan las invocaciones y portentos divinos de Moisés con las invocaciones de los sacerdotes egipcios. Se trata por supuesto, de una comparación implícita de los usos rituales de la imagen en las religiones llamadas paganas e idolátricas, incluyendo la nahua, con el uso ritual de la imagen por los ángeles, ya sean estos los ángeles en sentido estricto o los ángeles por oficio que son los misioneros mendicantes. Sabemos que el *revival* de Agustín no se reduce a los cuatro puntos que hemos señalado sobre la retórica, sino que aunado a él está el regreso de la crítica del imperio, fuertemente recuperado por Bartolomé de las Casas en la *Apologética historia sumaria*, en donde con base, no obstante, en la crítica de la idolatría de corte agustiniano, Las Casas inaugura lo que Bernand y Gruzinski llaman “la red lascasiana”, esto es, el procedimiento de análisis (¿de antropología de la religión?) de las “religiones” mesoamericanas con base en la analogía con el paganismo antiguo y la noción tomasiana, racionalizante, de religión (construida con la ‘verdadera religión’ como modelo). De ahí que haya papas, sacerdotes, oraciones y templos de la idolatría. Cf. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, “La red lascasiana”, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992, 38-66.

⁴² D. Valadés, RhCh, 413 [214]



Fig. 2 *Typus peccatoris* (RhCh, 214)

La mnemotecnica de las artes de predicación dedicada casi toda al ejercicio de la memoria para mayor eficacia del predicador adquiere un renovado sentido por una circunstancia histórica de la que surge un interés radicalmente distinto.⁴³ No se trata de lograr una gran memoria para tener material inagotable para la prédica eficiente, se trata de hacer de la prédica un ejercicio sobre la memoria misma, un artificio mnemotécnico dirigido a la conmoción del individuo, pero con efectos colectivos de deconstrucción y reconstrucción de la memoria, de la normatividad y la afectividad. Convertir una memoria colectiva, la de los indios, por medio de las imágenes, pues las cosas que se ven son las que más mueven. Sólo por medio del poder de las imágenes se puede combatir la idolatría y las danzas de Satán, sólo así se graba el criterio de todo juicio, la fealdad del pecado y la grandeza de la gracia y las virtudes cristianas.

Toda la *Rhetorica Christiana* está plagada de esta discursividad retórica en donde se confunden historia, apología, teología, publicidad, e, incluso, enseñanza. Valadés moviliza sus objetivos retóricos como ejemplos de su libro manual para rétores y estudiosos. En la cuarta parte, posiblemente finalizada en Perugia o al menos después de la impresión de la primera parte en Roma, a la cual nos hemos estado refiriendo, hallamos una preparación para el culmen del capítulo XXIII en donde encontramos toda la fuerza persuasiva, tanto discursiva como visual, de la obra de Valadés sobre la evangelización de los franciscanos en Nueva España. Dicha preparación está en el hilo del desarrollo del manual de retórica. Por ello, considerará Valadés que el género demostrativo, en cuanto encargado de hacer ver las virtudes y los vicios, por lo tanto, de hacer las alabanzas y los vituperios, sintetiza todos los géneros de causas del discurso. Ese discurso es propio de los historiadores. Se trata, por supuesto, del lugar común ciceroniano de la historia como maestra y por ello como el culmen de la retórica. Recordemos el famoso pasaje de Cicerón:

Y en cuanto a la historia, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo del pasado, ¿con qué otra voz sino es la del orador se la encomienda a la inmortalidad? Pues si hay algún otro arte que proclama su competencia en construir el discurso oral o escrito; o si alguien aparte del orador asegura darle forma al discurso, darle variedad y colorearlo con los adornos de la expresión y del pensamiento; o si al margen de

⁴³ En España se consultaban en el siglo XVI varios libros sobre retórica dedicados a procesos de mnemotecnica: Juan Alfonso de Benavente, *Ars et doctrina studendi et docendi*(1453); Brocense, *Ars dicendi* (1556) y *Organum dialecticum et rhetoricum* (1558); Cipriano de Suárez, *De arte rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano praecipue deprompti* (1562); Benito Arias Montano, *Rhetoricum libri quatuor* (1569); Antonio Lull, *De oratione libri septem* (1579). Cf. Linda Báez Rubí, *Mnemosine Novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2005, p. 60.

este arte oratorio se transmite algún procedimiento relacionado con los temas o los pensamientos o, en fin, con la enumeración y el orden, hay que proclamar que o bien lo que este arte de la historia proclama le es ajeno, o que lo comparte con otro arte distinto.⁴⁴

La historia, pero para Valadés también la teología, la política y la economía colisionan en el arte del orador sagrado. El objetivo de todas, por medio del señalamiento de lo bueno y lo malo, lo digno de alabanza y lo vituperable, es dar consejos, exhortar.

Valadés ejemplifica esta operación con un discurso para convencer a alguien para mudarse a otro continente, es decir, con un caso concreto que da causa al consejo. Se trata de un breve discurso que exhorta a la conquista que no duda en recurrir a la alabanza de la plata de Nueva Vizcaya, invitando a su conquista/colonización. El discurso remata con una referencia a la forma en que se tiene que confrontar toda empresa de conquista/colonización. A saber, que se deben considerar tanto los peligros como los usufructos (de los que habla con cierto detalle promisorio), pero considerando no un escenario de justa balanza, sino uno en donde los beneficios son inconmensurables con cualquier peligro. Compara a César y a Cortés, quienes de haber procedido sólo sobre la base de los previsibles peligros y usufructos jamás habrían conseguido lo que lograron. En el caso particular de la empresa a la que invita en este ejemplo, la evangelización y colonización del norte de Nueva España, esto es, la guerra contra los Chichimecas, se plantea de un plumazo la relación con los naturales de las tierras que invita a conquistar: “En efecto, conviene examinar ambas partes [pros y contras], especialmente cuando se trata de someter a los infieles, con los cuales Dios mismo es tan hostil [*quibus ipse Deus tam infensus est*]; con la confianza en él y con su ayuda fácilmente se adquieren trofeos...”⁴⁵El éxito de a quien se dirige Valadés aquí está asegurado por la hostilidad de Dios a los indios: sólo habrá trofeos. El sentido mismo del llamado a la empresa por medio de la promesa yace en el teologúmeno que signa la relación de Dios (*ipse Deus*) hacia los indios: *tam infensus est*.

Al terminar, Valadés regresa, no obstante, a la historia (¿ha salido?), es decir, el caso de un discurso exhortativo, suma de todos los géneros, sin causa concreta evidente. Se trata del ejemplo de la evangelización franciscana como ilustración de la regla retórica que cierra la exposición de todos los géneros, a saber, aquella que resume el itinerario del predicador: primero, buscar benevolencia del oyente; segundo, narraciones y argumentos evidentes, más

⁴⁴ Cicerón, *Sobre el orador*, (Madrid, Gredos, 2002), II, 9, 36-7

⁴⁵ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 396 [203]

ornamentos adecuados; finalmente, y es aquí donde se juega toda la obra del orador, una *pronuntiatio* clara para la cual es necesario el uso y ejercicio del arte de la memoria. Uno de los objetivos de la *Rhetorica Christiana* será dotar de todos los auxiliares mnemotécnicos para una correcta *pronuntiatio* para el orador sagrado.

Se trata, entonces, de un regreso a la historia entendida como maestra de la memoria, por lo que se propone como ejemplo un discurso de alabanza del gran milagro, hito en el tiempo, partición histórica del mundo que fue la evangelización franciscana de Mesoamérica. Lo nunca antes sucedido, nuevo y ejemplar en cuanto que casi detrito del tiempo: “que una multitud tan grande haya sido atraída a la fe cristiana por tan pocos y con igual constancia, como fue hecho por la divina clemencia hacia los indios [*tantam multitudinem...esse plectam, utu clementia Dei apud Indos factum est*].”⁴⁶De pronto, como vemos, se pasa de la divina hostilidad hacia los indios, que asegura el trofeo a los europeos que colonicen y evangelicen la Nueva Vizcaya, a la divina clemencia con ellos que les da el bien absoluto de dicha colonización/evangelización. Victoria sin [post] armas, vencimiento que es clemencia. Dios es quien muestra el modo de operación de la conquista espiritual. El acontecimiento (nunca reductible cronológicamente: ¿50 años?, ¿500?) es histórico-teo-político. Sólo con la guerra de las imágenes [de la guerra interior] se vence. La guerra del ángel y el demonio en el *Typus peccatoris* devela la desgarradura e intensidad temporal y afectiva que efectúa la retórica visual de Valadés: su estrategia bélica. Todo el tiempo urge una guerra al cristiano, esa guerra suspende y moviliza toda guerra, la guerra del interior que urge al infiel, bien si éste no lo sabe, como al cristiano más devoto, bien si siempre busca la tranquilidad del ánimo en el amor al Dios invisible presente en el olvido de sí. Todo apartarse de la intensidad de la guerra puede ser de utilidad para la guerra del misionero, siempre que se sepa que la guerra está siempre aquí. *Digrediatur!*

⁴⁶ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 400 [205]

CAP. 2. LA CRUZ VICTORIOSA. La medusa de Constantino con olor a *tlahuli*

Hoc signo victor eris/ ἐν τούτῳ νίκα



Fig. 3. La misión [de Valadés] entre chichimecas (*RhCh*, 224): “Un religioso fortificado, no con armas, sino con un crucifijo /*Reliosum armis, sed Christi crucifixi signo munitum*”

Hemos visto que la digresión es una técnica retórica privilegiada que nos permite comprender el tipo de agencia del orador sagrado según se presenta en la *Rhetorica Christiana*. Vimos también que esta estrategia estructura también la forma en que debemos pensar la relación que tienen entre sí y con el texto los grabados del libro de Valadés. Hemos de analizar ahora, siempre desde esta obra, la labor franciscana de evangelización en el periodo de conquista e instauración de la “Colonia” de la Monarquía ibérica en América y el papel que en ello tuvieron las imágenes. Analizaremos aquí cómo en una digresión visual que ha sido pensada por los estudiosos como un autorretrato de Valadés, se muestra la agencia de las imágenes sagradas para el orador cristiano en el caso paradigmático de la cruz. Los estudios al respecto de la cruz en Mesoamérica son múltiples y pueden comenzar con el análisis de la cruz maya y el uso retórico que de dicho símbolo precortesiano se hizo, por ejemplo, en la labor de lucha ideológica criolla contra el privilegio peninsular durante el siglo XVII, así como con los intentos previos que desde el siglo XVI se hicieron en torno a esta reivindicación.

Si quisiéramos tratar, sin embargo, la potencia de dicho signo en el mundo precristiano del Mediterráneo deberíamos recordar que es con una χ que se logra abrir el movimiento y la orientación cósmica en el proceso de creación del mundo por parte del demiurgo platónico.⁴⁷ La intensidad deíctica de la cruz es innegable. No obstante, es otra dimensión de la agencia espectral de la cruz la que nos interesa aquí, una específicamente cristiana.

La historia de la leyenda de la Vera Cruz es parte fundamental de la del imperio cristiano. Por supuesto, tiene su comienzo con Constantino. Iremos de acuerdo con la historia oficial según Eusebio,⁴⁸ a pesar de que con creces se ha discutido, no sin irrisoria pasión historiográfica, la veracidad del autor de la *Historia eclesiástica* y de la *Vida de*

⁴⁷ Platón, *Timeo*, Madrid, Gredos, 36b-c.

⁴⁸ La otra referencia clásica es Lactancio en *De mortibus persecutorum*.

Constantino,⁴⁹ quien, como insiste Agamben,⁵⁰ obtuvo el magnífico título de peluquero (*friseur*) de la peluca teológica del emperador gracias a Overbeck.

Según la orientada historia de Eusebio, Constantino, muerto su padre y firmemente establecido en la parte del imperio heredada, después de varios éxitos militares contra los bárbaros incivilizables, decide sanar el cuerpo entero del Imperio y recobrar Roma de las manos de Majencio (poco se dice de la tetrarquía y de todos los ardidés muy romanos que llevaron a Constantino, después, al poder monárquico del imperio). Ante dicha tarea Constantino, en duelo, está atribulado con respecto a qué dioses elegir para que le otorguen su apoyo sobrenatural, puesto que está claro que hay dioses que ayudan al tirano pagano con maléficis encantamientos mágicos. Constantino opta por el Dios de su padre, que tantas muestras ostensibles de poder había dado:

Entonces empezó a invocarlo en sus oraciones, suplicando e impetrando que se le manifestara quién era Él, y que le extendiera su diestra en las circunstancias presentes. *Mientras esto imploraba e instaba perseverante en sus ruegos, se le aparece un signo divino del todo maravilloso, al que no sería fácil dar crédito, si fuera quizá otro el que lo contara, pero si es el emperador victorioso el que, mucho tiempo después, cuando fuimos honrados con su conocimiento y trato, nos lo comunica, ratificando mediante juramento la noticia, a nosotros que estamos redactando este relato, quién podría dudar como para no fiarse de lo que referimos, en especial cuando los mismos hechos posteriores establecieron con su testimonio la verdad de lo narrado.* En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, *superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz*, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence*. El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército, que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portentoso. Y decía que para sus adentros se preguntaba desconcertado qué podría ser la aparición. En esas cavilaciones estaba, embargado por la reflexión, cuando le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, hijo de dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos.⁵¹

La cruz de luz, que se vuelve monograma del nombre Cristo,⁵² después aparece como señal de la victoria del emperador no sólo en el lábaro con función apotropaica, sino que

⁴⁹ Para un estudio sobre la autenticidad de la *Vida de Constantino* y sobre el estado del arte de la cuestión de la visión, ver: Martín Gurruchaga, “Autenticidad de la *Vita Constantini*” (pp.96-102) y “Apéndice: La visión de la Cruz” (pp. 399, 411), en Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituro, Adriana Hidalgo editora, 2008, 28 y Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2000, 124.

⁵¹ Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, pp. 170-1. Las cursivas son mías.

⁵² Χριστός. Hay muchas hipótesis sobre la posición en la que se superpondrían las dos primeras letras: Χρ. La versión final del monograma, el crismón, es una superposición simple de ambas letras, sin ninguna modificación en la posición de éstas, formando así una cruz de seis brazos, siendo el brazo vertical el que termina rematado

aparece en diversas acuñaciones y así en las manos de todo aquel a cuyas manos y bolsillos llegara el poder del imperio. Se trata del famoso crismón que se torna blasón del gobierno imperial de Constantino y sus hijos.⁵³

La historia de la batalla del puente Milvio de Constantino, cristiano, frente al tirano pagano Majencio, se volvió un lugar común tanto en el Oriente como en el Occidente del Imperio. En el Occidente, más de un milenio después de la visión de Constantino, la leyenda entera de la Vera Cruz tomó forma de un complejo compuesto de frescos en Arezzo. Se trata del resultado de una historia milenaria que comienza con el crismón en las monedas de Constantino y su limpieza de la potencia icónica de la cruz al asociarla a la victoria y al disociarla de las capas bajas del imperio, aquellas a las cuales estaba destinada la crucifixión: aniquilación real y simbólica. Los tópicos de los frescos son: el origen en las semillas bajo la lengua del cadáver de Adán, del que creció el árbol que después de milenios daría lugar a la madera de la cruz); la visión del emperador; la *inventio* de la cruz por Santa Helena, madre de Constantino; y las pugnas por el control de Jerusalén a lo largo del imperio bizantino... La saga entera de la leyenda de la Vera Cruz según le dio forma Santiago de la Vorágine en *La leyenda dorada* en el siglo XIII es representada magistralmente en la capilla de la familia Bacci de la catedral de San Francisco en Arezzo, como decíamos, a inicios de la segunda mitad del *Quattrocento* por Piero della Francesca.

por la voluta de la rho. Este signo ya había sido usado con otro sentido para acuñar al menos desde el siglo III a.C. en el gobierno de Ptolomeo III Evergetes (benefactor), acompañado del águila victoriosa solar.

⁵³ Cf. Robles Carriche, Alejandro, “*Hoc signo victor eris*: el crismón como nuevo símbolo del poder imperial. Su reflejo en las acuñaciones monetales de la dinastía constantiniana”, *Antesteria*, no. 4 (2015), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 297-310 y Francisco de Asís García García, “El crismón”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº3, 2010, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 21-31. Después de Eusebio el crismón recibió una interpretación teológica en pleno siglo IV por Paulino de Nola y San Lorenzo de Auch. Isidoro de Sevilla, Hincmaro de Reims, publicista de Carlos el Calvo y Rabano Mauro, *primus praeceptor Germaniae* y gran pionero de las experimentaciones en torno al poder afectivo de la textovisualidad para la prédica, todos prototipos de “peluqueros de la peluca teológica del poder político”, se encuentran entre sus comentaristas y usuarios. Quizás de entre ellos destaque como antecedente de Valadés en la textovisualidad Rabano Mauro como apóstol de los germanos y autor del *De institutione clericorum*, famosísimo manual de predicación misionera, y por su potente construcción del sistema perceptual occidental en torno a la cruz de la cual emerge la totalidad del mundo *orientado* en *De Laudibus Sanctae Crucis*. Cf. Carvajal González, Helena, “El programa iconográfico del *De Laudibus Sanctae Crucis* a partir del ejemplar custodiado en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid”, *Imagen y cultura: la interpretación de las imágenes como historia cultural*, coord.. Rafael García Mahiques y Vicent Francesc Zuriaga Senent (coords.), vol. 1, 2008, pp. 393-404. La iconografía de Bernadino de Siena y su asociación al crismón IHS nos invita a introducir aquí una referencia a él, pero es más su prédica y su relación con la retórica visual franciscana y la crítica de la economía italiana de su tiempo lo que nos obliga a mencionarlo. Para su praxis como orador visual ver: Lina Bolzoni, *The Web of Images: Vernacular preaching from its origins to Saint Bernardino of Siena*, Alershot, Hants, Englan; Burlington, VT, Ashgate, 2004.

Debemos a Aby Warburg un análisis minucioso de estos frescos que, hasta finales del siglo pasado, décadas después de la muerte del gran historiador del arte, fueron restaurados. Es por eso por lo que Warburg echa mano de las acuarelas del pintor y grabador alemán de principios del siglo XIX, Johann Anton Alban Ramboux, quien hizo una serie de acuarelas *in situ* basadas en los frescos de Della Francesca. Warburg se centra en el de *La batalla de Constantino* y nos muestra cómo en toda la saga, pero especialmente en esta pieza, Della Francesca actualiza la leyenda entera y el poder de la cruz con su momento histórico específico, por lo que: “Bizancio presenta aquí su petición de auxilio contra el terror turco, emblematizándola en la leyenda de la Cruz que era uno de los gloriosos títulos religiosos de la primera casa imperial cristiana”.⁵⁴ Warburg señala, por medio del análisis de la ropa y la gestualidad (*Pathosformeln* por excelencia), que la representación de *Della Francesca* de la escena de la batalla del puente Milvio hace patente el sentido en que se entendía el poder de la imagen de la cruz y su función en la relación del Occidente con el Oriente bizantino. Desde principios de la Baja Edad Media, el mito de la imagen victoriosa del imperio cristiano comenzó a revisitarse con el auge de las cruzadas. Recuperar Jerusalén y proteger Constantinopla/Bizancio se volvió parte fundamental de la saga de la Vera Cruz. En pleno auge de la economía florentina, el emperador Juan Paleólogo solicitó la ayuda de la importante ciudad italiana y de toda la península, en general, en su lucha contra los turcos. La saga de Della Francesca es una de las formas icónicas con que se promovió la campaña del papa Pío II en favor de la cruzada para ayudar al emperador bizantino. Florencia, por su conveniencia comercial, no apoyó a Bizancio, llevando al fracaso del último proyecto de unificación religiosa de Europa, la unificación de la Iglesia griega y romana. El *Cinquecento* depararía más bien un segundo cisma, como bien sabemos.

Para Warburg esta escena de propaganda papal muestra cómo “el pánico terror de Medusa nace de la mano de Constantino: un Perseo cristiano que dispersa las hordas turcas. [...] Incluso sin los cabellos en forma de serpiente, la pequeña cruz conserva todo el terror

⁵⁴ Aby Warburg, “La Batalla de Constantino, de Piero della Francesca, según una acuarela de Johann Anton Ramboux (1912)”, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid, Alianza, 2005, p. 282. También el Panel 30 “Piero della Franc[Esca]. Monumentalización y distanciamiento.”, de *Atlas, Mnemosyne*, (Madrid, Akal, 2010), p. 50.

de la cabeza de Medusa de Perseo [...]. Este efecto espiritual [...] transforma la escena de batalla en un misterio del alma.”⁵⁵

Para comprender este efecto espiritual misterioso, es importante destacar que la historia toda de la Vera Cruz, desde la obra de Eusebio, está inmersa en la cuestión de la legitimidad de la visión.⁵⁶ Eusebio dedica líneas enteras a justificar (hoy falazmente en el sentido historiográfico) este relato fundacional. Es prácticamente imposible que Eusebio haya tenido tal cercanía con Constantino como para comunicarle personalmente y bajo juramento todo el episodio de la visión. Eusebio mismo parece reconocerlo al complementar la justificación de la visión. Según Eusebio, nadie dudaría del emperador victorioso. Victoria, testimonio y juramento se suplementan. Explica después que, además, los hechos posteriores a la visión (¿la efectiva victoria de Constantino, y, según Eusebio, del cristianismo?, ¿la visión en el sueño?, ¿ambas?) ratifican su veracidad. La visión de la cruz se justifica por su iteratividad y sus efectos victoriosos.

No obstante, Eusebio no sólo señala el uso apotropaico del cristomonograma (crismón) victorioso. Esta imagen para Eusebio significaba algo más que la victoria imperial. Ante la avidez de saber más sobre el Dios que le había otorgado la visión, según el obispo de Cesárea, Constantino consultó a los iniciados quienes le dijeron que era un símbolo del Dios cristiano, el trofeo de la inmortalidad que obtuvo al venir al mundo,

y le dieron a conocer los motivos de aquella venida, haciéndole una detallada exposición de la economía divina. Él, por su parte, se instruía con aquellas exposiciones, haciendo presa de él el estupor por la teofanía que se le ofrecía ante sus ojos, y cuando comparaba la visión celeste con la interpretación que de la doctrina le explicaban, se reafirmaba en su propósito, convencido de que el conocimiento de aquellos asuntos había ocurrido mediante el directo magisterio de Dios. Y consideró perentorio aplicarse a la lectura de los libros sagrados. Asoció a su compañía a los sacerdotes como asesores, sosteniendo el parecer de que habíase de honrar al dios que contempló en la visión con todo tipo de culto.⁵⁷

En efecto, lo que interesa no es sólo una imagen, sino una visión: la visión del emperador. No se trata de una imagen apotropaica como la de los blasones de todos los pueblos guerreros. Se trata, antes que nada, de una visión que convierte, no sin estupor

⁵⁵ Aby Warburg, “Addenda a *La Batalla de Constantino*, de Piero della Francesca...”, *El renacimiento del paganismo*, p. 374.

⁵⁶ Para la relación del poder apotropaico de las imágenes en el cristianismo y su relación con la zoopolítica del cuerpo espectral de Cristo y su huella en las imágenes aquirópitas, ver Fabián Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010), 144.

⁵⁷ Eusebio, *Vida de Constantino*, p. 173.

producto de la teofanía, a un sujeto y con él todo un mundo: un misterio del alma. Por medio de la visión la imagen adquiere otro poder y otro modo de iterabilidad.

Si la referencia a la χ del *Timeo* de Platón puede ser sugerente para comprender el poder de esta imagen es porque Eusebio antecede toda esta sección con la explicación del deseo de victoria de Constantino con una metáfora rica en sentido. Constantino, al dirigirse a Roma para lograr el control del Imperio entero, “concebía todo el globo terráqueo como un gran cuerpo”.⁵⁸ El emperador tiene la visión del mundo como un globo orgánicamente integrado como un cuerpo. La lucha contra Majencio es una actividad terapéutica de ese gran cuerpo. Para hacer que el globo del mundo vuelva a estar unificado debe tomarse Roma. Para tomar Roma se requiere de una transformación espiritual del emperador a través de la agencia de la visión de la cruz. Con la χ de la victoria se vuelve a dar unidad dinámica al mundo. La potencia deíctica de la cruz adquiere aquí un efecto cosmológico, teológico y político eminente que sólo puede comprenderse como un misterio del alma, una victoria de la imagen sobre el alma del emperador y, después, como sujeto teológico-político privilegiado por la visión (diurna y nocturna, y en ese sentido ratificada en su iterabilidad), una victoria militar para el emperador. Aquí la visión le da al emperador la posibilidad de un mundo nuevo unificado por su persona dignificada por la visión la cual se legitima por su iterabilidad, como hemos dicho, y por la victoria militar.

Unificar el mundo a través de la agencia imperial guiada y empoderada por la visión de la cruz. Unificar la Cristiandad por medio de la agencia ideológica de la pintura. La cruz en la Cristiandad tiene por objeto reunificar y reorientar el universo.

Una de las formas en que el arquetipo del político-militar cristiano apareció en la Conquista nos lleva, como era de esperarse, a Hernán Cortés, quien, según Bernal Díaz del Castillo, como parte de sus preparativos para la empresa en las nuevas tierras descubiertas, además de dispendiar todo su dinero en ajuares, mandó a hacer estandartes con las armas reales y cruces con la leyenda: *Amici, sequamur crucem, et si nos fidem habemus, vere in hoc signo vincemus*.⁵⁹ El motivo constantiniano es obvio en la frase latina, pues muestra una clara

⁵⁸ Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, p. 167.

⁵⁹ *Apud.* Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2017, 69. A su vez Ricard remite al retrato de Cortés en el cap. CCIV de la edición de Carlos Pereyra, Madrid, 1928, II, pp.505 y ss., de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. En la edición de Guillermo Serés se trata del capítulo XX en donde la leyenda del estandarte en español dice: “Hermanos y compañeros, sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos.” Bernal Díaz del Castillo, *Historia*

relación con el *Hoc signo victor eris* de las monedas del emperador cristiano, además de explicitar, con el añadido de la condicional que nos habla de la necesidad de la fe, la verdadera génesis de la efectividad de la cruz en la empresa de conquista. La cruz debe efectuar su poder pío en su totalidad en aquel que la usa como arma para poder ser después vehículo de la victoria. Si bien no debemos olvidar que para Hernán Cortés es la imagen de la virgen, más que la de la cruz, la que resultará cara para su devoción en toda su carrera militar y política, en esta referencia podemos ver una vez más los motivos típicos del uso de la cruz como signo de victoria y como signo apotropaico. Así también, pero con el peso del significado jurídico estratégico del fundador-conquistador (para poder reclamar su autonomía con respecto a Diego Velázquez), funda Cortés la Villa Rica de la Vera Cruz. Tenemos: la cruz, las armas, el río o el mar (el Tíber bajo el puente Milvio; los mares Adriático, Jónico y Egeo entre Florencia y Bizancio, o el Golfo de México entre Cuba y Veracruz) como signo del poder traslativo y reunificador, el tirano pagano (Majencio en Roma, el sultán asediando Bizancio, todo aquel que se oponga a la empresa de conquista de los católicos españoles...), la fe y la victoria.

En el capítulo titulado “Cómo llegaron los religiosos por primera vez y cuáles fueron sus acciones al principio” de la *Rhetorica Christiana* Valadés no narra una historia de [re]conquista, sino de evangelización. Nos ofrece una estampa de la vida de los misioneros, quienes normaban su eficaz y afanosa vida de acuerdo con el ejemplo contemplativo de María y el activo de Marta: “Vestían hábitos rotos, de burdo sayal, andaban descalzos, descansaban en el suelo; su comida eran yerbas y tortillas de trigo índico, que nosotros llamamos maíz y ellos llaman *tlahuli* [*tlayolli*].”⁶⁰ De los dos grabados incluidos en ese capítulo que ilustran la actividad misionera interesa aquí el primero (fig. 2). Nos damos cuenta de que hacen faltan tanto las armas como el elemento del agua si quisiéramos ver en este grabado otro avatar del motivo de la efectividad de la cruz victoriosa. Aquí el agua se sustituye por las montañas del interior de las accidentadas y dilatadas tierras de México. La sustitución es importante, por lo que es debido analizar el sentido que da a estas montañas Valadés. Con la *adnotatio* E de

verdadera de la conquista de la Nueva España, ed. anotada y aparato de variantes de Guillermo Serés, Biblioteca Clásica de la RAE, p. 66, consultada en [https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_Nueva_Espana.pdf](https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_Espana.pdf)

dicho grabado, Valadés nos indica la penetración en la sierra de los misioneros: “Suministra fieles y frailes que van por montes, rocas y peñascos, encaminados a buscar los ídolos vanos, y a conducir a los infieles a la fe de Cristo.”⁶¹ Aquí un detalle del fondo reafirma el motivo principal del grabado: un hombre con un largo cayado subiendo el cerro seguido por otros hombres de menor estatura. En el fondo, van a buscar a los indios y sus ídolos. En la escena principal, el momento en que los indios son dirigidos al misionero. La penetración espiritual del territorio actualmente mexicano es una operación distinta que la de la conquista. La sustitución del agua por la sierra implica más bien una sucesión temporal y lógico-política. Nunca basta con cruzar de nuestra tierra hacia aquella que hemos de [re]conquistar, ni tampoco con frenar el avance hasta los límites acuíferos. La cruz no sólo sirve para las conquistas, tampoco sólo para la guerra de los cuerpos. Aquí la cruz, sirve para la penetración espiritual del territorio. En cada rincón de la tierra nueva habrá de entrar la cruz, en cada resquicio habrá de tener efectos. En cada rincón la cruz victoriosa se impondrá por sobre los falsos ídolos. La Medusa cristiana repele a los ídolos en cada rincón de las escarpadas tierras mexicanas.

Es claro que se trata de una guerra. La *adnotatio A* es explícita, explica la figura central del grabado, que ha sido considerada una representación del mismo Valadés como misionero de los chichimecas: “Un religioso fortificado, no con armas, sino con un crucifijo. Aparte del breviario, no quiere llevar nada/*Religiosum armis, sed Christi crucifixi signo munitum. Praeter breviarium nihil vult.*”⁶²

El misionero hace la guerra sin armas. Sus armas son sólo la cruz y el breviario que compendia y orienta todo el rito católico y su doctrina. Las armas de la escena de Della Francesca, que no derraman ni una gota de sangre, puesto que todo el trabajo lo hace la cruz en la mano de Constantino, aquí se convierten en el breviario que carga el misionero y todos los ornatos necesarios para el rito que cargan los ayudantes, jóvenes y maduros, del misionero. Vemos armas, sí, pero su intensidad expresiva no es marcial. Las armas están sólo para deponerse: “D. Muestra la fiereza, las armas y el modo de avanzar de los bárbaros”. Debemos prestar atención a la flecha que porta en la mano derecha el que parece ser el jefe de los indios que se acercan sin número al lugar del misionero. No está dirigida su punta

⁶¹ D. Valadés, *RhCh*, 430 [225] El sentido económico de “*subministrat*” no debe dejarse de lado. Hemos de rastrear la economía de lo sensible del misionero novohispano. Sobre ello trabajaremos más adelante.

⁶² D. Valadés, *RhCh*, 430 [224]

hacia el misionero, sino hacia atrás, en la dirección de todos los que lo están siguiendo. La siniestra, ensombrecida, parece dirigir una lanza (sin punta y de abajo hacia arriba, con un agarre flojo que parece soltar, poco adecuado para una lanza) hacia el misionero, pero es de ese brazo que lo toma el intérprete hispanohablante (se entiende, indio), quien no está para defender militarmente al misionero, sino, por el contrario, para conducir a los indios al misionero. No es una emboscada de los indios, es agencia misional. O conquista sin armas. El largo cayado (¿bastón de mando?) que habría de portar el 'fiero' jefe indio se sostiene justo entre los cuerpos del intérprete y el jefe. ¿Está en proceso la sesión del mando al misionero? Si vemos las manos del misionero lo podremos confirmar. La diestra con un gesto cercano al típico de la teología (el cual se repite en todo el libro, empezando por la portada), apuntando hacia arriba, aunque aquí la inclinación del dedo indica una actitud más frontal contra el jefe indio. El uso es explícito, lo iremos viendo, la suma de las ciencias condensada en el uso de las imágenes se verifica en esta inclinación: la teología en *actio* sermvisual dirigida hacia los indios..., por mor de su conversión. Y en ello la toma del bastón de mando.

Si así vemos las armas, el cuerpo y la gestualidad del jefe hacia el misionero, no debemos obviar que esto es una reacción. Si seguimos la perspectiva central que estructura el grabado, la orientación de nuestra mirada va del pecho del misionero hacia los indios. Vemos el centro temático del grabado: la acción de la cruz. La sola arma del misionero muestra su poder dirigiéndose del corazón del misionero, por medio de las expresivas mirada y mano derecha del mismo, dirigidas la primera al jefe y la segunda al rostro del intérprete. El intérprete porta el signo de Cristo, la cruz, para conducir a los indios al misionero. El jefe, que depone sus armas y deja al aire su cayado, si volvemos a la descripción de Valadés, confronta fiero (pero sin sus armas, con el brazo iluminado fuerte y el sombreado lánguido, con un desplante que sugiere genuflexión) al misionero. Es el pecho inflamado del jefe indio lo que nos interesa. Valadés parece hacer uso de la iterabilidad para mostrar la potencia de la cruz. El misionero con cruz en pecho, por medio del intérprete con cruz en pecho, imprime en el desnudo y fiero pecho del indio la cruz.⁶³ El misterio del alma al que da lugar el efecto

⁶³ En ningún otro grabado de Valadés en el que se muestren torsos desnudos la musculatura forma con claridad una cruz. Aunado al argumento que hemos esbozado, según el cual es en la misma descripción de Valadés que se hace explícito que el papel de los indios es escenificar la potencia casi milagrosa de la cruz, con el olor de las *turundae* de *tlahuli* (tortillas de maíz) y las sierras cruzándolo todo de fondo, parece lícito sugerir que esa cruz de sombras y luces en el pecho del jefe indio es la signature del acto espiritual que Valadés muestra ante nuestra mirada. El impacto de esto en la construcción imaginaria de sí del cuerpo de los habitantes de esas

espiritual de la imagen de la cruz es la conversión, asociada a la deposición de las armas. Hay fiereza, hay guerra, pero la cruz, victoriosa, vence sin derramar sangre, inflamando el pecho del enemigo. La guerra del misionero se hace con la imagen, la imagen de la cruz, pues su efectividad radica en poder imprimir en el pecho, en el corazón, un mundo nuevo. Sólo a través de la agencia de la cruz en el pecho de los indios es posible continuar con el proceso de unificación global de la Cristiandad, del Imperio y del cosmos, proyecto que desde la visión de Constantino ha sido encomendado a la cruz.

La totalidad englobada, el cosmos orientado, no se da sólo por el poder militar de la cruz. De hecho, el poder militar y la codicia del conquistador emprendedor se vuelven un estorbo para la agencia de la cruz.⁶⁴ La cruz gana la guerra, toda guerra, pues lleva la guerra de los cuerpos, especialmente a los cuerpos en tiempos de guerra, a la guerra del alma. Guerra contra/por/dentro del alma a través de la imagen y la memoria. Pero la cruz se lleva junto con el breviario. Las imágenes son usadas en la guerra. Se usan las imágenes en el rito de acuerdo con el libro. El libro de ritos y doctrina, arma del sacerdote católico, sutura toda agencia de las imágenes.

Debemos difractar esta escena en dos sentidos. Primero, la cristiandad no es el único modo de vida y lucha a través de la imagen y la memoria. Una antropología de la memoria, como la que Carlo Severi nos muestra en *El sendero y la voz*, nos permite reconocer que existe un horizonte que no hace pender todo del fetichismo del libro, un universo de lucha no centrado en la escritura, que se articula, no obstante, con la forma de guerra cristiana suturada por el libro portátil, carabela del espíritu. En ese ámbito de la guerra de las imágenes,⁶⁵ se

tierras, indios o no, (como Valadés, ¿mestizo tlaxcalteca o extremeño?) es ya estereotípico en las representaciones del fiero latino en el mundo angloamericano y de ahí, como efecto espejo de la configuración imaginaria de los cuerpos bajo este otro imperio, retrotraída a la identidad latinoamericana por medio del tatuaje y otras reivindicaciones de modos de producción estética de la corporalidad popularizadas por el imperio anglo: el latino con tatuaje de cruz en pecho. Trabajar, crear, recrear, transmitir el estereotipo, el lugar común que abre el juicio moral sumario, crear el campo de la victoria sin armas es justamente lo que la digresión, la nota al pie, las ilustraciones, la gestualidad y toda la corporalidad, la moda de los cabellos, las barbas, las uñas, los zapatos y toda la cosmética, pero también el trabajo del desecho, de lo remanente, de lo abruptamente incidental y el arte en general tienen como objetivo. La filosofía incluida, toda antropotécnica no escapa de esta necesaria función por más que no se reduzca a ella.

⁶⁴ En ese sentido se explican las complicadas relaciones entre religiosos, funcionarios de la corona y conquistadores-encomenderos en la Colonia española de América. Las confrontaciones, por muy abiertas, directas y violentas que hayan llegado a ser, nunca alcanzaron una dimensión tal que permitiera plantear la realidad de una evangelización que trabajara directamente en contra del sistema colonial, ni un sistema colonial que pudiera legitimarse sin evangelización.

⁶⁵ Una vez más refiero al famoso sintagma de Gruzinski.

puede hacer del libro soporte de la imaginación, del canto y la memoria como en el caso de la *Biblia Dakota*.⁶⁶ Tanto como apropiarse, ser apropiado, imitar, e imaginar en el espacio material del libro de la imprenta cristiana. Incluso, para hacer otro cristianismo, un cristianismo más cristiano que el de los misioneros, como en los mesianismos apache del siglo XIX.⁶⁷ Lo que interesa entonces no es sólo la particularidad de las sociedades en las que no hay escritura y sus otros modos (no cristianos, pre y post-hispánicos) de lucha y vida imaginaria y mnémica. Lo que interesará será aquel ámbito material de la memoria y la imaginación que excede e incluye la escritura,⁶⁸ al cual no podemos resistirnos a referir por medio de la escritura y de la escritura de la imaginación y al cual las nociones de *Nachleben* y *Pathosformeln*, como conceptos clave ya de la teoría de la historia y de la memoria, evocan.

Segundo, en la construcción del montaje que hemos hecho hasta aquí de la agencia y la forma de la eficacia del uso de las imágenes de la evangelización franciscana *usando* los grabados de Valadés, ¿no hemos caído presas del efecto valadesiano? ¿No es la *Summam summarum scientiarum omnium* lo que porta en la cadera, *prêt-à-porter* el apóstol de chichimecas?, ¿es Valadés mismo con su libro en acto?, ¿qué tipo de acto es este? ¿Éste? ¿Cómo evitarlo? ¿Nos ha traído a su guerra y ahora estamos aquí? ¿Ese ámbito del que hablamos primero, no es el de la idolatría? ¿Cómo salir de esta guerra: uso cristiano de las imágenes guiado por el libro contra idólatras/o guerreros de la memoria y de la imaginación (¿brujos?) no atados por el libro y la escritura, sino por otros dispositivos de la memoria y de la imaginación u otros usos? ¿Por cuánto, si lo hace, se sostiene la distinguibilidad en la guerra? ¿El uso nos distingue del brujo o del cazador de idólatras (que persigue a todos los que no dan cuenta de la singularidad de la experiencia al modo en que él codifica la experiencia)? ¿Qué uso hay *aquí* entre la *Rhetorica Christiana* y nosotros?

Quizás conviene reconocer que toda singularidad sobrevive y que no hay guerra que termine. El ámbito en el que habremos de colocarnos no es el de la guerra entre un uso u otro de la antropotecnia. Hay ambos, sobreviven, aquí y aquí. Hay una eficacia de las imágenes y

⁶⁶ Ver C. Severi, “Un desciframiento de la pictografía: la *Biblia Dakota*”. *El sendero y la voz...*, pp. 140-185.

⁶⁷ C. Severi, “Un Cristo apache”, *El sendero y la voz...* pp. 276-302.

⁶⁸ Con material sólo quiero referir “ateniente a la singularidad” para cuyo estudio habrá de poner al *uso* diversas disciplinas: historia del arte, numismática, historia del libro, historia de la literatura, historia de la filosofía, etnografía del ritual, biología de la imaginación, antropología de la imagen, antropología de la memoria, ciencia hierática, teoría de los afectos y un largo etcétera que se detiene sólo cuando se desdibujan las fronteras de los eslavones en la cadena.

sus usos, todos sus usos. El ámbito de esa eficacia es mucho más amplio que lo que nos permitiría sospechar cualquier documento, pero incluso cualquier imagen sustraída de su uso.

Volvamos a la cruz y su eficacia. En ella podemos ver aquella agencia de las imágenes que Warburg denominará *Pathosformeln*,⁶⁹ Giorgio Agamben y Ernesto Grassi, a la saga de Paracelso y Jakob Böhme, signatura, y Agustín de Hipona indelebilidad del bautismo.⁷⁰ La cruz tiene una agencia vindicativa y en ese sentido eficaz. La eficacia de la cruz coincide con su significado.⁷¹ Sólo con este supuesto podemos comprender la confianza de Valadés en la eficacia de la evangelización franciscana a pesar de las dudas sobre los bautismos masivos, la conversión forzada por la situación socio-política de la Nueva España y la confesión de atrición sin contrición.

De este modo podemos ofrecer una interpretación distinta sobre el sentido que dieron a los resultados de los primeros cincuenta años de su actividad misionera en Mesoamérica los franciscanos. No es sólo un artificio retórico autoeulógico. Sabemos que Valadés considera una injusta tergiversación histórica la versión que considera que la conversión franciscana que él presenta como gran hito del tiempo más bien había sido un fracaso o un éxito ambiguo, de mascarada. Esa versión quizás haya tenido en el franciscanismo condenado en la década de los setenta del XVI su mayor expresión. Sahagún fue prohibido y su *Historia general de las cosas de la Nueva España* fueron relegados. Hay una escisión histórica que

⁶⁹ “*Mutatis mutandis*, la noción de “fórmula de pathos (*Pathosformel*)” debe comprenderse también como una forma gestual-emotiva que, originada en el cuerpo, puede expandirse en la objetividad de los materiales del mundo; este punto de captación de la historia de una fórmula patética reside, precisamente, en su capacidad de sortear el sustrato histórico para alcanzar un umbral ontológico, una propiedad constitutiva que hace imposible establecer una demarcación fenomenológica entre los sujetos y objetos del mundo cuya correlación no se establece según una dependencia lógica o trascendental sino que son la marca de un estado cósmico absoluto.” Fabián Ludueña Romandini, *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 24.

⁷⁰ El asunto aparece en Agustín en el centro mismo del argumento contra el cisma donatista y la absoluta necesidad de la unidad. Se trata de la eficacia y el *character* indeleble del bautismo y los sacramentos en general, independientemente de la intención tanto como de la calidad moral y espiritual del ministro. Baste referir este fragmento: “No existe urgencia alguna que pueda justificar la ruptura de la unidad. No hay peligro de que los malos cristianos perjudiquen espiritualmente a los buenos, quienes precisamente los soportan para no separarse espiritualmente de ellos. [...] Si el bien de la paz, a fin de no arrancar el trigo juntamente con la cizaña que se pretende recoger antes de tiempo, necesariamente obliga a todos a vivir mezclados con los malos, apártese cada uno de la maldad y podrá invocar con tranquilidad el nombre del Señor. Obrando así, al mismo tiempo que se está apartando de los malvados, sale de en medio de ellos y se aleja por el momento de corazón. Esto le hará merecedor de separarse incluso corporalmente al fin de los tiempos.” Agustín, *Réplica a la carta de Parmeniano, Obras completas*, Madrid, BAC, T.32, II, 11, 25

⁷¹ Para todo este párrafo, ver, Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*, Barcelona, Anagrama, 2010. También, Ernesto Grassi, “La signatura de los fenómenos: J. Böhme determina el espacio ‘espiritual’”, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, (Barcelona: Anthropos, 2015), pp. 161-172.

por todos lados podemos ver. No obstante, sabemos, no hay efecto retórico sin un programa y una construcción de una espacio-temporalidad en donde el efecto adquiera sentido. Los franciscanos como Valadés estaban convencidos de la efectividad de su labor, incluso con todas las dudas de Bernardino de Sahagún, quien estuvo inserto en profundas investigaciones sobre la cultura y el pensamiento nahua bajo el programa de reconocer *sobrevivencias* de la antigua ‘religión’ intolerables para un orden católico ortodoxo según se entendía esto en la labor de evangelización de la monarquía católica hispana. Hubo una eficacia de la evangelización por medio de imágenes de los franciscanos y se verifica tanto en la triunfal presentación retórica que de la misma hace Valadés, con el objetivo único de llamar adeptos en Europa para la guerra espiritual que se ha presentado como un gran triunfo. Es que esta guerra nunca acaba, he allí su victoria. Es en la victoria que asume una iterabilidad infinita, interminable, esa victoria se da en parte en el reconocimiento de Sahagún de la sobrevivencia del enemigo:⁷² la guerra invisible.⁷³ Valadés triunfal con el objetivo de infinitamente hacer venir la europea cristiandad a las Américas hace sistema con el Sahagún avezado estudioso de las culturas mesoamericanas con el objeto de extirpar las idolatrías. El éxito es igual al éxito siempre diferido, pues siempre se requerirá insistir infinitamente en la intensidad afectiva, en la adherencia al modo correcto de la cristiandad, que sólo con la praxis de la prédica texto-visual comienza, penetra, fija y vuelve a fijar, incesantemente, la imagen invisible suturada al texto, el reconocimiento de la idolatría tiene aquí un tipo ideal franciscano que suplementa la deriva dominica de la discusión sobre la antropotecnología en la evangelización mendicante de Mesoamérica.⁷⁴ Por eso el drama de ser un borrón en la historia que al mismo tiempo es monumentalizado hermana a Sahagún y a Valadés. De diversos modos y en el extremo opuesto de la postura franciscana al uso de la antropotecnología de la imagen y el cuestionamiento de la noción de idolatría como guía para

⁷² Bernardino de Sahagún, “Prólogo”, *Historia General de las cosas de Nueva España*. México. Porrúa, 2016.

⁷³ David Tavárez Bermúdez. *Las Guerras Invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial*. Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, El Colegio de Michoacán, A.C., CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Oaxaca. 2012.

⁷⁴ Sabemos que tanto franciscanos como agustinos y dominicos beben de una vertiente agustiniana, y no sólo agustiniana, sino de todos los padres de la Iglesia, Basilio, Crisóstomo, los Gregorios, Ambrosio, etc., pero también y en muy buena medida Tomás y, por otro lado, las lecturas que de los padres ofrecía el ámbito editorial humanista (católico, protestante, erasmista, etc.) del momento de la guerra retórico-político-visual de la Contrarreforma. Para la vertiente lascasiana (y las bases de esta discusión) ver Serge Gruzinski y Carmen Bernard, “II. La red lascasiana”, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México. Fondo de Cultura Económica. 1992.

la praxis de extirpación, infinita, prédica eterna, de la idolatría en los indios (y en todos los hombres), tanto Sahagún como Valadés son víctimas del giro filipino de la relación Mexico-Madrid-Roma.⁷⁵ La ambigüedad del soldado de lo eterno se abre aquí en forma de cruz de luz y sombras en el pecho del indio.

Para comprender la agencia de las imágenes en la evangelización franciscana en Mesoamérica y los modos de su eficacia potencial debemos insistir en la vuelta atrás. La apertura del espacio de guerra propio de la visualidad cristiana tiene en el episodio de la caída en el camino a Damasco de Saulo de Tarso el origen de múltiples y expresivas representaciones a lo largo de la historia de las imágenes en Occidente. Sobre la naturaleza de este “origen” y su relevancia para la noción de uso trataremos en el capítulo 8. Aquí sólo necesitamos destacar que a partir de Pablo no se trata, o ya no sólo y no fundamentalmente, de concentrar y hacer concentrar la percepción en una imagen fascinante del poder. Ya no basta un portentoso y antiguo blasón, ni el lábaro imperial por sí solo. Se trata ahora de apariciones etéreas, hechas de pura luz, ante el persecutor Saulo, y tres siglos después ante el dubitativo Constantino. A Pablo de Damasco, *Paulus*, la visión lo enceguece hasta que se termina el ciclo de la legitimación de la particular elección apostólica.

Pablo inaugura una antropología y una milicia que hace uso de la retórica imperial para sacar valor de la anonadación de Dios, de la crucifixión. La teología del autovaciamiento, de la *kénosis*, da lugar a un modo de la imagen horadado por la noción de

⁷⁵ Boris Jeanne es una guía fundamental para comprender la agencia texto-visual de la *Rhetorica Christiana*. Su camino nos guía por una reconsideración del significado de la historia global, de la mano de Serge Gruzinski. Es precisamente en Valadés y su agencia retórico-visual, en donde la biografía de Valadés se vuelve central para situar el problema de las escalas de la historia, lo cual abordaremos adelante. Cf. B. Jeanne, « L'américanisation à l'épreuve des jeux d'échelles » *Les processus d'américanisation. Ouvertures théoriques*, Tome I, sous la direction de Louise Bénat-Tachot, Serge Gruzinski et Boris Jeanne, Éditions Le Manuscrit, Paris, 2012, pp. 37-64. Los trabajos de B. Jeanne pueden entenderse como una genealogía material de la americanización como proceso de globalización que se abre desde Roma hacia el “Nuevo Mundo” y el cierre castizo de Madrid a la latinización franciscana-papal de México/Nueva España que atraviesa todas las escalas de la historia poniendo en cuestión la lógica de la analiticidad de la historia y su potencial para dar cuenta de la singularidad. De la singularidad biográfica del mestizo Valadés a la apertura del primer ámbito de globalización occidental echado a andar por la alternativa papal-franciscana del aparecer de América en la historia. Para el caso específico de cómo se juega esto en la biografía de Valadés y la historia y destino de la *Rhetorica Christiana* ver: Boris Jeanne, “México-Madrid-Roma, un eje desconocido del siglo XVI para un estudio de las relaciones directas entre Roma y Nueva España en la época de la Contrarreforma (1568-1594)”, *De la Monarquía Hispánica a la Unión Europea: relaciones internacionales, comercio e imaginarios colectivos*, coord. por Magdalena Garrido Caballero y Gabriela Vallejo Cervantes, 2013, pp. 19-39. O directamente su tesis doctoral 61. Boris Jeanne. *Mexico-Madrid-Rome. Sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains connectés au Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, tesis doctoral de Historia, defendida el 15 de abril de 2012 en la Ehes de París.

uso. Por eso la retórica imperial de Constantino no aniquila la retórica paulina. La retórica paulina puede estar coronada por la cruz de luz victoriosa de Constantino porque antes logró la humillación del emperador. Constantino puede ser emperador y usar la cruz como blasón porque en la tribulación ha sido convertido por una visión que prometía la victoria y después, agotado por la incertidumbre sobre la visión de luz en el cielo, en un sueño Cristo le ordenó usar la cruz como blasón. Para Eusebio, Constantino es el medio a partir del cual Cristo lleva la visión de la cruz a todo el imperio. Y es que Constantino hará a los sabios del libro de la religión de la cruz sus consejeros.

La teología de la historia de Agustín es una radicalización de este gesto de Eusebio que incluye a Constantino en un lugar privilegiado. A partir de allí la Providencia, lógica interna de la historia, del uso que de toda singularidad histórica hace la divinidad, se vuelve una matriz de materialización de la ontología medial católica. Ya no sólo Constantino, emperador, está consagrado en la historia de la Iglesia, es que la historia de la Iglesia, que ha tomado el centro de la historia del Imperio y de la historia de las comunidades cristianas y judeo-cristianas con el papel de transmisora, medio de la *traditio*, incluye hasta a Nerón como un importante y legitimado emperador en cuanto que medio de difusión del cristianismo, si bien, obviamente, nunca consagrado como emperador cristiano y siempre como paradigma del extremo pecado. Justamente que Nerón sea el peor es lo que lo hace ejemplo paradigmático de la potencia del uso de la Providencia.⁷⁶ Es esa potencia la que presupone el uso y agencia de la cruz.

El papel de la biografía de Valadés y la forma en que la crítica ha recibido, transmitido y reivindicado la figura del misionero se torna relevante aquí, pues allí colisionará la conciencia del uso de la singularidad histórica para la labor evangélica y civilizatoria con la singularidad histórica del mismo Valadés y sus reducciones a otras narrativas igualmente reductivas de la singularidad. Profundizaremos en algunos puntos, pero primero es importante plantear el esquema general. Y antes de ello advertir, con la lapidaria afirmación de Ramírez Vidal sobre los estudios valadesianos, que:

el problema que se pone al descubierto es otro: la manipulación que los estudiosos modernos hacemos, en mayor o menor grado, de los textos objeto de nuestra indagación. Anteponemos, de manera consciente o inconsciente, nuestros prejuicios y obtenemos de los textos interpretados el sentido que nosotros les hemos dado con antelación. Para lograrlo recurrimos a varios expedientes, siendo el principal de ellos cerrar los ojos ante las evidencias que se nos

⁷⁶ Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 19.

presentan a cada paso. Otros son interpretar mediante generalizaciones, tomar hechos o textos análogos como si estuvieran relacionados por causa y efecto, caer en anacronismos, y otros más.//Consideramos que tales formas de proceder en los estudios de la época novohispana e incluso de la cultura indígena en general, no constituyen hechos aislados sino recurrentes. De ser así, parte de nuestra historia cultural se encuentra alterada.⁷⁷

La biografía de nuestro misionero es *exemplum* de la alteración de la historia cultural.

Además de ser, claro, el autor (el primer novohispano publicado en Europa) de un texto sobre los métodos franciscanos de transculturación/*conversio*/antropogénesis/antropotecnia con su centro en la memoria y la historia. Ramírez Vidal lanza esta lapidaria advertencia con el objeto de intentar exorcizar los males que aquejan la labor de los historiadores (los anacronismos y las intencionalidades). Con ello se ve venir el juicio muy documentado de Ramírez, el cual parece pretender zanjar, a menos que hubiera nueva evidencia, la discusión sobre el borrón en la memoria histórica que implica la vida de Valadés. La suma sobre la discusión en torno a la vida de Valadés que elabora Ramírez en su libro es una de las guías más precisas y científicas de la biografía del rétor misionero (junto con la monografía de Chaparro Gómez).⁷⁸ No obstante, a pesar de su rigor, no parece estar exenta de un renovado sentido retórico. Ya no apología católica, ya no nacionalismo mestizo, tampoco nacionalismo extremeño, sino la superioridad del historiador universitario que puede reducir un mito a los fragmentos con los que se ha construido, sin hacer explícito que con ello ha armado, a contraluz, otro mito. Buena retórica, sin duda.

Cuál sea el mejor modo de abordar la biografía no es aquí tema de discusión. Baste un ejemplo de las polémicas de los estudios biográficos de Valadés, el de su origen. Volvamos, pues, al asunto del *origen*.

En cuanto que el dato histórico no es lo único que nos interesa señalar, es importante mencionar la insistencia, a lo largo de la historia de las presentaciones biográficas de Valadés, en considerar al primer gran rétor novohispano como un mestizo, un criollo o decididamente un español con mayor o menor rigurosidad historiográfica y/o mayor o menor intención apologética de proyectos culturales del presente de los historiadores. Que sea motivo de discusión historiográfica, y en qué sentidos lo es, es lo que hace de Valadés *exemplum* de los modos de construcción/alteración/transformación de la memoria colectiva.

⁷⁷ G. Ramírez, *El arte de la memoria...*, 19.

⁷⁸ César Chaparro Gómez, "Capítulo I: Su vida: entre el Viejo y el Nuevo Mundo", *Fray Diego Valadés. Evangelizador franciscano en Nueva España*, Bajajoz, Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, 2015, 21-56.

Diego Valadés, hijo o nieto del conquistador Diego Valadés nace en torno a 1533, ya sea en Extremadura, aunque hay quien insiste en que fue en Nueva España, como sea, criado en Nueva España.⁷⁹ Quien dice que se trata de un mestizo, hijo de conquistador y tlaxcalteca

⁷⁹ Para una buena selección de textos sobre la cuestión biográfica de Valadés. Cf. G. Ramírez, “Problemas biográficos”, *El arte de la memoria...*, pp. 23-31. Por supuesto, es importante todo el libro de César Chaparro Gómez, *Fray Diego Valadés...* No comparto el juicio al que tiende a dirigirnos Ramírez, a saber, Valadés: quizás nieto del conquistador, nacido en Extremadura. Esto, no por poner en duda el magnífico trabajo liderado por César Chaparro en Extremadura sobre el origen de Diego Valadés, sino, sobre todo por los presupuestos que esto aporta para el uso de dicha investigación extremeña impecable en el juicio sumario sobre la cuestión valadesiana de Ramírez, según el cual todas las mistificaciones y alteraciones de la memoria histórica en torno a Valadés, producto probablemente de nacionalismos trasnochados y poco científicos—hasta aquí seguimos con Ramírez— se resolverían con rigurosidad historiográfica, la cual sólo nos deja fragmentos, pero que permiten establecer ciertos juicios sobre la base de presupuestos como las férreas fronteras entre grupos étnicos y estamentos que harían imposible que Valadés fuese un mestizo o un criollo. El juicio del filólogo universitario se permite la hipótesis que mejor deja parada su empresa: Valadés extremeño, pero extremeño más bien mediocre. De este modo, Ramírez coloca el lugar del saber, el suyo, el del juez de la Universidad Nacional Autónoma de México, pretendidamente más allá de los intereses nacionalistas en pugna: nacionalismo español, nacionalismo criollo mexicano y nacionalismo mexicano mestizo. Todo esto sin considerar que es justo en el seno del franciscanismo novohispano, precisamente con Pedro de Gante como paradigmático maestro y evangelizador de indios, que encontramos el nicho perfecto para excepciones a estas ‘leyes’ sociológicas sobre la Colonia y la Iglesia y no por ser lugar privilegiado del multiculturalismo (no se trata de una apología católica contemporánea cosmopolita), sino porque es una premisa base para comprender el proyecto de la iglesia indocristiana de la primera evangelización novohispana franciscana, el proyecto de la primera globalización de la iglesia europea en Mesoamérica. Valadés como *exemplum* de la antropotecnia al uso en Mesoamérica cristiana. A reserva de argumentar más adelante en torno a la necesidad de excepcionalidad en el proyecto de la iglesia indocristiana, opto por no emitir un juicio de historiador de este tipo y más bien prestar atención a los juegos de alteración de la memoria histórica incluso allí en donde se presupone que la evidencia es lo único que guía los juicios históricos. No obstante, creo que la perspectiva que abre Boris Jeanne en sus investigaciones nos permite un mejor y más productivo juicio que prescinde de la profundización en el fetiche del origen de Valadés, creando un sintagma de lo más productivo, a saber, criollo mestizo, señalando que un tipo ideal en ciernes, el criollismo ideológico novohispano, pero desde las primeras cinco décadas de la evangelización cristiana de Mesoamérica. Un modelo cultural y espiritual previo que se construyó con personajes como Valadés, cuyo origen restará en la ambigüedad (aunque Jeanne más bien está cierto de la madre tlaxcalteca del obispo de chichimecas), pero una ambigüedad que encuentra en el ornato y el uso de la cultura cosmopolita católica la base de su legitimidad, tanto el fundamento de su caída en el giro filipino de la monarquía ibérica. Así Jeanne coloca la obra y la vida de Valadés en el contexto de la primera globalización católica con la Monarquía Católica de Felipe en pugna con las pretensiones de independencia de los diversos reinos y de la influencia de la política papal como respuesta a la política ibérica (España-Portugal) en “Nueva España” que luchaba por apoderarse (pensemos en José de Acosta) los usos de la cristianización del Nuevo Mundo como el eje universalizante de justificación de la dominación ibérica. Deberíamos acá incluir el costado oriental con un sujeto tipo análogo, a saber, Giovanni Vattista Eliano. Como signo de este universo novohispano ha quedado la *Histoire eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, con quien Valadés tuvo una importante relación durante la estancia de Jerónimo en Europa, como emisarios franciscanos de las Indias. Sabemos que la obra de Jerónimo no vio la luz sino hasta el siglo XIX por los pasajes críticos de la monarquía hispánica en las Indias. La forma de difusión de una parte de ésta fue la *Monarquía indiana* de Torquemada, la cual tenía como frontispicio el grabado de Valadés sobre la prédica con base en las imágenes (fig. 29). Además de los trabajos ya citados de Boris Jeanne, ver: 1. Para la consideración de todo este periodo: Jeanne, Boris, “The Franciscans of Mexico. Tracing Tensions between Rome and Madrid in the provincial del Santo Evangelio (1454-1622)”. *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Viella. 2013. Pp. 15-26. 2. Sobre el criollismo valadesiano: Boris Jeanne. “Christianisme et criollismo: les franciscains et la société de Nouvelle-Espagne au XVIe siècle ». *Cahier des Amérique latines*. 67 « Religion et société en Amérique latine XVIe-XIXe siècles: trace et destins d’une « orthodoxie coloniale » ». 2011. Pp. 55-73. 3.

(ya en la especulación, podríamos decir también: nahua no mexicana, incluso ¿anti-mexica?, ¿por eso la aversión por la Ciudad de México a la que referiremos al final de esta investigación? ¿o la Ciudad de México se vuelve el lugar del éxito tanto del fracaso del arte retórico-visual de los oradores sagrados en el Nuevo Mundo?), naturalmente dice que nació en Tlaxcala, pero es también es probable que si nació en América fuese en México-Tenochtitlan y que llegara a Tlaxcala como fraile sólo después de haber sido educado en San José de los Naturales y Santa Cruz Tlatelolco. Su vida y su educación las transcurrió completamente apegado a Pedro de Gante de quien fue secretario particular para quien leía y transcribía cartas del mismo emperador Carlos, quien le ofreció a Pedro el arzobispado de México, el cual siempre rechazó, tanto como cualquier nivel en la jerarquía eclesiástica, pues permaneció lego a pesar de que incluso era respetado aun por el arzobispo Alonso de Montúfar como el verdadero arzobispo espiritual de México. Estas líneas sobre Pedro de Gante, naturalmente, son parte fundamental de todas las biografías de Valadés, pues marcan por completo la niñez católica cosmopolita de nuestro apóstol de chichimecas. En efecto, él mismo es el producto de una antropotecnia específica que lo coloca como el misionero evangelizador franciscano por excelencia, formado por el gran misionero de Flandes, familiar de emperadores, Pedro de Gante: Valadés es criado no tanto como español, sino como un católico militante evangelizador en tierra americana. Criollo militante.⁸⁰

Específicamente la relación de las diversas formas de pensar la relación de los franciscanos ante el poder de la monarquía ibérica: Boris Jeanne, « À l'épreuve des structures impériales. Valadés, Lenoci, Acosta, trois hommes au cœur des réseaux romains de la Monarchie Catholique », *Hypothèses*. Éditions de la Sorbonne. 2008. Pp. 253-263.

⁸⁰ La noción de militancia que estamos suponiendo aquí proviene de la discusión sobre el cristianismo en la filosofía política contemporánea y la discusión sobre la teología política. Sobre el sentido específico de esto para mí y sobre el horizonte paulino desde el cual proviene el tópico ver Camila Joselevich y Alonzo Loza, “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”, *Interpretatio*, 4.1, Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad de México, marzo-agosto 2019, pp. 19-46. Específicamente la veta de Alain Badiou en *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* la recupera Alessandra Russo para destacar el carácter universalista de la militancia católica, precisamente refiriendo a los artistas cristianos mesoamericanos del siglo XVI. Acá el fragmento en que cita Russo a Badiou de la página 106 de la versión francesa de 1997 “aplicaremos sus palabras a los artistas activos después del “choque” entre dos mundos producido por la Conquista: ‘una totalidad militante muy reconocible que combina la apropiación de las particularidades y la invariabilidad de los principios, la existencia empírica de las diferencias y su inexistencia esencial, no a través de una síntesis amorfa, sino según una sucesión de problemas para resolver’” A. Russo, “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesús en el Viejo Mundo y el Nuevo”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. 73. IIE-UNAM.1998. 18, nota 52. Esta categorización no puede ser más adecuada para Valadés, quien no sólo vive militantemente en los límites en expansión de la catolicidad, sino que va a Roma, centro de la cristiandad, y publica un libro (ya en Perugia, refugiado después de su ‘asunto’ con la monarquía) para enlistar para la militancia católica en las Indias a los jóvenes europeos. La cruzada de las Indias

Como vemos, desde niño Valadés estuvo en contacto perpetuo con los hijos o vasallos hechos pasar por hijos de los principales indígenas que eran enviados a Tlatelolco de toda la región conquistada para mediados del siglo XVI, esto al mismo tiempo que era el discípulo cercano de Pedro de Gante. No debemos olvidar que en el famoso grabado sobre la evangelización franciscana, al que no cesaremos de regresar, Valadés dedica un homenaje que aquí se torna elocuente. Allí aparece en escena teológico-histórico-política Pedro de Gante con la leyenda *Discunt omnia*. Con Pedro de Gante se aprende todo. Es famosa la educación integral que propulsaba Pedro. Es parte de los efectos de esa educación integral, tanto como muestra de sus límites, la cerámica y las construcciones que vio Warburg en Aridoamérica, efecto de la evangelización jesuita que retoma, militante, la apuesta por las transfiguraciones integrales del mundo, en aquellos *pueblos* casi aislados en esa desértica zona a la que Valadés se dirigió, pero nunca alcanzó en su periodo de misionero. El modelo de la infancia de Valadés fue la posibilidad de aprenderlo todo y enseñarlo todo. Incluso a los de la Chichimeca..., los primeros bárbaros de la modernidad cristiana global. Doble origen ambiguo, difuso y facticio de la concepción mexicana de la memoria y la tradición...

Volvamos a la infancia del apóstol de chichimecas. ¿Habrá pasado el mismo riguroso claustro que los indígenas de Tlatelolco, a los que Gante optó por tener alejados de todo contacto con sus familias para que olvidaran las idolatrías?, ¿qué prerrogativas tendría este hijo/nieto de conquistador a cargo de Pedro de Gante de cuya madre poco se sabe? Nada tenemos claro sobre esto. Quizás fue maestro de pintura y dibujo en San José de los Naturales, es posible que a partir de 1549. Seguramente Pedro de Gante lo habrá iniciado en los trazos flamencos, germanos e italianos que encontramos en los grabados de la *Rhetorica Christiana*, tanto como en las diversas e innovadoras prácticas gráficas que la evangelización y la educación de los niños de las diversas lenguas indígenas trajo consigo la primera evangelización de Mesoamérica.⁸¹ Su labor como misionero en la región del actual Michoacán (Pátzcuaro y Cuitzeo) y el norte de México, hasta Nombre de Dios, Durango,

de Valadés es, entonces, claramente un signo de la militancia católica que abre las ambiciones globales en la Modernidad global naciente.

⁸¹ Sobre la especificidad de la militancia de Pedro de Gante en este horizonte de guerras de diversa índole, específicamente en el asunto del uso de las imágenes y los textos en la prédica cristiana en lengua vernácula ver, Estefanía Yunes Vincke, “La *Doctrina Christiana en lengua mexicana* de Fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”, *Estudios de Historia Novohispana*. 59. Julio-diciembre 2018. Pp. 111-137. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2018.59.63118>

debió ser entre 1558 y 1562. Independientemente de su origen (europeo, americano—¿criollo o mestizo?), su identidad estaba atravesada por ese particular clima cultural que fue la evangelización franciscana, tiempos de los códices testerianos, el “folclóricamente” llamado arte tequitqui, colegios en los que se hablaba latín, náhuatl, tarasco, otomí (pero nada se decía sobre la cultura, la religión o la historia de estos pueblos sometidos a la Colonia, pues se habrían de olvidar sus “idolatrías”...), se aprendía griego y poco se escuchaba el español. Ahí se configuraban diversos dispositivos textuales, arquitectónicos, económicos, pedagógicos, retóricos y visuales para la evangelización y la colonización sin armas.

Después de su labor de misionero, durante la cual dramáticamente perdió su pequeña biblioteca, según él mismo nos narra. Aquí es que encuentra sentido el epíteto de Apóstol de los Chichimecas con la tragedia del libro perdido en manos de estos “bárbaros”. De fondo, la discusión teológico-política de la legitimidad de la Guerra Chichimeca, primera guerra de conquista realmente discutida jurídicamente desde la Iglesia indiana. El peso del nombre Juan Focher se debe reconocer aquí. Será párroco y maestro en el centro de la Colonia antes de embarcarse en 1571 a España como informante sobre la labor de evangelización al Consejo General de Indias en Sevilla.

A mediados del 71 Valadés se transporta a París al Capítulo General de la Orden para encontrar a Christophe de Cheffontaines, recién electo ministro. La amistad del evangelizador novohispano con el ministro francés fue, quizás, tanto el medio para el ascenso dentro de la jerarquía oficial de la Orden, como, acaso, la razón por la cual caerá pronto de ese precipitado ascenso. Valadés regresó a España en 1572 para rendir cuentas a Juan de Ovando, presidente del Consejo de Indias, y a Francisco de Guzmán, comisario general de la orden. La cercanía de Valadés más a Francia y al papado que a los líderes religiosos de su misma orden y políticos en España marca la vía de solución trágica que a menudo se ha dado al desenlace de su vida, como veremos. En España reelaboró el *Itinerarium Catholicum* de fray Juan Focher, su otro famoso maestro, y lo publicó en Sevilla en 1574 dedicado al mismo Francisco de Guzmán, lo que indica que su distancia no era mayor que su respeto.

La edición de Valadés del *Itinerarium Catholicum* de Juan Focher incluye el pequeño tratado del doctor en derecho de París sobre la legitimidad y la obligación de la Guerra Chichimeca impulsada por el monarca universal en las Indias por medio del virrey. Juan Focher, y Valadés, como hemos dicho, forman parte del ala franciscana que al mismo tiempo

defiende el éxito de la conversión cosmopolita por medio del uso de las imágenes (incómoda para la empresa de la monarquía ibérica con Felipe) y exige al monarca la intervención del brazo secular en el caso de los Chichimecas. La solución de doble compromiso es irreductible. Lo es también para el ala de Bernardino de Sahagún y Alonso de Maldonado que implica una moción por la intensificación de la extirpación teológica de las idolatrías, tanto como la apertura estratégica a la cultura material y la defensa de las condiciones materiales de existencia de la población mesoamericana en franca hecatombe en contra de las medidas de extracción de la riqueza de la empresa de la corona y de los conquistadores.⁸²

Tanto en la escena de la fiereza chichimeca que lo hace perder su biblioteca que nos presenta en la *Rhetorica Christiana* como la promoción que hace del *Itinerarium Catholicum* y su edición nos permiten reconocer la postura belicista de Valadés en el asunto de los chichimecas y por qué los considera delincuentes.⁸³

En 1575 Valadés viaja a la Congregación Romana de la Orden. Ahí, en Roma, es investido con el cargo de Procurador General de la Orden ante la Santa Sede, esto es, representante de Cheffontaines, quien podía elegirlo. Durante el desarrollo de este cargo es que se da a la tarea de iniciar la redacción de la *Summam summarum scientiarum omnia*, a la cual el papa Gregorio XIII sugerirá (¿ordenará?) titular más bien *Rhetorica Christiana* cuando le presenta el proyecto, junto con los grabados. Esta obra entre otras razones es compleja para el lector por su apresurado armado y por su accidentado nacimiento editorial. Este nacimiento accidentado es un elemento dentro del drama biográfico valadesiano.

⁸² El menos conocido caso de Alonso de Maldonado nos muestra la relación de la protección a los indios, con la agencia evangelizadora, los cristianos nuevos, las sospechas de criptojudaismo y las formas de persecución y orden de la monarquía ibérica en relación con las obras del Santo Oficio. Ver, Carlos Sempat Assaoudrian, "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la inquisición." *Historia Mexicana*. El Colegio de México. Vol. 38. Núm 4 (152). Abril- junio 1989. Pp. 623-661.

⁸³ Alberto Carrillo Cázares, "XI. El tratado de Fray Juan Focher O.F.M. "De justa delinquentium punitione" Sobre la guerra contra los chichimecas (México, 1570), *El debate de la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en Nueva España*. Vol. 1. Zamora y San Luis Potosí, México. El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis. 2000. No deja de ser importante recordar la resistencia en toda la zona que sigue habiendo a los diversos proyectos de extractivismo minero. Sería de gran valía hacer un mapeo de la repetición de esquemas, como la denuncia del deambular nómada de los nativos de estas tierras serranas y desérticas del Centro-Norte de México y su relación con la legitimidad de la propiedad, el derecho al emolumento y la extracción (de almas y de metales) en las discusiones sobre el derecho a la guerra, el derecho al territorio, pero cruzadas con la forma de imaginar, condicionar la mirada y la percepción, la memoria, la voz y el canto. Un estudio comparativo en este sentido, pero referente a la teología heresiológica paleocristiana se encuentra en Camila Joselevich, "Heresiología en los extractivismo: los 'antimneros'", *Tabula Rasa*, Colombia, 24, enero-junio, 2016.

Hay un par de cartas importantes aquí: 1. Del 10 de mayo de 1577 de Juan de Ledesma, secretario real, a Juan de Zúñiga, embajador en Roma ante la Santa Sede, y 2. de un fraile al rey que denuncia a Valadés como un inepto. Dichas cartas parecen indicar que Valadés se había extralimitado en sus funciones y atribuciones al no respetar los intereses y prerrogativas de la Corona que entintan de mayor misterio la falta de razones claras para su cese como Procurador General. Lo cierto es que a mediados de 1578 cesa su cargo y sólo medio año después se traslada a Perugia, dejando la impresión de la *Rhetorica Christiana* a la mitad. El desplazamiento a Perugia parece deberse a una deuda pecuniaria, y su residencia, menos de dos años, en Perugia en el convento de la corona de España, entre la mitra y la corona, parece desacreditar la idea de una desavenencia tal que llevara al emperador a inmiscuirse a tal grado en cuestiones de la Orden franciscana como para hacer todo lo posible para lograr la destitución del Procurador General. Si bien las hipótesis tan difundidas de una dramática destitución y un exilio forzado por la Corona a Perugia parecen sin fundamento, lo cierto es que coinciden temporalmente con el comienzo de la caída del poder de Cheffontaines, quien terminó sus funciones como Ministro General en 1579 y después afrontó un juicio ante el Santo Oficio en 1586. Rechazar la hipótesis de que, cuando menos, Valadés se volvió un personaje incómodo que la corona prefería tener en un convento en Perugia, terminando de publicar su obra y acaso proyectando otras (aunque ninguna difundida en territorio de la Monarquía Ibérica) que en Roma como Procurador General de la Orden, justo cuando la relación con los franciscanos y las órdenes mendicantes en general era tan ríspida e importante para los asuntos de las Indias, es tan poco riguroso como olvidar la situación excepcional de la obra de la orden franciscana en Nueva España durante los primeros cincuenta años de la colonia.⁸⁴

⁸⁴ La argumentación en cuanto a la especificidad de este periodo lleva cuando menos casi un siglo siendo parte de las bases de la historiografía sobre la evangelización novohispana de los franciscanos. Cf. Robert Ricard, "Proemio", *La conquista espiritual de México*, [1933] 2017, pp. 31-41. Bastaría esto para aminorar la relevancia del caso análogo de Pedro de Alba y Astorga al que refiere Ramírez Vidal sin sustento histórico para dar fuerza a su analogía. En 1654, Pedro fue nombrado Procurador General de los franciscanos, y dejó el cargo en meses; era un español, criado en Cuzco y que habría renunciado a su cargo para dedicarse a publicar sus libros. Valadés habría abandonado el cargo para publicar su obra, que no pudo terminar de imprimir (¿y redactar?) sino hasta su arribo a Perugia. El abandono del cargo por parte de Valadés, entonces, no deja de ser mucho más dramático y apresurado que el de Pedro de Alba y Astorga. Si a ello añadimos que se encuentra justo en el momento del viraje de la política de la monarquía ibérica contra los mendicantes, la hipótesis de Ramírez Vidal parece insostenible, por más que tenga en su base una importante crítica de la cargada y algo exaltada hipótesis de Palomera sobre Valadés ante el malvado imperialismo de la monarquía de Felipe. Una vez más, buena retórica

Como sea, lo cierto es que Valadés, de haberlo tenido, habrá resuelto pronto su asunto pecuniario en Perugia, pues permaneció poco más de un año allí. Lo vemos en 1580 en un cargo importante para la Inquisición en Florencia. continuó con su vida de religioso en contacto con Nueva España, por ejemplo, como intermediario en el envío de reliquias a la Ciudad de México, por otro lado, como estudioso y militante de la visión cosmopolita católica de la Iglesia en pugna con la Reforma (pero también en ríspidas relaciones con la campaña filipina de apropiación de las funciones teológico-políticas de la Iglesia) al participar en la comisión de las *Catholicae Assertiones* organizada por el cardenal Guglielmo Sirleto para responder a la historia universal de la Iglesia de los protestantes, a saber, las *Centuries Magdebourgeoises* de Matthias Flaccius Illyricus. Para 1581 Valadés se encuentra nuevamente en Roma. Poco más sabemos de él, que se nos pierde entre revisiones de las obras escotistas y el tráfico de reliquias a México.⁸⁵

Valadés no tiene una visión asociada a una dramática conversión. Valadés, que a tantos habrá convertido, nunca fue un convertido. Valadés fue siempre un cristiano. De hecho, desde niño, Valadés fue un cristiano militante, criado entre frailes, educado con los niños indígenas sometidos a la educación católica de los franciscanos, atravesado por una situación histórica que sometió su percepción a una serie de torsiones que evidencian el fondo común al que apuntamos con la relación Pablo-Constantino-Valadés. No es sólo la situación acontecimental de la conversión la que abre una forma del tiempo escatológico dentro de la historia individual. Valadés, pues, es un criollo mestizo militante católico.⁸⁶

historiográfica venciendo un exaltada retórica entusiasta y no necesariamente malintencionada, aunque sí errada.

⁸⁵ En esta reconstrucción de la biografía de Valadés cruzo diversas notas biográficas de textos ya referidos. Doy especial peso a los diversos textos de Boris Jeanne. Incluso retomo algunas metáforas de su autoría. No refiero cada uno nuevamente porque los textos ya han sido referidos y la organizada Bibliografía del texto de Gómez Vidal, tanto como las fuentes (Archivo Secreto del Vaticano, por ejemplo) de B. Jeanne son una guía por mí insuperable para el rastreo del itinerario de Valadés. Puesto que el lugar que la biografía de Valadés para nosotros no es el de la prueba documental, sino, si acaso, la puesta en cuestión de los modos de legitimidad presupuestos en la prueba documental en el “borrón” Valadés; prefiero optar por la tesis de Jeanne de colocar a Valadés en el último tercio del s. XVI como un criollo mestizo. Entiendo por mestizo, no obstante, algo más bien cercano a las condiciones de acceso histórico (¿y afectivo?) entre Valadés y nosotros que a una tesis sobre su origen genético (valga la redundancia para señalar en un pestañeo la ola de ambigüedades que esa tesis presupone y que no pretendemos seguir acá) algo cercano a lo que Alessandra Russo indica con *mestizo* y con *untranslatability* en *The Untranslatable Image. A mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*.

⁸⁶ Con respecto a lo dicho en la nota anterior, sólo añadiría, en efecto, la variante de la militancia. Esto quiere decir que la especificidad del tipo de subjetividad que se devela en “Valadés” por su obra, sus lectores, etc., por nuestro contexto *histórico* posible de acceso, pues, puede contribuir a una genealogía de la subjetividad militante. No sólo es un criollo mestizo, sino que es militante. Esto quiere decir que la forma de vida que es, un criollo, esto es, un sujeto afirmado en su formación como parte del sector social capaz de ascender en la jerarquía

Tanto Pablo como Constantino, ambos padecen una visión dual que abre un tiempo intermedio entre la primera visión de luz celestial y la visión nocturna (sueño o ceguera) que es análoga a la historia individual de Jesús: cruz de luz en el cielo (y en este caso en la carne) que deja [como] muerto. Resurgimiento a una nueva forma de la corporalidad, de la percepción y de la imaginación. Otro modo del drama podemos observarlo en otra conversión de la historia cristiana. *Tolle lege!* [¡Toma y lee!] escucha el atribulado Agustín, según él se muestra a sí mismo redactando (sus *Confesiones*) justo recién nombrado obispo, en su recuerdo de conversión en el jardín de Milán.⁸⁷ Claro ejemplo de inscripción de la percepción, la corporalidad, la imaginación, la memoria y el deseo, por medio de la letra, pues lo que hay que leer para Agustín es a Pablo sobre la concupiscencia. Pablo se convierte y devendrá apóstol, Constantino se vuelve emperador cristiano. Agustín de sabio rétor romano deviene obispo norafricano. Valadés, criollo mestizo sin conversión, él mismo materialización de la antropotecnología de la conversión desde su “génesis”, no obstante, tiene la misma tarea que los anteriores, convertir esquemas civilizatorios enteros y a los individuos que están bajo su configuración. Converso, Pablo debe convertir a gentiles, reyes y judíos. Constantino se convierte él mismo y con él inicia la conversión y triunfo del Imperio. Agustín se convierte y termina de convertir el esquema civilizatorio romano con *La ciudad de Dios*. En todos estos casos, deponer las armas es fundamental. Pablo depone sus persecutoras armas, Constantino hace deponer las armas gracias a la cruz, Agustín depone las armas del saber civilizatorio romano por medio del oído y luego por la vista de lo que hay que leer (¡y en silencio, hacia uno mismo!).

Valadés no es un converso. En todas sus versiones es un cristiano militante. No obstante, oscila, camaleónico, al menos en nuestro cegado saber histórico cultural adulterado (¿hay otro modo del ‘saber’ histórico?), entre ser un misionero mestizo ‘pro’ cultura indígena (o, mejor, sólo a favor de la salud material indígena como vehículo de su actividad de

social colonial, mestizo, esto es, que, a pesar de la jerarquización racial, el orden colonial en sus primeras décadas permitía en ciertos casos (misioneros mendicantes familiares de conquistadores, por ejemplo) el ascenso e incluso lo incentivaba, específicamente en el caso de la militancia católica. Si es militante de la exportación de un modelo de vida autoproclamado universal, católico, a tierras extraeuropeas, americanas, entonces el mestizo borra su origen y se lo da en su especificidad en su mostrar/proponer/exhibir/promover/publicitar/inseminar/generar en otros hombres un modo de vida. Esta doble relación ambigua con el origen y el borramiento del origen que se da en el sintagma “criollo mestizo militante católico” es lo que quiero rescatar aquí. ‘Valadés’, pues, es su propio origen, se reabsorbe.

⁸⁷ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Madrid, BAC, VIII, 12, 28

conversión espiritual, aunque belicista contra los “delincuentes” chichimecas y con especial aversión a la Ciudad de México) y un español altamente adiestrado desde joven en la milicia franciscana abocada a la empresa de conquista espiritual del Nuevo Mundo. Valadés se propone arrebatar todas las armas del saber retórico antiguo (pagano y cristiano), del saber retórico protestante (siempre de manera velada) y del saber retórico católico (desde Tomás hasta Luis de Granada) para configurar un dispositivo, su *Rhetorica Christiana*, con objetivos de amplísimo espectro. Desde atraer a aquellos que no sepan leer, hasta reafirmar en la fe a los interesados en formarse, tanto como contribuir a formar predicadores para la cruzada espiritual en Mesoamérica y hacer publicidad de dicha empresa, colocándola como un milagro de significación teológica e histórica mayor. Dichos objetivos sólo pueden comprenderse si se ponen en relación con las determinaciones históricas de la percepción, de la memoria, del arraigo, de la espacialidad, de la retoricidad y de la corporalidad que atraviesan a Valadés.

Cualquiera que fuera su origen, Valadés no está determinado como el sujeto de su obra por ser mestizo, criollo o español. Valadés está condicionado por la ineluctable pertenencia militante al cristianismo tanto como por el tipo de des-arraigo espacial, histórico, identitario, perceptual con respecto a cualquiera de sus posibles orígenes o lealtades (Extremadura, Tlaxcala, la Ciudad de México, Roma, Nombre de Dios, Jerusalén, París). Valadés en su obra de misionero ecuménico es ciudadano de la Jerusalén celestial que pinta Agustín en la Ciudad de Dios. Una ciudadanía católica que tiene su centro de arraigo en la posibilidad del uso peregrino del mundo, por lo tanto, en el desarraigo constitutivo con respecto a cualquier localidad del mundo. Valadés es un cuerpo retórico que configura su percepción, su sensorialidad, su imaginación y sus modos expresivos en el choque desigual y violento de esquemas civilizatorios múltiples (políticos, militares, sensoperceptivos, morales, imaginarios, afectivos, mnémicos y lingüísticos) desde diversos puntos irradiadores (España, pero con ella Flandes, Alemania, Italia; y sin embargo, también Nueva España como centro irradiador particular de esquemas civilizatorios: el virrey, las órdenes mendicantes, los empresarios-encomenderos, las mismas lenguas y culturas mesoamericanas que tanto estudian los mendicantes con el objeto de hacer de ellas medios para la prédica católica y medio contaminado en el que opera la extirpación de la idolatría, para siempre...) que terminan con la imposición de un modelo militar, político y económico español sobre los

esquemas civilizatorios indígenas, en colaboración intensa y a veces ríspida, con un modelo sensorio-perceptivo, moral, imaginario, afectivo, mnémico y lingüístico más bien católico, es decir, no sólo típicamente hispano, al menos en los territorios de conquista espiritual de los misioneros franciscanos y luego también de otras órdenes mendicantes (dominicos y agustinos, en ese orden).

Sabemos, por ejemplo, que los franciscanos, y tras ellos los otros mendicantes, procuraban evitar que los indígenas aprendieran castellano, mientras incentivaban, hasta cierto punto, el aprendizaje del latín para ciertas élites, y el estudio de las lenguas mesoamericanas por parte de los religiosos.⁸⁸

Las tensiones y diversidades que dejará este cruce de esquemas de civilización y de antropotecnias diversas oscilan entre el polo de la ocupación de la para entonces centenaria México-Tenochtitlan y el diseño de pueblos en las reducciones católicas de indios. Por un lado, la altamente compleja constitución del equilibrio político, económico, militar, barrial y cultural de la Ciudad de México, toda ella con un espacio en constante demolición y reconstrucción desde las “pirámides” desmanteladas o enterradas (desde tiempos mexicas) hasta las reconstrucciones de los primeros edificios cristianos y españoles, que para tiempos de la juventud y madurez de Valadés ya podrían estar afectados por la falta de adaptación de las técnicas constructivas españolas al territorio pantanoso y húmedo de la ciudad, como el mismo edificio de Santa Cruz Tlatelolco en donde habrá pasado muchas de sus horas infantiles Valadés. Por el otro, la serie de pueblos que crecieron en torno a las iglesias y conventos, trazados de acuerdo a la voluntad de los misioneros, al costo del trabajo de los

⁸⁸ En este sentido creo que Valadés, todo él, como objeto del pensamiento (histórico, antropológico, estético, teológico, político, filosófico, etc.) en cuanto que vector del uso de los saberes, constituye, como forma de vida, un maravilloso objeto para una “ciencia de los intraducibles” del tipo de la que parece señalar Alessandra Russo en “Conclusión: Untranslatable Image?”, *The Untranslatable Image...*, 246-253. Allí Russo, sobre la base de Barbara Cassin y su diccionario de los intraducibles y de la noción de contaminación del Warburg de los *Indios pueblo*, señala la particularidad del arte en el mundo mesoamericano durante el siglo XVI, la cual desafía cualquier estrategia de las ciencias humanas occidentales y sus divisiones disciplinares y metodológicas. Tanto como los objetos artísticos o estéticos, como los sujetos que los animan están permeados por la intraducibilidad como base fundamental de toda traducibilidad en un mundo en donde la multiplicidad irreductible de idiomas se muestra en la jerarquía del latín de la *RhCh*, las diversas lenguas mesoamericanas por medio de las cuales se lleva a cabo la misión mendicante en el siglo XVI, y el castellano como lengua de la monarquía hispana en la administración de las Indias. No el arraigo a una lengua (¿latín?), ni el arraigo a una estética (¿son sólo Renacimiento italiano y flamenco los grabados de Valadés?, ¿interesa ese señalamiento nacional del “Renacimiento”?), o a un régimen de la percepción, ni siquiera sólo el pragmático eclecticismo mestizo, sino la milicia de la conversión católica (universalizante). La especificidad de la forma de vida y la estética valadesianas, pues, radica en la identidad en el borramiento del origen, en la creación militante y artificiosa, incesante, del origen y el fin. La globalización católica.

indios a los que evangelizaban, civilizaban y reducían a la habitación civilizada de pueblos en los que el juego de fachadas y la estructura de damero (plaza cuadrada central y distribución cuadriculada y jerarquizada del espacio circundante) daban lugar a una intervención no sólo territorial y económica, sino también a una intervención/reducción sensorial, espacial, imaginal y mnémica.

Se trata de una experiencia de la conciencia que implica una traslación desde el complejo cultural, imaginario, intelectual y espiritual europeo, al complejo cultural mesoamericano y viceversa, ambos compuestos por esquemas de visibilidad, de configuración del cuerpo, de gestualidad, de fijación mnémica y distribución espacial diversos y entrecruzados por historias llenas de colaboraciones entre ciudades, corporaciones imperiales y militares, expansiones religiosas, élites indígenas, lenguas y raíces vernáculas tanto romances como mesoamericanas y demás vericuetos.

Este violento choque continental se presenta más que como una lucha por la imposición de una u otra forma de civilización, como el desarrollo de una forma civilizatoria o antropotécnica que tiene sobre su centro el desarraigo identitario por mor de una forma de arraigo y legitimidad centradas en el uso, la medialidad, la vocación católica universal de *traslatio* asociada a la vocación de conquista y empresa. Se trata, en el caso del empresario-misionero de la búsqueda del emolumento católico, ya sea su costado pecuniario o la conversión efectiva de los modos de vida de los indios. La guerra Chichimeca, la del ejército del emperador y la de la milicia del misionero, no deja de estar marcada por el emolumento que es la plata (Ver cap. 9), pero que se confunde en ocasiones con la economía de la caza espiritual de almas.

En la base de los diversos modos y figuras en que se despliega la colonización española en América encontramos un presupuesto transnacional que se ve reflejado en la ríspida relación de los conquistadores y su prole con las autoridades imperiales incomprensible sin la serie de retratos muy ibéricos, no obstante, de los conquistadores como caballeros medievales tras los moros/indios infieles.

El siglo XVI sigue siendo el tiempo de los conquistadores, para algunos una Edad Media incapaz aún de nacionalismos al modo de los siglos posteriores, para otros, nosotros, la nota a contratiempo de una primera globalización, capaz sólo de guerras sagradas universales, aunque su universo estuviera desbordándose infinitamente con la Conquista. La

experiencia de esta fuga del mundo subjetiva se da sólo por medio del desarraigo y la moción de empresa (conquista militar/extractivismo/conquista espiritual).⁸⁹ La Cristiandad, ese proyecto civilizatorio de Occidente, no obstante, fue el modo en que se asumió la esquematización del mundo en un territorio reducido (Europa occidental) que sin embargo tuvo su vocación de *viator* desde el mismo inicio de la institución en Roma que le daba legitimidad divina en el tiempo humano universal. La Iglesia de la *traslatio*, del peregrinaje agustiniano, es la que sostiene en el XVI la legitimidad de una expansión imperialista que al menos en su primer momento era incapaz de configurarse como nacionalista, no sólo por la ausencia de las bases ideológicas para ello, sino por la misma configuración multinacional de la monarquía ibérica y de las huestes militares y espirituales que fueron la vanguardia en la colonización durante el siglo XVI. El carácter universal de la catolicidad occidental, no obstante, se toparía con los límites de su universalidad al confrontar al mismo tiempo un cisma y la confrontación con un universo entero diverso a los esquemas referenciales desde los que configuraba su universalidad. En el siglo XVI, la lucha pacífica del papado contra el modelo filipino de expansión ibérica develará, pues, una de las formas de éxito y fracaso de esta globalidad católica.⁹⁰

⁸⁹ Ya hemos referido el valioso trabajo de Camila Joselevich que análoga las estrategias retóricas de la heresiología del paleocristianismo con las de los discursos de las empresas extractivistas más actuales en América Latina. La praxis teórico-crítica debe pasar por la consideración de las supervivencias mutantes de la economía teológica de Occidente, pues la conquista es una guerra de religión, en los múltiples sentidos del genitivo, tanto como campaña transnacional extractivista.

⁹⁰ Este modo de subjetivación católica cosmopolita o globalizante se refracta y dispersa en múltiples modelos de sujeto. Hemos mencionado cuando menos dos: el conquistador y el misionero. Tras el misionero los diversos avatares de las tres órdenes e incluso las variaciones más extremas dentro del franciscanismo. Un caso ejemplar por peculiar es el misionero mestizo Procurador General de la orden que es Valadés. Para mostrar la amplitud de este efecto de dispersión basta recordar otro caso ejemplar, a saber, el otomí católico queretano que se confronta al chichimeca (¿otomí no católico?, ¿todo otro mesoamericano no católico o que se resiste a la conquista política, militar y/o religiosa?, ¿todo bárbaro mesoamericano?) y que en su labor militar y de difusión del catolicismo reclama las mismas prebendas que los españoles (de los cuales no se distingue en sentido estricto por su cualidad de católico) y al que arrebató, al menos en el imaginario y en la memoria histórica colectiva local, el título de vencedor. Cf. S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 136. Como es claro, los efectos de la subjetivación católica no estaban completamente bajo el control de las figuras centrales de nuestras tradicionales narraciones sobre la Conquista y la evangelización: el español conquistador/misionero/victorioso ante el indio/mexica/vencido. Entre esos dos polos caricaturizados del enfrentamiento hay una variedad grande de sujetos que no entran en uno u otro de los estereotipos y que abren espacios de indeterminación a los cuales aquí queremos referir por medio del efecto que pone las bases para toda la subjetivación católica y sus efectos en la Conquista, a saber, el del desarraigo y la construcción “artificial”, “facticia” de una ciudadanía global católica. Valadés, sabemos, en su facticia biografía ejemplifica los efectos de este modelo no siempre logrado de subjetivación, pero es la especial relevancia del carácter facticio de ese tiempo lo que importa de esta subjetivación fantasmal. Deseo no cumplido, memoria y olvido en operación.

Sin tiempo, sin espacio, sin lugar. Pero por ello capaz de llegar a todo lugar, desde cualquier imagen, a través de cualquier digresión al mismo lugar que no tiene lugar que es Dios (cap. 1). No obstante, esa Jerusalén celeste se llama así por recuerdo de la Jerusalén terrena. Además, Roma no puede dejar de ser una referencia fundamental de la universal tarea del cristianismo, pues la toma del centro mnémico e imaginario de la ciudad eterna (la Roma de la construcción de la Basílica de San Pedro y su plaza, con sus brazos acogiendo al mundo) se vuelve el símbolo de la universalización. Las paradojas de la universalización emergen por todas partes, al mismo tiempo que la vocación por la misma se intensifica y se vuelve el medio para una conquista, una caza espiritual sin fin, que a pesar de ser un despojo que dejará huella inmemorial, no configuró una vía segura de fortalecimiento del orden interno imperial, por lo cual entró en conflicto no frontal con la católica monarquía ibérica de Felipe. No obstante, dicho imperio católico que no tuvo lugar allanó el terreno para una serie de despojos, imposiciones, préstamos, intercambios y diversos modos de configuración del habitar en Mesoamérica que ya no podrían ser pensados sin la huella transnacional católica que el siglo XVI dejó en Mesoamérica y en América en general, pero que quizás sí podrían pensarse de manera independiente del dominio español, por supuesto después del siglo XIX, pero incluso a lo largo de la misma colonia. Es decir, que, si bien son inseparables la colonización ibérica y la evangelización católica, por causa de la misma justificación histórica de la primera con respecto a la segunda, hay una relación de subordinación en términos de sus efectos multiestratificados en la forma de pensar la historia y de vivir (de) la memoria y la imaginación. Sólo así podemos explicar fenómenos como las variopintas formas específicas de reclamo de la catolicidad por parte de los mesoamericanos y la misma empresa de una Iglesia indocristiana independiente de la Iglesia española, centro utópico del proyecto de los mendicantes durante sus cinco décadas de privilegios en Mesoamérica.

Es importante advertir que no estoy empujando una tesis similar a la del nacionalismo criollo, según la cual, por ejemplo, México es una nación independiente y especial, raza por la cual habla el espíritu, puesto que impulsa los ideales más caros del catolicismo universal independientemente de (pero nunca sin) las costumbres hispánicas. Por ello, en tal caso, sería capaz de absorber los esquemas civilizatorios y las empresas capitalistas de diversos imperios, pues su catolicismo (guadalupano) le serviría de base para la resistencia identitaria, sólo sobre la base de la apertura a las agencias imperiales (por eso el mundo mexicano sería

una mezcla de renacimiento italiano y español, barroco ¿local?, neoclasicismo y positivismo francés, pragmatismo, funcionalismo y utilitarismo, estadounidense e inglés, etc.). No busco la afirmación de alguna tesis en torno al núcleo de la identidad cultural mexicana, o latinoamericana. Por el contrario, aquí perseguiríamos una postura crítica frente a la relación entre identidad y cultura, especialmente respecto de su liga con adjetivos que presuponen la “nación” o la regionalización (“Latinoamérica”) y su consecuente esencialización. No por relativizar, sino por dar cuenta rigurosa del devenir histórico de la singularidad del proceso de globalización occidental en tiempos de la naciente monarquía global ibérica. Simplemente pretendo señalar que las fuerzas imperiales más castizas, y las agencias imperiales no sólo castizas, suficientes para impulsar una labor de reconquista de la península ibérica, por ejemplo, no alcanzan para sostener una empresa de conquista y colonización como la que se impulsó en Mesoamérica y en toda Iberoamérica durante el siglo XVI. Se requería la configuración de una nueva forma de antropotecnia, una forma de crear sujetos que tendría que echar mano de la catolicidad para dar sustento a nuevos modos de habitar tanto los nuevos territorios como los antiguos. Sólo sobre la base de esta relación intrínseca entre universalización católica, Edad Media y Modernidad es que podemos comprender esta singularidad, sólo dentro de los modelos de sujetos nuevos que aporta el mundo occidental extraeuropeo del siglo XVI. *Exemplum*: la forma de configuración logovisual del rétor sagrado y su agencia según podemos observarla en ejecución autorreflexiva cuan artificiosa (y a veces francamente malograda) en la *Rhetorica Christiana*.

Valadés tiene el objetivo de hacer una *Summam summarum scientiarum omnium*,⁹¹ un dispositivo que pueda portarse en la cintura, como el *Breviario*, para que acompañe a todo misionero como compendio al uso de todas las ciencias. La cultura medieval-cristiana-greco-romana del libro *prêt-à-porter* por el mundo moderno de la Imprenta como arma para al uso en la agencia misional. Mercancía al uso del militante celestial que sirve para acercar a la fe a los iletrados por medio de los grabados y que sirve igualmente para el deleite de los sabios. La *Rhetorica Christiana* se propone como una mercancía portátil muy eficiente, universal y económica (ojalá sus reediciones contemporáneas pudieran ajustarse a ese ejemplo). Todo lo que necesitas para hacer las Américas. Una retórica extraeuropea que se da a la imprenta en Italia que, sin embargo, por su accidentada historia, su fragmentaria y en ocasiones maltrecha

⁹¹ D. Valadés, *Rh Ch*, 14, [*Praefacio*]

constitución, su peculiar autor y las lógicas editoriales europeas bajo el giro filipino de la aculturación ibérica, no fue un rotundo éxito, pero que sí tuvo algunas reediciones. Tuvo, pues, un flujo moderado en el territorio no ibérico de la monarquía (ex “Imperio”) y en el ámbito italiano de control papal. Recordemos que fue motivo de la publicación de una paráfrasis y de la traducción al alemán de amplios fragmentos de la llamada Crónica de la cuarta parte de la *Rhetorica Christiana* en donde se ejemplifica con referencia a la evangelización y la relación de los frailes con los indios el análisis de los géneros de las causas de los discursos. Me refiero a la inclusión de estos pasajes en la obra de Valentin Frick publicada en Ingolstadt en 1588, hecho que corrobora el éxito al menos relativo de la obra de Valadés por causa de la huella que dejó en el imaginario europeo: lo relevante del mundo americano es el milagro de la conversión, todo lo que se sepa del pasado precatólico sólo abona a la alabanza de la agencia civilizatoria católica, incluso si se llama a una tarea de extirpación de la idolatría como la del inédito y censurado Sahagún.⁹²El proyecto postridentino (¿milanés?, ¿romano?, ¿italiano?, ¿simplemente católico?) de retóricas católicas globalizantes contra el mundo de las naciones protestantes tenía cubierta su dimensión extraeuropea con la cornucopia de *exempla* de la agencia católica civilizatoria que es la *Rhetorica Christiana*.

Además, debemos añadir que fue famoso entre los estudiantes el resumen del Maestro de las sentencias que se añade como apéndice. Igualmente tuvieron un gran éxito independiente los grabados, muchos de los cuales se vendían desprendidos de los libros; según De la Maza, en París costaban 36 francos en torno a 1864.⁹³ También, claro, tuvieron gran difusión, por ejemplo, a través de la *Monarquía Indiana*,⁹⁴ versión “publicable” de Juan de Torquemada de la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, la cual está ilustrada con grabados inspirados en o copiados de los de Valadés.

⁹² Cf. Valentin Fricius, *Indianischer Religionstandt der gantzen newn Welt beider Indien gegen Auff un Niedergang der Sonnen. Scleichnigster Form auss gründtlichen Historien sonderbar dess Hochwirdigen Vatters Fancisci Gonzagen Bafusserischen Ordenscroniken und Didaci Vallades geistlicher rhetoric zusammen gezogen uns aussm Latein hochdeutsch verwendet [Religiosidad de los indios de todo del Nuevo Mundo de ambas indias, la del Levante y la del Poniente del sol. Compilado en forma sucinta de historias fundamentales, especialmente de la Crónica de la Orden Descalza del reverendo padre Francisco Gonzaga y de la Retórica Cristiana de Diego Valadés, traducido del latín al alto alemán]*, Ingolstadt, 1588.

⁹³ Francisco de la Maza, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, No. XIII (sobretiro), 1945, Instituto de Investigaciones Estéticas, Distrito Federal, México, 36.

⁹⁴ Basta reconocer el cambio de título para reconocer el camino que siguió la relación entre los franciscanos y la monarquía ibérica.

La obra de Valadés, dispositivo de análisis, uso e intervención de la mirada, no es una obra que testimonie una conversión subjetiva, no es un relato de conversión, se trata de un modo privilegiado en donde vemos, a contraluz, más bien la subjetividad de la conversión, su *medio*, que ya no requiere de la fijación espaciotemporal de un acontecimiento, sino que ve la totalidad de los acontecimientos y de las acciones bajo la égida de la conversión. Intensificación afectiva como modo de ser y objetivo de la subjetividad militante del misionero orador visual.

CAP. 3. EL TERROR, EL CUERPO DE LA ADÚLTERA Y LA GRACIA: a/efectividad del diablo etíope en Mesoamérica colonial

...es muy necesaria, pues es más fácil inducir al pueblo al odio o amor de alguna cosa, que a su aceptación por medio de evidentes argumentos. En suma, la forma de hacer surgir los afectos es, por así decir, la cabeza en la retórica, y por ello su forma es buscada más profundamente por todos los retóricos.

Diego Valadés, *Rhetorica Christiana*, 458 [239]

Sin duda debimos insistir en el carácter universalista del dispositivo retórico visual de Valadés para poder destacar con suficiente fuerza su irreductible particularidad espacio-temporal. Los productos de la puesta en marcha de su técnica militante, católica, traslaticia,⁹⁵ de lo sensible evidencian de manera explícita y tematizada su relación con el tiempo particular desde el que se producen. Son un trabajo *del* tiempo. Como hemos dicho, los grabados están insertos en el capítulo en el que se promete hacer una crónica sobre la toma de la ciudad de México y la llegada de los 12 misioneros franciscanos con Martín de Valencia a la cabeza. Los grabados pretenden mostrar las acciones, especialmente aquellas en relación con las imágenes, esto es, las *performances* audiovisuales,⁹⁶ que emprendieron los frailes. Se trata del montaje de una narrativa histórico-teológico-política-estética en un medio textovisual dirigido a la *transmisión* del rito de transmisión de la catolicidad universal (repotenciada por la imprenta). Con esta transmisión mentamos la apertura de un medio de normatividad icónica que permite imponer en el *sensorium* un juicio moral sumario, que habremos de explicar aquí.⁹⁷

De las 16 *adnotationes* (A a R) en el que se despliega el *Typus eorum que frat[r]es*, del que se desprenden el resto de este grupo de grabados, ya hemos analizado la E en donde se muestra discursivamente el asunto de la confesión en las Indias y gráficamente se hace ver en el *Typus peccatoris*, imagen que quizás podrían haber usado realmente los frailes en su catequesis sobre la confesión en América. Forma parte del despliegue de este conjunto de

⁹⁵ Sin lugar y sin tiempo, o ubicua y eterna en su historicidad. ¿Superviviente?

⁹⁶ Una historia del uso del sahumero empujaría el adjetivo multisensorial. La arquitectura, junto con la transformación espacial a que da lugar, junto con el grafiti y otras prácticas estéticas de las que aún quedan huellas, nos obligan a llamar a esto una operación espacio-temporal.

⁹⁷ Es gracias a un reciente estudio de David Rex que podemos asociar la praxis de oratoria multisensorial de Valadés con el desarrollo de la normatividad de la sociedad mesoamericana posthispanica con toda precisión. Cf. David Rex, “Shaping Colonial Behaviours: Franciscan Missionary Literature and the Implementations of Religious Normative Knowledge in Colonial Mexico (1530s-1640s)”. *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Ed. Thomas and Otto Danwerth. Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds. Brill. 2020. Puede verse un planteamiento sobre la dimensión icónica de la norma desde la filosofía, pero fuera del ámbito del siglo XVI novohispano, en Emanuele Coccia “La norma iconica”. *Política & Società, I, 2015, 61-80*. Ahí se lee: “L’analisi del modo in cui una norma esiste quando assume la consistenza di un’immagine non è che uno dei capitoli di un trattato sul pluralismo mediale e simbolico del diritto che attende ancora di trovare il proprio autore. Quello che resta invariato è una sorta di feticismo primario per alcune delle forme simboliche usate da una società: che si tratti di immagini o di parole, affinché vi sia diritto vi deve essere una serie di forme simboliche che assumono improvvisamente uno statuto privilegiato rispetto alle altre, che esistono diversamente e che divengono oggetto di un culto. Si può passare dal culto delle immagini al culto di parole e da questo a un nuovo culto per certe immagini – sovraespuestas, sopravvalutate, sovrastimate. Ma non si dà diritto, sembrerebbe, senza questa strana forma di idolatria per alcuni degli infiniti simboli di cui una società si serve.” (80)

grabados un díptico que obedece a una disposición gráfica que nos hace pensar en los códices nahuas que seguramente conoció Valadés, o, más bien y de manera mucho más clara, a ese producto híbrido de las prácticas de evangelización franciscanas que son los llamados catecismos testerianos. Los catecismos testerianos siguen siendo terreno de debate entre los antropólogos, los historiadores del arte y los historiadores. El debate emerge del centro del tópico de la historia de la evangelización franciscana en América como praxis de las imágenes. Los códices testerianos serían el ejemplo “euro-católico-céntrico” paradigmático de las innovaciones gráficas mestizas que se encontraron en esta tarea. Son instrumentos de catequesis. Su efecto es la colonización/conversión. Sabemos que del lado de la producción gráfica indígena bajo la conquista y la colonia hubo una amplísima serie de fenómenos gráficos sin precedentes.⁹⁸

A reserva de analizar más adelante con mayor detalle las consecuencias de este cruce de imaginarios y la naturaleza ambigua y multidireccional de la colonización, destacaré aquí la similitud tanto como las diferencias que tiene el díptico de Valadés (al que llamaremos *Stemmata criminorum indorum*) con los cuadernillos testerianos.

⁹⁸ Serge Gruzinski en *La colonización de lo imaginario* nos muestra la historia de la penetración de las formas y estructuras de representación renacentistas católicas en el territorio mesoamericano y en las producciones gráficas de los indígenas. Alessandra Russo abre el horizonte de estas metamorfosis mestizas, profundizando en el carácter multidireccional y complejo de la transculturación por una vía del análisis material-espacial (de la singularidad del *hic et nunc*) de dichas obras en *The Untranslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*. Trans. Susan Emanuel. Austin. University of Texas Press. 2014. Sin duda es culmen sobre este tema y siguiendo la línea de esta línea de estudiosos la maravillosa pieza editorial *Teotl. Dieu en images dans le Mexique colonial*, Genève, Fondation Martin-Bodmer - Paris, Presses universitaires de France, 2009, 136 p., préface et traduction de Carmen Bernard.



Fig. 4. Folio 1 del catecismo testeriano “Libro de oraciones”⁹⁹

⁹⁹ Podemos consultar la digitalización del ejemplar en <https://codices.inah.gob.mx/pc/index.php> La discusión en torno a la autoría de estos dibujos es grande. Jacobo de Testera llegó a América sólo hasta 1529, después de los Doce y por lo tanto después de Pedro de Gante. La autoría de este sistema, con base en el análisis de otro famoso cuadernillo se ha dado a Pedro de Gante. Ver, Justino Cortés Castellanos, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*, (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987). También se considera que fueron los mismos tlacuilos al servicio de los misioneros (seguramente de Pedro de Gante) los que inventaron este sistema. Reclamar el derecho de autoría para un individuo estaría por completo fuera del enfoque de nuestra indagación.



Fig. 5. *Stemma criminorum indorum*, 1(RhCh, 216)



Fig. 6. *Stemma criminorum indorum, 2* (RhCh, 217)

La similitud yace en el modo de disposición del campo visual compuesto por la hoja de libro la cual se divide en líneas, como las líneas de un texto. Esta disposición de algunas de las producciones visuales mesoamericanas que fungían como registro del discurso o de acontecimientos ha sido fruto de especulaciones y analogías, desde diversas trincheras, unas más, unas menos logocéntricas con respecto a la escritura occidental.¹⁰⁰ El códice testeriano, además de tener esta analogía (líneas de figuras dispuestas una a un lado de la otra que dirigen la mirada, la dirección y el ritmo del acto de lectura-visión, ya sea al modo habitual de la escritura occidental, de arriba abajo, de izquierda a derecha, o bien en bustrófedon, etc.),¹⁰¹ se sabe que estaba en relación con las formas de registro del discurso de los *tlacuilos*. Lo podemos ver en la similitud de algunos glifos, como los muy conocidos de los cerros, *altépetl*, que son signo eminente de lugar en sentido político y religioso, o la igualmente famosa voluta o vírgula que refiere al habla. Los últimos estertores de la forma de registro mesoamericana se dieron alrededor de 1600.¹⁰²

No obstante, las similitudes gráficas y de la praxis de las imágenes entre la forma de registro de los nahuas (y mesoamericanos) y los catecismos testerianos, no podemos obviar sus claras diferencias, pues se trata, en efecto, de una técnica concreta de lo sensible, que tuvo su mayor difusión en las primeras décadas de la evangelización y desde su obscura génesis fueron pensadas como transitorias. El catecismo testeriano sin duda se lee. O, más bien, si atendemos a una particularidad en él, en su configuración pictográfica hay algunos fonogramas, por lo que está diseñado sobre todo para accionar una reproducción discursiva fonética. Se lee en voz alta. Se canta. Es, pues, una notación para facilitar un canto repetitivo

¹⁰⁰ Sin asumir aquí una apuesta por uno u otro criterio para la interpretación adecuada de la ‘lectura’ de los ‘libros’ americanos, la discusión sobre los presupuestos eurocéntricos, logocéntricos y su impacto en la configuración de la noción de literatura a partir de la conquista española, ver, Elizabeth Hill Boone and Walter Mignolo (eds.), *Writing without words. Alternative Literacies in the Mesoamerica and the Andes*, (Durham and London: Duke University Press, 1994).

¹⁰¹ Partimos de la relación entre la “tradicionalización” o estandarización del modo de movimiento del ojo por parte de la escritura y la programación de la experiencia visual de la pintura, el grabado, pero también la praxis del rito, o de la enseñanza misma, de la prédica en favor de la utilidad de los pueblos, con el puntero en alto dirigido a la sabiduría. Es evidente que resta mucho por explicitar de dicha relación (pero, ¿cómo?, ¿¡así!?). Quizás sólo desde aquí podremos poner en justa relación, digamos, en el *ámbito* adecuado de confrontación, al *tlacuilo* con el rétor sagrado valadesiano: antropotecnias, mnemotecnias, ¿fantasmotecnias? europeas y americanas en pugna y fagocitación en plena globalización ibero-católica. Trabajar en ello sería labor de otra (espero que cercana) indagación. En dicha indagación el trabajo pionero de Carlo Severi que hemos referido habría de ser una guía fundamental.

¹⁰² Elena A. Schneider, “Testerian Hieroglyphs: Language, Colonization, and Conversion in Colonial Mexico”, *The Princeton University Library Chronicle*, Vol. 69, No. 1 (Autumn 2007), 23.

que interviene en la memoria. El catecismo testeriano es un dispositivo logovisual de notación de cantos con el objetivo de hacer reproducir un discurso oral específico. Un instrumento de la catequesis. En la catequesis de la confesión, como vemos medio siglo más tarde con Valadés, se seguirá usando, quizás, un instrumento similar, pero con algunas diferencias sustanciales: el díptico *Stemmata criminorum indorum*. Tenemos la misma disposición del mismo tipo de campo gráfico compuesto igualmente por la materialidad del libro de papel. Ambos orientan la mirada de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. En el caso del díptico de Valadés la disposición de las celdas difumina la secuencia horizontal para dar una fuerza inusitada a la verticalidad. El grabado de Valadés se observa con base en un orden cercano al de la lectura, pero no se lee.

No se lee, pero para comprender su uso se debe saber leer pues va acompañado de una página entera de éfrasis que al mismo tiempo explica el dispositivo y su uso: lo pone en acción. Se cruzan el uso del movimiento del ojo, entre la lectura y la esquematización de la percepción de la imagen a la que rodea en acto de prédica sobre la confesión. Se abre un *espacio*, una espacialidad intencional. Se abre un *tiempo*, una temporalidad: se pone en acto visual afectivo la agencia del juicio moral sumario:

Entre los nefandos, horrendos y monstruosos crímenes de los indios estaban las artes mágicas, que enseñan a hacer pactos y alianzas con los demonios para invocarlos o también para hacerles sacrificios y para elevarles súplicas como a Dios, para el conocimiento de las cosas pretéritas o futuras, o para realizar algunas cosas asombrosas, o para causar perjuicios. Por eso ponemos en la primera división de esta lámina al demonio mismo, y a los que le ofrecen sacrificios, los cuales a causa de sus hechos y sacrificios, se hacen semejantes a él. Y porque el culto de esas cosas nefandas es la causa de todo mal, y su principio y fin, por ello pintamos su cabeza coronada de serpientes y los brazos extendidos hacia los males y a él mismo sentado en esa forma.¹⁰³

Como vemos, la celda primera de la columna de la cara izquierda del díptico está dedicada al crimen más peligroso y recurrente entre los indios según Valadés: la magia. Se representa con el demonio coronado con serpientes al que sus oferentes se comienzan a parecer, por buscar indebidamente el poder y el conocimiento del futuro.¹⁰⁴

¹⁰³ D. Valadés, *RhCh*, 415 [218].

¹⁰⁴ Sin duda en este terreno afectivo de la condena se abre el horizonte teórico desde el que hemos ido dando seguimiento a la exposición: la condena de una teoría de la historia como teoría de la imagen y de la afectividad. Las serpientes de Warburg, la memoria afectiva-imaginaria de Severi, la puesta al análisis crítico de la condena de la idolatría y del eurocentrismo de las ciencias humanas de Gruzinski y C. Bernard, etc. La Medusa americana de la ciencia occidental. Sin duda la exploración de la noción nahua de *ixiptla* será fundamental. Sobre ello indagaremos brevemente en el tercer capítulo en espera de profundizar en ello en otro momento.

Sin poder asegurar dicha referencia específica, no podemos dejar de ver los elementos iconográficos típicos de algunas deidades nahuas como la postura de parto, excreción y devoramiento de Tlazoltéotl, diosa lunar huasteca-nahua, de la lujuria y los excrementos, devoradora de la inmundicia y con cabeza llena de serpientes. ¿Medusa o Coatlicue? Como sea, vemos un pájaro con cola de serpiente a la izquierda que también podría ser un dragón medieval o Quetzalcóatl. Además, está el collar de calaveras y las cacerolas de sacrificios (¿humanos?) que les ofrecen los brujos/demonios indios. En la segunda celda una serie de pares de cuerpos humanos completamente de perfil, en el modo de representación mesoamericano y del código testeriano, confrontados unos a otros ante sus blasfemias representadas por serpientes y otros animales venenosos: “Y para atemorizarlos más, ya que blasfeman no sólo contra el Hijo de Dios, sino contra el Espíritu Santo, están sentados como indignos de perdón.”¹⁰⁵

Tenemos con toda claridad el ejemplo de colonización del imaginario y de los modos de representación que en otros puntos hemos intuido. El glifo de una persona sentada sobre una silla baja normalmente está asociado a la autoridad, por lo que, si esa persona habla, el discurso está autorizado. Aún más si esa persona está cubierta con un manto anudado al cuello como el que se muestra aquí. Valadés de un trazo, y para causar mayor terror, dice, al imitar el modo de representación nahua de la autoridad de la palabra, lo convierte en símbolo de indignidad y blasfemia de los idólatras. La voluta de la palabra nahua se vuelve serpientes y demás alimañas blasfemas. Palabra rastrea.

Aquí debemos parar un momento. Estamos ante el efecto de la oratoria visual, multisensorial, del orador sagrado. La prédica sobre la confesión es el punto culminante de la operación antropote(cn)ológica de Valadés. La antropotecnia valadesiana es *exemplum* reflexivo de toda la labor de los mendicantes en la cruzada espiritual contra las idolatrías de los indios del siglo XVI. Valadés es el *exemplum* del que hacemos uso para mostrar en acto la ambigua eficacia de las imágenes en su historicidad. La especificidad de esta antropote(cn)ología en la confesión como dispositivo de construcción de la persona cristiana se da en el examen de sí guiado por el terror, “el examen de sí implica un ejercicio, y en buena medida, una construcción, de la memoria del penitente”.¹⁰⁶

¹⁰⁵ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 415 [218]

¹⁰⁶ Para profundizar en el sentido de la tecnología de sí de raigambre foucaultiana en el análisis del modelo civilizatorio cristiano occidental y su difusión moderna ver F. Ludueña, *La comunidad de los espectros. I.*

La tercera celda emula el esquema del anterior (cuatro pares de personas confrontadas de perfil), pero en éste se trata del modo en que afectan a las relaciones los falsos juramentos y cómo con la ayuda angélica en las dos parejas de la derecha se evita el efecto (nos tapamos los oídos) o incluso tomamos la mentira cual serpiente que sale de la boca del otro. Vemos entonces emerger una narrativa que coincide con la orientación de la mirada de arriba abajo del paso de la primera celda a la segunda. Posteriormente de izquierda a derecha y viceversa en la segunda celda. No obstante, ahora ya hay una clara orientación salvífica de la mirada de derecha a izquierda. El juego de orientaciones horizontales (ángel-demonio, progreso del pecado, liberación del pecado: derecha-izquierda/izquierda-derecha, abajo-arriba-abajo) continuará hasta la sexta celda.

En la cuarta celda bajo el mismo esquema se añade ahora la relación del demonio con el ángel custodio, y aún más, frente a los lugares en los que está presente Cristo como columna incommovible. El frontispicio, con motivos vegetales, o acaso una X ¿Un quince? Ante ellos el demonio sólo se ve a lo lejos. Acaso podríamos ver aquí un eco del glifo nahua para la casa, que ahora es la casa de Cristo, la Iglesia, se entiende. La visible y la invisible. Digamos: ésta que se está haciendo visible.

En la quinta celda se representa el progreso de la tentación a lo largo de la vida humana que comienza con un niño jugando con un perro y termina con un hombre todo lleno de serpientes.¹⁰⁷

Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010. Para una exploración sobre la historia de la confesión en Occidente y la transformación subjetiva que históricamente ha operado en Mesoamérica, especialmente en la colonización espiritual del XVI, sobre la misma línea de Foucault, ver, Óscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999. Lo que cito proviene de ese libro, de la sección sobre la confesión en el mundo europeo inmediatamente previo a la intervención europea en Mesoamérica. Es sobre la base de esta consideración foucaultiana que Martiarena analiza el refinado dispositivo europeo occidental de subjetivación, que no obstante en su puesta al uso en Mesoamérica tendría singulares efectos. El guiño de Martiarena al zapatismo, justo al final de su libro del 99, es innegable. Señalarlo nos permite considerarlo, no obstante, en la misma gestualidad ambigua propia del terreno imaginario al que apuntamos, a su “historicidad”. Una exploración más detenida del *locus* “zapatista” en la línea del “indígena” y sus ismos en la última centuria en América y la relación de todo ello con los post y de-colonialismos nos obligaría a reconocer el modo de la *supervivencia* de este modelo ejemplar de la evangelización mesoamericana del siglo XVI. Esto es un montaje. En efecto.

¹⁰⁷ Aquí Valadés refiere a un Catecismo como “nuestro”. Ya desde antes Valadés había hablado de un “*Cathésimo nostro*” (*RhCh*, 191). No tenemos mayor noticia ni vestigio de ser de su autoría, es decir, un Catecismo para las Indias que complementase su *RhCh*, y el “*Itinerario nostro*”, a saber, su edición complementación y edición del *Itinerario* de Focher. Sólo queda especular que aquí se refiera al llamado Catecismo romano como guía matriz globalizadora propuesta después del Concilio de Trento. No obstante, ver la siguiente nota.

Posteriormente, en la sexta celda explica gráficamente el proceso en tres escalones del pecado: sugestión, complacencia y consentimiento. Y sus tres diferencias, en: corazón, obra y hábito. Ante toda esta fuerza del pecado conviene seguir el consejo del ángel. En la extrema izquierda la lucha contra el monstruo del pecado con cuerpo de múltiples serpientes. El peso del pecado que cargan y transmiten (por sus viperinas lenguas) tres hombres que llevan a un hombre, ¿predicador demoniaco del pecado? Ante el que se encuentra el pecado, con una serpiente dirigida al corazón. Hay una clara relación con el *Typus peccatoris*: peso del pecado- consejo liberador del ángel. Recordemos al pecador seducido por los gestos típicos del ángel y el demonio de la fig. 2. El ángel libera al pecador de la tentación y le permite someter la tentación (el cingulo serpentino nos devela el sentido moral del acto liberador del ángel).

Recorramos nuevamente el itinerario de la mirada: Primero la imagen central y aterradorante del gran demonio de la magia de los indios. Luego la serie de efectos de confrontación de las blasfemias y los falsos juramentos que la adoración al demonio desata. Después se moviliza el *tempo* con la introducción de un efecto de distancia (el ángel detiene el acto del demonio y el demonio no se acerca a la casa de Dios). Hay un ángel que con su consejo nos arrebatara del tiempo del terror demoniaco, dicha liberación se escenifica con la última figura de la sexta línea.

Finalmente, rematando esta columna se muestra (*proponuntur*), “para que se hagan más cautos [los indios, se entiende]”, el infierno en donde reciben, alma y cuerpo, la pena de acuerdo con su obra.

La larga écfrasis de la primera cara del díptico que aquí he seguido e interpretado contrasta con el breve pero significativo texto explicativo (no propiamente ecfrástico, sino más bien alegórico) de la segunda cara:

Ciertamente antes del pecado se es libre para complacer a la antigua serpiente y para resistir, o no, a sus sugestiónes; ‘pero si, prevaricando una sola vez, nos hacemos esclavos suyos, ya no podemos evadirnos por nuestras propias fuerzas [*iam nostro Marte evadere nequimus*], ni podemos sacudir su cabestro con nuestro valor.’¹⁰⁸ Por ello, en esta segunda figura ponemos

¹⁰⁸ Este fragmento, según nos señala Julio Pimentel, proviene de Matthias Felisius, *Institutionis christianae catholica et erudita elucidatio, Secundum Methodum, à Magistro in Secundum Sententiarum observatam*, distinción 42, capítulo 2. La compleja relación entre los subgéneros del material catequético, como *Doctrina christiana, Catechismus catholicorum, Institutiones christianae*, en el mundo de la imprenta, de la Reforma y de la Contrarreforma, en Nueva España, se complejiza aún más. Sobre esto ver el profundo estudio de José Luis Egío, “Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539-1547), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early*

a los indios mismos con grilletes y manillas y como suspendidos, y llevados por los demonios como ministros de los Infiernos. En efecto, tienen ellos tales cadenas y grilletes por ser malhechores, y por eso sus almas son sujetadas por tales cadenas para que no se muevan tan libremente en el pecado. Pero como hablaré de esto (con el favor de Dios Óptimo Máximo) más extensamente en nuestro *Catecismo*, me ha parecido bastante haber dicho esto.¹⁰⁹

Es en la confrontación de ambas columnas que obtenemos el efecto deseado, se trata de una representación con animación y direccionalidad de la mirada que trocando el sentido y uso de algunos recursos de los modos de representación nahuas permite hacer una representación animada y con ritmo, seguramente con un discurso oral de compañía, toda puesta por escrito, que insiste y profundiza en la necesidad de la confesión del pecado, tópico, recordemos, que viene desarrollando en su discurso Valadés desde el *Typus peccatoris*.

Es, sin duda, parte de la serie del *Typus peccatoris*, ahora con el uso de algunos medios de representación nahuas, con el mismo objetivo de causar terror, esto es, de afectar de la manera más intensa los ánimos, para desviar del pecado. Lo corrobora la columna segunda, que cumple con mostrar el mismo orden del pecado demoniaco, pero sin la posibilidad de la salvación cristiana-angélica-evangelizadora. El infierno indio que plasma la segunda columna-página no tiene ángeles, no hay ya siquiera confrontación entre individuos, sólo se está suspendido del pecado, se es conducido por los ministros del pecado, los sacerdotes infernales, los demonios. No hay acción propiamente, no una que nos prometa la vida bienaventurada, sólo repetición del mismo afecto de terror y desesperanza en cada celda. Los mismos indios, sin esperanza cristiana, son un infierno de repetitivo terror. Toda su historia se reduce al bucle sin sentido de la idolatría.

En el grabado que hemos decidido llamar *Stemma arborum coniugatorum* (Fig. 9) vemos una imagen que sin duda contrasta en términos estilísticos con los restantes. Incluso el díptico que recién analizamos que contiene algunos elementos de los modos de

Modern Ibero-America. Ed. Thomas and Otto Danwerth. Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds. Brill. 2020. Pp. 243-281. ¿Será que se refiere Valadés con “nuestro catecismo” a las *Institutiones chrsitianae* con base en el Maestro de las Sentencias, Lombardo, del franciscano germano Matthias Felisius, impresas en la casa de Ch. Plantino? ¿A su propio resumen de Lombardo? El díptico de Valadés con el que termina este apartado de la exposición de la distinción 42 del libro segundo de las Sentencias de Lombardo sobre el acto del pecado (*De actu peccati*) dice: “Aunque la obra externa del acto de la mente esté separada, // en ella puede estar la culpa del pecado [*Qui labor externus mentis seretus ab actu est huic eadem sceleris noxa subesse potest*]” D. Valadés, *Rhetorica Chrisitana*, 632 [338]. Quizás, para abonar a esta vía de análisis convenga aclarar que la distinción 41 (la precedente, pues) versa sobre los actos de los infieles (*De actibus infidelium*), de ahí citaremos este pasaje: “No toda acción de los infieles es pecado, sino que en general pueden hacer muchas buenas obras también los que carecen de la fe, aunque por ellas no merezcan la vida beata, puesto que se hacen sin la gracia.” D. Valadés, *Rhetorica Chrisitana*, 630 [338].

¹⁰⁹ D. Valadés, *Rhetorica Chrisitana*, 418 [218-9]

representación nahuas. En los “glifos” de los blasfemos vemos una estilización europea y no mesoamericana. No obstante, en el grabado sobre el árbol de los cónyuges, que amplía el tópico de la *adnotatio* M sobre el Matrimonio y de la K Sobre el examen del matrimonio y el papel del árbol en ello del *Typus eorum que frat[r]es*, vemos un tipo de trazo muy similar al de las imágenes producidas por los nahuas después de la conquista que sin embargo sale del esquema de representación nahua tradicional. Cristianización de lo náhuatl, nahuatlización de lo cristiano, o bien, ambos, pero en un proceso de desarraigo globalizante. Sus ires y venires espaciotemporales.



Fig. 7. Detalle del *Typus eorum que frat[r]es* (fig. 34) *adnotatio* M « Matrimonium »



Fig. 8. Detalle del *Typus eorum que frat[r]jes* (fig. 34), *adnotatio K* « *examen matrimonii* »

Antes de continuar con el *Stemma arborum coniugatorum* conviene especificar. Hacemos este pasaje sobre el matrimonio con afán de mostrar tanto el alcance global como la especificidad espacio-temporal del uso de las imágenes como normas icónicas que permiten colonizar un imaginario por medio de la infiltración de un juicio moral sumario que penetra en lo más profundo de la memoria y que condiciona la percepción y se encarna en la distribución estético-político-teológica de los cuerpos. No obstante, éste es sólo un pasaje. Uno de tantos que se abren en el mundo del siglo XVI en Mesoamérica, pero también en el resto del continente, por la colonización ibérica, que intervenía sobre complejas redes continentales (tanto en América como en Europa, aun en cierta medida en África y en Asia) previas y que abren espacios diversos de pugna antro-po-mnemotécnica. Este espectro, específicamente acotado a Mesoamérica ha sido sugerentemente nombrado *Nahua postmortems*.¹¹⁰ Ese campo, como hemos señalado, incluye imágenes, cantos, bailes y ritmos y un variopinto grupo de materiales, técnicas y significaciones. En general, todo un arsenal construido sobre la base de intercambio cultural desigual que caracteriza a la época de oro de la Iglesia indiana de Gerónimo Mendencia.¹¹¹ Analizar este campo de sobrevivencias y postmortems exige una crítica de las ciencias humanas, en general. De las ciencias religiosas, como el trabajo de Carmen Bernand y Serge Gruzinski. De la antropología que sigue asumiendo la tajante separación entre sociedades orales y de la escritura, como Severi, o Mignolo y Hill-Boone. De la historia del arte, como hace Alessandra Russo al confrontarse con otro tipo de objetos de este archivo.

Conviene profundizar en el análisis de Russo de las mitras con el motivo del árbol de Jesse que fueron tan apreciadas en las altas esferas europeas creadas por amantecas mesoamericanos, maestros del arte plumario, bajo expresa vigilancia de los frailes. El caso es para Russo la vía para resolver una pregunta concreta sobre la base de la crítica del manido esquema interpretativo del arte mesoamericano posthispánico centrado en la oposición vencedor-vencido. Si nos despojamos de ese modelo y nos acercamos a la noción de Warburg del “acto estético de la compenetración como potencia creadora” cruzado con la noción de Badiou de la militancia paulina podremos comprender todos estos caminos cruzados como estrategias, en la obra, de deposición subjetiva de las diferencias, por lo tanto, un trabajo de

¹¹⁰ E. A. Schneider, “Testerian Hieroglyphs...”, 34

¹¹¹ Ver John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1972, 65-114.

disolución creativa que en su singularidad emerge como apuesta por la apertura de un medio de reestructuración de las diferencias. Ahí, Russo plantea su problema: la representación artística de un nuevo tiempo, esto es, la obra plástica como medio de apertura del nuevo tiempo. Russo analizará la herencia occidental del árbol de Jesse, hallará el referente base de la iconografía de las mitras, pero también rastreará la línea mesoamericana del árbol como genealogía y las especificidades rituales, tempóreas, políticas y artísticas de la técnica de los amantecas. Las mitras, enviadas a Europa, siguiendo una línea iconográfica e ideológica europea, delatan no obstante la estrategia de compenetración de la técnica de los amantecas, se trata de procesos diversos en los que hay un trabajo en continua operación de reinterpretación. El árbol de Jesse y su compleja historia en el arte mesoamericano posthispánico son sólo uno de los nodos fundamentales de este complejo trabajo reinterpretativo de compenetración.¹¹²

Por otro lado, el objetivo antropotécnico de este *uso* de las formas y medios culturales del otro adquiere un sentido más preciso si lo conducimos a aquello que Severi llama artes de la memoria sobre la base de un cuestionamiento profundo de los fetichismos de la escritura en Occidente. Esto, no obstante, nos lleva a pensar al rétor mnemotécnico católico como un agente, quizás, en cierta forma, hasta cierto punto, y en diversos momentos del tiempo, el triunfante, pero aun así uno más de los agentes dentro del espacio en pugna en el que “shamanes”, nuevas prácticas con viejas formas, o viceversa, se van dando cita, no sólo durante el siglo XVI, sino a lo largo de toda la historia de la América posthispánica, pero, que, nos obligan a preguntarnos, si no ha sido así siempre, en todas las tierras habitadas por los hombres, en perpetua codigofagia y entextualización.

Compenetración plástica mnemotécnica en donde se cruzan del ornato, al ritual, pasando por todas las prácticas artísticas y religiosas. Todo ello, para nosotros, además va aparejado con el modo de eficacia particular de la norma icónica, esto es, con la inseminación de un juicio moral sumario que codifica de base la percepción, la memoria, el afecto y con ello el sistema entero de las instituciones humanas.

Vayamos pues al grabado. Vemos un dibujo estilizado, esquemático, sin gran consideración de la proporción del cuerpo humano ni de la perspectiva, con gran apego a la

¹¹² Alessandra Russo, “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé en el Viejo Mundo y el Nuevo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm.. 73, 1998.

distribución geométrica y simétrica de los elementos en el campo. Parece ser que la autoría de este grabado no es de nuestro franciscano o al menos no sigue su estilo habitual.

La imagen representa dos árboles. La explicación de Valadés de la imagen es confusa e incluso contradictoria. Nos dice que el primer árbol representa la bondad del matrimonio y la fuerza de su vínculo, el cual es el mismo que el que tiene la Iglesia con Cristo. No debemos olvidar el peso en la praxis de las imágenes y el matrimonio del árbol según se muestra en la *adnotatio K* del *Typus eorum que frat[r]es*: “Así se instruye el examen de los que quieren contraer matrimonio. Los que están alrededor ocupan el lugar de testigos, los cuales recorren el linaje de ambos tanto por su línea ascendente como por la descendente, en el árbol del parentesco o consanguinidad. Este árbol lo tienen arreglado conforme a sus costumbres y es cosa digna de verse.”¹¹³ En efecto, este árbol, que según Valadés se configura de acuerdo con las costumbres de los indios, no obstante, está diseñado ya con base en la ideología católica y cruzado con la iconografía del árbol de Jesse occidental. La deriva de estos árboles es amplia y la hemos referida con el estudio de Russo. Primero pintado en tela y amate, dando lugar a todo un género de los códices mesoamericanos posthispánicos: las genealogías. Ya más dirigidas gráfica y teológicamente son las representaciones que terminan plasmadas luego en los muros de los conventos. Todas ellas formas para inculcar el matrimonio cristiano entre los principales de las comunidades indígenas.¹¹⁴

¹¹³ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 419 [219].

¹¹⁴ Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), 86-7. Constantino rescata en su análisis del árbol de la consanguinidad un pasaje de los *Memoriales* de Motolonia, según la edición de O’Gorman de 1971 (p. 150) : “Para no errar ni quitar a ninguno su legítima mujer, y para no dar a nadie, en lugar de mujer, manceba, había en cada parroquia quien conocía a todos los vecinos, y los que se querían casar venían con todos sus parientes [...] era cosa de verlos venir, porque muchos de ellos traían un hato de mujeres e hijos como de ovejas, y despedidos los primeros venían otros indios que estaban muy instructos en el matrimonio y en el árbol de la consanguinidad y afinidad; a éstos llamaban los españoles, licenciados, porque lo tenían tan entendido como si hubieran estudiado sobre ello muchos años.” La vigilancia del nuevo orden societal a través del cuerpo de la mujer y el concepto jurídico de la adúltera en las normas nahuas-ibéricas-católicas se vuelve un vector visual fundamental a través de este grabado. Veremos, que el imaginario se ata también en el cuerpo del “etíope”.

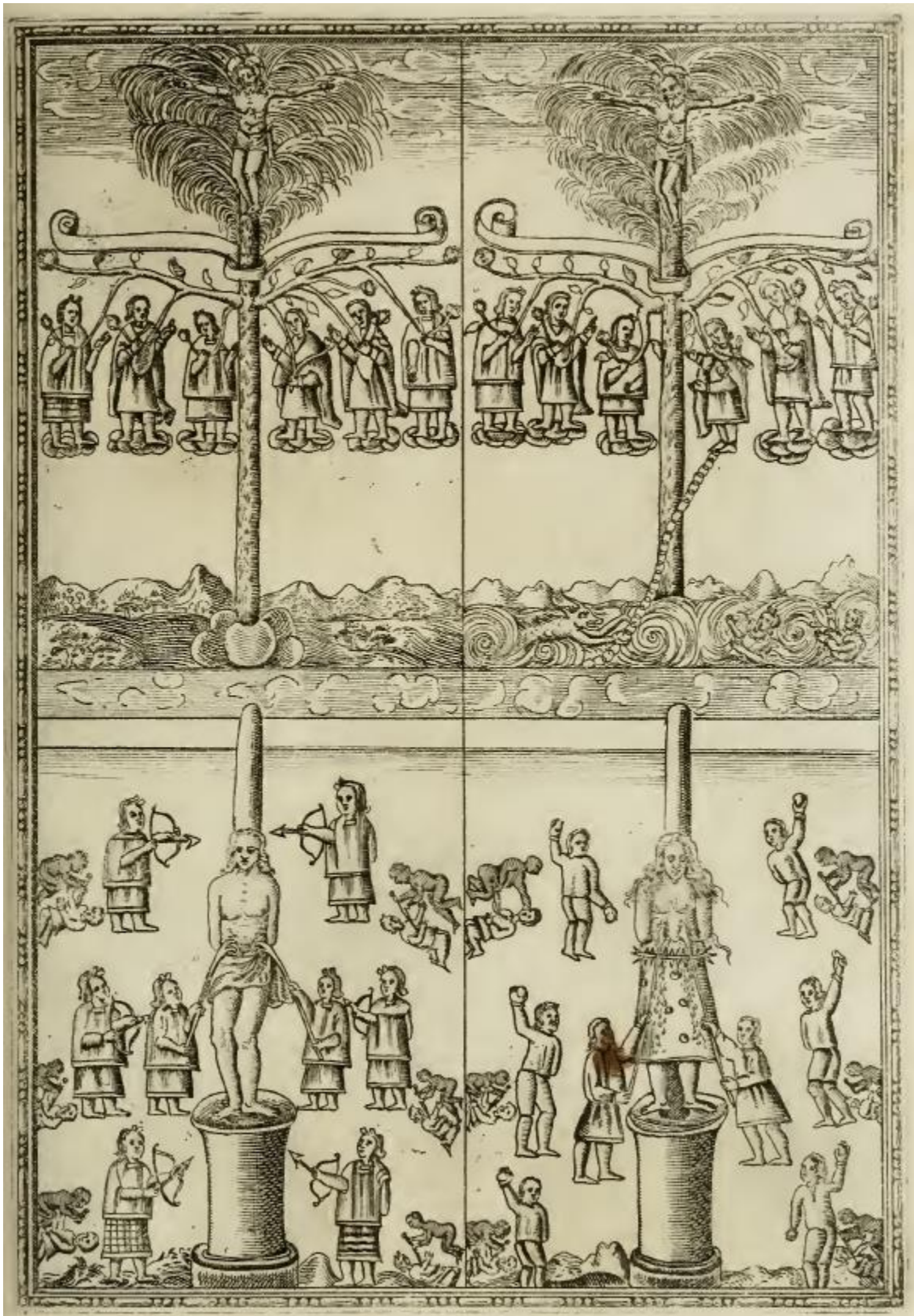


Fig. 9 *Stemma arborum coniugatorum* [RhCh, entre 220-1]

El segundo árbol representa cómo se castiga la infidelidad de los que caen en la tentación representada por la cadena que sustituye a la nube en el pie del individuo infiel. Esa cadena, tirada por un demonio, nos lleva a la escena que domina la parte inferior.¹¹⁵ No parece haber una conexión entre la parte superior del árbol de la izquierda, el bueno, y la parte inferior, pues en la parte inferior se representa el castigo que depara a la pareja de adúlteros. Acaso, no obstante, esta aparente incongruencia refleje simplemente el par binario sexual junto con su jerarquización. Hombre-bueno, mujer-pecadora.

La lectura de esta oposición sugerida por el eje especular que atraviesa el grabado por el centro no sólo es confirmada por la cadena del pecado asociada a la mujer, sino que se refuerza con el pasaje que Valadés dedica al matrimonio en el resumen de la distinción 26 del libro IV del libro de las Sentencias de Lombardo: “Sobre el sacramento del matrimonio”. Ahí encontramos un espejeo y distinción entre el matrimonio instituido en el Paraíso, antes de la caída, con el objetivo de cumplir la necesidad de la multiplicación del género humano, y el matrimonio después de la caída, en donde ya multiplicado el género humano, el matrimonio sigue siendo un sacramento voluntario que sirve de remedio para la carne. El dístico mnemotécnico de Valadés es: “El connubio, creado un día en razón de un deber natural, //también remedio honesto es ya de la frágil carne// *Naturae officio connubia praestitia quondam, iam sunt et fragilis carnis honesta salus.*”¹¹⁶

Nada nos dice Valadés de las flechas que se dirigen a dar muerte al adúltero, del lado izquierdo, aunque quizás es uno de los rasgos de las costumbres nahuas con respecto al castigo del hombre que se amancebaba y violaba las leyes del matrimonio.¹¹⁷ En el lado derecho se representa con claridad la dilapidación de la adúltera, relacionada con el castigo y la pena de forma mucho más clara que el adúltero. Quizás debamos a estas soluciones de compromiso el éxito de la evangelización franciscana para operar de manera fantasmática en la subjetividad latinoamericana. Si bien sabemos de las diferencias entre ambos modos de

¹¹⁵ Comparto con Ayala la interpretación general del grabado, pero no la explicación iconográfica de la relación de la parte superior con la inferior. Tampoco la especulación final que aquí ofrezco con base en Russo. Cf., Javier Ayala Calderón, “Imaginario religioso y concepción de grupos sociales en dos grabados de Diego Valadés (1579)”, *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, Universidad Autónoma de Zacatecas.

¹¹⁶ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 677 [370]

¹¹⁷ “...y si no morían alguna de estas muertes, caerían en algún adulterio y así les matarían juntamente con la adúltera, machucándoles la cabeza a ambos juntos...” Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, (México: Porrúa, 2016), 238.

comprensión del matrimonio, por ejemplo, el objetivo teológico de refrenar e institucionalizar la sexualidad en el caso del católico junto con el objetivo económico-político de preservar la línea de sucesión patrimonial, mientras que el nahua tenía por objetivo central la dominación de la reproducción y la certeza de la paternidad y con ello la estabilidad del linaje en el poder (por eso los nobles—*pipiltin*—eran los únicos que podían tener concubinas, y aún ellos sólo una mujer oficial), lo que interesa aquí son las transformaciones y mezclas en la representación imaginaria, y luego jurídica ya en las leyes novohispanas, que podemos ver en el grabado de Valadés. Se trata de un lugar privilegiado para observar la plasticidad de la moralidad católica en su afán por atraer y cristianizar a los mesoamericanos. La estrategia es doble, porque la persecución del adulterio también en los varones (como ocurría con los macehuales) se vuelve la vía para minar la nobleza india y de tejer lazos con los anteriores súbditos de los nobles, como ocurrirá en tantos otros elementos de la sociabilidad mesoamericana posthispánica durante la evangelización; hemos señalado ya el caso de la educación en Tlatelolco, dirigida a los *pipiltin* pero aprovechada por los rangos medios (los siervos de los nobles). Al macehual venido a más se le crea una identidad cultural y moral sobre la base de la moralidad de oprimido que lo distinguía de su ahora perseguido opresor. Si salimos del par vencedor-vencido, entonces debemos ver aquí soluciones de compromiso múltiples, creativas, pragmáticas, que van abriendo un tiempo nuevo.

Una historia de esos fantasmas, siempre en plural, podría seguir la ruta de una genealogía del patriarcado mesoamericano posthispánico como resultado de una solución de compromiso entre la juridicidad imperial nahua y el patriarcado católico español (cuyas raíces se hacen explícitas desde *Las Siete Partidas del sabio Rey don Alfonso*) representado por la agencia de la cruz-árbol-verga de Jesse del programa iconográfico franciscano. No seguiremos esa ruta, pero más adelante daremos algunos pasos cercanos a ella. Para ver los límites y los alcances de las analogías en torno a la juridicidad nahua y la católica española baste comparar el caso de la pena del adulterio, muestra en ambos casos de la vinculación entre poder imperial, patrimonialismo, misoginia, matrimonio y religión.¹¹⁸ Los cruces entre territorio, Estado, misoginia, matrimonio, propiedad privada, religión e ideología en la

¹¹⁸ Ver, Juan Antonio López Cordero y Manuel Cabrera Espinosa, “Mujeres adúlteras y ladronas en el siglo XVI”, IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres, (Jaén, Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2017) y Miriam López Hernández, “*In tetl, in cuahuil*. Los sistemas jurídicos nahuas prehispánicos ante el adulterio”, (*Relaciones Estudios de historia y Sociedad*, 149, invierno 2017), pp. 193-227.

actualidad mesoamericana son terrenos de muchos de estos fantasmas cuya aparición tiene la forma de la *Nachleben* en la configuración imaginaria, política e histórica. En este caso, vemos conjuntarse el poder de lo antiguo con el terror social, lo que pone en uno de sus bordes más peliagudos a la noción de Warburg. La agencia de este cruce coincide en parte con el itinerario de la *Virgen* de Guadalupe, por supuesto. Un análisis histórico del lugar que el cuerpo violentado de las mujeres mexicanas tiene en el imaginario contemporáneo podría enriquecerse con el análisis de estos fantasmas novohispanos.

Continuemos con el análisis de la eficacia para el terror de nuestro grabado. Valadés no nos dice nada, tampoco, sobre las diferencias en las vestimentas que podrían evidenciar las diferencias sexuales (los huipiles son evidentes) y de casta de los diversos individuos involucrados. Se trata de la escenificación de la pena del adulterio que según Valadés se pena tanto entre cristianos como entre paganos (se entiende por el contexto, indios): "...como puede verse aquí (*hic intueri licet*). En efecto, los indios querían que fuera matado impunemente el adúltero sorprendido en adulterio, y juzgaban que no había crimen alguno más grave que el adulterio. Por ello, el sorprendido en adulterio era apedreado por todos, junto con la adúltera, sin misericordia ni demora."¹¹⁹ En este caso, Valadés refiere a la pena en el caso de los macehuales, pues eran diversas las leyes y las penas entre macehuales y *pipiltin*. A los nobles que incurrían en violaciones a la ley del matrimonio se los sentenciaba al estrangulamiento privado, lejos de las piedras y la deshonra.

No obstante, a partir de aquí todo se torna confuso, estamos en el punto en que se evidencia la concreción histórica de la colonización del imaginario. Continúa inmediatamente Valadés:

Y, para infundirles mayor temor (*ad maiorem timorem excutiendum*), son pintados unos demonios que ejercen la justicia; por eso son pintados negros y muy repugnantes, para que les infundan mayor terror (*ut maiorem eis terrorem incutiant*). En efecto, los indios temen de manera sorprendente a los etíopes, porque son de color negro; por eso, cuando quieren significar (*depinguntur veluti*) al demonio muy repugnante y equipado con armas, lo pintan en la forma de aquéllos, como puede verse en la figura misma; por lo cual, los pintan como administradores de la justicia y de la muerte. [...] Esto fue muy necesario por la fidelidad del

¹¹⁹ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 420[220]. Esto no corresponde del todo con las leyes sobre el matrimonio de los nahuas, pues el adulterio era un crimen de la mujer casada, solamente. La concubina ya asociada a un hombre (aunque no por matrimonio) si era sorprendida en relación ilícita no era apedreada, en la mayoría de los casos era ofrecida a los jóvenes para una violación tumultuaria. Los hombres que violaban la ley del matrimonio eran los mancebos que tenían relaciones, es decir, los hombres no casados, a ellos se los asataba, como en el grabado de Valadés, también se los asaba o se les quemaba la cabeza. Debemos ser cautos con las consideraciones de estas penas, porque también era posible que, si había relaciones prematrimoniales entre un varón y una mujer, posiblemente se les casara en lugar de cualquiera de estas penas tan violentas.

matrimonio (*Fuit enim hoc maxime necessarium propter fidem matrimonii*), pues estaban acostumbrados en el tiempo de su idolatría (*tempore sue idololatrie/tempore suae infidelitatis*), a tomar varias esposas. Ahora es necesario persuadirlos de qué manera deben guardar intacta la fidelidad con una sola mujer, y que, de otra manera, no sólo incurrirán en la indignación del Dios omnipotente, sino que deberán ser castigados aún en esta vida (*temporaliter puniendos*).¹²⁰

Tenemos el tiempo del pecado en donde se puede liberar el hombre gracias a la intervención del ángel, que es el tiempo del primer panel del díptico que recién estudiamos. Por otro lado, el tiempo de la idolatría, ya descrito antes como un infierno encerrado en el bucle de la cadena repetitiva de una idolatría sin voluntad libre. Este tiempo se abre en dos: por un lado, el tiempo de la pena injustificada del adulterio, y, por el otro, el tiempo de la costumbre de tener muchas mujeres. No es claro qué tiempo es el de la parte inferior de los árboles del *Stemma arborum coniugatorum* en donde se ajusticia a los cónyuges. ¿Es el tiempo de la idolatría de los indios en donde se castigaba impunemente el adulterio con la lapidación? Si es así, ¿cómo o por qué es que tuvo que haberseles inculcado esto? ¿Es el tiempo presente (s. XVI) en el que los indios lapidan impunemente según la juridicidad presupuesta por Valadés? ¿Es una amenaza de lo que les ocurriría a los adúlteros puesto que habrán de ser castigados en este tiempo, esto es, en esta vida y no sólo después de la muerte? ¿En caso de ser así, es o no es legítima la lapidación? Estamos en el tiempo del terror. En este tiempo la precisión jurídica de la norma no es necesaria. No importa la realización plena del acto, ni del crimen ni de la pena. Lo que importa es el efecto afectivo del discurso y las imágenes. La potencialidad de las imágenes en su ambigüedad determinante. En su potencialidad icónica normativa. Sólo comprenderemos este producto retórico, el tiempo en el que estamos, si continuamos leyendo a Valadés:

También se les enseña que así como la Iglesia es sin ruga y cual paloma sin hiel, inocente e inmaculada, que perdona y alimenta a sus enemigos, vestida de lino blanco y brillante, esto es, de las obras de la justicia, así deben brillar ellos mismos en el matrimonio por la honestidad de su trato y ser blancos con la pureza de intención.¹²¹

Lo que sigue continua la exhortación del sacerdote oficiante a los cónyuges antes de continuar la descripción del sacramento del matrimonio de la *adnotatio M* del *Typus eorum que frat[r]es*. Además de las temporalidades que hemos mencionado tenemos, entonces, el tiempo eterno del vínculo entre la Iglesia y Cristo, vínculo perfecto como Cristo y la Iglesia misma. Ese vínculo contrario a los demonios etíopes es blanco. Blanco=Iglesia, vínculo

¹²⁰ D. Valadés, *Rh Ch*, 420-4[220].

¹²¹ D. Valadés, *Rh Ch*, 420 [220].

eterno (“una sola de uno solo, como un marido es de una sola esposa”), inocencia, sin mancha. Negro=tétrico, lleno de armas, ejecutor de justicia, muerte.

No es nuevo aquí el racismo europeo contra el africano. Si hay africanos en América en el siglo XVI es porque han sido traídos como esclavos. Tampoco es nueva la asociación del blanco a lo bueno y el negro a lo malo. Si bien esta asociación no es tan vieja como se podría pensar, ni universal. Tampoco su uso es privativo de la evangelización. Por lo tanto, no es innovadora la moralización del color negro de la piel del africano y, se entiende, del blanco de la piel de algunos europeos. Hemos señalado de paso que tampoco es nueva la estructura misógina ni en territorio mesoamericano, ni por parte del sistema cultural católico español que se imponía por medio de la conquista militar y espiritual. Lo que es nuevo es que en medio de todo este juego moral y afectivo de colores se encuentra el mesoamericano. Y, aún más, es al indio a quien se le atribuye la moralización del color del africano, tanto como la forma de pena del adulterio por dilapidación.

No es mentira en cierto sentido, los varones macehuales eran dilapidados en caso de adulterio, mientras que los *pipiltin* tenían derecho a tener concubinas y sólo en caso de romper la ley del matrimonio, que implica la prohibición de copular con una mujer casada (prohibición circunscrita al cuerpo de la mujer), serían sentenciados a otro tipo de muerte más privada y respetuosa. Y quizás también es cierto que es el indio productor de imágenes el que se representa etíope al demonio, es él, dice Valadés, él el que así se aterroriza, él el que así hace emerger una forma de sensibilización que bebe del terror, pero que está dirigida a la posibilidad de una nueva forma de vida y de reproducción individual y sociocultural.

No sabemos quién es autor del grabado. Bien pudo ser uno de los tantos maestros mesoamericanos que se formaron en las primeras décadas después de la Conquista a caballo entre las técnicas y modos de representación prehispánicos y las técnicas y modos de representación europeos y que fueron *usados* para bien o para mal, con voluntad o sin ella, en la difusión del cristianismo y en la imposición del orden colonial a través de sus producciones plásticas (pinturas de ambos estilos, murales, grabados, tapetes de plumas y arcos de flores para las fiestas de la Iglesia que se superponían con el calendario religioso nahua, esculturas, altos y bajo relieves en las fachadas de las nuevas iglesias, etc.). Así se explicaría el cambio de estilo. Bien podría ser incluso un calco o una reproducción semejante de la autoría del mismo Valadés. Valadés diseñaría sus grabados (especialmente este) como

indio converso, como el que se escenifica en el grabado sobre la deposición de las armas. Lo que es cierto es que Valadés es autor de la descripción y uso de éste, así como de la adjudicación del grabado al indio. El indio mesoamericano (así en abstracto) es el autor del grado según Valadés. El indio (¿nahua?, ¿mexica o tlaxcalteca?, ¿otomí?, ¿tarasco?, ¿"chichimeca"?) se representa etíope y lleno de armas al demonio, a los demonios, para causar más terror al indio adúltero. El indio es autor de su terror. La Iglesia y los frailes (se entiende) quedan blancos. La imposición del matrimonio católico es obra del demonio africano y sus armas (y sus tentaciones). El terror demoniaco como tentación y como pena emerge en Mesoamérica y así se reestructura el sistema de reproducción de seres humanos sexual e imaginariamente.

Antes de interpretar este grabado y su explicación como un intento de lavarse las manos por parte de los religiosos ante el intento claro, enconado, de causar terror, atribuyéndole al indio incluso la causa de su terror, debemos asumir la posibilidad de la falta de dobles intenciones explícitas. Es perfectamente posible que para el tiempo en que Valadés fungió como misionero o como párroco, el proceso de colonización del imaginario haya alcanzado tal profundidad y sistematización que ya no requiriera de un expreso diseño previo por parte de los frailes para dar lugar a expresiones individuales tan claramente deudoras del sistema ideológico que con tanto esfuerzo y empeño se dedicaban a esparcir por Mesoamérica. Incluso podemos perfectamente imaginar que un sistema de asociaciones como el que vemos en el grabado y su explicación surgiera 'espontáneamente' de la mente del mesoamericano (sobre la base de la guerra, el sometimiento, y la sistemática condena a muerte poco espontánea y más bien sistemática contra el cuerpo de indios y negros).

También podemos imaginar, no obstante, que se trata de la forma en que espera el franciscano que el indio viva el tiempo. Y de la respuesta explícita y meditada a esta exigencia por parte de los artistas americanos posthispánicos. El mundo pasado precristiano mesoamericano es doblemente desvalorizado. Por un lado, es el tiempo de la idolatría y con ello se evoca el tiempo de la falta del lazo impoluto con la unidad de la Iglesia, sistema de unidad cultural del mundo católico renacentista español.¹²² Por otro lado, es un tiempo que sirve para reducir la inquietud de lo extranjero, el pasado tiene elementos de analogía que refuerzan la entrada del matrimonio católico (el matrimonio macehual, que implicaba al

¹²² Debemos una vez más dirigir al libro de N. Bernand y S. Gruzinski, *De la idolatría...*

mismo tiempo el sometimiento del cuerpo de la mujer y el sometimiento de una clase a otra, un sistema de dominación económica, política, moral y estética uno de cuyos ejes se plantaba en la posesión del cuerpo de la mujer), aunque dichos elementos no alcancen la ‘perfección’ del matrimonio católico. En este caso, la analogía parte de la desvalorización del sistema jurídico nahua a pesar de que sirve para vehicular un motivo de aceptación del igualmente violento, misógino y cruel sistema del matrimonio católico hispano según se devela en la pena del adulterio a nuestros ojos que reclamamos, ¿irónicos?, “fuera del tiempo”.

La ambigüedad del potencial sujeto productor de la imagen es lo que más interesa aquí. Es que no hace más que replicar el orden colonial. El negro demoniaco es esclavo, origen de terror por su capacidad de dar muerte, por su fuerza y por sus armas, pero no puede causar terror al europeo. El europeo está inmaculado, nunca entra en relación con el negro (centro de la tentación y del castigo violento), el cual, como el demonio del díptico, siempre está lejos de la casa de Cristo, Iglesia blanca inmaculada. En medio de ambos está el indio (¿y el mestizo?, ¿también el misionero mestizo?, ¿se le borra la mancha?, ¿es una mancha en la memoria de las identificaciones?) al que sólo le queda recibir la muerte obsesiva, sin escapatoria, que cerca toda huida, como la cadena geométrica de negros acuchillando indios en torno a la dilapidación de los adúlteros. Eso o intentar seguir el ejemplo inalcanzable de la blancura sin mácula, seguir la vía del matrimonio católico, casarse por la Iglesia y con ello configurar su existencia al modo católico español renacentista, sabiendo que siempre restará un abismo insalvable. Nunca será blanco. Cabe recordar, no obstante, que la Iglesia y su blancura quedan fuera del *Stemma arborum coniungatorum*. Sólo se muestran, acaso, en el vínculo eterno y perfecto según aparece en la esquina superior izquierda con el cuerpo de Jesús crucificado unido con una firme cadena de obediencia con sus incorruptibles fieles. La elección de la palmera como árbol novohispano en el que está crucificado, en su frondosa y desbordante cúpula, Jesús, nos muestra la norma icónica falocéntrica del orden que Valadés ayuda a difundir,¹²³ la cual inscribe la sexualidad de los cuerpos, su origen de casta marcado

¹²³ Esta vía de interpretación la debo a Linda Báez Rubí, pues hacia ella lleva su profundo análisis sobre el árbol en la iconografía neoplatónica y finalmente luliana de la *Familia charitatis*, que vincula con Valadés vía Benito Arias Montano y otros agentes de la vida intelectual extra ibérica de la monarquía católica de Felipe. Sobre esto profundizaremos más adelante. Baste aquí citar dos fragmentos de Báez para abrir el espeso follaje de este árbol-cruz del matrimonio y la pena del adulterio: “‘Así, el candelabro arbóreo resultaba ser la figura de Cristo, mientras que sus lámparas simbolizaban los siete dones del Espíritu Santo, puesto que se le concebía como imagen de la luz de la Iglesia (Clemente de Alejandría, *Comentario al Pentateuco*). Estos siete dones ‘descansaban en las raíces de la verga de Jessé’ cuya iconografía entrona a la Virgen en el ápice del tronco.” L.

por la vestimenta, la moralización, politización y condena de los cuerpos por criterios basados en el color de la piel y señala el camino directo que el enhiesto árbol-cruz-falo debe seguir para alcanzar el vínculo perfecto sobre la base del matrimonio como institución social y como misterio teológico (Iglesia-Cristo).

Tenemos ahora como efecto del indio (del estilo no europeo, aunque tampoco tradicional mesoamericano, del dibujo, según nos lo presenta Valadés) su propio sistema de terror. El indio vive ahora en un tiempo que no es el de su idolatría anterior, no es el tiempo de la Iglesia y tampoco es el tiempo de la justicia terrena. Es el tiempo del terror y de la guerra. En este tiempo, que es más bien ruptura del tiempo, o efecto de dicha ruptura, según se muestra en este grabado, vemos en su expresión gráfica la construcción retórica de la temporalidad. Este grabado nos permite ver la concreción de los efectos de un programa retórico que sobre la base de la digresión y ciertas formas de penetración del imaginario abre un terreno y un tiempo de guerra que no se resuelve en un conflicto concreto, sino que abre un juicio moral sumario sobre lo real que permite que el indio se coloque en el reducido campo de guerra entre un demonio etíope, producto de su aterrada imaginación, y una blanca e inmaculada Iglesia que con su argénteo brillo parece no reducirse a imagen. Una disyunción de la percepción y de la imaginación (del sacerdote nahua-negro de sangre a la argénteo Iglesia europea), y por lo tanto de la afectividad, que abre un tiempo que sólo la gracia de la Iglesia blanca, europea, puede salvar con su gratuita intervención. La gracia de la conquista.

El tono expresionista del montaje del juicio moral sumario que se condensa en este grabado acaso sea efecto de la materialidad de la imprenta y el uso restringido de la tinta en la barata mercancía de catolización que ofrece Valadés. La agencia concreta de Valadés, la de publicitar y enseñar universalmente (en latín, es decir, para Occidente) el uso retórico de las imágenes como oficio angélico de la Iglesia en México y la Chichimeca, no obstante, hace uso de dicha materialidad para singularizar en México, como tópico central del libro publicado y preparado en Italia, la agencia católica (universalista).

Báez, *Mnemonsine novohispánica...*, 204. “Ahora bien, este aspecto simbólico del árbol-candelabro mereció especial atención en el quinientos, puesto que se relacionaba con la venida del Mesías y, así, con un importante significado: la redención de la sociedad mediante la restauración de la iglesia cristiana.” *Ibid.*, 205.

Finalmente, una conjetura. Sobre la base de la noción de realismo circular de Alessandra Russo,¹²⁴ junto con sus reflexiones sobre el uso del tópic del árbol,¹²⁵ creo que hay una forma de explicar algo sobre las decisiones de composición del grabado. La multívoca temporalidad a la que hemos aludido se refleja en una singular forma composicional que acaso sea una técnica formal especialmente relevante para el siglo XVI. Hemos visto que el árbol se duplica. Se espejea sobre la base de un eje, que en las composiciones del grafiti del convento agustino de San Nicolás de Tolentino en Actopan que analiza Alessandra Russo es la intersección en ángulo recto de unos muros. Esta técnica permite abrir una espacio-temporalidad gráfica que condensa en una escena “tridimensional”/espacial un acontecimiento que sin embargo sólo puede tener lugar en la percepción dirigida del mural en el espacio concreto del convento.¹²⁶ Valadés, acaso, en una

¹²⁴ Alessandra Russo, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. México. IIEstéticas-UNAM. 2005 y A. Russo, “Ch. 8. Circular Realism”. *The Untranslatable Image*,

¹²⁵ A. Russo, “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé entre el Viejo Mundo y el Nuevo”.

¹²⁶ Cf. A. Russo, “Ch. 9. Figurative Condensation” *The Untranslatable image...* El análisis del mural de San Nicolás es el *exemplum* del capítulo 9 de Russo. La noción de condensación figurativa es la que permite a Russo caracterizar al arte mestizo del siglo XVI mesoamericano. Sólo es posible comprender la solución gráfica del mural considerando la idea de realismo circular que Russo propone en el capítulo 8 de su libro, y en el ya referido libro homónimo dedicado a este concepto. Lo que yo propongo aquí es que el eje que divide el grabado de Valadés coincide con el vértice de la perspectiva del realismo circular (perspectivismo de la singularidad histórica, podríamos llamarlo) y la estrategia espacio-temporal de la solución gráfica del mural-grafiti de las letrinas del convento de San Nicolás. Podemos doblar o redondear levemente la hoja para ver la solución de continuidad envolvente de la sierra que divide horizontalmente el grabado. Lo que me interesa es comprender la especificidad del grabado de Valadés en su compleja y sobredeterminada constitución espacio-temporal. Más que la especificidad de una forma de la perspectiva, la novohispana en un convento agustino, con efecto de tridimensionalidad en la representación plástica, lo que me interesa es la idea de la singularidad histórica y el montaje de una espacialidad y una temporalidad compleja, sobredeterminada, que da lugar a diversas y singulares soluciones plásticas. Por lo tanto, no serían las soluciones formales o compositivas las que unificarían todas las curiosidades del gabinete del arte novohispano, sino, acaso, la manera en que para abordarlas debemos renunciar a ciertas metodologías de la historia del arte occidental, que acepta una serie de presupuestos sobre la *traditio* y su relación con la imaginación y que en todas estas “piezas” no puede sino fracasar en la empresa de dar cuenta de su especificidad. La solución de Russo con el concepto de condensación figurativa y la necesidad de nombrar a su proyecto como una historia mestiza del arte novohispano y no una historia del arte mestizo novohispano, implica un reconocimiento de que cualquier consideración sobre los objetos novohispanos presupone una serie de posturas metodológicas que construyen nuestra comprensión de los objetos de la historia de las imágenes. Esas valiosas indicaciones aquí quiero dirigirlas a una indagación filosófica sobre la historia, la temporalidad, la espacialidad, la imaginación y la memoria. En este sentido, la condensación de la “condensación figurativa” de la que habla Russo no sólo implicaría una sobredeterminación irreductible de las soluciones plásticas a esquemas interpretativos meramente formales, pero tampoco semiológicos o iconográficos, pues dicha condensación sería espacio-temporal y afectiva. Por eso la necesidad de recurrir a la noción de singularidad. El grabado de Valadés que aquí analizamos, con la sencillez e inocencia facticias de algunos de sus trazos, pretendidamente producto de la espontánea imaginación (auto)aterrorizante del indio, es un *punctum* de condensación espacio-temporal e imaginal que sobre la base del más brusco eje vertical, abre un espejeo en el que se entrecruzan normatividades, corporalidades y regímenes de visualidad que exceden con creces los límites de la historia del arte.

composición similar, pero en el expresionista blanco y negro del grabado de imprenta, reproduce un eje que espejea y permite confrontar una serie de espacios y tiempos que en la singularidad del grabado convergen en un eje del que nace la percepción de la corporalidad, su patina moral.

Esta interpretación se refuerza sobre el horizonte facticio que divide la parte de arriba de ambos árboles-cruces de la escena de pena de los cuerpos de abajo.¹²⁷ Sabemos que la parte de arriba refiere a un espacio otro con respecto al de abajo por la sierra que atraviesa horizontal, pero también por un cingulo de nubes. Además de por la presencia dual de Cristo. Son pocas las diferencias entre ambos árboles (¿acaso plátanos?). Una es el sexo del sometido a condena por adulterio en la parte de abajo. Si miramos con detalle la vestimenta podemos ver que el sexo de los que están dispuestos a matar a pedradas a la mujer y con flechas al varón, también están invertidos. También está la cadena del pecado asociada a la mujer, único elemento que difiere de la parte superior, la cual acaso hunde a ¿un fraile?, ¿una mujer?, digamos, al único sujeto del árbol que tiene la flor filial justo sobre el pecho (¿un gesto sobre la concupiscencia venusina?).¹²⁸ Finalmente, este eje horizontal del que hablamos, todo atravesado por una imponente sierra, del lado derecho, del pecado, un valle con un serpentino vórtice demoniaco en cuyo centro penetra y se yergue el árbol-cruz en el que se condena el cuerpo de la adúltera. En la siniestra, seguimos en el Valle, con cuerpo de serpentina agua del que emerge en el centro el árbol-cruz y una figura en forma de flor en transición a fruto, un cuerpo esférico con cuatro pétalos, o, acaso, unas rocas ¿Un ombligo? ¿Es México-Tenochtitlan? ¿Otro quince? Quizás, si el eje vertical que abre la (di)simetría de los árboles lo colocamos en el vértice y ángulo adecuado, podemos confrontarnos con la versión portátil de la paisajística mesoamericana de evangelización. Una escena de impresión de la memoria, la espacialidad y la temporalidad, de la afectividad, a través de una solución gráfica. ¿Estamos, entonces, con la implantación del matrimonio en el mero centro del Valle

¹²⁷ No puedo dejar de considerar que la composición tiene en este eje horizontal una similitud formal con la del *El Gran vidrio* de Marcel Duchamp. El espacio de los solteros excitados observando a la nebulosa novia en la parte superior y un pequeño eslabón que conecta ambos polos es similar a la nebulosa crucifixión arbórea sobre la diversidad figural de los actores de la escena de la pena del adulterio.

¹²⁸ No deja de tener relevancia que el posible autor de los murales y de los grafitis de San Nicolás es rastreado por Russo precisamente por ser un fraile que pasó su vida entre diversas condenas por no respetar el celibato. La fijación con el matrimonio y el control de los cuerpos es central.

de México? ¿Estamos ante la confrontación de dos modelos de parentesco en confrontación/fagocitación?

Como estamos en el campo de la conjetura, sólo podemos abonar con una suma de elementos igualmente sugerentes, pero no definitivos. El último elemento que abonaría sería la etimología “histórica” de la palabra Tenochtitlan. Pedro Mártir de Anglería, reporta en la segunda década del *De orbe novo* la etimología que llegó a su conocimiento por medio de Juan de Ribera, el único de los enviados de Cortés que llegó con su parte del quinto del Rey de los despojos que envía el conquistador como tesoros a Sevilla: “...su nombre se compone de tres diferentes partículas de palabras: *ten*, refiere a lo que parece divino, *nucil*, un fruto, y, *titan* que refiere a aquello que se encuentra en el agua; de ahí *Tenustitan*, es decir, fruto divino en el agua.”¹²⁹

Con esta herramienta texto-visual, Valadés, quizás, abre el paisaje afectivo de la conversión en un juego de espejos. Terror: Negro/Blanco, Mujer/Hombre, Caída/Erección, Flechas/Piedras, y la sangre que brota de las costillas de la adúltera hacia su falda, y la imperturbabilidad del cuerpo del varón que no deja de estar atado, sí, pero en el árbol recto del buen matrimonio. ¿Es acaso un primer escenario de la *traslatio* de la ciudad? Esta ciudad, en el centro del Valle, emerge como un fruto, Un fruto que puede ser escenario de la conversión, o bien, de la caída. Cada vez. ¿Dos cristos, dos árboles, dos ciudades? ¿Una conversión en ejecución? ¿La pena espectacular en el cuerpo de la adúltera como espejo de la rectitud del matrimonio bueno? ¿La norma nahua o la católica-hispana que condena a la plebeya adúltera? La condensación imaginal (afectiva, figurativa, formal, mnémica, sexual y normativa en términos icónicos) de una torsión societal sobredeterminada resuelta en una composición con su centro en un brusco eje vertical.

¹²⁹ “...nomen vero ex tribus concisis vocabulis compositum. Rem quae divina videtur, dicunt ten, fructum nucil, titan rem appellant in aqua sitam: inde Tenustitan, id est fructus divinus in aqua positus” Pietro, Martire d’Anghiera, *De orbe Novo*. Paris, Guillelmum Auvray, 1587, 422-3.

II. CONTRATIEMPO: Operaciones de la memoria



Fig. 10. “La escala del ser” o sobre la creación, la jerarquía onto-teológica y la significación mística de la colonización y la evangelización (*RhCh*, entre 220-1)

EXORDIO

Hemos visto cómo la discusión sobre la relación de las imágenes y la imaginación con el sentido de la historia, la temporalidad y los afectos devela sobre la base de éstos la sobredeterminación y la superposición como medio fundamental de inseminación afectiva de un modo de la percepción y la imaginación centrado en un juicio moral sumario. Esa superposición implica una temporalidad ambigua que oscila entre el instante (del trazo y la mirada) y la “eternidad” (de la memoria, de la duración transmedial de la imagen y del tiempo divino). Las torsiones de los tiempos son la vía por medio de la cual se imbrican instante y eternidad anudados en una sobredeterminación de la temporalidad y de la afectividad. El nudo de serpientes que es la historia cuando se piensa desde las imágenes es el terreno de la labor retórica, por lo que la sobredeterminación de la temporalidad no implica solamente una temporalidad más compleja, que con un análisis más potente podría ser nuevamente ordenada en sus diversos estratos y duraciones.

Hago referencia a la caracterización de la obra y labor del historiador que Didi-Huberman construye sobre la base del análisis del estilo de Aby Warburg citando al polémico historiador del arte en su Diario del 24 de noviembre de 1906, término citado por Gombrich en su polémica biografía intelectual, a saber, *Aalsuppenstil*, “un estilo como sopa de anguila”. Desde la diversidad de los elementos y formas de la azarosa disposición de una sopa de anguila, hasta la complejización que de ello ofrece Didi-Huberman con el tópico de los nudos, la tarea del historiador implica la posibilidad de asimilar la multifactorialidad irreductible de la historia. El sentido y significado de la ciencia warburguiana es lo que está de fondo. Didi Huberman considerará que Warburg llega a esta ciencia pasando *a través* de su locura. Warburg gana así, al oscuro inconsciente que late bajo su locura, una ciencia de la imagen y sus supervivencias y operaciones de la afectividad y la memoria. Ludueña critica esta lectura freudiana de Warburg reforzando la idea de que la ciencia sin nombre del historiador de Hamburgo es una *stultifera scientia* una ciencia tejida sobre la base metafísica que reclama la aceptación de la naturaleza realista y objetiva de los demonios acosadores.¹³⁰ Se trata, pues, de una demonología a la altura de la era tecnológica. Una ciencia sin nombre que sólo empieza cuando se asume no la locura, sino que la base experiencial de la llamada locura es más bien la ontología que impera. Una ciencia que tiene por base la locura. Esa

¹³⁰ F. Ludueña, *La ascensión de Atlas*, 42.

ciencia, que para Ludueña es una demonología de la era técnica, sería la base a partir de la cual nosotros podríamos hoy estudiar el uso de las imágenes en la evangelización franciscana en Mesoamérica fuera del esquema binomial opresor-oprimido, para reconocer una serie de estrategias históricamente situadas de universalismo de las formas y de trabajo artificioso del tiempo y el espacio. La demonología de la era técnica comenzaría, acaso, desde la primera globalización que abrió un medio de lucha, el de las imágenes, en el que se ha jugado el tiempo y el espacio del mundo desde diversas tradiciones humanas.

Un análisis, aun si incluye una analítica del *pathos* y su relación con las diversas formas de la temporalidad y la duración no alcanza para dar cuenta de la sobredeterminación temporal a la que estamos refiriendo y a la que apunta el giro icónico. Por el contrario, el carácter facticio, ficticio, de dicha sobredeterminación implica su inanaliticidad constitutiva. El tiempo mismo del análisis estaría ya siempre suturado a cada fragmento producido por su labor de división, develando la facticidad de la empresa misma de análisis y una sobredeterminación irreductible. El tiempo del historiador y de todo aquel que busca confrontarse con el tiempo de las imágenes, se ve contaminado por su propio *pathos* y el *pathos* de aquello que se le presenta.

El giro icónico sólo se entiende como una radicalización del análisis de la temporalidad que dio sus bases al giro lingüístico. El sentido de la historicidad y la temporalidad estará ahora en el horizonte (¿más amplio?) del aparecer imaginal (anacrónico), más allá (¿o acá?) de la discursividad. La relación con la tradición no será textual, sino imaginal (anacrónica, por lo tanto, no discursivo-cronológica). En Valadés podemos señalar esta tensión en la idea que se desarrolla en la *Rhetorica Christiana* del proceso de conversión por medio de las imágenes: ya aconteció el más grande proyecto humano, la conversión de un complejo cultural, la colonización de un imaginario, y, al mismo tiempo, sólo es posible la conversión como un acto diferido (transferido, *translatus*) en el tiempo, de modo que cada *actio* con las imágenes sea al mismo tiempo cerrar el proceso y abrirlo. Cada vez debe hacerse manifiesto el mundo nuevo del converso y cada vez debe hacerse manifiesto que ese mundo no se ha manifestado. Similar al efecto de una nota en contratiempo que, distinta del resto, abre un tiempo sincopado a partir de sí que está condenado a la pronta caducidad, develando una forma diversa de la supervivencia.

El grabado con el que abrimos esta segunda parte es una potente digresión visual de la *adnotatio* N del *Typus eorum que frat[r]es*. En este fragmento de ese grabado, en torno al cual hemos tejido nuestra reflexión con diversas digresiones visuales y discursivas (al modo del mismo Valadés), vemos una leyenda “*Creatio mundi*” y sólo vemos bosquejada en el lienzo al que apunta el fraile, algo de la composición del grabado que aquí nos interesa. Antes de proceder con el análisis de este grabado, no obstante, importa señalar que podemos ver aquí las *Pathosformeln* de la evangelización. Tenemos tres espacios interrelacionados: el del fraile, el del lienzo y el de los adoctrinados. La explicación de la *adnotatio* nos da más detalles sobre esto:

Aquí se les inculca la doctrina cristiana por medio de figuras y formas bordadas en muy amplios tapices y con una disposición muy conveniente, comenzando por los artículos de la fe, los diez mandamientos del Señor y los pecados mortales, y esto se hace con grande habilidad y solicitud; y en los sermones se recuerda continuamente alguna de esas cosas [*ex illis perpetuo aliquid recolitur*]. En las capillas se extienden estos lienzos y se les muestran. Hecho esto, ellos mismos se acercan mucho y los observan más a fondo, y así más fácilmente se les graban en la memoria, tanto por la penuria de letras, como porque ellos mismos son cautivados con este género de enseñanza [*atque ita facilius haerent in eorum memoria, tum propter litterarum penuriam tum quod ipsi eo docendi genere capiuntur*].¹³¹

La explicación de esta *adnotatio* nos da el núcleo sobredeterminado del uso de las imágenes en la evangelización. Los tres elementos implican una relación con una dirección específica que implica una temporalidad particular. Es aquella de la digresión discursiva y visual perpetua. Cada vez se tiene que regresar, para volver a cultivar/revisitar/rehabitar/recolocar (*recolitur*) algo de los grabados. Esto se expresa con el puntero que da una direccionalidad a la mirada de los adoctrinados, al mismo tiempo que indica que *quien dirige la mirada es el fraile predicador*. Esta estructura triádica es simétrica a la *adnotatio* P en donde se muestra a Pedro de Gante, ejemplo paradigmático del predicador y educador textovisual, enseñando por medio de las imágenes el alfabeto latino (y, en realidad, todo, todas las artes—“*Discunt omnia*” es la leyenda que complementa esta *adnotatio* y con la que se encomia a Pedro de Gante),¹³² ejemplo de piedad y devoción, de

¹³¹ D. Valadés, *Rhetorica Christiana*, 221 [424]

¹³² Es importante anotar que el nombre de Pedro de Gante es uno de los cuatro nombres que merecen una aparición en este complejísimo grabado histórico-teológico-político. Los otros tres son el del fundador de la orden de los hermanos menores, Francisco de Asís, y el de la cabeza del apostolado franciscano americano, Martín de Valencia. El último nombre que aparece es el de Valadés al firmar su grabado. No debemos olvidar, no obstante, que Valadés no firma todos sus grabados. Soldar su nombre a estos nombres es de especial relevancia para nuestro apóstol de chichimecas.

entrega absoluta a la enseñanza-evangelización, que prefiere rechazar el arzobispado ante Carlos V que abandonar su tarea. Vemos aquí, entonces, una relación compleja (respeto, pero igualmente distanciamiento) con cierta jerarquía eclesiástica (la más cercana a la corte de Felipe) y la monarquía.¹³³

Justo debajo de la *adnotatio* N se encuentra la K, a la que ya hemos referido, sobre la revisión del árbol de la consanguinidad y el parentesco para el matrimonio, el cual no se encuentra en un lienzo, sino que se representa justamente como un arbusto. Tres formas de representación de una praxis de las imágenes: enseñanza, institución del matrimonio (y con ello la forma de sociabilidad cristiana y la relación con todas las ‘imágenes’ de lo real, no sólo aquellas atadas a un marco) y adoctrinamiento. Estas funciones convergen en la misma praxis de las imágenes la cual, no obstante, se describe con especial nitidez en la explicación de la *adnotatio* N.

Hemos destacado la temporalidad iterativa que fácilmente podemos relacionar con el objetivo de hacer grabar o adherir (*haeret*) en la memoria de los indios todo lo que se les enseña,¹³⁴ desde la sociabilidad con el centro en el matrimonio cristiano, pasando por el alfabeto y culminando con la cosmología teológico-política del grabado sobre la creación. El nodo (de serpientes) conceptual de la historia de la teología que es el concepto hereje nos puede abrir un viso al complejo de determinantes detrás del performance multisensorial del orador sagrado en plena *actio* en Mesoamérica. Los indios serán como los herejes, herejes de las imágenes, idólatras que se adhieren a las imágenes, secta de iconódulos, pero gracias a dicha adherencia pueden convertirse al cristianismo, idólatras que, por su idolatría, su especial afectividad imaginal, han sido convertidos. De hecho, aduce Valadés, ya lo hicieron, ¡*mira!*, es un milagro. No obstante, por su singular tipo herético de adherencia al cristianismo requieren de la iterabilidad de la agencia del rétor visual sagrado. La mediación infinita del orador en afectiva prédica con el puntero (*virgula*) abriendo el mundo de la palabra, los afectos, la historia y la percepción. Historicidad fáctica de la sensibilidad. Los potenciales herejes requieren de constante vigilancia e instrucción porque no se les adhieren (*haeret*) por

¹³³ Recordemos que el libro de Valadés se dedica al papa Gregorio XIII y que, en él, publicado en 1579, no obstante, no se hace referencia a Felipe II.

¹³⁴ Sobre esto ver José Luis Egío. Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539-1547), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Ed. Thomas and Otto Danwerth. Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds. Brill. 2020. Pp. 243-281.

completo los sellos mnémicos propios del buen cristiano. Además, debemos destacar también la intensidad. No sólo basta volver con los sermones a las imágenes, sino que hay que profundizar e intensificar su efectividad con el acercamiento y análisis individual de las mismas.

Lo que más interesa es el último punto. Este método se utiliza por la carencia de letras de los indios, tanto como por su propensión a comprender mejor lo que se les transmite con este método *sermo*-visual. Aquí se anuda la temporalidad no sólo como iterabilidad, ni sólo como intensificación, sino como contratiempo. Cada acción concreta en torno a las imágenes en la evangelización tiene el mismo sentido: repetirse, intensificarse y no acabar. Tanto el adoctrinamiento, como la alfabetización y la institución del matrimonio nunca acabarán, siempre se necesitará que se repita infinitamente, que se intensifique infinitamente, y aun así nunca logrará adherirse plenamente la letra, la ley, ni la doctrina a los indios. Siempre se requerirá del esquema de mediación del lienzo y del puntero (*virgula*) del fraile predicador. La tarea mnemotécnica del predicador es infinita en cuanto que antropotecnia, esto es, no tanto o no sólo la técnica de poder recordar uno mismo sino las técnicas que permiten producir seres humanos sobre la base de la de-construcción de la memoria (propia) y del otro.¹³⁵ La carencia de letras y la tendencia al uso de las imágenes, ambos claramente transformables en el tiempo de un par de generaciones, abre, no obstante, una temporalidad infinita, la de la evangelización con la mediación sacerdotal en el centro dinámico de las praxis con las imágenes y la palabra. No importa que puedan tener destreza con el uso de la palabra y de las imágenes los indios, lo que es infinito es la mediación sacerdotal para garantizar y orientar ese uso. De hecho, sólo por la especial adherencia de los indios a la oratoria compleja y al uso de las imágenes, y su consecuente portentosa habilidad para producir las más complejas obras plásticas y poéticas, es que pueden ser convertidos tan milagrosamente (rápidamente, como fuera del tiempo) por los mendicantes. Los franciscanos, en especial, tienen un especial derecho otorgado por la historia sagrada a abrir una temporalidad infinita del uso en el que la conversión se da en el instante y al mismo tiempo nunca llega. *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*¹³⁶

¹³⁵ Recordemos, una vez más, el texto de Oscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia*, 1999. Veremos cómo para esto se requiere de la deconstrucción y la toma de la temporalidad en la sección titulada “*Katéchon y nemontemi...*”.

¹³⁶ Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38, entre otros pasajes.

Este horizonte es el que nos permite analizar con más cuidado la imagen del grabado sobre la creación, el cual ha sido uno de los más exitosos de Valadés incluso por su difusión anónima como ilustración de la escala ontológica de herencia aristotélica, platónica y, sobre todo, neoplatónica, pero también lulliana. Así, su espectro ha llegado incluso a una serie documental de Netflix, por sólo señalar con un guiño la relación de las imágenes con la historia.

Hagamos la écfrasis y algunas anotaciones sobre este grabado, el cual Chaparro considera expresión de la *unitas* universal de la creación:¹³⁷

Hasta arriba Dios, esto es, la Trinidad: el Padre en posición de mando, el Hijo con su cuerpo languideciente de sacrificio a los pies del Padre y el Espíritu Santo en forma de paloma entre los rostros de ambos. El cuerpo de Cristo, por otro lado, con el manto que pende de sus brazos simula un hombre alado, ¿ángel en sacrificio? A la derecha del Dios Trino, la Virgen, imagen de la espectadora privilegiada, de perfil, sobre una nube y dirigiendo la mirada a la mano derecha del Padre de donde emerge una cadena que atraviesa por la mitad, de arriba a abajo el grabado. El brusco eje vertical en el centro ahora suavizado por una compleja composición jerárquica. La imagen de la Trinidad está flanqueada por una filacteria en festonado con la siguiente leyenda: “*EGO SUM ALPHA ET O[MEGA], PRINCIPIUM ET FINIS PRAETER ME NON EST DEUS QUE OMNES DII GENTIUM DEMONIA/ Yo soy alfa y omega, principio y fin, además de mí no hay dios y todos los dioses de los gentiles son demonios*”.¹³⁸ De toda esta escena emerge una orla de rayos que connotan la luz y el poder de la Trinidad y entorno a ella siete ángeles.¹³⁹

En la herramienta didáctica que Valadés anexa a la *Rhetorica Christiana*, esto es, su resumen de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, ¿su manual de catéquesis? resulta relevante ahora el apartado de la Distinción 13 del segundo libro titulada “De la distinción de los días y de las obras, y en primer lugar de la obra del primer día”. Esta distinción en Lombardo se trata fundamentalmente de un comentario a *De Genesi ad litteram* I, 10 de Agustín en donde

¹³⁷ C. Chaparro, *Fray Diego...*, 184-6. Un estudio detallado del grabado al que debe bastante todo este apartado se encuentra en Javier Ayala Calderón, “El Orden del Cosmos en un Grabado de Diego Valadés (1579)”, *Acta Universitaria*, vol. 18, núm. Esp, septiembre, 2008, pp. 24-32, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México. Adelante indicaré mis diferencias con estas lecturas.

¹³⁸ Se trata de un cruce de Apocalipsis 1. 8, Isaías 44.6 y Salmos 96(5).5.

¹³⁹ Ap 4.5: “...salían relámpagos, voces y truenos y delante del trono ardían siete antorchas de fuego que son los siete espíritus de Dios.” La relación de la función angélica y el número siete es de larga tradición, en el franciscanismo podemos referir el *Itinerario* de San Buenaventura.

se pregunta sobre el complicado problema de asociar la luz espiritual a la luz corporal de los astros y así a la temporalidad del día y la noche en el perfeccionamiento del primer día de la creación. El dístico que cierra el comentario a esta distinción versa: “Para que Dios en horas ciertas interviniera en el tiempo, empezó primeramente con la luz su obra noble /*Tempora quo certis Deus intercederet horis, Mox a luce suam nobile caepit opus.*”¹⁴⁰ La relación entre la luz espiritual creada por Dios y el enmarcamiento de la creación como acto divino en la temporalidad de los días es fundamental para el grabado. En efecto, se trata de la proyección desde la creación de la luz, de la totalidad del orden cósmico y de la temporalidad. Para Agustín el asunto está en cómo es que se puede medir el tiempo de los días si aún no se ha creado el sol. No da respuestas concretas, como en todo ese libro, pero refiere la posibilidad de pensar/imaginar esta luz, pues se puede concebir de manera espiritual, pero también de manera corpórea como la primera cosa creada. Esto Lombardo lo explica como una nube luminosa, la cual Valadés considera una *nubecula*. Sin duda se trata de una referencia a la nube luminosa que cubre a Pedro, Jacobo y Jesús (y Moisés y Elías, si es que todos siguen presentes después de la transfiguración de Jesús) en Mateo 17, 5.¹⁴¹ Estamos ante el cruce de la luz, la visión, y la temporalidad. La visibilización en forma de nube luminosa es el modo en que podemos comprender la relación entre temporalidad y eternidad en el Dios creador. Una vez más es una luz que rodea, en este caso una nube luminiscente, lo que nos permite experimentar una nueva temporalidad. A esta temporalidad Valadés la rodea de las determinaciones de las horas y de la certeza, tener la hora cierta, el *kairós*. Es importante la cuestión horaria tanto por su dimensión espacial (y g/teopolítica, lo veremos) como por su dimensión rítmica. La escala del ser es escala del tiempo. El tiempo dividido en intervalos ordenados es el modo de darse la creación: en 7 días, por ejemplo. Pero los intervalos y su suceder sumarán, superpondrán, en el grabado, otros sentidos. Este tiempo del anuncio soberano del dios universal contra los dioses de toda la gentilidad suelda el tiempo de la creación con el tiempo de la revelación y la historicidad como difusión universal del mensaje de salvación, desde las comunidades primitivas contra la gentilidad hasta la difusión ibérica de la catolicidad en América.

¹⁴⁰ Diego Valadés, *Retórica...*, 612 [325]

¹⁴¹ No olvidemos, por supuesto, que la nube también oculta, *Hechos*: 1, 9.

Volvamos a los 7 ángeles. Los tres de cada flanco practican el sahumero como culto. El drama de la escena se construye sobre la base de la repetición de la figura de los ángeles que nos permite dirigir la mirada al detalle del movimiento pendular del sahumero.¹⁴² El ritmo de la eterna adoración que coincide con los seis días de la creación. El séptimo ángel, justo bajo los pies del Padre y el Hijo, sostiene un espejo. La cadena que cae de la mano derecha del Padre parece esconderse bajo el manto del ángel del espejo emergiendo de debajo de él y cayendo por el resto del grabado como envío al mundo de la creación sometida al tiempo.

La cadena [del tiempo] dirige la lectura del grabado, se trata de la cadena/jerarquía de la creación, de la caída y de la construcción teológico-política del orbe cristiano. El fluir de los intervalos de la cadena debe comprenderse como la diseminación lumínica, por eso la mediación reflejante del espejo, el cual es también muestra de la vanidad y contingencia del mundo corporal. La belleza del *cosmos* (orden/ornato) que ata al mundo lo ata desde su desvalorización: belleza, sí, pero banal en cuanto que contingente y dependiente, creada. Las reverberaciones neoplatónicas no pueden estar más explícitas. Lo veremos adelante en su caer en la histórica singularidad de su relación con las condiciones materiales. Igualmente fuertes son las reverberaciones lullistas, la gradación según los sujetos lullianos, la estructura arborescente, las metáforas de lumínicas y la lógica de ascenso y descenso, etc.

En orden descendente encontramos seis niveles de la jerarquía ontológica de la creación. Primero diecisiete ángeles. Ocho en cada lado, de perfil (dirigidos al centro), y uno de frente, cruzado por la cadena. Ángeles en perpetua contemplación y alabanza de Dios. Hemos visto antes igualmente que los ángeles tienen funciones distintas y además entre ellos tienen un orden jerárquico, además de otros elementos, por ejemplo, el que se muestra como los pequeños ángeles que sólo son cabeza y alas y que por efecto de perspectiva van

¹⁴² Como vemos, Valadés hace uso gráfico del uso del sahumero en los ritos angélicos de los mendicantes oficiantes en Mesoamérica. Los humos en Mesoamérica colonial estarán siempre preñados de ambigüedades. Los espejeos y los sahumeros, se cruzan con el foro de la palabra del sabio, del que sabe del mundo, de toda la figura del mundo, las formas de verlo. Técnicas de alucinación, de ensoñación, de rememoración, de musicalización, de memorización, de inscripción de la palabra, la imagen, la fantasía y el sueño que se presentan como fondo de posibilidad de todo lo que aparece. Precisamente es aquí, allí, en la parte profunda de la capacidad de pensar (veremos su fondo “anatómico/esquemático” adelante), el fondo de los juicios-ontológicos de lo que hay y lo que no hay, y de sus brumosas, fantasmáticas formas intermedias, que se sitúa (¿pero, *en dónde?*) una pregunta de fondo que abre el panorama en donde planteo mi análisis de Valadés: ¿Cuál es la relación entre uso, imagen, memoria, traslación y filosofía en la evangelización temprana en Mesoamérica?, pero también, siempre, ¿cuál es la relación entre uso... en esta, *ésta*, labor de rememoración y uso del archivo de la retórica sermo visual franciscana del siglo XVI?

desapareciendo hasta fundirse con las nubes divinas, por lo que sólo dan cuenta del efecto de descenso sin haber salido del ámbito de lo incorpóreo. No podemos olvidar el efecto angélico de la jerarquía celeste del Pseudo-Dionisio. Unas líneas en forma de llave emergen del punto en que la cadena surge del ángel con el espejo, mostrando la comunicación entre niveles y la centralidad de la cadena. Posteriormente el nivel humano con una variedad de hombres y mujeres con vestimentas (o la ausencia de ellas) propias de diversas partes del (nuevo) mundo conocido y en el mero centro, justo por donde desciende la cadena desde la mano derecha del Padre, Adán recostado y Eva emergiendo de su costilla. Justo a los costados de la escena de Adán y Eva encontramos escenas de evangelización con frailes e indios de los cuales surgen las mismas líneas en forma de llave dirigidas desde sus cabezas al punto desde el que surge la cadena de la nube del nivel de los ángeles. Está en el tiempo de la creación el acto mismo de la evangelización. El gesto del fraile y de los indios, ahí, signando todo el grabado, es un guiño directo a nuestros ojos de “lectores” del grabado. De soslayo, estamos aquí, *ahí*, pues, en el grabado que nos habla de la creación del mundo. Recordemos el árbol del matrimonio y su historización en el cuerpo de la adúltera y la demonización del etíope, pues estamos en el efecto de (re)distribución de lo imaginal en donde la afectividad opera de manera multifactorial y multiestratificada. El cuerpo de la mujer, en ambigua consideración (es central de toda la agencia divina en el ámbito humano, pero siempre en su sometimiento: espectadora secundaria, cuerpo derivado del costado de Adán, cuerpo del pecado del árbol de la ciencia, etc., cuerpo de la adúltera macehual y de la plebeya colonial), en relación con el árbol jerárquico de la creación y la salvación divinas.

El siguiente nivel es de los animales volátiles en el que se incluye fauna americana y de todo el mundo, las líneas en forma de llave se replican aquí y en los siguientes niveles, pero ya no con la significación fuertemente expresiva que tienen en el nivel humano (es decir, el sentido de la evangelización dentro de la escala ontológica: ascensión a lo celeste). Posteriormente encontramos el nivel de los animales acuáticos seguido del de los animales terrestres, dentro de los cuales se incluye fauna de todo el globo y fauna (fantástica para nosotros, no para los reportes de avistamientos de unicornios en la Florida)¹⁴³ como un unicornio. Realmente los tres niveles de los animales forman un solo intervalo que explicaremos abajo. Finalmente, el nivel de las plantas igualmente con algunos ejemplares

¹⁴³ J. Ayala, “El Orden del cosmos...”, p. 28.

americanos que en otros grabados tendrán mayor relevancia y serán presentados con nombre inscrito.¹⁴⁴

Al final de la cadena, bajo el nivel de las plantas, cinco medallones circulares. El del centro muestra dos soles orbitando el círculo señalando las dos direcciones (oriente y poniente) que abre el movimiento del sol entorno a la Tierra en la concepción geocéntrica. Sabemos que, para el imperio de Carlos V, y para la monarquía ibérica de Felipe (nunca referida por Valadés en la *Rhetorica* por la ya referida animadversión por ambas partes), ya con las Filipinas, esto adquiriría algunos significados añadidos. El sentido que sin duda está presente es el de la monarquía universal, tópico político y de la iconografía teológico-política de gran calado histórico. Específicamente sobre el motivo del círculo con dos soles en relación con la iconografía de la monarquía cósmica, Berta Segall,¹⁴⁵ por sugerencias de Andreas Alföldi, nos indica el sentido que éste adquiere en los sellos reales aqueménidas. No destacaré los detalles, que tienen que ver con diversas mitologías medio orientales lunares (el segundo sol, el doble cuerpo del rey, el sol nocturno, etc.). Me interesa sólo destacar cómo este viejo motivo es él mismo ya un artificio retórico teológico-político de legitimidad de la monarquía cósmica. Más de dos milenios después, aparece aquí, transfigurado, pero aún con el eco imperial de fondo (Valadés refiere al emperador Carlos, no al Rey Felipe, pero el sentido es el mismo). De Oriente a Occidente, la *translatio imperii*, se juega con la duplicación de los soles. Imperio que no duerme.

Hacia la derecha, la escena de Agustín y el niño en la playa, típica referencia de la insolubilidad de los misterios divinos, en especial el de la Trinidad. Agustín se representa como un obispo (con mitra y báculo pastoral), pero posiblemente vestido de franciscano y con cingulo. El niño frente al agujero intentando lo imposible: introducir toda el agua del océano en un pequeño agujero a la orilla de la playa, como Agustín queriendo limitar la infinitud en su entendimiento.

¹⁴⁴ No sobra recordar que todo el impulso de la figuración jerarquizante y del esquema del árbol, tan presente en Valadés y que se deja ver en este grabado, provienen, sobre todo, de la *familia charitatis* y su espíritu ámbito neoluliano. Lull está presente de manera literal, pero nunca citado, en la *Rhetorica Christiana* con la teoría de los 9 predicados. Pseudo Dionisio (*Jerarquía eclesiástica, Jerarquía angélica y Teología mística*), Hugo de San Víctor (*Didascálicon*, entre otros) y San Buenaventura (*La reducción de las artes a la teología*) son otros de los nombres que no podemos dejar de anotar a reserva de volver a ellos en la siguiente sección.

¹⁴⁵ Berta Segall, Notes on the Iconography of Cosmic Kingship, *The Art Bulletin*, 38, 2 (Jun, 1956), pp. 75-80. Segall refiere como referencia y marco para su análisis el libro de H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo and Cambridge, Mass, 1955.

En la extrema derecha la representación ptolemaico-aristotélica del mundo. A la izquierda del medallón central el medallón con un cuadrado representando la cuadratura del círculo y la circunferencia del cuadrado, quizás, refiriendo a la encarnación (cuadrado/hombre/finito-círculo/Dios/infinito). También, quizás es un esquema del mundo y las cuatro direcciones de los vientos. Finalmente, a la extrema izquierda un medallón con una letra te (T) invertida separando tres campos. Se trata, de la representación del mundo en donde no hay América (¿seguimos en tiempo de la Magna Asia en tiempos de las Filipinas?), sino Río Don (separando Europa de Asia), Río Nilo y Mediterráneo (Separando África y Europa). ¿Por eso la orientación con Asia, ese único campo del círculo dividido en tres con un paisaje distinguible, en la parte baja y más cercana al infierno inferior? ¿En este magno dispositivo visual sobre la creación y la jerarquía de los seres está el oriente de la Magna Asia, América, pues, en el límite con el infierno, mientras que Occidente estaría apuntando en dirección a Dios? Sigamos. La escena en el espacio de Asia parece mostrar una fortificación en una cima, y un paisaje de fondo que es muy poco claro. Quizás un monte y un par de árboles. Acaso dos personas. Lo que resalta al menos es el contraste entre la abstracción superior en el serpentino campo superior izquierdo (África) y el esférico relleno del campo superior derecho (Europa) con respecto a la figurativa representación de un paisaje en el campo inferior. ¿Qué tierra es ésta? Se trata, muy posiblemente de un *Baiforos*, esto es, la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Jerusalén en la concepción ecuménica medieval de la Iglesia, era el centro del mundo creado. No deja de ser significativo que este medallón está invertido con respecto a la representación más tradicional, en donde Asia estaría hacia arriba, lo que después coincidiría con las historias de fantasía de la Baja Edad Media sobre la subida al monte del Paraíso hacia lo profundo de Asia.¹⁴⁶ ¿Se trata de México y las Indias como la inversión del flujo afectivo y teopolítico de la ecúmene católica europea, ahora ya occidental? La tierra de la promesa es también la de la condena de siglos en la idolatría. Condena que enaltece la gracia de la evangelización. Esta tierra adquiere significaciones múltiples.

Hay una imagen que nos permite vivenciar el titilar de los escenarios de la espacialidad y la temporalidad. El mundo se ve trastocado, volteado, forzado a oscilar entre

¹⁴⁶ Para todo lo referente a la visión ecuménica medieval del mundo y la consecuente esquematización en un “O et T”, Un círculo y una T y la compleja situación de la transformación acelerada de las concepciones europeas del mundo por la entrada de las *Indias* occidentales, es fundamental: William Graham Lister Randles, *De la terre plate au globe terrestre: une mutation épistémologique rapide*. A. Collin. Paris. 1980, 15-16.

espacios y tiempos en plena disputa por el imaginario. Se trata de la representación del *Códice florentino* de los cuatro vientos y las cuatro direcciones al modo ecuménico medieval, con los vientos como ángeles y en el centro la imagen del mundo dividido con una T invertida. Un círculo con una T invertida, representando el mundo medieval sin América, con los cuatro vientos representados como ángeles rubios, los cuales ilustran el pasaje en el que se explica la división de los cuatro vientos y las cuatro direcciones, desde las cuales adquiere sentido la cuenta de los días y los años en el calendario mesoamericano. Ese círculo dentro de un cuadrado, otra variante de la forma del medallón anterior (círculo con cuadrado dentro), para representar la relación de la eternidad y perfección del mundo con la direccionalidad deíctica del aquí. Un *mappamundi* sin América con cuatro vientos angélicos y rubios para ilustrar los vientos según los nombraban los nahuas. Y con ello el sentido del tiempo y del mundo.

Al respecto conviene referir a la importante referencia de Russo, pero también de Randles, a la diferencia Ptolemáica entre geografía y corografía. La grafía del espacio/ámbito/región/sitio, de la *jóra*, del aquí de algo, debe ser diferente de la geografía como conocimiento global de la ecúmene. En el esquema del *Mappamundi* medieval con Jerusalén como centro del mundo se apostaba por un cruce entrambas. Con la figuración del *Códice florentino* el problema que implica dicho cruce en la empresa de conocimiento y caza espiritual de los franciscanos en el Nuevo Mundo.



Fig: 11. Los vientos según los nahuas. Códice florentino, Vol. II, 236r.

Como vemos, las superposiciones cosmográficas y cosmológicas son evidentes. Ecúmene cristiana medieval invertida,¹⁴⁷ pero en donde no aparece sino la ciudad fortificada de Jerusalén y el Monte de los Olivos de fondo..., ningún viso de Nueva España. ¡Recordemos, no obstante, que en el centro de este grabado sobre la creación nos han situado en el lugar (¿sin-lugar?) del aquí mexicano con el señalamiento del milagro de la conversión (¡en acto visual!) de los indios por los franciscanos.

Regresemos, de derecha a izquierda. Antes, los flancos y la base. En los flancos encontramos dos escenas de ascenso y descenso. En el flanco derecho (el de la siniestra de la Trinidad, diestra para el observador), separado por una delgada línea recta del resto del grabado, la escena de la caída del demonio-ídolos paganos arrojados por el Dios único. Son cinco figuras demoniacas en diversas posiciones que muestran la degradación progresiva de la imagen antropomorfa del ángel a la del demonio. El cruce entre creación, tiempo, espacio, cosmología, teología y política en este acto icónico es fundamental. La metamorfosis de ángel (mediador entre Dios y la creación-mundo) en demonio (excreción de la mediación angélica, ídolo) cobra *aquí* un significado en estrecha relación con la historicidad del acto mismo icónico. Existe un pleno reconocimiento del espacio en que se juega el hombre y su imagen del mundo. Sólo hay imagen, sólo hay figuración con sentido si se enmarca bajo un encadenamiento ontológico, imaginal, político, histórico, cosmológico, preciso, el del orden de Dios que crea y ata por medio del espejo angélico. Los juegos de luces y neblinas están en ejecución.

La progresión demoniaca-idolátrica nos lleva a la parte inferior del grabado ocupada por la representación ya referida del infierno de Valadés en otros grabados: en el centro el Diablo con una postura similar a Tlazoltéotl, diosa nahua lunar de la lujuria y los excrementos, pero con elementos típicos de las representaciones medievales. Llamas y diversas escenas de terrores infernales. Tiempo celestial, creación, caída, encarnación, tiempo infernal... Lo que más interesa de este complejo grabado que sintetiza en una imagen el mundo cristiano [a ser] transferido a los indígenas, no obstante, es su dimensión histórico-

¹⁴⁷ Podemos encontrar una representación esférica de esta forma medieval de representar el mundo en otros grabados de Valadés: el de la portada (fig. 30), a los pies de la *Theología*, en este caso con una T normal, no invertida. Una estructura similar, también esférica, pero con una T horizontal (tampoco invertida), se encuentra en los dos mundos del grabado del sabio pagano (fig. 22) y a los pies del sabio cristiano (fig. 25). Adelante hablaremos sobre esas apariciones.

política que ya se ha referido en los detalles del nivel de los hombres en la escala ontológica, y en la relación del aparecer soberano de Dios y la expulsión del ángel-demonio-ídolo. En el flanco izquierdo adquiere una fuerza y especificidad de gran significación.

En el costado izquierdo encontramos unos medallones iguales a monedas imperiales que signan con marcas una progresión en ascenso de lo infernal a lo celestial. La *merx* del rétor cristiano aparece signada con el dinero del “HISPANIARUM ET INDIARUM” REX que representa la obra teológico-política del monarca.¹⁴⁸ Por la diestra de Dios la riqueza *in crescendo* del imperio católico nos dirige a lo divino, contrario a la función demoniaca idolátrica a la siniestra. La moneda de un real identificada por un punto sobre la intersección de “PLUS-ULTRA” entre las columnas de Hércules, signo de la expansión hispana, se estampa a la izquierda del medallón de Tau invertida y sobre el límite de la creación y el infierno. Le suceden *in crescendo* la de dos y tres reales con dos y tres puntos respectivamente. Sabemos que este grabado es una representación visual de la reducción monetaria del mundo porque la progresión en valor de las monedas columnarias (ya sean de *Carolvs et Johana Reges—1536 a 1555—*o de *Philippus –1556-1571*) corresponde con el orden ascendente de la escala del ser del centro y del costado de la caída demoniaca. Esta legitimidad del monarca sobre el mundo, especialmente, debemos saberlo, sobre el nuevo mundo, se ve asediada por una moneda inexistente.

Una moneda sin número, pero signada con la cruz. Esta moneda pone a girar la compleja red temporal que se abre con este grabado con un ritmo sincopado que más allá del triunfo o la derrota, da lugar a la particular forma de influencia de las imágenes en la Mesoamérica del siglo XVI.

. * *
 *
. * *

Esta parte estará compuesta por 3 capítulos. En el primero, el cuarto de toda la obra, titulado *Torbellino y sobrevivencia de la forma. Anacronismos*, profundizaremos en la necesidad de recuperar el anacronismo como un punto de inicio de toda reflexión sobre la

¹⁴⁸ Sobre la especificidad de la relación económica, política y jurídica entre el *Hispaniarum Rex* y las Indias según la numismática ver Felipe Mateu y Llopis, “El título <<Rex indiarum>> del <<Hispaniarum Rex>> en las monedas y en las medallas”, *Historia, instituciones, documentos*. 7, 1980, p.21

historicidad de las imágenes, puesto que las condiciones de la inteligibilidad de sus efectos requieren una noción no eucrónica, ni cronológica de la temporalidad, pues sólo así se puede abrir el amplio terreno de la *phanto-nomo-mnemotecnia* en el que nos orilla Valadés a pensar. En el capítulo segundo/quinto, *Urgencia, eternidad y deixis: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστὶν τὸ λοιπὸν...*, haremos una aproximación genealógica de esta particular forma de operar en el tiempo dirigiéndonos a Pablo de Tarso, una vez más, con el objeto de comprender la dimensión kairológica del universalismo cristiano. Finalmente, en el capítulo tercero/sexta, *Katechon y nemontemi y los Martines. Sincronización calendárica y toma del tiempo*, veremos la operatividad cristiana sobre la temporalidad en proceso de confrontación con otros modelos de comprender la temporalidad y su relación con la existencia. La importante cuestión de la reforma gregoriana del calendario juliano y la comprensión del calendario mesoamericano se analizarán con base en el grabado no explicado de Valadés sobre el calendario nahua. Finalmente, veremos con precisión los efectos de las transformaciones en la comprensión de la temporalidad que abre la evangelización mesoamericana en el horizonte global de la monarquía hispánica, esto por medio del análisis de la confrontación de Valadés de dos importantes hombres de la historia cristiana, a saber, Martín Lutero y Martín de Valencia, ambos claramente signados con la pesada carga de la historia, el tiempo y los afectos en tiempos de la globalización cristiana naciente.

CAP. 4. TORBELLINO Y SOBREVIVENCIA DE LA FORMA. Anacronismos

I may appear strange, but now, when we were in the very jaws of the gulf, I felt more composed than when we were only approaching it. Having made up my mind to hope no more, I got rid of a great deal of that terror which unmanned me at first. I suppose it was despair that strung my nerves. [...] After a little while I became possessed with the keenest curiosity about the whirl itself. I positively felt a wish to explore its depths, even at the sacrifice I was going to make; and my principal grief was that I should never be able to tell my old companions on shore about the mysteries I should see. [...] It was not a new terror that thus affected me, but the dawn of a more exciting hope. This hope arose partly from memory, and partly from present observation. I called to mind the great variety of buoyant matter that strewed the coast of Lofoden, having been absorbed and then thrown forth by the Moskoe-strom. By far, the greater number of articles were shattered in the most extraordinary way—so chafed and roughened as to have the appearance of being stuck full of splinters—but I distinctly recollected that there were some of them which were not disfigured at all. Now I could not account for this difference except by supposing that the roughened fragments were the only ones which had been completely absorbed that the others had entered the whirl at so late a period of the tide, or, from some reason, had descended so slowly after entering, that they did not reach the bottom before the turn of the flood came, or of the ebb, as the case might be. I conceived it possible, in either instance, that they might thus be whirled up again to the level of the ocean, without undergoing the fate of those which had been drawn in earlier or absorbed more rapidly.”

Edgar Allan Poe,

“A Descent into the Maelstrom”

Veamos, pues, la especificidad de la escisión de la temporalidad y sus consecuencias para una teoría de la imagen que asuma en su radicalidad la historicidad de los saberes del mundo. El tiempo de la teoría que pueda pensar la historicidad de las imágenes deberá ser el del torbellino del devenir no progresivo ni unidireccional de la historia en el que, a pesar de la transmutación de las imágenes que dan dirección a la historicidad, sea posible comprender un modo de sobrevivencia de la forma. Una sobrevivencia no dada por su contenido positivo, sino por la pura forma del aparecer de las imágenes en su efectividad y eficacia histórica.

Es ya lugar común en la teoría contemporánea asociar los aportes más importantes del revolucionario teórico e historiador del arte de Hamburgo, Aby Warburg a dos nociones: *Nachleben* (supervivencia) y *Pathosformeln* (fórmulas del *pathos*). Sobre ellas ya hemos adelantado varios puntos. En términos generales, su investigación sobre la supervivencia de la Antigüedad en el Renacimiento florentino descubre las vías de supervivencia en elementos formales, extraídos de las antigüedades romanas, bajo nuevas composiciones visuales, con objetivos y significados diversos, pero que, a pesar de ello, permiten una forma de supervivencia del *pathos* propio de la Antigüedad. Con esta noción se cuestiona la de Renacimiento. Lo que sobrevive no renace. No hay una muerte de la Antigüedad. Eso no significa que sigamos siendo antiguos. La Antigüedad sobrevive, múltiple, ambigua, potencial, en los rincones menos esperados, en las posturas de los y las modelos de la publicidad, en el horóscopo de las revistas populares, y en los rituales y costumbres más cotidianas e insospechadas. La mentalidad de Warburg está cercana a la de los misioneros mendicantes que desde Las Casas comenzaron a ver idolatría en todas las expresiones culturales de los indios.

Como es obvio, lo que se cuestiona, sin hacerlo desaparecer, es el pensamiento sobre el devenir de la historia basado en la noción de época. “Antigüedad” y “Renacimiento” siguen siendo nociones fuertemente significativas en el trabajo de Warburg. No obstante, el uso que de las mismas se hace mina en buena medida el horizonte de clasificación progresiva o simplemente la posibilidad de hacer de “Antigüedad” y “Renacimiento”, tanto como las categorías de época en general, sin dejar de referir a la eficacia singular del aparecer de lo que se somete a estudio. La crítica de las bases de la clasificación de la historia, o su puesta en función del análisis de las transformaciones, de las aceleraciones, de los efectos de caída, saturación y profunda perturbación de las categorías de la historia del arte, pero de la historia

en general también, y de buena parte de las diversas disciplinas humanas, dicha crítica, pues, rinde especial rédito para el análisis de las configuraciones de complejos imaginarios según se presentaron en la rápida transformación epistemológica de la cosmología, de las técnicas y saberes de la memoria, de la palabra, de la imaginación, de la ensoñación, del pensamiento y del contacto con lo divino que emergieron en las primeras décadas de la invasión y la evangelización iberocristiana de América.

Se trata pues, de analizar los discursos sobre la historia como *exemplum* de la oratoria perfecta, pues en la historia y sus técnicas de operación de lo sensible, de lo inteligible y de la expresión logra materializarse la forma. Saber de pantalla, trabaja todo el tiempo sobre suturas en su propio cuerpo. Recordemos la famosa glorificación de la historia en Cicerón:

Y en cuanto a la historia, testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, heraldo del pasado, ¿con qué otra voz sino es la del orador se la encomienda a la inmortalidad? Pues si hay algún otro arte que proclama su competencia en construir el discurso oral o escrito; o si alguien aparte del orador asegura darle forma al discurso, darle variedad y colorearlo con los adornos de la expresión y del pensamiento; o si al margen de este arte oratorio se transmite algún procedimiento relacionado con los temas o los pensamientos o, en fin, con la enumeración y el orden, hay que proclamar que o bien lo que este arte de la historia proclama le es ajeno, o que lo comparte con otro arte distinto.¹⁴⁹

¿Cuál es el modo verbal de la historia? El testigo declara en indicativo. El heraldo declara en indicativo, también, pero a menudo expresa, como mensajero, los ordenamientos en imperativo de un superior. Las maestras, ¿cómo hablan? ¿Cómo se le da vida a la memoria? La historia, es la hipótesis central aquí, no tiene un modo verbal privilegiado, pues su labor no se limita a declarar en indicativo lo acontecido en el pasado. Tampoco reduce su labor a un imperativo. Incluso, cuando, científica, reduce sus asertos a hipótesis, el subjuntivo no se vuelve su modo verbal propio. La historia, maestra de la vida, según la trillada frase ciceroniana, hace uso de todos los modos verbales y da sentido civilizatorio a los tres géneros del discurso al efectuar una labor primigenia del lenguaje, a saber, enseñar, la labor de la deixis, esto es, la de la indicación contextual. Con ello da vida a la memoria y forma, enseña a orientarse en un mundo. En este sentido, no hay historiografía sin contexto de ejecución, por lo que toda historiografía es historiable. Toda historiografía presupone un proyecto histórico consciente e inconscientemente.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Cicerón, *De oratore*, II, 36-7

¹⁵⁰ Sobre la historiografía de la Conquista ver, Martín F. Ríos Saloma, “Una nueva historia para un nuevo mundo: los modelos historiográficos entre Italia y Nueva España”, *El Renacimiento italiano desde América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2018.

El bucle nos lleva a la experiencia de indiferenciación de un tornado de imágenes del pasado, del futuro del pasado, del futuro pasado y del presente. Tenemos un acto: un discurso oral y una operación visual que dirige la mirada a otro lugar que al cuerpo que emite el discurso. La retórica del cuerpo deíctico, del cuerpo de la maestra, indica una señalización fuera de sí. La maestra, los maestros, la historia, no se señala a sí misma, su acto consiste en hacer uso de cualquier medio, del mundo y de sí como medio, para construir un dispositivo de captación sensorial que indica el sentido de la experiencia en otro punto. Abrir futuro plegando y desplegando el pasado. Hacer tradición y formar históricamente.

Historiar la historiografía, por ejemplo, la francesa del siglo XX sobre la democracia ateniense, como hace en *Éloge de l'anachronisme* Nicole Loraux, la famosa historiadora de la antigua Atenas, nos permite ver cómo la historia no se aparta del contexto histórico-político en el que se enmarca, por lo que lo mejor y más sensato es hacer un uso consciente del anacronismo (¿dirigido a la enseñanza o a la invitación?), en lugar de caer en la reducción a cualquier modo verbal de la historia: ya sea el indicativo de los ‘hechos’, o el sintético y creativo hipotético que nunca salta más allá de la posibilidad, o bien, el moralizante del imperativo, ninguno de los cuales cumpliría con la labor deíctica de la historia (que no se reduce a *factum* inamovible, ni a indeterminación pura de la fantasía). La tentadora esfinge de los historiadores, el anacronismo, en su versión de presentismo, no puede sino mostrarnos la irreductibilidad de la historicidad de la labor de los historiadores. Si hacemos caso a la historiadora francesa, debemos saber ya que toda historia es una respuesta al presente, incluso, ¿sobre todo?, aquella que se resiste a mirar el presente y se encierra en el documento. Loraux se explica:

¿Por qué hacer el elogio del anacronismo cuando se es historiador? Para invitar a los historiadores, quizás, a someterse a la escucha de nuestro tiempo de incertidumbre apegándose a aquello que desborda el tiempo de la narración ordenada, a los desbordamientos como a islotes de inmovilidad que deniegan el tiempo en la historia, pero que hacen el tiempo de la historia.¹⁵¹

No hay modo de navegar en lo indeterminado de la historia sin islotes temporales, pero “contrahistóricos”. Es en esos islotes de la repetición histórica que se deniega el modo moderno de interpretación de la historia, la idea de progreso, la idea del aprendizaje de la historia como aquello que permite asumir la irrepitibilidad de la historia. Esos islotes que

¹⁵¹ Nicole Loraux, “Éloge de l’anachronisme en histoire”, *Espaces Temps*, 87-88, 2005. “Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales.”, pp. 127-139.

desbordan las cronologías son lo único que da sentido a la historia. En efecto, si lo que se busca en la historia es la realización de una actividad humana, y la configuración de un mecanismo de tradición, la repetición se vuelve centro y objetivo de la realización histórica. La historia es eso que ocurre como diferencia en la repetición de un programa de realización humana y que llamamos tradición. Historia, enseñanza e imaginación colisionan y se funden en la tradición centrada en la posibilidad de cultivar seres humanos, por un lado, libres, y en ese sentido históricos, pero por otro lado arraigados en y por una tradición concreta que pone en un horizonte de acción la libre historicidad humana. Pero ¿en qué consiste esta concreción?, ¿en qué su singularidad?, ¿su singularidad coincide con su irreductible sobredeterminación?, ¿qué es este nudo de serpientes?, ¿es esto lo que le pasa al imaginario global occidental –europeo y americano, mediterráneo, pero también asiático—durante las primeras décadas de la invasión ibérica?)

Hay una dimensión de *auctoritas* de la historia, por un lado, determinante del sujeto interpelado por ella, maestra, pero, por otro lado, determinante sólo en el sentido que da lugar al crecimiento, que da lugar al auge y desbordamiento histórico del sentido de los actos humanos. La historia sólo opera, pues, como proyecto transhistórico del que emerge la diferencia y la repetición. Uno de los *exempla* paradigmáticos de desbordamiento histórico del sentido es la operación que ocurre en torno al famoso imperativo grabado en el frontispicio del oráculo de Delfos. Ruina histórica, piedra tallada, que en su mutismo y en su vetustez ha generado la historia entera de la filosofía que se inscribe bajo la anécdota socrática. Sobre este *dictum* se lee en el *De Trinitate* de Agustín:

Pero cuando se le dice a la mente: “Conócete a ti misma”, al momento de oír “a ti misma”, si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma. Y si no entiende lo que se le dice, no lo hace. Se le manda que haga esto, y al comprender el precepto, lo cumple.¹⁵²

Escrito un milenio después de que esa piedra comenzara a hablar (y a “decir” señalando y ordenando) a todos los hombres que se han puesto frente a ella o que han sido afectados, por otros múltiples medios, por ella, nos explica el modo preciso de la operación de la tradición, al menos como opera desde esa frase oracular en toda la historia de la filosofía. En efecto, la frase delfica “Conócete a ti mismo” está en imperativo. No obstante, es un imperativo especial, pues da/ produce/ crea/ dispone eso que ordena. Podríamos decir

¹⁵² Agustín, *De Trinitate*, X, 9, 12

que tiene la función del indicativo, excepto que no sólo declara, sino que produce performativamente aquello que declara. Indicativo creador e imperativo efectual y eficaz (que garantiza la efectuación de la orden), la frase oracular hace tradición. Desborde de sentido histórico, todo está ya contenido en esa frase, pero todo debe desbordarse como historia en torno a este islote indeterminado pero germinal. No hay modo de responder al mandato delfico sino es sabiéndose producido por él. En ese sentido, igual que la tradición, incluso en su modo más (im)puro, es decir, como traición, toda operación frente a la fulgurante piedra que nos ordena conocernos, implica sabernos, nosotros mismos, producidos por ella, por su insondable brillo transhistórico que sin embargo sólo se hace presente como iluminaciones históricas concretas: las formas en que de hecho se ha comprendido la frase a lo largo de la historia de la filosofía occidental, empezando, claro, por Sócrates. Así canta el canon de esa piedra. Ídolo siempre en acto de los filósofos.

Sigamos, para este montaje de teoría de la historia, de la imagen y de la memoria, a tres autores que tratan el problema de la tradición desde la historia de las imágenes (y del arte). Ernesto Grassi, italiano cuya vida intelectual se desarrolló fundamentalmente en el mundo germanoparlante, nos señala la dimensión inventiva del uso retórico del lenguaje de la historia. Georges Didi-Huberman, quien nos señala la necesidad del anacronismo para la historia del arte y, desde ahí, para la historia en general. Finalmente, Emanuele Coccia, italiano cuya labor se desarrolla en París, quien desarrolla una micro-ontología de la imagen en la cual se plantea la obra de la tradición bajo la noción de influencia, desde la cual podemos comprender el modo anacrónico de la influencia de las imágenes.

La historia de la filosofía occidental es para Grassi un tema central. Sus profundas investigaciones sobre la tradición del humanismo latino, desde Cicerón hasta Vico, pasando por Dante y un sinnúmero de autores olvidados por la historia canónica (alemana) de la filosofía son el hilo con el que teje una crítica a la canónica de la filosofía, mostrando que lo que son considerados grandes progresos y avances en la comprensión de la historicidad en general, y en especial la historicidad del lenguaje a partir del llamado giro lingüístico de la filosofía (alemana e inglesa, fundamentalmente) de hecho ya se encuentra elaborado desde Cicerón mismo y a lo largo de toda la tradición latina, olvidada, ¿conscientemente?, por Heidegger en su intento de hacer de la historia de la filosofía el espacio de reflexión inventiva de la filosofía misma.

Para Grassi, el poder fundador de un comienzo nuevo para el pensamiento es propiamente la dimensión inventiva, operativa, transformadora y por lo tanto histórica del lenguaje que desde Cicerón podemos vislumbrar bajo la relación entre *res* y *verba*. Dicha relación se muestra en la *inventio* retórica, como la búsqueda de la causa (*res*) del discurso. No hay cosas sino sólo como aquello que apremia a los discursos. Las cosas como causas del discurso son sólo el modo en que urge a expresarse la cosa que nos interpela en la situación histórica del discurso. Por lo tanto, no hay cosas más allá de la contextualización histórica en la que nos ponemos a la obra con la palabra para darles forma *hic et nunc*, en la *actio/pronuntiatio* del discurso. La *inventio*, primera parte de la retórica, es plena sólo hasta la *actio*, última parte de la misma, y la *actio* sólo se entiende como realización de la *inventio*. No hay un discurso sino es en su ejecución, esto es, claro, en su configuración final (como discurso oral pronunciado o como discurso escrito publicado), pero también en su ejecución de un mundo, es decir, como respuesta efectiva a la interpelación histórica (*res*) que vertebrata el discurso (*verba*). Es éste el poder de la retórica, y la razón fundamental por la que Grassi trabaja por señalar que la filosofía no se reduce a la lingüística racional que tiene en Descartes uno de sus grandes defensores. Para Grassi, el poder instaurador de mundo de la filosofía proviene de la dimensión retórica de la filosofía misma, o, mejor aún, de la filosofía entendida como retórica. Sin dejar de comprender la filosofía como una labor lingüística, Grassi puntualiza que lo verdaderamente instaurador es la dimensión fantástica e imaginal que el lenguaje filosófico requiere para dar lugar a la mostración originaria, es decir, la mostración de los *archai*, la cual no es nunca una demostración racional (la cual sería derivada), sino una mostración, una *deixis* siempre ambigua, siempre indeterminada racionalmente, esto es, un espacio u horizonte determinado y determinante de configuración que sin embargo no termina por obligar a una forma concreta de figuración. En efecto, el poder de mostrar de la fantasía y de la imagen presupone la posibilidad de la afección, pero no se agota en la determinación singular de la afección. Podemos ser afectados de diversas formas por una misma imagen diversas personas en un mismo tiempo (diferencia sincrónica de la afectividad de las imágenes) y una misma persona a lo largo del tiempo (diferencia diacrónica de la afectividad de las imágenes). Ese poder deíctico de abrir un mundo, erigir un fundamento plástico desde el que partan todas las orientaciones del mundo (aquí, allá, arriba, abajo, etc.) puede tener el destino trágico de Casandra, a la cual nadie creará sus

profecías, si se obliga a hacer hablar este lenguaje de las imágenes en el modo del sentido del lenguaje determinante de la razón.¹⁵³

Ese poder del mostrar y las imágenes en el lenguaje mismo se presenta para Grassi,¹⁵⁴ siguiendo la tradición de Cicerón, en el discurso de la historia. La historia es *locus* privilegiado del oficio del orador, pues da unidad y sentido a los tres géneros discursivos (judicial—referente al pasado—, deliberativo—referente al futuro, y laudatorio—referente a los criterios de valoración presentes que nos permiten ver el pasado y proyectar un futuro):

Sin embargo, es imposible que en la historia se manifieste la realidad si se alimenta de todas las pasiones, acciones y escenas que sólo pueden ser entendidas como sueños de una transferencia espectral (pues “vaciada”, ya que sus razones han sido “desmitificadas”). La historia es la elección en el pasado en vista del propio futuro: de ahí que también sea siempre resultado de un acto de transferencia de un significado a lo pasado (metáfora) y, por tanto, salvación. Expresión de un acto creativo mediante el cual el mundo es construido y al mismo tiempo confesión de un “olvido” de todo lo que ya no nos aparece como material para configurar el futuro: “leemos” en el pasado sólo aquello mediante lo cual creemos poder configurar nuestro futuro. ¿Tiene realidad esta metáfora renovada?”¹⁵⁵

No puede nunca presentarse de manera plena la cosa que nos incita urgentemente a hablar, la cual no sólo en el caso de la historia es el pasado, pues sólo hay algo de lo que hablar en cuanto que ello se sitúa como histórico, incluso si no es bajo el marco de una empresa epistemológica de conocimiento del pasado. Sólo aparece la cosa del discurso si se asume su ínsita retirada, su ocultamiento, su irreductibilidad a la visibilidad y ostensibilidad del lenguaje determinante de la razón. La cosa histórica, multiestratificada y multiafectiva, no se hace presente sino es sobre la base del olvido constitutivo. Ese olvido constitutivo es el centro de la historia como transferencia espectral. La transferencia espectral, herencia de los muertos, sólo puede efectuarse como efecto de ruina: multiplicidad fragmentaria irreductible a la unidad si no es sólo como proyecto imaginario de futuro que determina la forma de presentación del pasado. Lo que debemos aprender del efecto anacrónico del discurso histórico según Grassi es que el futuro condiciona el modo en que aparece el pasado. La relación entre historia, imagen, fantasía, retórica y filosofía se da aquí, en la causa del discurso.

¹⁵³ Ernesto Grassi, *Retórica como filosofía: la tradición humanista*, trad. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2015.

¹⁵⁴ Grassi, Ernesto, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2015.

¹⁵⁵ Ernesto Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, trad. Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2003, 109.

“Siempre, ante la imagen, estamos ante el tiempo.”¹⁵⁶ Con esta frase lapidaria comienza Didi-Huberman su tratado sobre el anacronismo que antecede su estudio sobre tres autores señeros de la historia y la teoría del arte del siglo XX: Walter Benjamin, Aby Warburg y Carl Einstein. Los tres, pensadores mártires paradigmáticos que fueron exiliados de la canónica de la historia del arte, según el planteamiento de Didi-Huberman, por causa del rendimiento que buscaban sacar del anacronismo en el análisis del poder de las imágenes. Frente a la iconología panofskyana como episteme estándar de la historia del arte durante el siglo XX,¹⁵⁷ centrada toda en la idea de un *eucronismo* discursivo en donde las imágenes, como los discursos, adquieren sentido sólo como fragmentos que develan su sentido en la cronología de la discursividad, Didi-Huberman postula la posibilidad de fundar la historia del arte en los ejercicios de anacronismo que han quedado desterrados de la oficialidad de la disciplina. Las imágenes, para el historiador francés, hacen emerger su poder no de su perfectamente determinable configuración eucrónica, esto es, como figuración determinada por el tiempo de una época, de la cual los productores de imágenes habrían de considerarse hijos. Por el contrario, el poder de las imágenes yace en su sobredeterminación. Las imágenes operan como lo hacen puesto que están sobredeterminadas, lo que, para el caso de la historia, significa que las imágenes no pueden reducirse a un horizonte cerrado y unificado del tiempo (la época). No hay épocas históricas, ese es el significado real que la historia de las imágenes (incluso más allá de la “historia del arte”) arroja a la práctica histórica en general. Ésta es, sin duda, la consecuencia más abrumadora del camino de Warburg. Lo cual no implica la reducción de la importancia de ciertos marcadores temporales como los de las épocas, sino la destrucción de los presupuestos detrás de los mismos. Estos marcadores dependen del modo de acceso que tienen las imágenes al historiador y viceversa, por lo que se tratará, más bien, de singularidad histórico-afectiva.

No hay épocas, por lo que una obra de Fra Angelico (es el ejemplo de Didi-Huberman) que para la eucrónica y epocal historia del arte únicamente puede ser percibida de manera fragmentaria y subsidiaria, sólo puede ser experimentada en su radicalidad, si nos dejamos afectar por el síntoma histórico: la aberración anacrónica que Fra Angelico nos arroja en la salpicadura que sirve de base para este atípico fresco del siglo quince. Pollock

¹⁵⁶ G. Didi-Hubermann, *Ante el tiempo*, 31.

¹⁵⁷ La historia del arte de los Aliados, esto es, historia germana del arte en lengua inglesa: exilio normalizante de la historia del arte europea en tierra americana.

aparece como espectro del futuro que determina el modo en que el gesto espontáneo de arrojar la pintura en el muro del hermano Angélico aparece siglos después ante nuestros ojos. Y no se trata de hacer a Fra Angelico un antecedente del *action painting*. Por el contrario, se trata de señalar que el conocimiento preciso de los conceptos estéticos que había en Florencia en el Quattrocento no basta para agotar la sobredeterminación de los frescos de Fra Angelico, como tampoco lo haría el *action painting*. En efecto, debemos conocer el tiempo de Fra Angelico para poder experimentar propiamente su obra, no obstante, este tiempo está sobredeterminado, no se agota en la eucronía de la época (el renacimiento italiano, su *Zeitgeist*), pues no hay tal. El tiempo de Fra Angelico no es el tiempo de su época histórica. El tiempo de Fra Angelico no es, no sólo, el de su contemporáneo Cristoforo Landino, quien lo llamó Angélico. Tampoco es el de Vasari, quien en el *Cinquecento* lo tomaría en consideración para el planteamiento fundacional de la moderna historia del arte. Vale la pena citar en extenso a Didi-Huberman:

La noción de anacronismo será aquí examinada y trabajada, así lo espero, por su virtud dialéctica. En primer lugar, el anacronismo parece surgir *en el pliegue exacto de la relación entre imagen e historia*: las imágenes, desde luego, *tienen* una historia; pero lo que ellas *son*, su movimiento propio, su poder específico, no aparece en la historia más que como un síntoma—un malestar, una desmentida más o menos violenta, una suspensión. Por el contrario, sobre todo quiero decir que la imagen es “atemporal”, “absoluta”, “eterna”, que escapa, por esencia, a la historicidad. Al contrario, quiero afirmar que su temporalidad no será reconocida como tal en tanto el elemento histórico que la produce no se vea dialectizado por el elemento anacrónico que la atraviesa.¹⁵⁸

La sobredeterminación de las imágenes se muestra como un síntoma. El síntoma, como sabemos, es signo de un exceso, de algo irreductible al aparecer. Ese síntoma puede ser la aberración de salpicarnos anacrónicamente con Pollock frente al fresco de Fra Angelico. Lo que importa del síntoma no es su modo concreto de aparición, sino cómo en su material aparición el aparecer indica hacia otro punto, pues el síntoma siempre es síntoma de algo. ¿Qué yace latente en el fresco de Fra Angelico que se manifiesta como una aberración para la historia del arte? ¿Es Pollock? La intempestividad, esto es, el anacronismo de la manifestación sintomática es todo lo que aquí nos importa señalar. Sólo sobre la base de esa intempestividad es que el fresco de Fra Angelico es histórico.

Otro modo de pensar esa intempestividad es por vía de la consideración de la ejemplaridad como medio y límite del conocimiento histórico, especialmente de la historia

¹⁵⁸ Didi-Hubermann, *Ante el tiempo*, 45-6.

del arte. La intempestividad de las imágenes, su sobredeterminación que se manifiesta sólo sintomáticamente, refiere a su singularidad material e histórica. Esa singularidad, concreción pura de la materia, consiste en configurarse como un hito, un concreto desbordamiento de la historia en una manifestación temporal y singular. La historia sólo conoce de ejemplos, la historia del arte requiere de la ejemplaridad, pues sólo en la manifestación material y concreta de las formas es que podemos hallar sentido a la figuración como efecto histórico. No hay una estructuración formal de la figuración que pueda prescindir de su manifestación sensible. La lógica de la figuración sólo aparece como aquello que yace en las sintomáticas configuraciones ejemplares. No obstante, nunca aparece en sí misma como figura. Pero, una vez más, ¿qué yace latente en el fresco de Fra Angelico? ¿El *Quattrocento*? ¿Pollock? ¿los tratados dominicos de pintura de la Baja Edad Media? ¿los ejercicios mnemotécnicos de Ramon Llull? ¿La tradición bizantina del uso litúrgico de las imágenes y de las piedras semipreciosas? ¿Cómo se activa el sentido cuando vemos una imagen?

La conclusión metodológica que extrae Didi-Huberman es fundamental:

Se trata, principalmente, de extender la cuestión del tiempo a una hipótesis ya emitida y argumentada acerca del sentido: si la historia de las imágenes es una historia de objetos sobredeterminados, entonces es necesario aceptar—pero ¿hasta dónde? ¿cómo?, toda la cuestión está allí—que a estos objetos sobredeterminados corresponde un saber sobreinterpretativo.¹⁵⁹

La pregunta por el cómo del sentido de las imágenes, central de muchas de las indagaciones contemporáneas en el nudo complejo de disciplinas, métodos y temas de la teoría de la imagen, de Gottfried Boehm, Hans Belting a Emanuele Coccia, tiene diversas maneras de abordarse, algunas de ellas ya las hemos visitado. Especialmente aquí me interesa cursar ahora la vía de respuesta de Coccia: influenciar y estar siempre fuera de sí.

La micro-ontología de la imagen de Coccia tiene por objeto explotar las reflexiones medievales (específicamente averroístas) sobre la imagen y la imaginación en la actualidad. De inicio es un proyecto intempestivo cuyo centro radica en la crítica del dualismo tradicional de la filosofía occidental según el cual las imágenes y la sensibilidad son siempre deficitarias con respecto a la razón. Lo que señala, desde un aristotelismo radical averroísta, es que el poder del lenguaje racional es sólo un derivado, un modo, de la (a/e)fectividad de lo sensible. La vida sensible, esta vida de los cuerpos que piensan, tiene en su carácter sensible las bases para las operaciones del pensamiento y para la historia del pensamiento. Los seres vivos

¹⁵⁹ Didi-Hubermann, *Ante el tiempo*, 45-6.

sensibles producen imágenes, cosas sensibles, no como medio de comunicación, racional, consciente y limitado, sino como parte de su realización como tales seres vivos sensibles. Somos imágenes y somos afectados por las imágenes y la sensibilidad a pesar de nosotros. Todo acto viviente, como singularidad sensible, es expresión de un conglomerado de afecciones sensibles y da lugar a afecciones sensibles. Todo acto humano, como afectividad sensible, es producto de efectos sensibles y produce efectos sensibles: es influenciado y genera influencia sensible.

La noción de influencia, en todo el itinerario de Coccia, es la que nos permite vincular su proyecto con el de Grassi y el de Didi-Huberman. Citemos también en extenso a Coccia:

Influencia es la eficacia de lo que puede liberar su propia forma, donarla sin perderla. Es la existencia de una forma que puede alienarse a sí misma de su sujeto para residir en otra parte; esto es, puede ser apropiada por otros. Un imitador es cualquiera que puede permitirse apropiarse de una forma foránea sin perder o cambiar su propia forma, su propia naturaleza verdadera, sin cesar de ser materialmente distinto de aquel a quien se imita. Estar sujeto a influencia no significa transformarse a sí mismo o cambiar de identidad. Podemos experimentar influencia sin estar conscientes de ello, en perfecta convicción de que estamos siguiendo lo que es más personal dentro de nosotros. Ser influenciado significa haber recibido una forma que proviene de afuera sin ser alterado por ella. La imitación y la influencia son la vida pura de lo sensible. En donde hay una imagen, entonces, también hay influencia.¹⁶⁰

Siguiendo a Grassi, sólo hay historia en sentido eminente ahí en donde la historia hace uso de todas las potencias del lenguaje para enseñar, es decir, para abrir un campo de sentido para lo humano. Ese acto de mostración histórica se devela en la irreductibilidad de las obras de arte, o de las imágenes en general, a una temporalidad unificada. La imagen aparece como síntoma de su tiempo. No obstante, el tiempo de las imágenes no es el de la historia, aunque le da sentido a la historia. Las imágenes pliegan el tiempo sobre sí, dando lugar a una multiestratificación temporal que las sobredetermina. Si esto podemos aprender de Didi-Huberman, de Coccia debemos recuperar lo que subyace a esa posibilidad sobredeterminante (y así, dadora de sentido no reductible al lenguaje determinante de la razón) de las imágenes, a saber, las condiciones de la vida sensible que son las condiciones de la historia. La historia es la acción de influencia, la posibilidad de estar siempre fuera de sí mismo (siendo sensibilidad sobredeterminada en cada acto) sin perderse y asimilar lo ajeno como lo íntimo sin alienarse.

Hacer tradición, mirar el pasado desde el futuro, es decir, desde el olvido que permite el acto en el presente, sólo es posible si mantenemos la mirada desde, en y como un medio

¹⁶⁰ Emanuele Coccia, *Sensible Life*, 78.

de influencia. Por ello, el proceso de (sobre)determinación de la historia no es reductible a la causalidad eucrónica de la época. Tampoco es posible pensar la historia bajo la causalidad teleológica de cierta interpretación de la Providencia. La historia debe pensarse contrahistóricamente, anacrónicamente, para poder comprender los efectos de influencia que en ella operan.

Volvamos al acto primordial que hemos escenificado: un discurso oral centrado en una *pronuntiatio* cuyo objetivo es trabajar la sensibilidad (el propio cuerpo y la propia voz) de modo que se dirija la atención a otro punto. Señalar, indicar el sentido más allá de la propia materialidad. El acto de la maestra, del maestro, del que enseña, de la historia, sólo puede comprenderse como un acto de influencia. Ese medio que habitamos y que somos, el de la influencia, el de la tradición, es el que permite fenómenos como la conversión.

El gesto con el puntero (*virgula*) del predicador sermo-visual en el que hemos insistido en este trabajo muestra la actividad misma de mostración, de *deixis*, de los misioneros franciscanos en el proyecto de evangelización o conquista espiritual del imaginario de los indios. (Dejarse) influir, conquistar, seducir, convencer y convertir al otro (consciente o inconscientemente, con dolo o sin intención explícita) es posible sólo porque la historicidad es anacrónica. Si otro puede intervenir en nosotros, independientemente de su radical alteridad, es porque no hay un campo unificado del tiempo ni del espacio. Estamos aquí, cada vez, en un campo multívoco de ambigüedad irreductible. La anacronía de la afectividad implica hacer emerger el sentido radical de la historia de una imagen que escenifica hoy (en el siglo XVI), con los medios de mostración del *Cinquecento*, un acontecimiento ¿histórico? determinante: la creación misma, como en el grabado más famoso de Valadés con el que comenzamos este capítulo. Aún más, la anacronía de la imagen se complejiza y explota con sentido pues la imagen incluso puede presentarnos el acto mismo de mostración de la imagen, su afectividad. La afectividad de una imagen puede ser motivo de configuración de otra imagen, pero también de sí misma. En nuestro caso, en el *corpus* visual de la *Rhetorica Christiana* una *imago*, una fórmula figurativa, pues, muestra el modo en que el proyecto entero pretende ser eficaz, su a/efectividad. Es esa *Pathosformeln* de la conversión cristiana en Mesoamérica la que signa el mismo grabado sobre la Creación del Mundo, sobre el que no hemos cesado de girar. Ahí que en el nivel humano se encuentra como figura central la gestualidad deíctica del misionero católico en las Indias. Está soldada

la eficacia de su performance sermovisual con uno de los ejercicios de esquematización visual teocosmológica *prêt à porter* más importantes del siglo XVI, el cual no deja de mostrar en su misma materialidad su irreductible singularidad y su realidad temporal, histórica, política, económica e ideológica. Esa formulación de la a/efectividad sermovisual del misionero aparece también en el *Typus eorum qua frat[r]es* (fig. 34) encarnada en Pedro de Gante y en espejo en la *adnotatio* de la cual el grabado sobre la Creación del Mundo es digresión visual. La eficacia metarreflexiva de esta fórmula figurativa implica la apertura de una temporalidad anacrónica: la suspensión del tiempo como repetición infinita y como revocación. Siempre habrá que continuar la relación de subordinación del objeto de conversión, el indio, el no-cristiano, el idólatra, con respecto al sacerdote, correcto mediador con respecto a la divinidad y las imágenes.

En el *uso* litúrgico y catequético de las imágenes, de las mnemotecnias arquitectónicas y el uso las piedras semipreciosas en la evangelización mesoamericana, según la presenta Valadés *al uso* en la *Rhetorica* el anacronismo en relación con la pertinencia del sentido de la tradición (¿cuáles tradiciones?) alcanza un nivel ejemplar. Se entiende que lo desarrollado por Didi-Huberman, Grassi y Coccia, aquí se confronta a una radicalización por la situación ejemplar de Valadés. Cada deuda con autores que hemos señalado hasta aquí, pero también en adelante, debe someterse en su ejecución a la misma pregunta sobre la *traditio*, la apropiación y el uso.

La demanda por una resolución del tipo: 1. yo uso a Valadés para discutir con la teoría contemporánea de la imagen, o bien, 2. yo uso a la filosofía contemporánea para presentar a Valadés como *exemplum* pertinente y necesario para la teoría contemporánea de la imagen, se disuelve en su falsa oposición al poner en cuestión las bases referenciales del “yo” de ambas proposiciones. Precisamente estamos indicando, y habremos de desarrollarlo en la siguiente parte sobre el “uso”, que existe una historicidad singular del uso de las imágenes en Occidente que pone en cuestión las bases y los fundamentos de la teoría de la historia. La unicidad del yo detrás del uso de las imágenes y de la tradición, la filosofía incluida, de la *traslatio imaginum et studiorum* en “Occidente”, se pone en cuestión en cuanto nos confrontamos con el tiempo de las imágenes. “Occidente” mismo habrá de mantenerse en suspenso. Así como el tiempo de la historia, la subjetividad de la identidad individual, única, de la comunidad (yo-nosotros) o del viviente humano (yo), quedan en suspenso. Podemos

pensar ese (*¿éste?*) medio como terreno de presupuesta objetividad. El historiador queriendo ofrecer, no su tiempo y el *punctum* desde el que vive el tiempo, sino el más riguroso análisis de los sucesos.

Sin embargo, ¿no es como la pantalla que señala el puntero del misionero traslaticio? Un desvío de mí a la “cosa” que no puede prescindir de mí. La tradición del saber y sus apareceres, pues, es precisamente lo que intento someter al pensamiento. ¿O yo me someto a esa tradición de pensamiento? ¿Yo uso, someto, pongo a disposición esto para aquello o estoy siendo puesto a disposición por esto para aquello? ¿Someto el pasado al presente? (¡presentista!) ¿El presente al pasado? (¡determinista histórico!) ¿El futuro al presente? (¡decisionista!) ¿El futuro al pasado? (¡pagano!) ¿El presente al futuro? (¡providencialista!) ¿El pasado y el presente al futuro (pasado)? (¡mesiánico!) ¿El pasado al futuro? (¡revisiónista!) Pero, antes, ¿hay un pasado, un presente y un futuro? ¿Tenemos dados un presente, un pasado y un futuro? Una concepción anacrónica de la temporalidad como la que nos exigen las imágenes para pensarlas materialmente en su a/efectividad sensible y mnemónica es hacia lo que apuntamos.

No se tratará, por supuesto, de una renuncia al riguroso análisis de la singularidad material, sino que por mor de éste habrán de ponerse en cuestión los presupuestos cronológicos de distinta índole que irremediamente parcelan la forma en que se piensa la efectividad y afectividad de las imágenes. La forma en que se dan las imágenes, pues, no puede reducirse a un esquema temporal unidireccional (cualquiera que este fuera), ni siquiera a uno complejo. Llegados a este punto, *aquí*, ¿cómo estudiar ahora la *Rhetorica Christiana*?

Es por lo anterior por lo que la serie de digresiones multidisciplinares que hemos realizado se unifican en una praxis del pensamiento que vuelve sobre sí sólo sobre la base de la intención de deconstrucción perpetua de sí, del pensamiento, esto es, de la imaginación, de la percepción, de la memoria y de la afectividad, pero también, sobre todo, del terreno afectivo mismo de la deconstrucción, con sus ambiguas intenciones, usos y efectos, pues sólo puede ser un proyecto de pensamiento aquello que asume la praxis del pensamiento en toda su ambigüedad. Por ello la renuncia a la unidad intencional y disciplinar, pero también discursiva, afectiva, mnémica, tradicional, según aparece en el curso mismo de la deconstrucción del proyecto valadesiano de globalización localizada en Mesoamérica y la Chichimeca. Desde aquí se abre un horizonte para el pensamiento que presupone una

profunda recolocación de la historia de la filosofía, de las artes, de las espiritualidades y de las ciencias y saberes humanos, etc., esto es, de las organizaciones autorreferenciales de la operatividad del pensamiento en relación con la historicidad de las imágenes, esto es, su eficacia.

No sólo pues, la verificación de una cierta forma de comprensión del saber occidental como imperialista y expansionista por medio de una genealogía que (¡Oh, sorpresa!) comienza en los griegos, con visos hacia los aqueménidas y a los egipcios, gira por todo el Mediterráneo, con fuerza centrífuga homogeneizadora alejandrina que se concentrará en Roma en un magma que al enfriarse dará lugar a las formas nacionales y que estallará desde Iberia, como cañón, hacia América, fundiéndose de manera irregular desde América de vuelta a Europa, luego hacia Norteamérica en concreto y de manera más fría hacia Asia por el Pacífico y por el Índico.

Vemos cómo todo acto de mostración de las imágenes, las históricas, las mítico-religiosas, etc., implica una anacronía estructural. La multiestratificada influencia de las imágenes yace en esta mostración en la que se hace ver el sentido de la historia y el tiempo: efectuar una afección en el tiempo. No hay influencia sino es por efecto de una exposición sensible, una mostración. No obstante, toda exposición sensible, incluso la de la imaginación que no requiere de la presencia de lo percibido para mantenerse en el tiempo, está limitada temporalmente. La mostración, la enseñanza del predicador, tanto como la de la maestra, la historia, y la de todo aquel que quiere señalar algo, está atada al tiempo. La mostración es un acto en el tiempo, es el tiempo afectado por sí mismo. Lo mostrado sólo se muestra en su reducción al tiempo de la mostración y la mostración sólo es efectiva si puede superar el reto de los límites de su tiempo: influir.

La historia no es el eterno canto de cada momento cerrado sobre sí mismo. Por ejemplo, la historia de la frase “Conócete a ti mismo” no es la de la piedra expresando un mandato a nadie, a sí misma, quizás. La piedra, la ruina de esa frase, hace historia porque escapa fuera de sí y al escapar produce cada vez aquello que muestra imperativamente: ¡tú, conócete a ti mismo! Esta eficacia no se reduce a la letra. La eficacia histórica del pensamiento es una condensación espacio-temporal e imaginal, una praxis de la memoria y el olvido que son la antesala de la mostración, de la percepción y de la afección (y no más bien al revés)

Montar aquí esta historia, o, *así* la historia, sigue y confronta la propuesta de Didi-Huberman. Para él no hay que pensar un artista, Fra Angelico (pero aquí debemos pensar en cualquier sujeto que use imágenes para la transmisión del pensamiento), de manera eucrónica, sino desde la potencia anacrónica de su memoria, esto es, en la medida en que en él confluyen los efectos temporales del pensamiento y la imagen, de la memoria, y lo hacen emerger como singularidad temporal. No sólo, claro, en el artista, sino en cada caso en el que contempla la imagen que produce (paradigmáticamente el historiador del arte que no puede evitar ver a Pollock en Fra Angelico). Aquí, la eficacia del uso de las imágenes, en cuanto que para Valadés implica una técnica consciente y estratégicamente construida, un arte, artificio, de la memoria (de la afectividad, pero de ahí, por medio de una conversión de la percepción, de la imaginación, del pensamiento y por lo tanto de todos los saberes y prácticas; una puesta al uso por medio de una suma estratégica de todas las ciencias) en un horizonte cultural completamente nuevo. Allí, pues, la artificialidad de la memoria y, sobre todo, los efectos del olvido cobran una relevancia mayor. Los efectos del anacronismo no se verifican sólo en un horizonte cultural determinado de manera porosa, no se dan sólo en la intrincada historicidad multívoca de las “culturas” mediterráneas y las influidas por ellas. Tampoco, por supuesto, en las “altas culturas” americanas prehispánicas. No porque no haya un profundo interés en los fenómenos de transmisión del pensamiento en todo el continente americano, pero precisamente no entendidos ya desde los presupuestos que se esconden tras la idea de “altas culturas”, con todos los presupuestos de una historiografía típicamente occidental que esto implica. En donde cobra mayor radicalidad el planteamiento es en la consideración de los efectos de olvido facticio que en el análisis de Valadés se develan estructurales de todas las prácticas de transmisión del pensamiento (mediterráneas, aqueménidas, egipcias, griegas, romanas, germanas, flamencas, árabes, hebreas, marranas, mexicas, tlaxcaltecas, mayas, chichimecas, tarascas, otomíes, etc), según se dan en la globalización ibero-católica del siglo XVI. Esto es, que la influencia no opera sólo como fijación mnémica de un contenido, sino como una matriz de selectividad mnémica, lo cual incluye el olvido y el desarraigo. Toda *traslatio* es un olvido, un cúmulo de olvidos.

Aquí, en este cruce transhistórico de tradiciones que develan sobre la base del despojo, el olvido, la estrategia doble, etc., volvamos, al origen. El origen, *aquí*, debe ser entendido a la manera no genética, sino en el sentido de la interpretación de Benjamin de la

teoría de las ideas, de las formas, según ya hemos referido y que plantea el alemán en su famoso texto inaugural *El origen del Trauerspiel alemán*:

...el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela en una doble intelección. Aquélla quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto. En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. El origen, por tanto, no se pone de relieve en el dato fáctico, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria.

¿De qué es origen la *Rhetorica Christiana*? ¿Qué origen es el que aparece en el grabado de la Creación del Mundo? La intrincadísima yuxtaposición de tiempos, espacios, tradiciones, regímenes de visualidad, de percepción en general, de imaginación, memoria y discursividad que se están dando cita en este grabado, pero también en todo el libro, sólo emergen al obligar al pensamiento, más allá de ciertas determinaciones disciplinares imbricadas también en este grabado, a realizar la tarea platónica de salvar los fenómenos, como nos recuerda e impone Benjamin. Se debe hacer caer al fenómeno en el torbellino de la singularidad histórica de su origen, esto es, en la sobredeterminación a que da lugar.¹⁶¹

Sin duda, este torbellino de la singularidad histórica es precisamente aquello que cierta deriva de las ciencias de la cultura y del espíritu alemanas que durante décadas fueron olvidadas han dejado hoy como huella, influencia, pues, para la praxis del pensamiento. Para las teorías de la memoria las revolucionarias aproximaciones al arte de Warburg, por ejemplo (pero también el psicoanálisis, y sectores enteros de las ciencias de religiosas), será central la noción de *Nachleben*, de lo sobreviviente, a la que ya hemos referido. Con Benjamin, la noción de origen nos permite comprender las consecuencias para una teoría de la historia que se confronta con esta singularidad de los objetos en su relación con el pensamiento y la memoria. En últimos términos, pues, se trata de un radical materialismo del espíritu que prescinde de la centralidad de la perspectiva humana, incluso del soporte del cuerpo humano y sus límites, para comprender la efectualidad y eficacia de la trasmisión del pensamiento según opera por medio de lo que en ocasiones parecen fragmentos, guiños, gestos tangenciales, pero también imágenes fijas y enfocadas, que tendrán como parecido de familia esa palabra de las ciencias del espíritu alemanas de la modernidad tardía, también muy

¹⁶¹ Seguimos, por supuesto, las señas que deja Didi-Hubermann para el uso de Benjamin. Para comprender la afectividad misma que presupone esta ¿empresa? baste el epígrafe de este capítulo.

cargada de significaciones y usos: *Unheimlich* (inquietante). Aquí, en este nivel de tensión, podemos tipificar lo que implica la noción de lo que sobrevive desde una perspectiva atenta directamente a la singularidad material:

...una experiencia no humana de la vida, pero vinculada a ella. Precisamente gracias a aquello que la vida humana tiene en común con la vida histórica es posible el encuentro con el pasado. En este sentido, *Nachleben* describe y revela estados producto de la reaparición no buscada de ciertos fenómenos y procesos de eficacia inconsciente, de transmisión sin emisor ni receptor, de pervivencia de aquello que se ha dado por perimido, o que, negado, reaparece con un poder inquietante. En la pervivencia no importa ya lo que efectivamente fue, sino la forma que los fenómenos cobran en el presente.¹⁶²

Aquí debemos referir el concepto de memoria de Carlo Severi, pues sólo así comprenderemos cómo una historia construida bajo los supuestos que aquí hemos enunciado debe entenderse como operación de la memoria. Citemos a Severi en extenso:

Memoria, en el doble sentido de memorizar y conmemorar, clasificación e inferencia, invención de una iconografía y comunicación ritual: así completa la cadena de las condiciones de lo que podríamos llamar, en antítesis a la narrativa, la *memoria mostrada*, una memoria que no representa los sonidos del lenguaje, pero construye alrededor de la representación mental una serie de condiciones de enunciación y preserva así, de manera original, la huella de la memoria común: la del rito. De esta materia está formada la memoria de muchísimas culturas que, por demasiado tiempo, hemos llamado simplemente y solamente orales. El concepto de memoria, por lo tanto, debe entenderse aquí en sentido pleno, como *craft of thought*, contexto de la inferencia, ámbito de la clasificación, esquema persistente de la nueva evocación; y, por consiguiente, de la ideación, de la imaginación poética. Y, en fin, de la creencia.

Memoria “en sentido pleno”, he dicho. Sin embargo, sería ingenuo, después de Freud, creer que el olvido no se anida precisamente en el corazón de la huella mnésica. El ámbito de la memoria así comprendida (como paisaje interno de la representación y del afecto, en el cual olvido y huella mnésica están estrechamente entrelazados) no se da en la realidad siguiendo el “orden” que el estudioso trata de imponer en su mesa de trabajo, sino que existe y se despliega a través del conflicto, el dolor, el desencuentro. ¿Cómo ignorar, además, que la memoria en la vida social no es nunca una? Las memorias son siempre diferentes y, a menudo, son memorias antagonistas.

La antropología de la memoria de Severi nos permite reconocer, sobre la base de la puesta en cuestión de algunos de los presupuestos base de las ciencias humanas, como la diferencia sociedad oral y sociedad con escritura, que hay un sinfín de culturas cuya memoria no se centra en la escritura y que opera de un modo que podría condensarse en el ritual, pero que se presenta en la totalidad de las instituciones de una sociedad, y que este operar de la memoria se da siempre en la pugna de la multiplicidad, de grupos, lenguas, técnicas, clases,

¹⁶² Mariela Silvana Vargas, “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”, *Veritas*, 38, Diciembre 2017, 49.

etc. Esto nos obliga a dirigir una mirada distinta a las sociedades con escritura, y a la escritura misma como una técnica de memoria ritual. El reconocimiento de esta memoria exige, no obstante, una ontología como la que hemos descrito: un campo en donde el espíritu sólo se da en su despliegue sensible y mnémico más allá del cuerpo y de las condiciones materiales humanas.

Arrojar al torbellino de su singularidad histórica la forma de operatividad de la memoria y la temporalidad que acontecen en Valadés es, entonces, el objetivo de esta segunda parte. Sólo sobre la base de la historia entendida como en este capítulo la hemos enunciado, a saber, sobre la base del anacronismo, podemos asistir a la temporalidad que abre el dispositivo texto-visual valadesiano.

**CAP. 5. URGENCIA, ETERNIDAD Y DEIXIS: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ
λοιπὸν...**

A la *restitutio in integrum* espiritual que introduce la inmortalidad, le corresponde una restitución mundana que lleva a la eternidad de la caída, y el ritmo de esta existencia eternamente transitoria [*vergehend*], transitoria en su totalidad, en su totalidad espacial, pero también temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad. Porque la naturaleza es mesiánica por razón de su eterna y total contingencia [*Vergängnis*].

Luchar por esa transitoriedad, incluso para aquellos niveles del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial, cuyo método debe llamarse nihilismo.

Yo sostengo que este concepto de nihilismo, como es desarrollado aquí por Benjamin, también es el hilo conductor del *hōs mē* en Corintios y Romanos. El mundo pasa, la *morphē* del mundo pasó. Aquí, la relación con el mundo es, como el joven Benjamin la entiende, política mundial como nihilismo.

Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, 72.

Es conocido el tono paulino que recientemente transitó buena parte de la teoría política. Los señalamientos que podemos dar para ver aquello que significa “recientemente” están, no obstante, cruzados con el presupuesto del origen sobre el que hacemos malabares. Dar cuenta del origen de esta forma específica de aproximación al asunto de Valadés, desde la filosofía, implica decisiones acaso arbitrarias sobre la pertinencia del grupo de referencias disciplinares y epocales que contribuyen para dar cuenta de la ubicación de Valadés o de uno mismo. Arbitrarias sólo si se presupone una previa ordenación de los saberes para el juicio del orden y el método que debe tener el discurso sobre el pasado. Interesa aquí señalar el entrañable anudamiento entre la historia, la teoría de la imagen y de la memoria, tanto como la de la praxis sermo-visual en su intrincada singularidad histórica, esto es, *à la Benjamin*, en su pre-historia y su post-historia. ¿Cuál es aquí, el valor de muerto de la *actio valadesiana*? ¿Hay, montada en esta mesa de anatomista, una sobrevivencia de Valadés?

Decimos, entonces, que en los nudos de referencias que hemos ido colocando de fondo, de soporte, se haya un hilo que atraviesa tanto la prehistoria del acontecimiento como su posthistoria (sobrevivencia afectivo-temporal). La praxis de una serie de profesores europeos o norteamericanos y algunos sudamericanos se cruza con la praxis de un predicador franciscano “mestizo” en Mesoamérica. Hilvanando, la anacronía de la cruz, en sus singularidades históricas (¿un plátano por cruz como tronco de castigo del adulterio mesoamericano?, ¿pirámides con altares para esculturas renacentistas?, ¿cosmologías contradictorias (“medievales” y “modernas”) seriadas y signadas por el ascenso monetario del Imperio católico en las Indias? Con la anacronía de la cruz, la estética de lo invisible y de fondo ecos de otra sobrevivencia. Dentro de la vida de muerto que analizamos en Valadés, estirado a partir de su obra sobre la mesa de corte y confesión, encontramos huellas de otro muerto, que a su vez son huellas de otro muerto.

Pablo, hoy, redivivo. ¿Alguna vez murió?, ¿alguna vez dejó de ser determinante para la historia de Occidente incluso si Occidente se sabe que es poco más que un montaje histórico de vencedores y vencidos que no puede dar cuenta de sí mismo y que se encuentra en pleno ocaso?

¿Y qué pasa con los otros muertos, incluso ya muertos para Valadés, que ya hemos evocado junto con él?: Agustín de Hipona, Francisco de Asís, Bernardino de Siena, Ramon Llull, etc. ¿Y con los mesoamericanos muertos que lo rodean? ¿Y los chichimecas sobre los

que asume Valadés que hay derecho de guerra? Ya hemos dicho que el olvido es constitutivo. La guerra contra el chichimeca es el lado opaco de la *traslatio* católica en Mesoamérica: ¡Guerra al chichimeca y vida a los pueblos cristianos mineros!

También cristianos de la tradición nos han hablado al oído para comprender a Valadés. También han abierto el panorama otros modernos y laicos profesores y profesoras, y otros vivos, que conocemos como espectros que animan los objetos (libros) a partir de los cuales vemos sus efectos. El tiempo, la imaginación, la memoria y la historicidad material son la base.

Ahí, aquí: el juego del tiempo con la palabra y la imaginación, juego de memoria y percepción. Jugar con lo que ocurre recientemente, aquello que se agolpa en el tiempo presente: *hic et nunc*. Este juego se vuelve parte de la praxis de Valadés en su montaje de la historia (milagro) de la obra apostólica franciscana en Mesoamérica ante el recientemente globalizado horizonte de la ecúmene católica (valga la redundancia). Esta praxis no ocurre sin precedentes, es sobrevivencia paulina, hemos dicho. Hoy, dijimos también, se lee a Pablo. ¡Pablo urge!

De todo el complejo nudo de lecturas sobre Pablo de la teoría contemporánea me interesa destacar aquí la de Giorgio Agamben por ser, en efecto, uno de los fantasmas que recorre todo el fondo de lo que hemos construido, no sin considerar de igual valía las reflexiones de otros lectores de Pablo como Heidegger, Badiou, Breton, Taubes, Cacciari, Rozitchner, Dussel, Villacañas, entre otros. La lectura de Agamben parte de la lectura de Benjamin y de la de Taubes, aunque confronta la lectura de Heidegger. Por estos cruces es de especial interés aquí, pero, además, porque en Agamben encontramos inquietudes sobre la relación entre imagen, memoria y filosofía, tanto como sus efectos de influencia. Por otro lado, la noción de uso, que trataremos en el siguiente capítulo, como hemos dicho, en relación con la tradición franciscana, hace que el discurso de Agamben sea ejemplar para la confrontación que aquí sometemos al pensamiento. Por lo tanto, no sólo nos referiremos al ámbito temático de su abordaje titulado *El tiempo que resta*, a saber, la temporalidad de las epístolas paulinas, en concreto, la historicidad mesiánica de la mismas según emerge en una estrategia de praxis lingüística, especialmente las primeras diez palabras de la epístola a los romanos. Esta es sólo la primera cita explícita con Agamben, pues, entre otras pasadas y futuras implícitas y explícitas. La metodología agambeniana es explícitamente de inspiración

benjaminiana, pero también todo su pensamiento está atravesado por la influencia de Warburg. Aquí nos concentraremos en el concepto de resto en *El tiempo que resta* en relación con la noción de *Nachleben* como la hemos entendido en la sección anterior.

El tiempo mesiánico es fundamental para el entendimiento de lo que Agamben considera pensamiento. La benjaminiana apuesta por la potencialidad del pensamiento más allá de una historiografía del progreso está atravesada por la apuesta por el fragmento y el poder impotencial o débil del pensamiento. Se trata de una renuncia al acto como base para el pensamiento y la vida dirigida a la esperanza emancipadora mesiánica. Mediados casi por un siglo, Benjamin y Agamben apuestan por el poder de una forma de asumir la tarea del pensamiento, de la historia, de la memoria, de la imaginación y de la percepción, de la vida, pues, que renuncia al primado de la obra terminada y del acto dirigido, sometidas a la teleología del progreso. En contra de la historia cerrada y dirigida, que olvida su falta de origen, o su origen en su falta, una praxis de la memoria mesiánica potencial. La filosofía como comentario, la poesía como desmemoria y demás figuras del pensamiento emergen en Agamben como escenarios para una praxis no reducida a la subjetividad del acto. Por ello la inoperosidad del tiempo mesiánico es fundamental.

El tiempo mesiánico, según Agamben, consiste en la torsión temporal de la vocación apostólica de Pablo, la cual está determinada por la noción de uso. El pasaje central, que incluye el fragmento del subtítulo en griego de esta sección, es 1 Cor 7: 29-31:

Os digo, pues, hermanos. El tiempo propicio se ha abreviado. Lo que resta, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que usan del mundo, como si no sacaran usufructo del mundo. Porque la apariencia del mundo pasa.

Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπὸν ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν, καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

Como hemos dicho, la noción de uso la trataremos en la siguiente parte, por lo que sólo debemos destacar que el uso del mundo (οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον) está dentro de un complicado y muy comentado pasaje permeado por la fórmula ὡς μὴ: como si no. A su vez, dicha partícula, también con larga tradición de discusión, se encuentra marcada por una interferencia en la temporalidad que sólo puede presentarse en la ambigüedad de la locución adverbial. El καιρὸς, el tiempo-presente-oportuno, se contrae (συνεσταλμένος ἐστίν), se abrevia. La vocación paulina abre una interferencia temporal y afectiva en el tiempo: la

proclama. El “aquí” de la proclama paulina hace advenir al tiempo temporalmente y afectivamente. El tiempo se contrae sobre sí mismo, tímido, por lo que en su contracción abre un resto, dentro de sí, lo retenido del tiempo. El resto que se abre a partir de la proclama se signa con la partícula ὡς μὴ. El tiempo mesiánico, aquello que se retiene del tiempo sobre sí mismo en el advenimiento del mesías, se efectúa “como si no”. Fundamentalmente, “como si no” estuviera en el tiempo, en cuanto que el tiempo de la proclama mesiánica irrumpe con la temporalidad de la ley judía, del derecho romano y de la cosmología griega. Todo usufructo y derecho en el tiempo queda suspendido por el advenimiento de la gracia que funda la proclama mesiánica, por lo que se abre una praxis impracticable, en cuanto que no se reduce a ningún condicionamiento disciplinar, sapiencial, técnico, legal, ni cosmológico, sino que proviene de una eternidad transcósmica que hace pender toda temporalidad de un hilo (¿la cadena de la creación?). El anudamiento del tiempo, de los tiempos, que implica el advenimiento del mesías, hace que el tiempo se contraiga sobre sí mismo, se abrevie, se *apachurre*, se vuelva sobre sí. En este estrato del tiempo se aprecia la facticidad de la temporalidad misma, su propia temporalidad, su condicionamiento afectivo bidireccional. El tiempo se abrevia, vuelve sobre sí mismo y se torna resto (τὸ λοιπὸν), fuera de todos los tiempos, base del tiempo: el tiempo del mesías. Tiempo sin tiempo. O tiempo del resto. Allí, en el resto, el contacto anacrónico de todo tiempo con el tiempo del advenimiento. Todo lo que resta del tiempo por el advenimiento del mesías tiene la temporalidad del resto, por lo que está en perfecta relación equidistante consigo mismo y el tiempo del mesías. En el tiempo que resta cada mónada de tiempo, cada advenir del resto, acontece como tal mónada, fragmento por su relación equidistante consigo mismo y con el tiempo del mesías. Cada momento es tiempo del mesías, antes, incluso, que algo en relación con otros momentos o, incluso, consigo mismo. La mismidad del *hic et nunc*, de esto-aquí-ahora colapsa sobre sí misma. Adviene fuera de sí. Todo lo que acontece lo hace como resto.

Agamben entiende esto como potencia; aquello que se retiene en el tiempo. No el tiempo realizado y consumado, sino lo que resta como no realizado, como potencial, como olvidado inolvidable. El sedimento del tiempo. Su ruina. Resto superviviente. Eso es el mesías para el tiempo, para todo aquello que está en el tiempo: su oportunidad potencial.

Repuntemos. En la *Rhetorica Christiana* el apóstol de chichimecas, Diego Valadés, se presenta en vida y obra como una intervención en la temporalidad a través del reclamo del

honor, más allá de la eucronía, en el terreno del anacronismo, del uso inventivo que de las imágenes han estado haciendo los misioneros franciscanos en Nueva España. Es decir, facticidad y afectividad de las imágenes y de la historicidad. Este uso de las imágenes y de las palabras, la retórica sermovisual en acto y en potencia (como arte en la *Rhetorica Christiana*) sólo es posible sobre la base de una cierta forma de la historicidad, que presupone un acontecer “temporo-afectivo” en el tiempo. La historicidad de las imágenes valadesiana sólo es posible como e/afecto, a su vez, de supervivencia del apostolado de Pablo. El festonado del grabado sobre la creación y la escala del ser (fig. 10) versa: “*EGO SUM ALPHA ET O[MEGA], PRINCIPIUM ET FINIS PRAETER ME NON EST DEUS QUE OMNES DII GENTIUM DEMONIA/* Yo soy alfa y omega, principio y fin, además de mí no hay dios y todos los dioses de los gentiles son demonios”.¹⁶³ Esta leyenda nos coloca en tiempos del paleocristianismo, aquel tipo ideal del cristianismo que la historiografía nos ha construido para pensar los tiempos previos a la validación imperial de aquella religión que con Pablo se abrió para los gentiles. Aquello a lo que arribamos es al cruce entre historicidad, temporalidad, mesianismo y comunidad. ¿Cómo es que en el juego de los conjuntos se va de la singularidad del acontecimiento mesiánico a la eternidad universal? ¿Cómo se pliega la existencia histórico-icónico-teológico-política con el advenir mesiánico? De Pablo a Valadés, pasando por Agustín, Buenaventura y Hugo de San Víctor, ¿qué ocurre con el tiempo, los afectos y las imágenes?

Puesto allí, el escenario emerge de la lectura heideggeriana de la proclama paulina. El joven Heidegger esbozará algunos de los esquemas que sobrevivirán de un modo u otro en su pensamiento posterior en la *Introducción a la fenomenología de la religión*, en donde pretende realizar una fenomenología radical de la experiencia religiosa de acuerdo con aquello que ocurre en las epístolas paulinas, puesto que su mismo pensamiento en cuanto que espacio en que se da cita la experiencia religiosa adviene desde la proclama paulina. La preocupación de Heidegger tiene que ver con la existencia fáctica como presupuesto base para toda fenomenología. La cuestión de la preocupación y el cuidado (*cura*) estarán presentes desde este texto en el que se lee: “Tenemos que intentar llevar a la patencia, sin embozos, el fenómeno de la preocupación en el estar ahí fáctico (*im faktischen Dasein*).”¹⁶⁴

¹⁶³ Se trata de un cruce de Apocalipsis 1. 8, Isaías 44.6 y Salmos 96(5).5.

¹⁶⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 81.

No obstante, conviene recordar que Heidegger elabora con mayor profundidad sobre la *cura* a partir de su texto sobre “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios sobre mística medieval*. En dicha lectura de las *Confesiones*, en la sección 12, se trata sobre el *curare* como rasgo fundamental de la vida fáctica. Se trata del problema de la irreductible mundanidad de la existencia en paralelo con la apertura a Dios. La forma de estar en el mundo para Agustín, según Heidegger, es la pura esperanza desde la apertura a la gracia. Allí, la relación con el mundo es la continencia. Se trata del exceso de sí que debe tener todo en el tiempo, como un resto a contener a pesar del inminente fracaso. Frente a la dispersión mundana, tolerancia y resistencia: continencia. Es por ello por lo que uno se vuelve una carga para sí mismo que sólo con la ayuda de Dios puede ser llevada. Heidegger comenta:

Tolerari iubet: molestias et difficultates [Ordenas tolerar: molestias y dificultades], no sólo sobrellevar las molestias y dificultades, sino asumirlas como tales, es decir, sin llegar con todo a amarlas—esto es, a hacer en el fondo de las dificultades un goce (*delectari* [deleitarse] como hacérselo fácil], acomodarse a ellas—, sino arreglárselas de tal modo que el *tolerare* mismo sea lo decisivo. *Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat* [Nadie ama lo que soporta, aunque ame soportarlo]. El *tolerare* circunscribe un nexo específico de ejecución, en el que no cabe operar aisladamente, sino que se desarrolla a partir de y se mueve en una dirección característica fundamental de la vida fáctica, en la que a la vez la *tentatio* encuentra su sentido y motivación y en orden a la que resulta comprensible hasta qué punto “hay” *molestiae* y *difficultates*.¹⁶⁵

La vida fáctica ocurre en la dispersión de lo múltiple, en el tiempo, como *curare* y como *uti*: ocuparse de algo. El *curare* se realiza como *timere* y *desiderare*, como temer algo (retroceder ante algo, temor reverencial y silente) y desear algo (esforzarse y agotarse por ello).¹⁶⁶ La existencia vive su escisión en esta ambigüedad afectiva de la preocupación. Ante la ambigüedad del uso y la preocupación mundanos, se abre el abismo de la impropiedad. La tentación del mundo, la apropiación del mundo, el uso mundano del mundo que nos aliena al echar mano de él. Temer y desear lo del mundo es la tentación. Temer y desear a Dios es la forma en que se ha de efectuar la vida fáctica en el uso del mundo. Sigue Heidegger:

Y la cuestión es precisamente en qué modo de preocupación han de ser ejecutadas estas experiencias preocupadas. Estas experiencias preocupadas empujan de acuerdo con su propio sentido—el *finis curae delectatio*—a un determinado modo de ejecución. Lo que está en juego no es sólo la inseguridad, sino el peligro de ceder al “empujón” y caer en lo no genuino, en lo inauténtico.¹⁶⁷

¹⁶⁵ M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, 59-60.

¹⁶⁶ El regusto platónico, tanto como las distancias claras con respecto al platonismo son característicos de Agustín. Aquí la referencia es al mito sobre el auriga y los dos caballos del *Fedro*. La moralización de la animación de la existencia es un punto importante sobre el que no profundizaremos aquí. Sobre la moralización de la percepción y de la imaginación hemos tratado en el primer capítulo.

¹⁶⁷ M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, 62.

Se ha de usar del mundo, se será sólo tiempo mundano, pero en perpetua contención irrealizable de la propia mundanidad. Temer e intentar evitar la incontinencia a sabiendas de que por sí solo no podrá realizarse, pero en esperanza de que el reconocimiento de la irreductible incontinencia nos evite la soberbia y cerrazón, el empujón al mundo que nos llevaría a pensar que podemos cerrar el mundo en un acto puro de continencia o incontinencia. Dejarse ir en la esperanza como continencia. En el último de los puntos, lo veremos, como apropiación de sí, como vía de reserva contra la alienación de la inautenticidad, de la impropiedad. El *Ereignis* (acontecimiento apropiador) del futuro Heidegger radicalizará este tópico. El advenir de sí desde la asimilación de la impropiedad, sólo como resto, contención, abreviación, síntesis de sí es lo que perseguirá Heidegger en sus ejercitaciones histórico-filosóficas sobre la *traditio* de Occidente durante lo que restará de su obra posterior a ésta sobre Pablo que comentamos. Los comentarios heideggerianos sobre la historia de la filosofía serán modos de apropiación o de advenir de lo propio del pensamiento de Heidegger. No se podrá distinguir entre la apropiación y lo propio de Heidegger, pues el modo en que se da la *traditio* para él es en la singularidad de la proclama mesiánica.¹⁶⁸ Todo el asunto del último Dios, en el que no profundizaremos aquí, va de ello.

Es evidente, se trata de efectos temporales sobre la temporalidad, esto es, sobre la facticidad de la existencia, sobre el *aquí y ahora*. La proclama paulina tiene sus efectos como un afecto temporal que desde hace dos milenios urge. Pablo urge. Pablo *aquí* urge. Por ello, para el análisis del *Da-sein*, estos estudios preparatorios (pero ¿desde cuándo se consideran preparatorios?, ¿para qué preparan *avant la lettre*?) serán fundamentales para Heidegger. La cuestión se condensa en el señalamiento formal (*Formalanzeige*), por medio del cual Heidegger se desmarca (¿apropia?) de la tradición de Husserl. Ante la generalización que presupone la regionalización de lo real de la fenomenología (lo que se lee en el mismo título del libro que indica el encargo regionalizante husserliano) el *aquí* y la singularidad de la experiencia en Pablo es, sin embargo, el horizonte a partir del cual emerge la cuestión de la totalidad negativa del mundo. El anuncio formal heideggeriano disuelve el problema de la universalización que la lógica del género impone. La formalización supera los límites de la

¹⁶⁸ Sobre el sentido que Agamben da a este potencial no destructivo ni constructivo de la *Destruktion* heideggeriana de la tradición, es decir, su potencia destituyente, ver Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, 489. La dialéctica de lo propio y lo impropio se declina hacia la de lo inapropiable común. Habremos de pensar esto en su, valga el oxímoron, radical poder de desarraigo.

lógica del género y de la objetualización (incluyendo la objetualización de la historiografía). El anuncio formal presupone la incompreensión, por lo tanto, incluye en su lógica el exceso constitutivo de todo *aquí*: “Lo que haré será, tomar como punto de partida un fenómeno concreto y determinado [la proclama paulina], pero presuponiendo que ustedes tergiversarán la entera consideración de principio a fin.”¹⁶⁹

Heidegger leerá Gálatas por su relevancia para Lutero, pero, según su explícita consideración, más allá de la lectura de Lutero y de la teología católica. El asunto central es la caracterización de la vida cristiana y de la singularidad del apostolado de Pablo con respecto a la compleja relación entre judíos y gentiles. Lo que ocurre en la obra apostólica de Pablo no puede apreciarse desde una perspectiva supratemporal, sino que será el lugar de un fenómeno temporal sobre la temporalidad. Esto se da en la proclama a una comunidad. *Pablo* es una proclama que hace emerger una temporalidad como afección temporal de la temporalidad.

El fondo metametodológico es fundamental aquí. Hay un isomorfismo metodológico irreductible. Se debe primero proceder con una caracterización histórico-objetual de la experiencia fáctica de la proclama paulina como afección temporal de la temporalidad, pero siempre con la continencia afectiva que redigirá la descripción histórico-objetiva a la facticidad que persigue el modo de apropiación heideggeriana de la fenomenología husserliana. Pablo coincidirá con aquello que nos hace experimentar con respecto al mundo. Adelantemos: “a-cosmia” (¡nihilismo!).

Heidegger profundizará en las epístolas a los *Tesalonicenses*, de sabida tradición post-paulina, para indicar el efecto afectivo de la proclama paulina:¹⁷⁰ “los tesalonicenses existen para San Pablo, porque él mismo y ellos están mutuamente entrelazados en su haber llegado a ser.”¹⁷¹ Pablo sobrevive en una comunidad que no se define desde la lógica de la identidad, porque no se reduce a la lógica de la presencia. El llegar a ser de la comunidad mesiánica la

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Introducción*, 94.

¹⁷⁰ Es por ello por lo que todo reclamo de rigurosidad historiográfica que quisiera rebatir la lectura Heideggeriana sobre el desprestigio de las epístolas a los *Tesalonicenses* no podría más que develar la directa proporcionalidad entre su peso y su incompreensión de la argumentación heideggeriana. Similar, sin duda a la trampa de *El origen de la obra de arte*. Para un cuidadoso y ameno tratamiento de la discusión sobre la economía política y material de la obra de arte que esto abrió, la cual incluye a Gadamer, Schapiro y Derrida habrá de consultarse Babette E. Babich, *The Work of Art and the Museum : Heidegger, Schapiro, Gadamer, Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, State University of New York Press, 2006.

¹⁷¹ M. Heidegger, *Introducción...*, 123.

condiciona como una comunidad histórica y tempórea. Se trata de la tribulación, de la preocupación, de la existencia como *thlipsis*. Lo que se acepta es el cómo vivir que implica un giro hacia Dios y un apartarse de los ídolos, pero el giro hacia Dios no es un giro hacia un objeto, Dios no es un objeto sensible, tampoco es un objeto teórico. Esa idea, según Heidegger, fue ocultada (*Verdeckt*, ¿aventuramos:forcluida?) por la filosofía griega en la historia del cristianismo (y la escolástica católica) hasta que con Lutero, agustino agustiniano, se dio un giro a volver a pensar a Dios fuera de los cánones aristotélicos. La esperanza no está en la realización del intelecto, sino que se trata de una forma de la temporalidad que ocurre como a/efecto del tiempo: *cura* (temor y esperanza).

Pablo, pues, su proclama, es una afección temporal de la temporalidad que se signa como *cura*. En el cuidado o piedad como modo de existencia, la temporalidad acontece como tensión anímica: distensión, intensión, intensidad. Así, la existencia se da como afecciones temporales de la temporalidad lo que permite identificar la extrema intensidad del acontecimiento tanto como la igualmente extrema distensión de la finitud del mundo. Pablo como proclama es el advenir del ser como afección temporal. Con Pablo el *kósmos* griego se ve infiltrado por la subjetividad del tiempo, su autoafección. La ruptura de la inmediatez de la relación con el mundo implica una posibilidad de autoafección que no se reduce al mundo y su tiempo y que afecta de manera profunda el darse del mundo en el tiempo.

La forma de decantarse la proclama de la urgencia y abreviación de la temporalidad en el *aquí* en el pensamiento heideggeriano es lo que lleva a la crítica de Badiou. Heidegger lleva la deriva existencial al asunto de la autenticidad y lo propio. En la tarea de pensar a Pablo Heidegger no puede sino apropiarse. Tanto Agamben como Badiou ofrecerán una penetrante crítica a esta lectura de Pablo.

Para Badiou lo valioso de Pablo es el universalismo que renuncia a la apropiación de lo que acontece en favor del pensamiento del sujeto militante paulino. La militancia coincide con la universalización y, en ese sentido, se diferencia de la lógica apropiadora de la retórica heideggeriana. Para Badiou, el significado paulino de la resurrección de Cristo no es una negación, tampoco es una negación dialéctica, esto es, una superación o una abolición y al mismo tiempo una conservación. Para el Pablo de Badiou, Cristo volvió a la vida siendo extraído o sustraído de los muertos, pero esto no implica una negación. En ese sentido Pablo no es, “como el joven Heidegger, quien propone el ser-para-la-muerte y la finitud. En el

sujeto dividido, la parte del ser-para-la-muerte es aquella que aún dice “no”, aquella que no quiere dejarse llevar por el “pero” excepcional de la gracia, del evento, de la vida.”¹⁷²

Para Badiou es la afirmación de la resurrección lo que hace imposible reducirla a la muerte. El sujeto militante y fiel muere, sí, pero lo que interesa es aquello para lo cual muere. La muerte es un medio para la resurrección como afirmación de una verdad a la cual se responde con una existencia fiel y militante. Cualquiera para el cual una verdad, *esta* verdad, se afirma con fidelidad militante, habrá muerto para, y resucitado en, esta verdad. La proclama de Pablo, su forma de afección temporal del tiempo, no consiste en la apropiación por medio de la *cura* sino en la fiel afirmación militante de una verdad. Ya hemos señalado la caracterización de Valadés como criollo mestizo militante. Militante de la universalización católica en la invasión ibérica de América, Valadés se vuelve un punto fundamental para una genealogía de la subjetividad militante global-latinoamericana. En su singularidad espacio-temporal lo que emerge es el primer proyecto, ya desde su nacimiento universalista, pero que en la expansión de la monarquía iberocatólica se volvió el medio, entre triunfos y fracasos, de experimentaciones siempre locales y singularmente situadas, pero permeadas siempre por un medio globalizante. Los intelectuales mestizos de México y Perú, de Chimalpahín al Inca Garcilaso son ejemplos de los diversos modos en que el medio globalizante católico se volvió el escenario de transpropiación cultural, o, con Russo y Warburg, digamos, compenetración de conjuntos de prácticas, técnicas de lo sensible, mnemotecnias, inseminaciones mnémicas y morales, control de los cuerpos, etc. También lo es Valadés, décadas antes y publicando en Italia, por lo tanto, con mayores giros en torno a la relación entre universalización y desarraigo que recuperaremos más adelante.

Ante esta lectura universalizante que sacrifica la singularidad material y numérica por la singularidad acontecimental por mor de criticar la propiedad emerge la lectura del mesianismo potencial de Agamben. En un debate sobre la comunidad, los conjuntos y los modos de la cuenta política el asunto del tiempo aparece como fundamental. Con Agamben, volvemos a la radical consideración de la historicidad y la temporalidad que el universalismo de Badiou hace palidecer.

¹⁷² Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press, 2003, 73.

Para comprender la declinación agambeniana del tiempo mesiánico paulino no debemos olvidar que su lectura es respetuosa tributaria de la lectura de Taubes. Dicha lectura está contenida en *La teología política de Pablo*, nombre bajo el cual se tituló la publicación póstuma del seminario que ofreció Taubes a sabiendas de la cercanía de su muerte por causa de un cáncer incurable. Precisamente Taubes encarna esa comprensión del tiempo, que el tiempo se abrevie, es decir, la figura de 1 Cor que titula esta sección. No obstante, Taubes, ya en la afección del tiempo abreviado, la presentación que habría de titularse *Die Zeit drängt* (traducción alemana del pasaje paulino que hemos traducido por “el tiempo propicio se ha abreviado”) se vuelve un extraordinario seminario sobre Romanos. La lectura de Agamben sigue la misma vía, pues bajo ese mismo título extraído de 1 Cor, hace un profundo comentario sobre las primeras diez palabras de Romanos.

El centro de la fe paulina para Taubes es el mesianismo. La fe mesiánica tiene en su centro la paradoja, pues a partir de ella se demanda al alma humana algo que supera toda realización temporal. Se trata de una nueva relación con el mundo y el tiempo centrada en su base paradójica: “Esta concentración mesiánica en lo paradójico no tiene nada que ver con una Grecia estereotípica, sino con la lógica interna de lo mesiánico. Aquí se le demanda algo al alma humana a tal precio que en comparación todas las obras son nada.”¹⁷³

El efecto mesiánico paulino de Taubes puede compararse con la proclama analizada por Heidegger. Se trata de una afección en el tiempo que abre una comunidad transhistórica de la urgencia, de la autoafección temporal. Es en ese sentido que debemos entender la conclusión del análisis de Pablo de Taubes en relación con Moisés y la tradición judía condensada en el Yom Kippur:

Yo no creo que Pablo sea solamente una flecha señalando hacia arriba a la alegoresis en el sentido de espiritualización..., sino que Pablo es una mezcla muy particular de alegoresis y tipología. Y lo tipológico no es para nada, por decir, el Día de la Fuerza Aérea Alemana señalando hacia arriba; más bien, los arcos entre prehistoria e historia.¹⁷⁴

Para Taubes el efecto de transformación que opera Pablo es tan profundo por su carácter nihilista. Agamben interpreta la dimensión tipológica de la proclama paulina como una inversión del tiempo según la cual en un momento (*ho nyn kairós*), el pasado completo encuentra su actualidad y se transforma en incompleto y el presente incompleto se

¹⁷³ Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, ed. Aleida Assmann and Jan Assmann, trans. Dana Hollander, 2004, Stanford, Stanford University Press, 10.

¹⁷⁴ J. Taubes, *The Political Theology...*, 46.

completa.¹⁷⁵ De ahí podemos concluir nosotros que Pablo destroza toda deixis por mor de una afección del tiempo sobre sí que sólo se realiza en la proclama a ser en común en el reconocimiento de la necesidad del otro, del amor. La redención como esquema trashistórico vuelve el tiempo sobre sí. La ruina del tiempo, sus restos, abren la posibilidad de la redención allí en donde esté la comunidad del amor, por lo que, todo sujeto, pero en general, todo *punctum* de la creación está abierto desde la potencialidad de la redención, esto es, del reconocimiento de la comunidad del amor.

La digresión paulina se torna una máquina nihilista de resignificación transhistórica. Cada mundo, todo mundo, reducido a la proclama de la comunidad del amor. Cada tiempo agitado por la urgencia del reconocimiento de la comunidad eterna del amor. Nada urge y mueve más la historia que la esperanza transhistórica de la comunidad eterna. La eternidad, es pues, motor de la historia. Podríamos pensar la frase paulina-taubesiana-agambeniana así: el tiempo que resta es el de la infinita expansión del amor como potencial de salvación y como pérdida. Probablemente como mejor se condensa el efecto espacio-temporal de la proclama paulina, la apertura del *locus* mesiánico, es con la noción de exigencia, según Agamben. La operación mesiánica no es la de la salvación propiamente, sino la de la apertura de la esperanza de la salvación. Agamben la declina como una exigencia.¹⁷⁶ La exigencia de que lo olvidado permanezca como inolvidable. Esa forma de la espacio-temporalidad es un potencial que no se reduce nunca a su reivindicación. Se trata de una exigencia infinita que complejiza y abisma al infinito la salvación más allá de toda realización, más allá de toda realidad: “La exigencia es una relación entre lo que es—o ha sido—y su posibilidad; y ésta no precede, sino que sigue a la realidad.”¹⁷⁷ Por ello, la exigencia mesiánica implica una relación nihilista con el mundo, pues requiere de contemplarlo como perdido, insalvable, resto, en su irremediable contingencia, para poder estar a la altura de la llamada (*klesis*) de la gracia de la salvación. En *El uso de los cuerpos* la exigencia se piensa en términos de la noción de Benjamin de la justicia como estado del mundo y no como virtud. La desactivación

¹⁷⁵ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 79.

¹⁷⁶ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 46.

¹⁷⁷ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 47.

de la ontología y de la ética que se opera con dicho volumen final de *Homo sacer* abre el terreno de la exigencia así entendida.¹⁷⁸

El nihilismo benjaminiano-taubesiano-agambeniano-paulino tiene su análogo político en la constituyente cualidad tan excesiva como defectiva de la comunidad mesiánica: No-todos. Estamos ante la crítica de Agamben al universalismo del Pablo de Badiou. Para Agamben la vocación mesiánica no es universal, sino de la división, en realidad, de la división de la división o de la negación de la negación. Es un resto. El *hos mé*, es el efecto de la vocación mesiánica, esto es, la destrucción del mundo y del sí-mismo con la sola intervención de una ruptura tan infinita como invisible, una separación que no nos prepara ningún otro lugar que el mismo lugar del que nos separa y en el cual debemos permanecer *como si no*. A ese *locus* del *como si no* corresponde una temporalidad vuelta sobre sí que se ofrece como una exigencia: ¡Haz de cambiar tu vida! Una urgencia. Esta urgencia se condensa en la proclama paulina, en su apostolado que abre con la palabra “el espacio de la gratuidad y el uso”.¹⁷⁹ El *locus* mesiánico del tiempo vuelto sobre sí es la base de la proclama paulino-agambeniana, la proclama de “una experiencia de la palabra que—sin ligarse denotativamente a las cosas, ni valer ella misma como una cosa, sin quedar indefinidamente suspendida en su apertura, ni encerrarse en el dogma—se presenta como un puro y común poder de decir, capaz de un uso libre y gratuito del tiempo y del mundo.”¹⁸⁰ La débil fuerza mesiánica vuelta sobre sí apunta hacia un libre uso del tiempo y del mundo por medio del uso de la palabra, o de la palabra como uso en la proclama mesiánica y apostólica, la cual excede, por cierto, cualquier mecanismo de soldadura dogmática, ritual o legal. El resultado, pues, del mesianismo nihilista paulino-benjaminiano-taubesiano-agambeniano es la apertura del uso. Uso libre de la palabra que deconstruye y depone los estados de hecho y de derecho.¹⁸¹ Potencia destituyente de uso.

La soldadura de nombres propios que hemos estado presentando encadenados es efecto de la lectura de Agamben. La pregunta que aquí abro es precisamente en el sentido de la pertenencia o no de las obras y vidas extraeuropeas cristianas, empezando, con las

¹⁷⁸ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, trad. Rodrigo Molina-Zavallá, rev. Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017, 312.

¹⁷⁹ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 132.

¹⁸⁰ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 132-3.

¹⁸¹ G. Agamben, *El tiempo que resta*, 134.

novohispanas, en particular, la obra de Valadés. Especialmente Valadés porque, como hemos ya planteado (cap. 1), Valadés trae a cuenta la cuestión del uso, especialmente del uso de la filosofía, para la vida cotidiana. En concreto, pues, ¿en qué sentido los efectos de la retórica del uso paulina, agustiniana, franciscana, agambeniana da espacio o no a Valadés? Aquí suspenderemos esta pregunta, pues la afrontaremos en la siguiente parte. No obstante, decantaremos algo de esa pregunta en el sentido específico de la temporalidad y la retórica. Como hemos dicho, Valadés recurre a la retórica de la urgencia histórica, el milagro y la eternidad que Pablo abrió con la posibilidad de hacer uso de cualquier referencia del mundo por mor de la palabra de Dios. Valadés, misionero franciscano novohispano somete al uso el mundo, el Nuevo Mundo, especialmente por medio de las imágenes. No obstante, para ello abre una temporalidad retórico-visual que opera sobre la memoria. Se trata de una temporalidad que abre a la historia de la salvación la conversión de los indios mesoamericanos. No basta, pues, con la urgencia histórica abierta por Cristo, de acuerdo con la manera en la que la presenta Pablo, tampoco su avatar en Constantino-Eusebio. Esta urgencia histórica se dilata en el tiempo a lo largo de la historia de la Iglesia en Occidente. Convive, la urgencia, con cada *punctum* del discurrir de la historia en occidente. No obstante, adquiere una especial agitación en la expansión global del catolicismo. Ahí, pues, Valadés echa a andar todas las líneas que permitirán presentar la conversión de los indios de Mesoamérica como un milagro y gran honor de los mendicantes, especialmente de los franciscanos que tienen también el honor de inventar el *uso* concreto de las imágenes que llevó a la conversión. El foco lo dirigimos, por el momento, a la operación retórica de la historia: al montaje del tiempo y el espacio. Hemos visto ya la agitación afectiva de la guerra en la colonización sin armas, por medio de las imágenes, del misionero ante el fiero jefe indio. Ahora veamos la escena que sucede en el montaje retórico-visual-histórico de Valadés. A esta figura la llama Julio Pimentel en su magnífica edición “El fraile persuade a los indios belicosos”. La persuasión católica para Valadés muestra aquí su más eficaz realización. Volvamos al montaje valadesiano:

Sin ningún miedo, por aquí y por allá caminaban cien o doscientas millas, predicando, demoliendo los templos junto con los ídolos; catequizando, bautizando, y no perdían el ánimo por las amenazas o por el asesinato de uno o dos de sus compañeros, sino que de esto sacaban mayores fuerzas y ánimo, como lo muestra la presente lámina (*stemma*).



Fig.12. Deposición, círculo y deixis católica (*RhCh*,225)

Continúa Valadés:

En efecto, con base en esos modestos principios, la cosa creció tan inmensamente, que por medio de la evangelización (*evangelizatione*) de aquellos [los indios], se propagó por todas aquellas regiones el nombre de nuestro Señor Jesucristo—del cual nunca habían oído cosa alguna—de manera que, abjurando del diablo y de sus templos (*abiurato diabolo eorumque delubris*), acogían la fe después de escuchar la palabra de Dios y mediante la ayuda divina.

Aclaración de la lámina:

Y dado que es verdadero y certísimo que, como dice san Pablo, “Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento” (1 *Cor* 3,7), los indios se amansan y, deponiendo su ánimo fiero (*ferilem deponentes animum*), en señal de aceptación de la fe, deponen sus armas, a saber, sus flechas y su arco; y se colocan entre los católicos (*deponunt et inter catholicos collocantur*), que el religioso acoge con rostro alegre y ánimo jubiloso, y los conforta.

La tierra de estos indios está repleta de plata y oro, de lo cual ellos mismos poco o nada se preocupan. Y su tierra también está repleta de ídolos. Adoraban la obra de sus manos, obra que hicieron con sus dedos. Otros, empero, [adoraban] lo que se les antojaba.¹⁸²

Valadés es enfático con respecto al efecto de la operación del *performance* del predicador. El predicador penetra en los montes y las vastas tierras de los indios. Ante ellos no ofrece la violencia de las armas, sino la guerra de las imágenes, las palabras y el rito. Ante esto los indios deponen. Esto se hizo masivo, inmenso. El nombre del señor Jesucristo se propagó por toda la tierra de los indios. Valadés no ofrece ningún análisis de la compleja red de devociones y espiritualidad de los indios. Simplemente asume el juicio según el cual los indios eran ídólatras adoradores del demonio a partir de lo que hacían con sus dedos,¹⁸³ adoradores de lo facticio. Inmediatamente Valadés indica con una frase el alcance que la noción de idolatría tuvo para los mendicantes, desde el dominico Las Casas, hasta todo el medio franciscano que más cerca tiene Valadés. Los indios, adoradores de lo facticio, son adoradores *ad libitum*. Adoran lo que quieren. Cualquier cosa que su mal conducida voluntad adora es un ídolo. Lo cual, por supuesto, expresa su verdadero sentido invirtiendo los términos: todo lo que los indios adoran (por su mal conducida voluntad) es ídolo, por eso están llenos de ídolos.¹⁸⁴ No dejemos la oportunidad de insistir que el esquema es el mismo que el de Sahagún. La ubicuidad de la idolatría en el Nuevo Mundo es un presupuesto para sus posturas, que son, como hemos visto, sólo en cierto sentido contrarias.

¹⁸² D. Valadés, *Retórica...*, 430-1 [225].

¹⁸³ La referencia es a Sabiduría 13, 10: “Desdichados los que han puesto sus esperanzas en muertos, cuantos llaman dioses a las obras de sus manos, oro y plata, obras de artífice, e imágenes y animales, o piedra inútil, obra de mano antigua.”

¹⁸⁴ Se trata, sin duda, del resumen del paso de la amplia “red lascasiana” a su explosión por hipertrofia en el desarrollo histórico que muestra la arqueología del concepto de “idolatría” de Bernand y Gruzinski, *De la idolatría*.

Guerreros imbatibles, los misioneros no se arredaban por la muerte de sus compañeros, sino que de ello sacaban valor. Y en su guerra sin armas hacían que los indios depusieran las suyas, y su fiereza. Deponían con ello también sus idolatrías. Una mirada más atenta, ¿u obnubilada? (¿con cuál nube?), no deja de percatar que los arcos simulan serpientes en movimiento de retirada. Deponer las armas es deponer las idolatrías, representadas como serpientes en diversas imágenes, como hemos visto.

No es sólo el encumbramiento del milagro de la conversión lo que nos importa señalar aquí. Sabemos que no es Valadés el único ni el que con mayor énfasis declara las milenaristas expectativas de los franciscanos con respecto al Nuevo Mundo. Valadés indica algo, no obstante, que permite comprender mejor el proceso de evangelización según lo piensan los franciscanos. Penetración del territorio, mediación de intérpretes pre-cristianizados, exposición de imágenes, deposición de armas, aceptación de la fe, *inter catholicos collocantur*. Podemos ver la sucesión entera en los dos grabados que hemos analizado. El grabado de la misión entre chichimecas (fig. 3) que analizamos en el capítulo 2 y el que ahora hemos visto que lo sucede inmediatamente. Lo que más llama la atención es la identificación de la deposición de las armas y la aceptación de la fe: colocarse entre los católicos. Vemos cómo la construcción del grabado muestra el complejo proceso topológico completo. Una vez depuestas las armas, se abre el espacio católico mesoamericano. En un círculo, sentados sobre el suelo, los indios que han sido ya convertidos (lo sabemos por sus gestos) se sientan al lado del misionero (¿Valadés mismo?). Los indios se sientan en torno al misionero según su modo, el que nos indica Valadés en un pasaje del capítulo XXVII de la segunda parte, que explica los modos de ejercitación de la memoria artificial de los indios. El pasaje se titula “Modo de sentarse de los indios”: “Por esta razón, cuando nuestros indios occidentales trataban entre sí, dibujaban alguna figura en torno de la cual discurrían durante una hora entera, sentándose sobre los talones, con todo el cuerpo doblado y encorvado, pues ésta es su manera de sentarse...”¹⁸⁵ Los vemos en círculo y con un arbolado paisaje de fondo a nuestra diestra (la siniestra para el misionero), y en el fondo (superior-izquierda) una ciudad. Así como en el grabado anterior en el fondo veíamos la caminata en las profundidades escarpadas de las tierras novohispanas, ahora vemos una ciudad. El misionero va tras los ídolos y los templos, los destruirá, pero con él habrá de traer, poco a poco, al indio a la ciudad. Los

¹⁸⁵ D. Valadés, *RhCh*, 190 [93].

grabados se complementan, las escenas de fondo son opuestas: de los rincones escarpados y boscosos en que se esconden los indios y sus idolatrías a la ciudad. Se avizoran las bases de las congregaciones de indios, que después, con otras intenciones desde la monarquía, darán lugar a las reducciones en Sudamérica.¹⁸⁶ Mientras se llega a las ciudades, el misionero predica sentado en el suelo en círculo. La gestualidad del misionero no es menos importante que la de los que lo rodean, con una mano toca suavemente el hombro de aquel que guarda el arco. Con la otra mano, apunta al cielo, gesto de teólogo (recordemos el mismo frontispicio de la *Rhetorica Christiana*, con la *Theologia* apuntando al cielo con la diestra). Así, podemos pensar que da cuenta de que la comunidad que abre en ese espacio en el monte, en ese círculo en el suelo, se vincula con lo eterno. Si ahora vemos al resto de los personajes, fácilmente notamos que los que nos dan la espalda a nosotros y el rostro al misionero no tienen una gestualidad que indique devoción. Incluso algunos podrían parecer desafiantes o cuando menos cuestionadores. Sin embargo, si seguimos la línea que comienza con la mano izquierda del misionero que abre el círculo de algún modo abierto desde la mano derecha que apunta al cielo y la eternidad, vemos cómo se asegura no sólo con la palabra la conversión de toda la comunidad. En la extrema derecha, quizás poco clara, vemos a una madre amamantando. La religión se mama, lo sabemos y lo sabe Valadés. Por medio de la continuidad de las generaciones se cerrará el círculo, reduciendo a los desafiantes que aún portan su arco, aunque se hayan sentado en el círculo.

Ahora dirijamos la mirada a los objetos. Ninguna de las flechas o lanzas depuestas apunta hacia el misionero. Incluso, más bien parece, aunque no son sus armas, que las flechas yacentes en el suelo apuntan desde el cuerpo del misionero hacia los indios que tiene frente a él. ¿Las armas depuestas de los indios conversos se dirigen a los dubitativos? Es plausible. En el mero centro del grabado, a los pies del misionero, los objetos de mayor atención y en torno a los cuales giran todas las tensiones textuales y la composición del *locus*. Unos rollos,

¹⁸⁶ Más adelante hablaremos sobre las congregaciones y reducciones de indios. La primera ola de este proceso se dio en la década del sesenta, la última de la estancia de Valadés en América. Aquí sólo quiero destacar la dimensión topológica del proceso y la carga que tenían. Por un lado, la ciudad como centro neurálgico de la administración colonial cristiana, y, opuestas a ella, las profundidades del accidentado terreno mesoamericano (y, después toda la cordillera de los Andes y el Amazonas). La no-ciudad, especialmente las barrancas y las montañas, serán el signo de la doble barbarie de los indios. Barbarie, pues, no sólo accidental, sino voluntaria, pues a las barrancas y los montes se huyeron los indios, según los agentes de la administración colonial, porque se resistían a la influencia benéfica de la civilización. John Sullivan, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, *Estudios de historia novohispana*, 1996, 16, 43. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1996.016.3425>

acaso imágenes, pinturas con las cuales predicaban los misioneros al adaptar la usanza mesoamericana. La comunidad vinculada con lo eterno sólo se abre con el uso de las imágenes como talismanes apotropaicos, como ya hemos visto con la cruz, o como instrumento de la prédica que siempre estará suturada a la palabra dirigida a lo eterno. El espacio-tiempo que se abre aquí y que se materializa gráficamente en el grabado de Valadés implica la apertura en proceso de una *deixis* concreta. El aquí abierto desde los rollos del centro se despliega con la prédica y la gestualidad del misionero con cruz en pecho. Desde su mano derecha se abre el *locus*, perimetral, como la nube de las visiones del Antiguo y del Nuevo Testamento. En esta condensación espacial hay, por un lado, una inflexión temporal e histórica con la madre que amamanta, pues el aquí en donde vienen a colocarse los indios convertidos, no se cuaja de un momento a otro, sino que es un referente en proceso. “Aquí: tierra de católicos” es para Valadés un proceso. No obstante, la continuidad de este proceso está asegurada por el envío que la mano del predicador hace hacia fuera del grabado, hacia el cielo invisible. El aquí que se abre en ese momento sólo es un modo de referir al cielo. La base de “aquí” está “allá”, “más allá”.

De esta forma, vemos en acción la potencia nihilista de la proclama apostólica en Mesoamérica. Cualquier sitio de entre las escarpadas tierras mexicanas es un buen lugar, un buen “aquí” para que los indios se coloquen entre los católicos. Esta indiferencia del lugar, que contrasta con la enconada búsqueda y destrucción de templos e ídolos por todos los rincones más escarpados de la tierra mesoamericana, es posible sólo por una relación con el mundo que se abre con Pablo, pero que en tiempos de la evangelización del Nuevo Mundo adquiere una dimensión completamente nueva. Al catolicismo se le presenta el reto de una expansión de la ecúmene sin precedentes. La ecúmene no es más el Mediterráneo y sus alrededores. Ahora la ecúmene, el mundo en donde se ha expandido el nombre de Jesús, es mucho más extenso. Es insoslayable la distancia con Roma o con Jerusalén, o con cualquier otra ciudad o sitio de especial carga simbólica cristiana. El peregrinar agustiniano adquiere una radicalidad militante para los misioneros de las primeras décadas de la evangelización en América. En la ambigüedad del peregrinar teológico-político agustiniano, el misionero apunta al cielo, pero ese cielo se confunde con la ciudad. Una ciudad ideal, sin duda. Una ciudad hacia la cual están en tránsito de la mano del misionero los siempre en tránsito nuevos cristianos. Ir a la ciudad de Dios, paulatinamente será congregar a los indios en las aldeas,

villas o ciudades, cerca del monasterio o de la Iglesia, allí en donde las imágenes no son más aparejos que se portan en las espaldas de los ayudantes del misionero, sino murales en monumentales edificios.

Junto con la transformación de la simbólica del espacio va aunada la del tiempo, la memoria y la historia. Es en este punto en el que finalmente podemos hacer explícito el sentido con el que debemos interpretar la noción de *rhetorica* de la *Rhetorica Christiana*. En el primer capítulo hemos hecho explícito que la función retórica, de acuerdo con lo que tratamos sobre la digresión, es producir un espacio-tiempo intensamente afectivo (*belli tempore* sin armas). En ese primer capítulo hemos destacado la dimensión afectiva y el eje transversal que atraviesa, haciendo digresiones, la totalidad del campo del sentido del lenguaje y que se instaura, finalmente, en cada punto de dicho campo encarnado en los cuerpos (cap. 3). También hemos señalado en qué medida el uso de imágenes contribuyó a la producción de ese *locus* en la evangelización del s.XVI en Mesoamérica. En este capítulo, siguiendo las líneas planteadas en el anterior, hemos hecho énfasis en que la comprensión de dicha producción requiere de una noción de tiempo particular. El trabajo retórico del tiempo está lejos de toda eucronía. Las sobrevivencias, las influencias y los anacronismos no son fenómenos casuales, sino la base misma para dicho trabajo. Con la sobrevivencia paulina en Valadés y sobre el campo de reflexiones en que nos hemos apoyado para pensar la *Rhetorica Christiana* hemos querido mostrar la especificidad de dicho trabajo retórico en el ámbito cristiano. No obstante, el nihilismo acósmico de Pablo y sus sobrevivencias sólo pueden pensarse en relación con el ámbito retórico de la Antigüedad, de donde emerge y que es considerado, al menos desde la vertiente agustiniana, como ya discutimos, como un arma para ser arrebatada y usada en favor de la vocación acósmica paulina.

La noción de *ornatus* (traducción latina del *kósmos* griego) de la teoría de la oratoria de Cicerón nos puede conducir hacia una adecuada interpretación del efecto del arrebato de las armas de la Antigüedad por parte del cristianismo. Este concepto resulta pertinente porque nos permite difractar el espantajo de las ciencias humanas que es la noción de Antigüedad. No hay, pues, una teoría retórica unificada en la Antigüedad. Ninguna novedad. El lugar común para despejar esto sería la controversia de Platón contra los sofistas y la consecuente división entre retórica sin más y retórica filosófica. Sería difícil encontrar en Platón una verdadera eliminación de la retórica, hay una crítica, pero con el objetivo de reformar su uso

a favor de la filosofía. La filosofía usa de la retórica. No obstante, como hemos visto, para Valadés la filosofía (especialmente la filosofía no cristiana) está sujeta al correcto uso cristiano de la misma. Al uso del rétor cristiano. El cristianismo, podríamos decir, replica la crítica a la sofística de la filosofía platónica sobre la filosofía misma. No obstante, en el mundo latino ya había habido una crítica desde la retórica, o, más bien, desde la oratoria, a la filosofía. Cicerón en el *De oratore*, el cual no debemos pensar como un manual de retórica, ni siquiera como teoría retórica, sino como teoría en acto de la oratoria, pone en voz de Craso una potente crítica a Sócrates precisamente concerniente al lugar de la elocuencia en la formación y la praxis filosófica.

Raymond DiLorenzo nos da las bases la comprensión de dicha crítica pues nos indica con claridad su función. DiLorenzo destaca que Craso nunca se presenta como el orador perfecto. Esa estructura general del *De oratore* sería análoga a la estrategia de lectura de Cicerón de los diálogos platónicos.¹⁸⁷ En ellos Sócrates no es el ejemplo del filósofo perfecto.¹⁸⁸ Por el contrario, Sócrates se presenta sólo como la vía para concebir al filósofo perfecto. En el mismo sentido Craso con respecto al orador perfecto.¹⁸⁹ Esto, además de permitir estructurar el diálogo *De oratore* de manera que no pueda ser considerado un manual de retórica, abre el campo para la crítica de Sócrates. Así, Cicerón, platónico, puede dirigir por medio de Craso una ácida crítica a Sócrates que invierte la crítica socrático-platónica a los sofistas. Mientras que Sócrates critica a los sofistas la separación de la elocuencia de la verdad, dejando libre la posibilidad de quedarse sólo con la verdad, esto es, de prescindir del “ornato” retórico innecesario para la verdad; Craso, con los presocráticos en mente, dirigirá a Sócrates la crítica de mantener dicha escisión. Es que no hay tal escisión. Sólo hay elocuencia si hay sabiduría y, en ese sentido, discurso verdadero. En el mismo sentido, sólo hay sabiduría si hay elocuencia. La verdad no puede separarse de la elocuencia, consiste, también, en eso que un discurso elocuente produce: afectos. En concreto, el discurso

¹⁸⁷ Raymond DiLorenzo, « The Critique of Socrates in Cicero's *De oratore* : *Ornatus* and the Nature of Wisdom", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 11, no. 4, 1978, 249.

¹⁸⁸ El complicado lugar del *Epinomis* en el corpus platónico nos habla de las tensiones en torno a la (in)determinabilidad de la praxis de la filosofía. Ahí se señalan las relaciones que tiene la verdadera sabiduría filosófica con respecto a los saberes. El lugar importante de la astronomía y la ciencia de los números en relación con el orden político, esto es, la configuración de Consejo nocturno (cuyas reuniones serían siempre antes del amanecer, para contemplar el eterno espectáculo del movimiento perfecto de los astros) nos indican la deriva cosmopolítica de Platón. De ella se deduce la determinación de la filosofía por medio de la astronomía y la matemática. La lectura de Cicerón, por supuesto, no seguirá esta vía.

¹⁸⁹ Cicerón, *Sobre el orador*, Madrid, Gredos, 2002, III, 20, 74.

elocuente y sabio produce el efecto de la verdad en los sujetos que lo presencian. Dicho efecto no se reduce a la transmisión de un contenido predicativo. Sócrates reduce la elocuencia a alago irresponsable de los sentidos. Seducción peligrosa e insustancial. Esta división socrática la asume Antonio, quien expuso antes que Craso, pues él trató sobre el “contenido” (*inventio* y *dispositio*) de lo que debe hablar el orador, mientras que le dejó a Craso tratar sobre la forma de cómo adornarlo (*elocutio*, de donde, adquiere su nombre la elocuencia). No obstante, dice Craso:

dividió lo que no puede estar separado. Pues al constar todo discurso de contenido y de palabras, ni las palabras pueden tener asiento si eliminas el contenido, ni el contenido brillo si apartas las palabras. Y en verdad que aquellos antiguos, al tratar de abarcar con su espíritu un algo superior, a mi juicio han visto mucho más de lo que el análisis de nuestra inteligencia puede atisbar, al decir que todo, lo de arriba y lo de abajo, es uno, y que está regido por un único dinamismo y armonía de la naturaleza; y que no hay ningún tipo de criaturas que, o pueda seguir siendo el mismo si lo arrancan de los demás, o bien si de él se viera privado, el resto pueda conservar su vigor y eternidad.¹⁹⁰

Esta concepción de la sabiduría de los antiguos (presocráticos) tiene como centro la noción de *kósmos*. El *kósmos* refiere, sí, a un ornato. No a algo individual, sino a una disposición relacional compleja que aporta algo distinto a las cosas. El ornato cosmético (valga la redundancia) da una cohesión relacional a la totalidad de lo que orna. Cosmético, ornado, es todo aquello constituido en unidad por medio de una artificiosa ordenación relacional. Es el *look* de Hera al seducir a Zeus,¹⁹¹ pero también el orden numérico complejo del mundo según Pitágoras. Esta concepción del *kósmos* se mantiene en Platón y en el Sócrates platónico. La particularidad de Craso-Cicerón es que para él implica la unidad entre sabiduría y elocuencia a tal punto que no podría haber una sin la otra. Quizás es por ello acaso sorprendente, pero no incoherente, que Craso continúe inmediatamente refiriendo a Platón, rescatando de él la idea de que hay un vínculo único entre todas las artes liberales, esto es, “un maravilloso acuerdo y armonía de todos los saberes”.¹⁹² Craso propone, pues, a la elocuencia como ese hilo. Y si puede ser ese hilo es precisamente porque su esencia es el *ornatus/kósmos*, esto es, la posibilidad de hacer brillar con las palabras las relaciones entre la totalidad de la cosa tratada, cualquiera que fuere, al punto de lograr hacer lo mismo con la totalidad de lo que hay.

¹⁹⁰ Cicerón, *Sobre el orador*, III, 5, 22.

¹⁹¹ Este es el ejemplo que analiza DiLorenzo para expresar con precisión el sentido homérico de la noción de *kósmos*.

¹⁹² Cicerón, *Sobre el orador*, III, 6, 21.

En este punto debemos recurrir a la noción de metáfora (*traslatio/ quasi mutatio*) de Cicerón de la mano de Ernesto Grassi. Como es sabido, el *ornatus* en la teoría retórica clásica refiere fundamentalmente a las figuras del discurso. Craso se resiste a lo largo de todo el libro III a reducir su discurso a un manual de retórica, por lo que no desarrolla prolija y sistemáticamente las figuras del discurso. No obstante, dedica un espacio muy grande a la metáfora. La metáfora permite iluminar las relaciones entre las cosas. Según Grassi, para Cicerón “la metáfora actúa como una ‘luz’, pues presupone la visión de ‘relaciones’: como estas relaciones se pueden descubrir entre los fenómenos más diversos, siempre es posible una transferencia.”¹⁹³ La potencia de uso de la metáfora es infinita y acorde con la teoría del *ornatus/kósmos*:

Pues nada hay en la naturaleza que no podamos nombrar ni mentar en conexión con otras cosas [*nos non in aliis rebus possimus uti vocabulo et nomine*]. Pues de donde se puede sacar un símil -y se puede sacar de cualquier cosa- [*unde enim simile duci potest—potest autem ex omnibus*], una sola palabra que concentre el parecido, de allí mismo trasladada, podrá aportar luz al discurso.¹⁹⁴

Iluminar las relaciones del mundo con base en el uso adecuado, apto, de la traslación (metáfora). Mientras que la metáfora devela el presupuesto metafísico de la teoría del *ornatus* de Cicerón, la Historia constituye el ejemplo paradigmático de la producción de discursos elocuentes. Ya hemos citado el famoso pasaje de elogio a la Historia. Quizás ahora conviene recordar que, para Cicerón, si bien es posible la Historia sin *ornatus*,¹⁹⁵ como los *annales pontificum*, lo cierto es que en donde se ve con toda claridad la potencia del discurso ornado es en la Historia. Podemos ver la influencia de Isócrates. Encontramos, pues, una crítica de la Historia romana, por falta de ornato, y un elogio de la Historia griega. El *ornatus* en la Historia implica, también, la ruptura de la barrera entre “filosofía” y oratoria, esto es, entre un discurso elitista dirigido sólo a los doctos y un discurso dirigido a todos los miembros de la sociedad, del lego al docto.

Lo que implica el *ornatus* en la Historia es la producción de un tiempo. Debemos a Juan Acerbi esta indicación, pues para él, en Cicerón podemos encontrar un uso de la Historia como forma de influir sobre las decisiones políticas.¹⁹⁶ Para alcanzar este efecto intervienen

¹⁹³ E. Grassi, *El poder de la fantasía*, 62.

¹⁹⁴ Cicerón, *Sobre el orador*, III, 40, 161.

¹⁹⁵ Cicerón, *Sobre el orador*, III, 12, 53.

¹⁹⁶ Juan Acerbi, “El tiempo propio de la política. Historia, memoria y kairológia.” *Leviathan. Cuadernos de Investigación política*, n. 14, 2017, 81-106.

muchos factores que constituyen la compleja praxis del orador. Mitos, la palabra y autoridad de los ancestros (*mos maiorum*), la *dignitas* del orador, etc. Cicerón como *homo novus* en el campo político se vuelve paradigmático, pues en su persona encarna la teoría: el orador puede, por su elocuencia (esto es, por su capacidad para poner en obra el *ornatus*), hacerse de toda la autoridad de los ancestros (sin tener un apellido ilustre). La carrera política exitosa depende, pues, de la elocuencia cosmética. Se trata de una operación sobre los afectos y la memoria colectiva por medio de la palabra elocuente que afecta a los individuos, pero tiene efectos colectivos. Dichos efectos son posibles sólo por la afectación retórica (oratoria, preferiría Cicerón, de la prédica, diríamos desde el horizonte valadesiano) del tiempo.

La virtud oratoria, culmen de la virtud humana, es para Cicerón siempre práctica, por lo que el tiempo en que tiene lugar es el presente. Un presente facticio, producido por la misma ejecución oratoria virtuosa. El papel que la Historia juega aquí es el del *exemplum*. Si se refiere al pasado es con el objetivo de encontrar en él ejemplos que sirvan para iluminar el presente. La iluminación del pasado sobre el presente, su traslación (en cierto sentido, metáfora), pues, implica no sólo una contemplación intelectual de lo presente. El presente iluminado por el pasado implica una moción del afecto. Se trata de un llamado a la acción que proyecta al individuo y a la comunidad al futuro. Al respecto de esta flexibilidad del tiempo en la autoafección temporal que efectúa la *virtus* oratoria dice Acerbi:

Se trata de una forma discursiva en la que conviven los tres espacios temporales y es por ello que[...], es posible afirmar que nos encontramos ante un tópico retórico que posibilita la conformación discursiva de un tiempo presente en el que conviven tanto el tiempo pasado (presente en la voz de los antepasados) como el futuro (presente en la voz de las generaciones futuras) generando un tiempo (presente) que es a la vez pasado-presente-futuro.¹⁹⁷

La potencia de esta autoafección temporal oratoria es posible sólo sobre la base de la urgencia. El tiempo presente de la política que se instaura con la oratoria y que constituye individuos, y de ahí una comunidad, dirigidos a una acción es un tiempo afectivamente cargado, intenso. A este tiempo Acerbi lo nombra con uno de los *shibboleth* de los teóricos críticos contemporáneos de la política: *kairós*. Hemos vuelto, pues a nuestro tópico. El tiempo-presente-oportuno, contiene en sí la intensidad que apunta hacia una acción: la oportunidad. La oportunidad implica una compleja interrelación contextual que nos arroja a la acción en *este* momento. Como debería ser ya claro, la oportunidad es producto de la operación del *ornatus* de la oratoria. Se trata de arrojar una luz sobre el presente, *este*

¹⁹⁷ J. Acerbi, “El tiempo propio de la política...”, 89.

presente, con base en una compleja red de traslaciones temporales, de modo que la interconexión ornada/cosmética/cósmica de los tiempos nos arroje a una acción, *esta* acción ahora, aquí.

No podemos dejar de indicar la importancia de la singularidad. El artificio del *kairós* rompe irremediablemente con la homogeneidad de los tiempos, los espacios y los principios de la acción. No se trata de una receta infalible en todo tiempo como guía para las acciones de los hombres. Por el contrario, se trata de la indicación de la singularidad de la oportunidad de *esta* acción, en *este* espacio, en *este* tiempo, bajo *estas* circunstancias. Sin embargo, esta singularidad sólo es posible apreciarla en toda su intensidad con un arreglo cósmico/cosmético del espacio, del tiempo y de la memoria.

Para Acerbi, esta teoría ciceroniana del tiempo de la política es una forma secularizada (digamos, mejor, la forma de la religiosidad romana republicana, pues el orador en *actio* en el foro tiene una función religiosa-civil) de la función profética judeocristiana. El profeta hace conocer la voluntad de Dios, que implica una conversión (del individuo y de la comunidad) hacia el Bien, para ello azuza los afectos con la promesa del castigo y el premio, además de que desata la afección temporal abriendo el espacio-tiempo potencial de la catástrofe. La forma en que esto se declina en Pablo es lo que más interesa acá.

Hemos bailado una danza con otro muerto (Cicerón) para comprender el efecto de la proclama paulina en el contexto de las operaciones retóricas u oratorias de las que irremediablemente bebe y con las que se confronta. Acerbi sigue a Agamben en la indicación de la importancia de la relación entre *kairós* y *anakephalaíosis*. Leamos Efesios 1, 7-10, copiamos la versión de la Biblia de Jerusalén seguida de la versión de sólo el versículo 10 de la traducción de *El tiempo que resta* de Agamben:

7 En él [Cristo] tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia

8 que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia,

9 dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano,

10 para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra.

10 Por la economía [el designio de salvación divino] de la plenitud (*pléroma*) de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el mesías, tanto las celestes como las terrestres (*eis oikonomían tou plerómatos ton kairón, anakephalaiósasthai ta panta en to christô, ta epi tois ouranois kai ta epi tes ges en autô*).

La diferencia de la traducción es palmaria. Sin duda, la que es más transparente con respecto al texto griego original es la de la traducción de Agamben. No obstante, la forma en la que se opta por traducir el verbo *anakephalaiósasthai* en la Biblia de Jerusalén nos remite a la tradición interpretativa católica del cuerpo místico de Cristo y la tarea de la Iglesia en la historia: constituir y mantener en unidad el cuerpo místico de Cristo, del que éste es cabeza. Cristo recapitula todo lo que está en el cielo y en la tierra, llevando a la plenitud los tiempos. Esta condensación cósmica espaciotemporal es el sentido del tiempo mesiánico paulino.

La potencial completud plena del tiempo, de todo tiempo, de todo *kairós* es lo que implica Cristo para Pablo. Con esto vemos intensificarse la moción oratoria ciceroniana que recapitula la totalidad del tiempo en el tiempo presente de la política. No obstante, tal intensificación, que llenaría de afecto el tiempo, en Pablo alcanza tal punto que el tiempo cae sobre sí. Mientras que en Cicerón el objetivo es crear el tiempo preciso y propicio de la acción política, en Pablo la intensificación lleva al nihilismo del *hos mé*. La vocación mesiánica paulina empuja a una transformación radical de la relación con el mundo que sin embargo no se reduce a ninguna acción. Así es posible comprender la moción del *hos mé*: se trata de permanecer (*méno*) en la misma condición en la que se recibió la vocación *como si no*. Por lo tanto, no importa ninguna realización mundana por medio del acto. Lo que importa es que, en cada posible circunstancia, en todo espacio-tiempo, hay una contracción tal que llega al colapso sobre sí. Es esto lo que hemos mentado como acosmia paulina. Diverso de la cosmética ciceroniana, la proclama paulina no llega a la intensificación afectiva y la contracción temporal por medio de la iluminación de las relaciones infinitas que mantienen en unidad el universo. Pablo hace implosionar el tiempo del *ornatus*, pues hace que el *kairós*, todo *kairós*, esté sostenido no por medio del orden cosmético, sino por su horadación. Cada *kairós* se sostiene sobre la oquedad potencial. No se completa el tiempo, entonces, por su cohesión cosmética que empuja a la realización. El tiempo mesiánico resta, deja que algo reste, es el resto. Se completa lo completo, pero dejando toda completud restar en su incompletud. Por lo tanto, no es el orden del mundo lo que mueve la prédica. La digresión paulina, que puede trasladar/trocar todo al uso y usufructo del evangelio hace un uso infinito e irrestricto de la palabra, pero no para instituir el orden y los fundamentos de la acción, sino, como hemos visto con Agamben, para destituir todo *ornatus* que sostenga toda situación de hecho y de derecho.

Volvamos a Valadés. La primera imagen que exhibe la *Rhetorica Christiana*, después de su frontispicio, es la capital de la dedicatoria. Observemos su disposición:



Fig. 13. Letra capital de la dedicatoria a Gregorio XIII de la *RhCh*

Comparemos con la fig. 14 que recién estudiamos. Vemos la estructura circular. La letra capital nos muestra la escena fundacional de la liturgia católica, la instauración del rito de la comunidad del amor: la última cena. Existe una diferencia fundamental entre ambas escenas. Mientras que aquí el círculo se refuerza con la “C” y nada hay que rompa con el círculo que lleva toda la atención al centro, a la cena que se comparte, en la escena del misionero en el monte con los indios el gesto de teólogo rompe con el centro. Si en el centro hay aquí un *ágape* que reúne y en la cual se redime el mundo, en la otra escena hay unas imágenes enrolladas que adquieren su sentido en el uso que de ellas hace el misionero. Por eso no requieren estar extendidas, pues finalmente su objetivo es apuntar, como la mano diestra del misionero, hacia la ciudad celestial. Una vez usadas para indicar lo invisible, pueden desaparecer de la vista. Por eso es por lo que la escena de la última cena puede emularse en cualquier lugar mientras que la última cena sólo se dio en un lugar. Basta con que la deixis católica del predicador arroje fuera del círculo para saber que la instauración de la comunidad perfecta será imposible en este mundo. Todo *locus* desde entonces, como todo *kairós*, estará horadado. Por eso el peregrinar paulino-agustiniano adquiere un sentido particular en la globalización católica. Se intensifica, pues, aún más, el efecto de la deixis nihilista paulina.

En ese sentido, no parece ocioso sugerir una interpretación de las letras capitales de las otras secciones. Según Esteban Palomera son las capitales del mundo cristiano: prefacio, C(onstantinopla) como capital del mundo islámico (veremos después otras apariciones de la luna que indican su relación con el pecado y la infidelidad, con los edificios la luna representa o mezquitas o sinagogas), pero fundamental en la historia del cristianismo; primera parte, R(oma) como capital del mundo católico; segunda parte, S(odoma) como capital en llamas del pecado; tercera parte, C(onstantinopla)—con otro diseño, más detallado que la del prefacio—; cuarta parte, P(arís);¹⁹⁸ quinta y sexta partes, C(onstantinopla), con los diseños de la capital del prefacio y de la tercera parte, respectivamente, aunque con ligeras variaciones.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Cf. Esteban J. Palomera, “Introducción”, en Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, México, FCE, 2003, XIX.

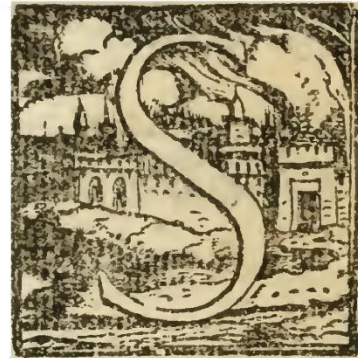
¹⁹⁹ Aquí faltaría considerar dos capitales más que incluyen escenificaciones de ciudades, pues el resto sólo tienen ornatos vegetales. Esas dos capitales son: 1. La capital del índice, una D, ¿de Damasco? 2. La capital del primer poema laudatorio, una T, ¿de Tarso, de Tlaxcala, de Toledo? Sin duda no es de Tenochtitlan, pues no hay ningún lago.



Capital del Prefacio



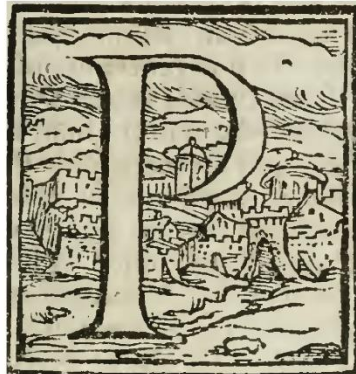
Capital de la
Primera Parte



Capital de la
Segunda Parte



Capital de la
Tercera Parte



Capital de la
Cuarta Parte



Capital de la
Quinta Parte

Capital
del primer
poema
laudatorio



Capital de la
Sexta Parte



Capital
del Índice
de

Fig. 14. Letras capitales de la *RhCh*

Si las letras capitales representan ciudades importantes de la historia de la cristiandad, resulta completamente extraño que no se encuentre representada Jerusalén, pero sí 4 veces la Constantinopla musulmana. No obstante, la letra capital de la última cena podría contar como la representación de Jerusalén, incluso, en cierto sentido, como la Jerusalén Celestial, evocándose en la última cena el banquete de los justos después de la Revelación del Juicio Final. Destaca también que no aparezca en ninguna letra capital alguna representación de una ciudad novohispana; la Ciudad de México, por ejemplo. Tendremos otras grabados, como ya hemos visto, que obviamente se sitúan en la Nueva España. Adelante trataremos un importante grabado que representa México-Tenochtitlan prehispánico con la idolatría renacentista en *actio* en el mero centro (fig. 37). Hemos sugerido ya que quizás haya una representación de Tenochtitlan en el grabado de los árboles de los adúlteros. No obstante, en esta cadena de letras capitulares no aparece el Nuevo Mundo. Es que la *Rhetorica Christiana* toda pretende traer a la Cristiandad el Nuevo Mundo, pero para ello habrá de hacer un borramiento insuperable del mismo. El Nuevo Mundo no forma un ‘aquí’ sino sólo como tránsito hacia la Cristiandad con las ciudades viejas que representan el *ordo* cristiano. Con ello, la topología cristiana radicaliza y materializa la acosmia paulina, la pone al servicio de la traslación (del cristianismo a América y de América al cristianismo).

La potencia destituyente, pues, es dirigida aquí por la globalización católica. Se hace *tabula rasa* sobre todo el espacio americano precisamente gracias a la potencia nihilista paulina. Así podemos comprender la excusa de Valadés de tratar cosas acaso demasiado altas para un tratado de retórica.

...respondo: si Quintiliano, en su tratado sobre la formación del orador, trató sutilmente acerca de muchas cosas, ¿por qué no haríamos lo mismo también nosotros? Igualmente, si al orador le es necesario el conocimiento de varias artes, ¿cuánto más al orador y pregonero de la palabra de Dios? Su “ciencia e instrucción deben ser tan grandes, que todos sus movimientos y pasos y todos sus dichos sean sonoros; que conciba en su mente la verdad y la haga resonar a través de toda su vestimenta y ornato, para que todo lo que haga y todo lo que hable sirva para la enseñanza de los” oyentes. (*Cuius tanta debet esse scientia et eruditio, ut omnes motus et gressus et universa eius dicta vocalia. Veritatem mente concipiat, et eam toto habitu resonet et ornatu, ut quidquid agit, quid quid loquitur doctrina sit auditorum*)²⁰⁰

La retórica del orador sagrado es el culmen de las ciencias. Veremos adelante que en ese sentido la *actio* misionera, que pone en operación el saber en cuanto que *ornatus*, devela

²⁰⁰ D. Valadés, *RhCh*, 17. La frase entre comillas del texto en español, según indicación de Julio Pimentel, pertenece a San Jerónimo, *Epistolae*, 64.23.

su potencial como suma de todas las ciencias. Esta debe dirigir toda verdad al acto de la prédica y la enseñanza y sólo allí se mide su cualidad. La verdad sobre el mundo se verifica en los efectos de su transmisión. Para ello, el que la traslada debe ordenar todo su ser (mente, conocimiento, movimientos, pasos, dichos, vestimenta, actos, todo su *ornatus*). Y la única guía y fundamento de su praxis será la Sagrada Escritura, de la cual provendrá todo su saber y a la cual habrá de dirigir a todos los oyentes.

Conviene añadir también aquí, acaso como corolario sobre el espacio en este tratamiento sobre los efectos sobre el tiempo, el sentido que en Valadés adquiere la palabra *anakephalaíosis*. Vemos en acto la soldadura entre teología, política, universalidad, expansión cultural, memoria, portabilidad, transmisibilidad, conservación y, en el fondo, la forma suprema de puesta al uso a la que la suma de las ciencias puede llevarnos según el esquema valadesiano: someter al uso a la Sagrada Escritura con la oportunidad emergiendo de una situación concreta.

Explicuemos. En la página inmediatamente anterior a la explicación de la razón del tratamiento de cosas altas en un tratado de retórica, la cual recién hemos citado, Valadés trata sobre la división de su obra. Explica qué pretende elaborar en cada parte. En la explicación de la segunda parte leemos:

La segunda expone, en sucinto tratamiento, toda la fuerza de la retórica (*rhetorices totam vim*), su definición, su división y sus partes, a la cual añadimos una ‘anacefaleosis’ o recapitulación (*anacephalaeosin sive recapitulationem*) de toda la Sagrada Escritura para que, en poco tiempo, todo aquello que está contenido en los libros sagrados pueda ser abarcado con la memoria no menos artificiosamente que acuciosamente. Ello a la manera del Tabernáculo, adornado con los emblemas de algunos príncipes del orbe (*aliquorum Orbis principum*) sostenido por varias columnas, en las que pusimos las variedades, colores y propiedades de las piedras preciosas, acerca de las cuales han escrito todos los naturalistas, cuantos hay hasta ahora, y de muchas otras encontradas en nuestras Indias, desconocidas de ellos mismos, piedras cuyos nombres y significaciones reproducimos brevemente al final.²⁰¹

Esta recapitulación de la segunda parte es un dispositivo de memoria para el predicador y el misionero, pues permite tener *prêt-à-porter*, toda la Sagrada Escritura. El Tabernáculo de la memoria contiene para el uso del predicador toda la riqueza de la Escritura que se signa con piedras preciosas. Algunas desconocidas, propias de las Indias se añaden. Una vez más tenemos la especial consideración del valor de los recursos de Nueva España. Y esos recursos, junto con el sentido de toda la historia humana abierta desde la Escritura, puesta a disposición para los príncipes y grandes hombres de Europa, llamados aquí *Orbis*

²⁰¹ D. Valadés, *RhCh*, 16.

principum. La *Rhetorica Christiana* ilustra el poder de la retórica con esta *anakephalaíosis* retórico-histórico-teológico-política condensada como Tabernáculo de la memoria *prêt-à-porter* que hace de los príncipes de Europa los príncipes del orbe y que los coloca, con sus emblemas, ornando las columnas de la sección de los libros históricos.

Tenemos, así, la Escritura, especialmente aquellos libros referentes a la fortuna de las comunidades y sus dirigentes, signada por los emblemas de los príncipes del mundo, los príncipes cercanos al papado de la segunda mitad del siglo XVI. Julio Pimentel en su cuidadosísima edición ofrece un anexo y notas indicativas sobre los emblemas de los que habla Diego Valadés. Valadés, nos informa Pimentel, refiere el importante libro sobre grabados de Girolamo Ruscelli, *Le imprese illustri*, este libro sin duda era referencia de Valadés en la construcción de la más compleja herramienta de mnemotecnia de su obra. Si bien tuvo más éxito entre los bachilleres su resumen con dísticos del Maestro de las Sentencias, este artificio de la memoria, dirigido al cristiano culto, que conoce ya los Libros, y que habrá de requerirlos *prêt-à-porter*, es el más acabado ejemplo del poder mnemotécnico, teológico-político, de la retórica valadesiana. Está dirigido especialmente al misionero, claro, al futuro misionero al que la *RhCh* quiere convencer de ir al Nuevo Mundo. No obstante, también se dirige a todo cristiano que quiera someter la Sagrada Escritura al uso de la vida. En ese sentido, tanto el lego como el docto tienen una experiencia de unificación asegurada por la fuerza de los príncipes católicos del orbe. Allí monta Valadés su mayor *ornatus* dirigido como guiño a la élite social y política del momento. Es digno de señalar que no refiere al emblema y escudo de Felipe, aunque por supuesto esté presente en el libro de Ruscelli, pero sí al de otros personajes: obispos, cardenales, arzobispos, coleccionistas de antigüedades, *condottieri*, reyes, duques, patriarcas, etc., todos antes cercanos al papado que a España. Valadés pone escudos de príncipes europeos cercanos al papado en su recapitulación que pone al uso la Sagrada Escritura como ejemplo de cultivo de la memoria a través de una técnica de “palacio mental”, la construcción del Tabernáculo. El cultivo de la memoria es la parte más importante de la *elocutio* que es, sin duda, el fundamento del *ornatus*. Hasta aquí con el *ornatus*. Volveremos sobre esto en la tercera parte de la investigación. Destaquemos aquí sólo cómo en Valadés la *anakephalaíosis* se sedimenta como un dispositivo mnemotécnico que se pone al uso, no sólo como tal, sino como guiño contextual en su máquina de promoción de la evangelización de los indios americanos. La

memoria al uso de los príncipes del orbe en el proyecto de globalización católica. Tanto se carga en este extraño dispositivo que habría sido imposible, e incluso poco provechoso, hacer una representación visual. Se trata de un dispositivo tanto de la memoria como de la imaginación, la proyección imaginaria que suelda la puesta al uso de la memoria y de la Escritura a la expansión global católica.

Tampoco olvidemos que veremos en el último capítulo de esta investigación los efectos que la particular forma de concebir este proyecto de evangelización tiene en la concepción de la ciudad de nuestro franciscano, especialmente de la Ciudad de México. No salgamos, aquí, pues, del énfasis sobre el tiempo. Analicemos ahora, bajo la perspectiva que aquí hemos propuesto, dos formas en que surge el asunto del tiempo: la sincronización del calendario nahua con el juliano en tiempos de la reforma gregoriana y la concepción histórico-teológico-política sobre el *kairós* de la evangelización signada por la ambigüedad de los Martines (Valencia y Lutero).

CAP. 6. KATECHON, NEMONTEMI Y LOS MARTINES: sincronización calendárica y toma del tiempo

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la cual, en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa conciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que, en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, cuyo acierto resultó tal vez de la rima, escribió entonces:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour.*

¡Quién lo creería! Se dice que, irritados contra la hora
Nuevos Josués, al pie de cada torre,
Disparaban sobre los cuadrantes, para detener el tiempo.

Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, XV

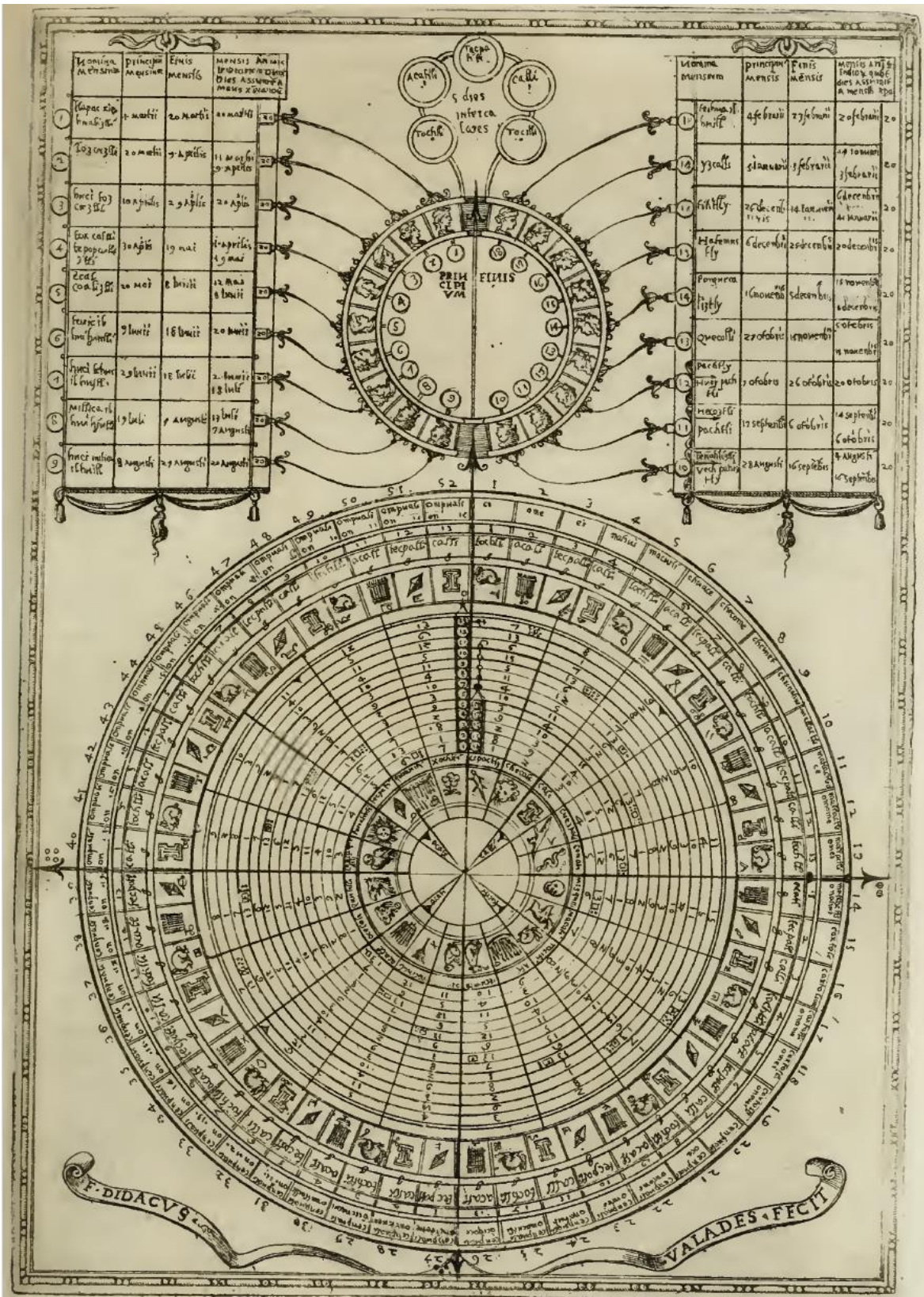


Fig. 15. Sincronización calendárica (RhCh, entre 100-1)

La singularidad de la [auto]afección de la temporalidad según acaece en la evangelización franciscana en Mesoamérica exige una nota al análisis de las mutaciones de las estructuras temporales de Koselleck, así como una adenda al análisis de la morfología mutante de las potencias katechónicas de Cacciari. En la expansión globalizante católica del siglo XVI surge una mutación de la temporalidad que se presenta en los efectos sobre el tiempo de los conquistados (pero también de los conquistadores, y es al medio globalizante al que apuntamos), la cual se condensa en la noción de vacuidad: *nemmanyán*. Expliquemos. Antes, veamos esta imagen:



Fig. 16. Huitzilopochtli y los *nemontemi* en el Códice Tovar.

La lámina pertenece a la sección del código atribuido al jesuita Juan de Tovar (fechado en 1585) en la que se explica el calendario nahua. En esta página se representa al Dios Huitzilopochtli en la forma en la que se le profesaba culto durante los *nemontemi*, los cuales se representan frente a él con letras y con la leyenda “Sancto Matías” y “Vigilia”. Con toda claridad se hace explícita la intención de coordinar el calendario nahua con el cristiano. Sobre los *nemontemi* se explica que:

Estos cinco días últimos llamaban *quauitl ehua nemontemi* que quiere decir cinco días baldíos del mes *quauitl ehua* que es el pasado. En estos cinco días no hacía cosa alguna la gente ni acudía al templo sólo se ocupaban en visitarse unos a otros perdiendo tiempo y los sacerdotes del templo cesaban de sacrificar y otras cosas [...], eran estos días baldíos como una especie de bisiesto, sino que era cada año...²⁰²

Se trata de un fragmento de una de tantas representaciones gráficas y explicaciones escritas del complejo funcionamiento del calendario mesoamericano. Hasta la actualidad hay una larga lista de eruditos nahuatlato que han buscado explicar el funcionamiento preciso del calendario. El objetivo de buena parte de estas explicaciones, que hasta la actualidad no dejan de causar controversias, es lograr una explicación que permita dar cuenta de cómo ajustaban sus cuentas del tiempo los mesoamericanos con respecto al año trópico. No obstante, este objetivo está precedido por el objetivo teológico-político-icónico-astrológico de los misioneros jesuitas, dominicos (como el dominico Durán, cuya *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* está fechada en 1579, segura inspiración del jesuita Tovar) y, por supuesto, franciscanos.

No nos detendremos aquí en analizar todos los detalles de esta discusión. Baste mencionar que la última propuesta especulativa global sobre el posible modo de hacer concordar el calendario mesoamericano, específicamente el mexica, con el año trópico es la del reconocido nahuatlato, discípulo de León Portilla, Patrick Johansson, publicada en 2016.²⁰³ Gabriel Kruell, un año después publicó en la misma revista una importante aportación al tema que se resiste a ofrecer una propuesta global que culmine en la tan deseada

²⁰² Juan de Tovar, *Historia de la benida de los indios apoblar a Mexico de las partes remotas de Occidente los sucesos y peregrinaciones del camino su gobierno, ydolos y templos dellos, ritos y cirimonias... calendarios de los tiempos*, 1585, recto de la hoja 157. Consultado en: <https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCB~1~1~1547~2000008:quahuitlehua--v--nemotemi>. He actualizado la ortografía.

²⁰³ Patrick Johansson K., “El deslíz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*”, *Estudios de cultura náhuatl*, 52, julio-diciembre de 2016, p. 75-117.

sincronización del calendario mesoamericano al año trópico.²⁰⁴ En este artículo Kruell presenta una dura crítica a dicha pretensión la cual monta sobre una genealogía de sus presupuestos según se presentan en algunas imprecisiones terminológicas a lo largo de los estudios sobre el calendario nahua. El centro del problema proviene de la búsqueda del “bisiestro náhuatl”, asunto del que Kruell ha hecho también una revisión histórica.²⁰⁵

Las revisiones, histórica y terminológica, de Kruell nos indican que todo comienza con el prejuicio de Bernardino de Sahagún de que la cuenta de los días y los años de los nahuas era un calendario en sentido estricto, esto es, bajo los presupuestos naturalistas de Sahagún, una cuenta con base en precisas observaciones astronómicas. Sabemos que Motolinía, ya antes de Sahagún, había considerado que los nahuas no tenían bisiestro y había propuesto una adaptación al complejo sistema de cuentas de las “índicas gentes”. El presupuesto de Sahagún que en cierta forma podría ajustarse al *cempoallapohualli*, es, sin duda, la razón que lo tiene con especial prevención ante el *tonalpohualli*, el calendario llamado ritual²⁰⁶ (esto también debe cuestionarse, pues esta caracterización implicaría que el *cempoallapohualli* no tiene injerencia ritual, lo cual es falso) de 260 días. Para Sahagún, el *tonalpohualli* es especialmente idolátrico por no cumplir con el requisito naturalista de basarse en ciclos astronómicos. Para él no es un calendario, sino un dispositivo mántico. La diferenciación sahguntina de estas dos formas de cuentas se sedimentará como dos calendarios diferentes hasta 1792 con Antonio de León y Gama. Antes, ningún estudioso del calendario había considerado por separado (como calendario civil-solar y calendario ritual-lunar) la compleja cuenta de años y días que se compone de esos dos “calendarios” entrelazados de una manera aún no descrita con suficiente exactitud. No obstante, esta división moderna de lo teológico-religioso y lo político que obliga a Antonio de León y Gama a separar los calendarios y vincularlos, además, a los dos astros (luna y sol) y sus ciclos, sólo desarrolla y amplía el prejuicio naturalista de Sahagún, aunque él, como dijimos, no considera calendario el *tonalpohualli*, siendo, pues, el primer momento de rasgadura del uso del calendario y las cuentas de días y años.

²⁰⁴ Gabriel K. Kruell, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, 54, julio-diciembre de 2017, p. 135-164.

²⁰⁵ Gabriel K. Kruell, “Revisión histórica del “bisiestro náhuatl”: en memoria de Michel Graulich”, *Trace*, CEMCA, enero de 2019, 155-187.

²⁰⁶ La idea de un año ritual y un año civil es de Lorenzo Boturini. Ver. G. Kruell, “Revisión histórica...”, 163.

El asunto, por supuesto, implica la posibilidad de analogar las temporalidades y lo que ello implica. Para los misioneros el objetivo era normar la temporalidad de los evangelizados y extirpar las llamadas idolatrías. La mediación naturalista de Sahagún, que imponía el año juliano (365.25 días) como modelo estándar, natural o neutral, continua de alguna forma en el enfoque con el que los estudiosos han abordado el problema. Se asume, pues, que existe una mediación neutral, el llamado año trópico, esto es, el periodo de tiempo que tarda la Tierra en dar una vuelta en derredor del Sol en relación con el número de circunvoluciones que efectúa sobre su propio eje (365,242189 días por año). Tal presuposición asume que la percepción de los fenómenos astronómicos implica una temporalidad ‘natural’ que rige la temporalidad ‘cultural’ que imponen los distintos modos de las cuentas, que, además de constituir complejas propuestas matemáticas para hacer coincidir la cuenta de los días (día-noche: rotación de la Tierra) con la cuenta de los años (traslación de la Tierra en torno al Sol),²⁰⁷ monta toda la cultura (celebraciones religiosas, civiles y agrícolas, etc.) en el tiempo ‘cualificado’. No deja de ser importante señalar la paradoja que implica pensar en un Sahagún naturalista que usa el juliano como estándar en tiempos de las reformas gregorianas al inexacto juliano; pero, inexacto ¿en términos astronómicos, o bien, en términos rituales de acuerdo con la otra sincronización pendiente del calendario egipcio-romano:juliano, con el judío? ¿La misma reforma gregoriana debe pensarse como universalización teológico-político-naturalista del tiempo, como requerimiento para la fijación mnémica ritual y como pragmática política en plena globalización naciente?

Por otra parte, este procedimiento es la guía, por ejemplo, de otra contemporánea aportación a la fijación de una correspondencia entre el calendario nahua y el año trópico con la consiguiente equiparación con el calendario, ya no juliano, sino gregoriano, que, como sabemos, se instauró en la Cristiandad católica desde finales del siglo XVI. En su artículo de 2019, Siddharta Carrillo propone fijar algunas equivalencias con base en el sentido de algunas fiestas nahuas, tanto agrícolas como de otra índole, en relación con las estaciones del

²⁰⁷ Eduard Seler será quien introduzca la cuenta del ciclo sinódico de Venus, con base en un análisis del *Códice Fejérváry-Mayer*. Esto dará otra vía más de especulación sobre el “bisiesto” náhuatl. Ver. Gabriel K. Krull, “Revisión...”, 169. Esa vía proviene de Motolinía, que consideró calendario al *tonalpoahualli* recurriendo al ciclo de Venus.

año.²⁰⁸ Su perspectiva obedece más al análisis de la carga cultural que hay sobre toda percepción del tiempo que al afán de compaginar los calendarios. Otra vía, igualmente interesante, es la de Johanna Broda, quien, con base en diversas disciplinas, como la arqueoastronomía, busca fijar algunas fechas de fiestas marcadas en las cuentas nahuas considerando que el calendario tiene la dimensión cultural y cultural que todos reconocen, pero que ésta está en relación no sólo con el tiempo astronómico, sino con cómo se experimenta éste en la geografía de la cuenca de México. Así, Broda acepta las equivalencias que ofrece Sahagún con el ajuste de éstas al calendario gregoriano y justifica esta concordancia calendárica con base en los cerros en los que se ofrecían sacrificios de niños a los dioses de la lluvia y la coincidencia de las observaciones del paso del Sol por puntos específicos, como la observación del Sol pasando en el primer día de la veintena Atlcahualo justo por el centro del pecho de la Iztaccíhuatl visto desde el cerro Cócotl.²⁰⁹

La persistencia de la cuestión del bisiesto y la coordinación calendárica desde tan diversas perspectivas a lo largo del tiempo nos exige confrontarnos con la pregunta: ¿Qué vemos cuando vemos el movimiento del Sol? Por un lado, no podemos obviar el irremediable medio común a las culturas humanas impuesto por habitar un planeta que sigue ciertas regularidades en relación con la estrella hacia la cual cae en circunvoluciones. Sin duda la regularidad relativa del movimiento del Sol, de la Luna y de los planetas desde la perspectiva de la Tierra y las temporalidades humanas ha influido en las cuentas humanas del tiempo. Por ejemplo, quizás sea esto lo que dio lugar a otros cinco días con funciones en cierto sentido similares a las de los *nemontemi* en un calendario muy antiguo, el de los egipcios. A esta forma de cuenta del tiempo se le ha llamado en el “Viejo Mundo” desde hace siglos año vago y tuvo fuerte influencia en el calendario iranio y armenio, además de en el romano (el juliano es el egipcio con algunos cambios). El calendario de los egipcios tenía 12 unidades (“meses”) de 30 días, las cuales sumaban, como el *cempoallapohualli*, 360 días. A estos se sumaban 5 días adicionales (epagómenos) denominados *heru repenet* (“los que están por encima del año”), que se colocaban al final del último “mes”.²¹⁰ Esta práctica será recuperada, por

²⁰⁸ Siddharta Jomás Carrillo Muñoz, “El sacrificio de Tecciztécatl y la metáfora del día en las fiestas de las veintenas mexicas”, *Indiana*, 37, 2 2002, 249-274.

²⁰⁹ Johanna Broda, “La fiesta de Atlcahualo y el paisaje ritual de la cuenca de México”, *Trace*, 75, enero 2019, 35.

²¹⁰ Stanislaw Iwaniszewski, “Michel Graulich y el problema del desfase estacional del año vago mexicana”, *Trace*, 75, enero 2019, 132.

ejemplo, en el calendario republicano francés, lo que nos da cuenta de las diversas vías de la transculturalidad de las cuentas del tiempo.

No obstante, esa transculturalidad no implica una neutralidad natural. La Tierra no cae en circunvoluciones hacia el Sol sino desde hace unos cuantos siglos. Y los “siglos” no han existido siempre. Cada que pasa una forma de contar el tiempo de un complejo cultural a otro va con ello una serie de negociaciones y operaciones de dominación y de saberes ineluctables. Como hemos dicho, la búsqueda no tanto de la comprensión como de la posibilidad de ajustar el calendario cristiano al nahua tiene por objetivo develar las idolatrías e imponer un control sobre el tiempo de los evangelizados. Si no se comprende hasta hoy con precisión el funcionamiento del calendario nahua es porque las fuentes que tenemos para estudiarlo están mediadas por las intenciones de los misioneros. Esas intenciones modifican el acceso a la fuente en dos sentidos: 1. los misioneros (franciscanos, dominicos, jesuitas...) sólo ven lo que necesitan ver, 2. sus informantes no reportan siempre con precisión, pues hay información que deliberadamente podrían estar ocultando por mor de conservar o adecuar a conveniencia sus tradiciones culturales o bien por incompreensión de las preguntas descontextualizadas de los misioneros.

En un calendario está presupuesto el *sensorium* entero de una cultura. Lo que se experimenta en el tiempo y nos da una base experiencial concreta. La cuenta de los días y los años es una *phanto-nomo-mnemotecnia* que atraviesa de la observación astronómica, a la práctica ritual, con los eventos más íntimos cuan soeces, cotidianos o solemnes de cada individuo, cada pareja de enamorados, cada comunidad y cada medio de pugna intracultural. El *sensorium* está ínsito en toda instancia espiritual o humana, no obstante, en un modo difícilmente sistematizable. Por ello hablamos en abstracto de calendario mesoamericano como la cuenta de los días y los años que opera sobre la base de dos cuentas intersecadas (260 y 360+5 días). No obstante, los nombres de las unidades (días, meses y años) se diversifican entre las distintas lenguas mesoamericanas, tanto como toda una serie de prácticas, conocimientos, formas de la percepción y afectos;²¹¹ incluso hablar de calendario nahua nos coloca en una ambigüedad en la que vemos operar en su (in)transmisibilidad.

²¹¹ Valadés destacará la dimensión mnémica. Adelante apuntaremos nuestra interpretación.

Leemos en traducción al castellano de la carta en náhuatl de Pedro de San Buenaventura a Sahagún respecto del calendario, después de donde se explican los nombres de las veintenas:

Allí termina la serie de veintenas y allí se asientan los cinco días que se llaman “Nemontemi”. Este “nemon” no deriva de “nemontli”, sino que deriva de “nen”. “Nemontemi” quiere decir cinco días cada uno no perteneciente a ninguna parte y este (nombre) derivó (para designar) a los cinco días (en conjunto). Después empieza el primer día de la veintena “Cuauhuitl Ehua”. Y dicen que el año empieza precisamente cuando sale el sol. Por eso todas las personas se sientan a la orilla del agua muy temprano, están esperando en qué momento saldrá el sol y el año les llene las manos. Y cuando el sol viene a darse, todas las personas reciben conjuntamente el año y el sol. Y luego por eso todos se bañan. Oh preciado, oh reverendo padre, así lo dicen los viejos que aún viven. Pero ciertamente en México, en el que Vd. Está, nunca allí se ha conocido bien.²¹²

La carta del informante de Cuautitlán de Sahagún (de entre 1565 y 1572) se encuentra como adenda a los *Memoriales* de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (Manuscrito de Tlatelolco). Hay unos folios arrancados (del 52v, último del libro I, al 54 con el que comienza el libro II). Quizás, para sustituir ese inicio del libro II, el mismo Sahagún haya añadido esta carta. La descripción de Pedro de San Buenaventura del calendario no tiene parangón en otro lugar del Manuscrito. La carta es previa a la redacción del Códice Florentino que presupone esta información, aunque no la acepte sin más, pues esta carta ofrece una coordinación calendárica que propone el 27 de febrero como la fecha cristiana de inicio del calendario nahua, cercana al 1 de marzo que proponen Andrés de Olmos, Motolinía y Diego Valadés. Sahagún terminará optando por el 1 de febrero. Lo que más interesa de la carta, además de la descripción de la forma en que los antiguos recibían el año nuevo, es la exclusión de los mexicas de esos “antiguos”. En México nunca se conoció bien el calendario. El calendario nahua, entonces, no existe propiamente, sino sólo las interpretaciones y usos que los distintos pueblos nahuas hicieron del calendario. En Cuautitlán bien se puede decir que en México nunca se ha sabido usar del todo bien el calendario, pues siempre habrá variaciones inapropiables. Por esta razón el entendimiento del calendario y las propuestas de sincronización con el calendario cristiano (juliano o gregoriano) o con el año trópico se encuentran en terrenos tan pantanosos.

²¹² Elena Díaz Rubio y Jesús Bustamante García, “Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano”, *Revista española de antropología americana*, vol. XIII, Universidad Complutense de Madrid, 1983, 115.

En ese sentido, la vía naturalista de Sahagún que lo obliga a negar la función calendárica del *tonalpohualli* y lo condena a ser mero instrumento mántico y lo lleva a denunciar a su ya finado compañero de orden Motolinía por su propuesta de coordinación calendárica (que para Sahagún incentiva el avance enmascarado de la idolatría), coincide en un punto con dicha propuesta de Motolinía, a saber, en considerar de manera “abstracta” un calendario que nunca existió, a sabiendas, además, de que es así. Tanto Motolinía como Sahagún padecen las informaciones contradictorias sobre los calendarios. En ambos casos, si bien con procedimientos, posturas y propuestas diversas y hasta opuestas, una más naturalista (Sahagún y su dura idea de calendario) y la otra más humanista (Sahagún con su consideración sobre el calendario cristiano como producto de la herencia cultural compleja y compuesta de diversos pueblos antiguos, de los egipcios a los romanos),²¹³ finalmente se llega a la solución de abstraer de las diversas informaciones concretas de usos localizados del calendario un “calendario” que ya es sólo la cuenta de los días, sin todas sus implicaciones e interrelaciones con la vida cotidiana de los pueblos. Todas las propuestas de ruedas calendáricas (de herencia medieval que en España se remontarían hasta los tiempos de Alfonso X) que buscan coordinar el tiempo de los evangelizados con el de los evangelizadores requieren de un paso, a saber, la unificación de los tiempos de los nahuas, tlaxcaltecas, toltecas, etc. en el tiempo idealizado de “toda la índica gente”. Así, por ejemplo, el calendario de Motolinía, incluirá el *tonalpohualli*, pero sólo porque refiere al ciclo sinódico de Venus, por lo que lo considerará un calendario astronómico con la función de dar nombre a los días del calendario solar cayendo en el mismo prejuicio de Sahagún. Además, claro, de la introducción del bisiesto, el cual reconoce que no existía entre los nahuas.

Destaca entre todos estos intentos de coordinación la tesis de Michel Graulich porque renuncia a la hipótesis del bisiesto o del ajuste calendárico mesoamericano, apostando por un retraso que vendría acumulándose desde el siglo VII “cristiano”, fecha de origen del calendario nahua, según Graulich. Esta última hipótesis, no obstante, es aún improbable, pues una vez más, apuesta por un tiempo neutral (astronómico-climático-agrícola) que permitiría el anclaje del calendario a un momento concreto de su ideación.

²¹³ Ana Díaz Álvarez, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, *Estudios de cultura náhuatl*. 46, julio-diciembre de 2013, 174.

Buscar, como tantos grandes estudiosos, la sincronización y pleno entendimiento del calendario implica una serie de presupuestos que no pueden sino suspender el hecho de que incluso entre los mismos nahuas había ya divergencias y acusaciones de comprender mejor o peor el calendario. Sabemos que los vestigios de mejor y más compleja utilización del calendario mesoamericano no se dan entre los nahuas, sino entre los mayas. Acaso sea así porque han llegado mejores vestigios de las antigüedades mayas. Está aceptado que los mayas no hicieron ajustes (inclusión de bisiestos) durante cientos de años. Esto no ha disminuido la pasión de los investigadores por la tarea imposible del ajuste del calendario nahua.²¹⁴ Incluso a pesar de que se ha comprobado que la multiplicidad de cuentas “sincrónicas” y de calendarios locales es moneda corriente del ámbito cultural mesoamericano. Tanto como que en diversas zonas de la Tierra esa forma de cohabitación de cuentas del tiempo ha sido fundamental a lo largo de la historia.²¹⁵

No es nuestra labor resolver esta querrela de historiadores, antropólogos y arqueoastrónomos. De ella sólo rescatamos el nudo mismo de su complejidad. Y no habremos de salir del nudo con una respuesta que pretenda resolver finalmente el sentido del “calendario”. Habremos de cursar la singularidad de una propuesta. Conviene volver a Valadés, pues.²¹⁶ Lo que vemos en su grabado, del cual omite “la aclaración del calendario de los indios, porque habría que ponerse en la lengua de ellos”,²¹⁷ es una propuesta gráfica para explicar las dos cuentas (260 y 360+5 días), así como la cuenta de los 52 años (*xiuhmolpilli*), como podemos apreciar en el borde de la rueda más grande. y el papel que en ellas tienen los *nemontemi*. En los bordes flechas que forman una cruz, similar a una rosa de los vientos, y junto a las flechas puntos, de uno a cuatro (1: arriba, 2: derecha, etc.) que señalan el sentido de lectura de la imagen. En el mero centro de esta rueda vemos también la división en cuatro direcciones en relación con los portadores del año nahuas. La lámina se completa con la sincronización calendárica que se muestra en las tablas que encontramos en las esquinas superiores. Ahí se propone la adaptación de Durán, que no la de Sahagún. Es difícil asegurar que Durán haya sido la fuente de Valadés. Lo más seguro es que ambos

²¹⁴ “es imposible fijar una correlación exacta entre calendarios ajenos en decursos de larga duración, dado que ningún sistema está anclado a un tiempo absoluto.” Ana Díaz, “*Tlapohualli...*”, 179.

²¹⁵ Ana Díaz, “*Tlapohualli...*”, 183.

²¹⁶ Para todo este pasaje ver G. Ramírez, *El arte de la memoria*, 289-321.

²¹⁷ D. Valadés, *Rh Ch*, 201.

tengan a Motolinía (y, en general el espacio colectivo de investigación que fue el Colegio de Tlatelolco) como fuente. Por otro lado, el grabado de Valadés será copiado por el padre José Antonio Pichardo a finales del siglo XVIII con leyendas en castellano.²¹⁸ Otros estudiosos del tema a lo largo de la historia lo han copiado también (Veitia, etc.)

Hasta ahora la propuesta de Valadés no ha sido descifrada del todo, aunque Ramírez ha hecho importantes avances. Sin duda la razón es la omisión que el fraile hizo de la explicación. Valadés no vuelve a mencionar nada con respecto a la calendarización nahua. Se trata de una compleja propuesta que, se ha especulado, podría haber dado lugar a una explicación oral, muy posiblemente ante el mismo papa Gregorio y ante la comisión de ajuste del desfase del calendario juliano, para la cual habrá sido interesante pero poco útil saber del calendario nahua, pues sus problemas tenían que ver con otras tradiciones cultu(r)ales. Es cierto que Valadés mostró algunos de sus grabados al Papa, pues él mismo lo comenta en la *Rhetorica* y su puesto como Procurador General de los franciscanos lo hace perfectamente plausible. Todo esto pudo haber ocurrido en 1578, año clave para la reforma gregoriana del calendario. El clima estaba para una recepción emotiva, aunque no “científica” ni utilitarista del calendario. Volvamos al grabado. Hay indicaciones de la correlación entre las dos cuentas, pues vemos una hilera negra en la rueda del *tonalpohualli* que cuenta 18 pequeños círculos numerados. Por su disposición, no es difícil reconocer que indica las 18 veintenas del *cempoallapohualli* en relación con las 20 trecenas del *tonalpohualli*. Esa línea se encuentra flanqueando la línea vertical que ordena todo el grabado y coordina las tres ruedas: *tonalpohualli*, *cempoallapohualli* y *nemontemi*. Sin la explicación de Valadés es difícil apostar por una interpretación de esa coordinación. Vemos notas de numerales sobre los días de la rueda del *tonalpohualli* que indican las veintenas del *cempoallapohualli*. La adenda de las 18 veintenas se divide en dos. Por la izquierda los 13 primeros círculos, los 260 días de las 20 trecenas del *tonalpohualli* y las primeras 13 veintenas del *cempoallapohualli*. Por la derecha, las últimas 5 veintenas (14 a 18) parecen pender de un gancho que incluye cinco puntos más, que bien podríamos asociar con los *nemontemi*; no obstante, esto rompería con la posición de los cargadores de los años que dan nombre a los *nemontemi*.

²¹⁸ De la Torre Yarza, Rodrigo, “Presentación del Documento No.089_7 Rueda Calendárica de Valadés del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia”, Amoxcalli, CIESAS, https://www.amoxcalli.org.mx/presentaCodice.php?id=089_7

Estamos en el borde de la especulación y la economía gráfica. Poner los *nemontemi* representados en el *tonalpohualli* (que de todas maneras incluye su correlación con el *cempoalaphualli*) rompería con el orden de la propuesta gráfica, pero no podemos asumir que esto es razón para apoyar o descartar esa interpretación. El efecto que ofrece no obstante es el de suspensión, refrenamiento, o en cierto sentido un cambio de ritmo, pues rompe el flujo de los círculos concéntricos de las trecenas e impone una gran tensión en el eje vertical que coordina todas las ruedas y que atraviesa todo el grabado. Como quiera que esto sea, no nos es posible encontrar ninguna clara propuesta de inclusión del bisiesto, pero podemos imaginar que Valadés habría de considerar la de Motolinía, quien sabe que esta inclusión es sólo con el objeto de sincronizar las cuentas nahuas con la cristiana, no algo considerado en las cuentas nahuas. Clavijero ya siglos después de muertos los últimos nahuas que comprendían el uso de las cuentas, apuesta por una inclusión de 13 días al final de la cuenta de 52 ciclos del *cempoallapohualli* y 73 del *tonalpohualli*. Esto para evitar el desfase del año de 365 días con el ciclo del año trópico. Lo que es muy claro es la coordinación del *cempoallapohualli*. A esta cuenta ni Sahagún le negó el carácter de calendario, ahora es claro el porqué, es la mediación necesaria para la toma del tiempo. Se trata de tomar el tiempo y extirpar la idolatría, para ello el calendario cristiano se sincroniza con la cuenta del *cempoallapohualli* en las tablas de las esquinas superiores de nuestro grabado. Allí las 18 veintenas son analizadas en cuatro columnas: *nomina mensium* (nombre del “mes” nahua), *principium mensis* (que indica el día del calendario juliano en que comenzaría la veintena nahua), *finis mensis* (que indica el día del calendario juliano en que terminaría la veintena nahua) y *mensis anni indiorum quot dies assumit a mensibus christoũ* (cuántos días de los meses de los cristianos/de Cristo toman los meses del año de los indios). La interpretación paleográfica del encabezado en latín de esta última columna es difícil porque en las dos tablas que casi repiten las mismas leyendas esta parte es muy poco clara en todas las versiones facsimilares (impresas y digitalizaciones) que he podido consultar.²¹⁹ Como sea, el sentido de lo que allí se contiene es el que propongo, pues en esta columna se indican cuantos días de los meses julianos corresponden a cada veintena. En los casos en que la correspondencia que propone Valadés coincide con que la veintena esté dentro de un solo mes cristiano, como

²¹⁹ Tampoco Ramírez ha logrado descifrar esta pequeña leyenda, él apuesta: *Mensis annis indiorum quot dies assumit a mensibus xdiá??*, G. Ramírez, *El arte de la memoria*, 312-3.

en el caso de la primera veintena que comenzaría el 1 de marzo y terminaría el 20; allí Valadés escribe: *20 martii*. En los casos en que se cruzan dos meses cristianos en una veintena nahua coloca el número de días de cada mes cristiano que toma la veintena. Por ejemplo, en la segunda veintena son 11 días de marzo y 9 de abril. A un lado de esta columna, en cada fila correspondiente a cada veintena coloca el número 20, reforzando que en cada caso los días de los meses cristianos que toma la veintena son, en efecto, 20. En un grabado tan cargado y con una propuesta gráfica tan precisa y condensada es de lo más extraño que encontremos una información tan trivial y clara por otros medios repetida en cada fila. Esto es muestra de la obsesión por aclarar con toda precisión la correlación entre el calendario nahua y el cristiano. Lo que sí es obvio es que la solución de dejar los *nemontemi* para los últimos días de febrero permitiría incluir el bisiesto (en el calendario juliano se incluía después del 24 de febrero, en el gregoriano después del 28), acaso con un sexto *nemontemi*, como sugería Sahagún, acaso con alguna otra solución como las muchas que se han propuesto desde entonces.

Cualquiera que fuese la propuesta de Valadés, lo que en verdad resalta, además de su propuesta gráfica, es el hecho de que decida omitir toda explicación. La razón ya la hemos señalado, él considera que la explicación habría de darse en lengua nahua. Valadés reconoce, pues, la profunda interrelación entre lengua y calendario, por lo que no es ciego a la forma en que el calendario porta en sí todo un complejo cultural. Bien podemos reconocer el peligro político en que se encuentra Valadés, pues existe ya para 1579 la prohibición de difundir cualquier elemento de la “idolatría” nahua. Eso fue lo que llevó al encierro de los manuscritos sahoguntinos, como bien sabemos, a pesar de que éstos estaban todos inspirados por el objetivo de servir como un útil dispositivo para extirpar y reconocer las idolatrías. Esta falta de explicación del calendario, o, al menos, de su sincronización/manipulación cristiana bien podría también deberse a la denuncia de Sahagún contra Motolinia, según la cual buscar una sincronización, sobre todo con una cuenta que considerara el *tonalpohualli*, sería idolátrica, caería presa del peso mnémico de la cuenta “mántica” nahua.

De cualquier modo, no debemos olvidar que Valadés inserta su rueda calendárica como un ejemplo de aplicación del método de los *loci* en el cultivo de la memoria artificial en los nahuas. Nos explica la lámina de su alfabeto mnemotécnico para indios que propone a partir

del alfabeto mnemotécnico que copia de Dolce. Su intervención implica asociar a las letras otras cosas del mundo cotidiano indiano (no prehispánico, sino indiano post-hispánico) para lograr el efecto mnemotécnico.²²⁰ Usar el mundo para el cultivo antropotécnico, retórico, de la memoria.

²²⁰ Para una interpretación detallada sobre este grabado, ver G. Ramírez, *El arte de la memoria en la Rhetorica...*, 260-72.

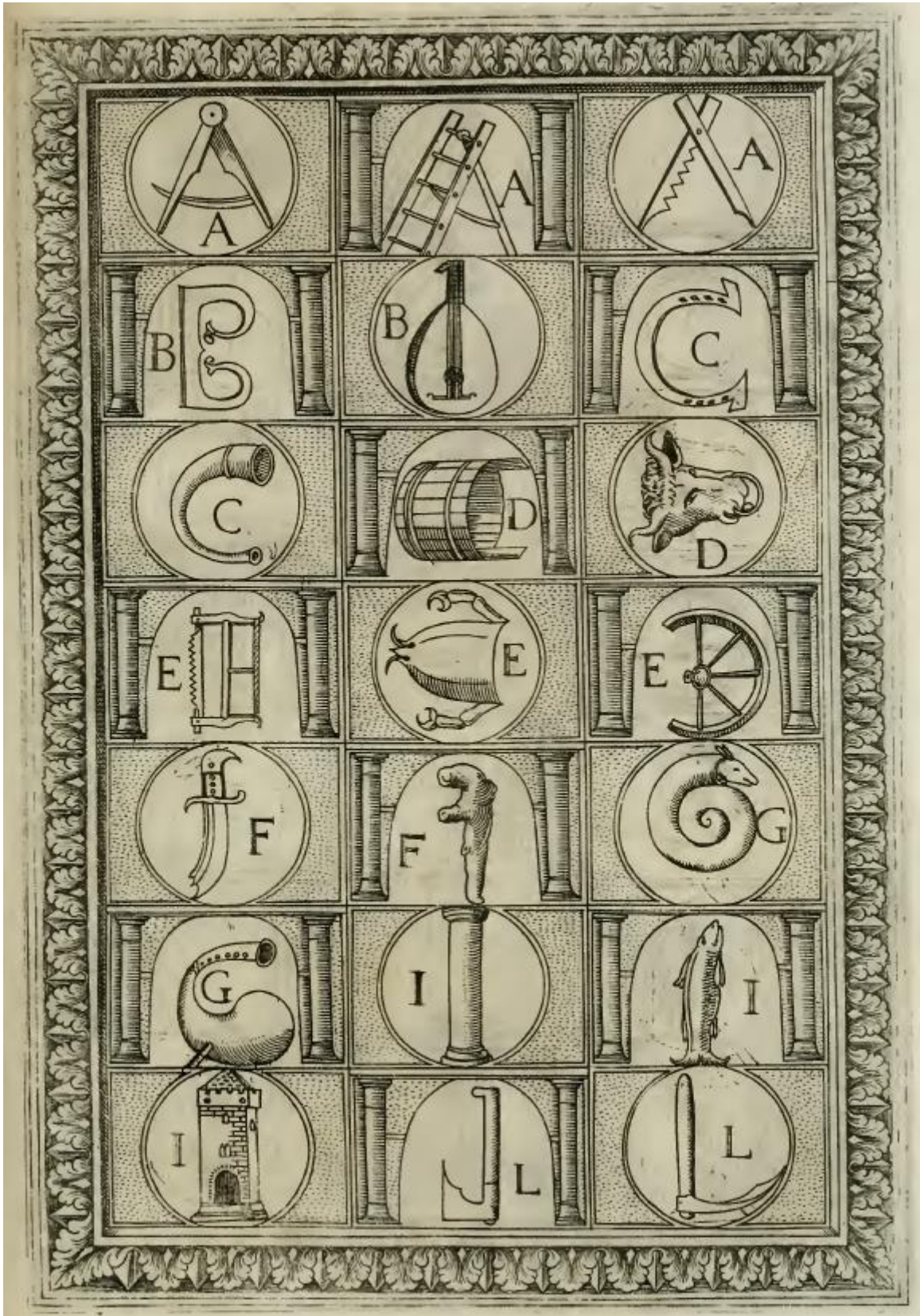


Fig. 17. Alfabeto mnemotécnico de Romberch, I (*RhCh*, entre 100-1)

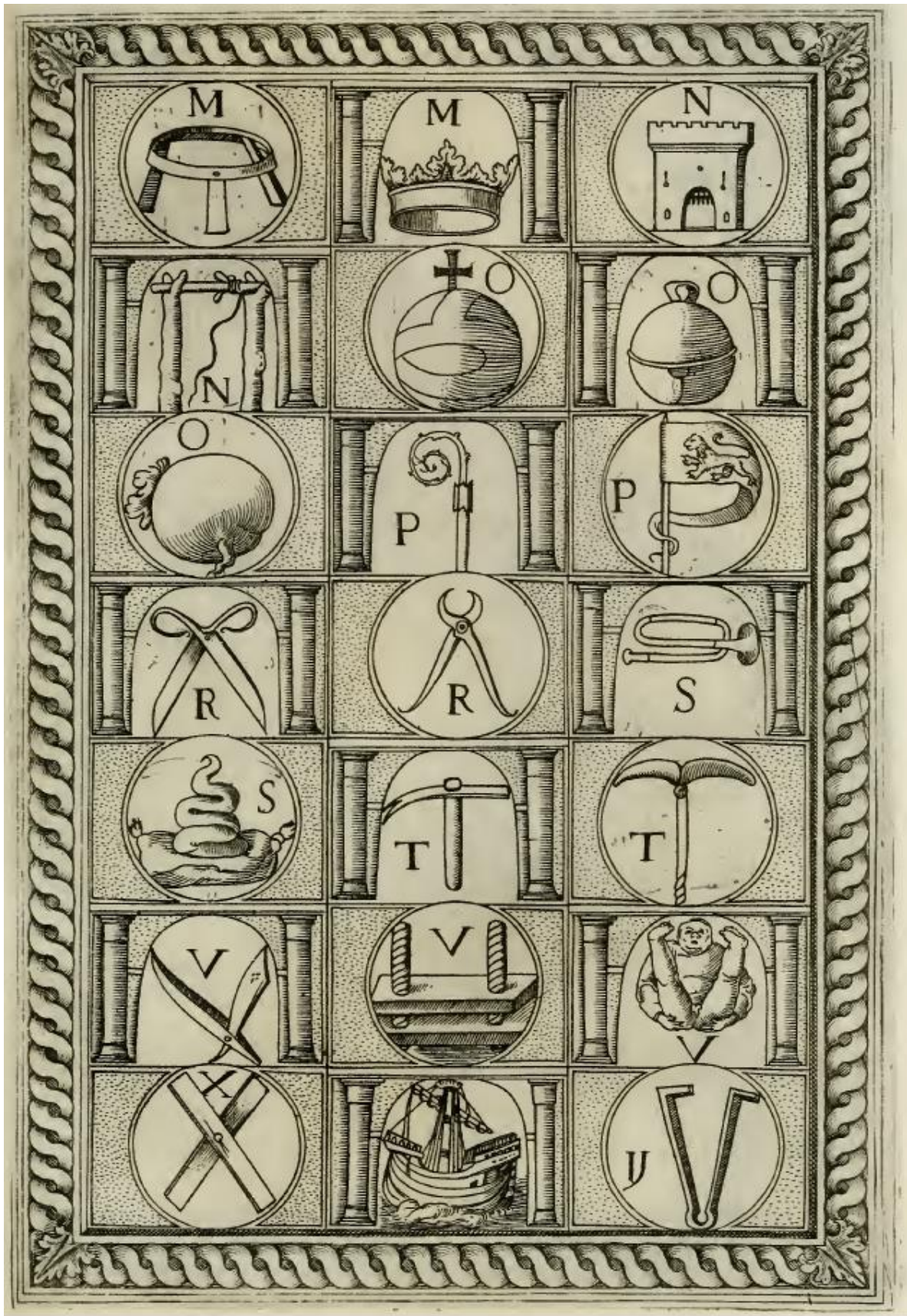


Fig. 18. Alfabeto mnemotécnico de Romberch , II (*RhCh*, entre 100-1)

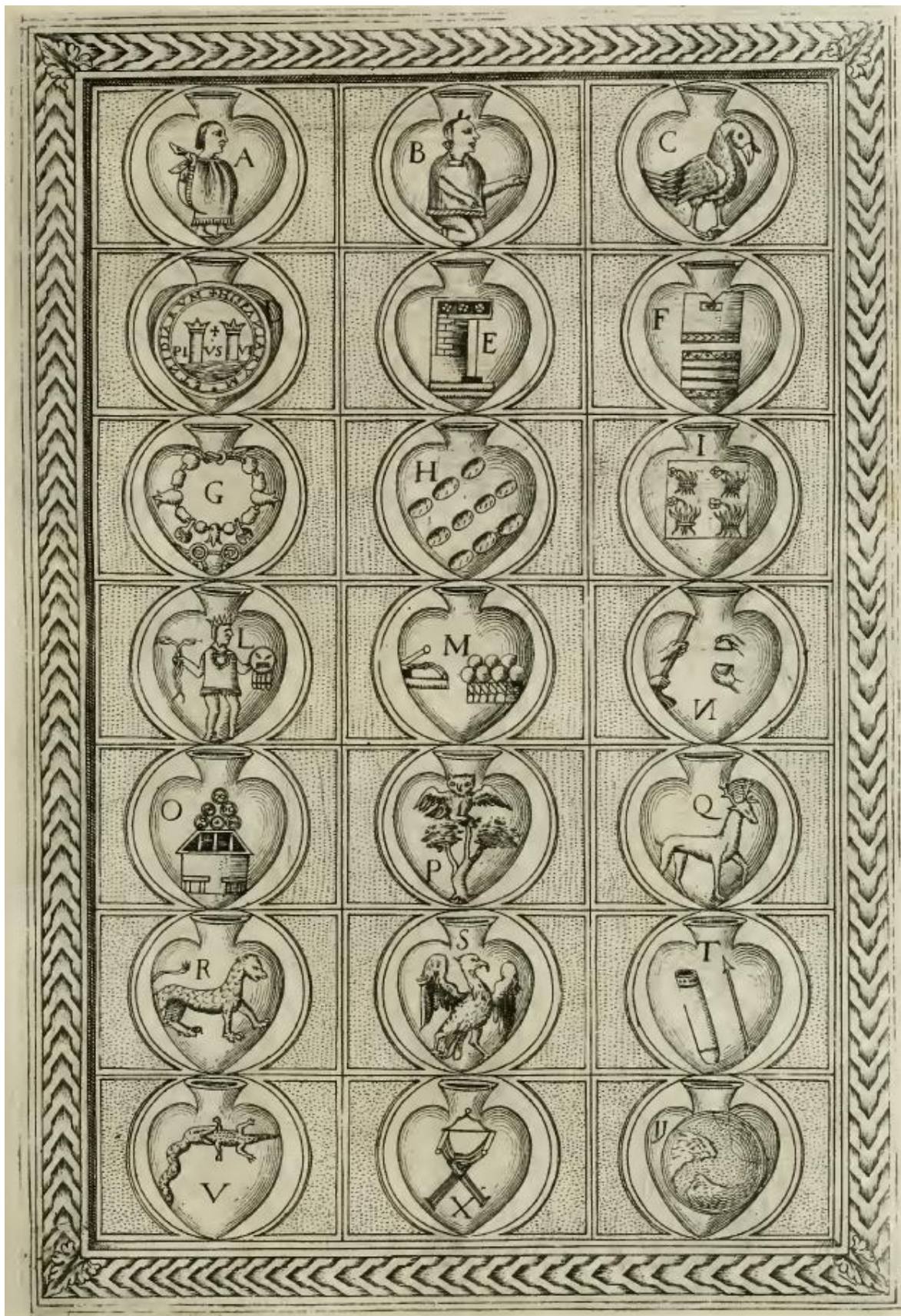


Fig. 19 Alfabeto mnemotécnico para indios (*RhCh*, entre 100-1)

Entonces, si bien Valadés renuncia a toda explicación de su rueda calendárica, acaso por miedo a que su obra no pudiera publicarse o fuera condenada, lo cierto es que el sentido que le otorga no deja de ser importante en la construcción de su obra. Para Valadés, el cultivo de la memoria artificial es la parte más importante de la retórica y el punto a partir del cual es posible la agencia y eficacia de la misión evangélica en América, pues “la usaban nuestros indios occidentales en la explicación de sus negocios, como consta por ellos mismos. El que las use, fácilmente descubrirá que ciertamente sirven muchísimo”.²²¹ Valadés incluye, entonces, la lámina calendárica, como ejemplo del uso, uno de los usos, quizás el más claro y complejo, de la memoria local en América. En todo el largo, complejo y francamente mal estructurado pasaje sobre la memoria, Valadés menciona otros ejemplos, como el uso de hilos de colores en complejos tejidos u otros medios de uso de la memoria local en América. Justo después de la explicación del ejemplo de los hilos (y piedras, semillas, etc.), y aún bastantes páginas atrás de donde introduce la lámina calendárica, Valadés muestra con toda explicitud su forma de concebir el uso de la memoria local por parte de los indios:

Pero de todo lo admirable que proseguiré diciendo, lo más admirable (*omnium admirabilium admirabilissima sunt quod*) es que aunque sean tan estúpidos y hayan nacido en medio de un aire tan denso (*sum adeo sint stupidi tamque in crasso aere nati*), sin embargo delinean con esas formas sus efemérides, calendarios y anales. El año de ellos constaba de 18 meses y el mes de 20 días, como se podrá apreciar en la lámina correspondiente.

Valadés no es ciego a la carga cultural del calendario, ya vimos la relación que lo lleva a no explicar nada del calendario, habría de hacerse en náhuatl. Ahora vemos que Valadés reconoce que en el calendario se imprimen todas las fiestas y la historia (anales). Si consideramos la alta estima ciceroniana que Valadés otorga a la historia, podemos reconocer la gran ambigüedad de esta mínima información sobre el calendario nahua. Los indios son estúpidos y han nacido en un ambiente inadecuado, pero son capaces de un complejo calendario que hace uso de la parte más importante de la retórica, un dispositivo para operar en la vida cotidiana, registrar la historia, regular las fiestas, etc.

Valadés parece no tener ninguna consideración con los indios y su cultura, a pesar de reconocer la grandeza del dispositivo calendárico. Cada que valora algo de la cultura de los indios es sólo en cuanto que oportunidad para la mayor eficacia de la labor misionera.

²²¹ D. Valadés, *Rh Ch*, 182.

Los efectos del reconocimiento de esa oportunidad que implicaba el calendario nahua para infiltrar una nueva temporalidad son elocuentes. Los nahuas tenían 5 días *nemontemi*, días baldíos y aciagos, vacuos por no estar asociados a ninguna veintena y no dar lugar a la regularidad de las fiestas. El centro de la temporalidad nahua es la noción de *ilhuitl* que podría traducirse como día o como fiesta. Quizás, mejor, como día-fiesta. Por eso, “la incorporación del tiempo nahua al cristiano implicó un cambio de paradigma donde el énfasis analítico pasó de una dinámica que implicaba la sucesión ordenada de prácticas (fiesta y sacrificio), a la proyección de fenómenos astronómicos y meteorológicos circunscritos en términos de periodicidad anual, y concatenados al calendario litúrgico cristiano.”²²²

Los *nemontemi* no eran días-fiesta, de ahí su carácter aciago y único en el calendario nahua. El efecto que tuvo la imposición del calendario cristiano llevó a los nahuas posthispánicos a llamar *nemmanyán*, a los días de la semana entre cada domingo, único verdadero día, en cuanto que día dedicado a la fiesta cultural. Al respecto Patrick Johansson nos dice:

El uso ya colonial de *nen-* en la locución *nemmanyán*, literalmente “tiempo que se extiende en vano”, que caracteriza los días de la semana en oposición al domingo (*ilhuitl*) confirma, por otra parte, el tenor no festivo, y, en el contexto eidético indígena, el vacío de los días que preceden el día del Señor. Todo parece indicar que, de cierta manera, los días no festivos eran considerados como días baldíos ya que el tiempo pasaba en vano de un domingo a otro, o de una fiesta a otra.

Es en este sentido que habría que hacer una nota al análisis de las mutaciones de las estructuras temporales de Koselleck. En *Futuro Pasado* Koselleck señala a partir del cambio de sentido del teologúmeno del *katéchon* la profunda transformación que en la modernidad temprana se dio en la experiencia de la historia en Occidente. Mientras que desde la Antigüedad tardía se sedimentó la noción del *katéchon* paulino (Tes 2, 3-9) como el poder del Imperio (de ahí la idea de los cuatro Imperios y la importancia de Roma, cuarto y último Imperio) que retiene el poder de la anomia del Anticristo, dejando atado al Imperio irremisiblemente a su fin inminente pero siempre aplazado. Según Koselleck esa identificación se mantendrá a lo largo de la Edad Media.

No obstante, en la Edad Media Occidental, sobre la base de la suspensión agustiniana de la identificación plena de la fuerza de retención con el Imperio y la introducción del

²²² Ana Díaz, “Tlapohualli...”, 192.

misterio de la anomia en la temporalidad y la topología de la Iglesia,²²³ la inminencia del fin del Imperio abrió espacio a la Iglesia en la tarea de administración del “tiempo que resta”, dejando una brecha siempre abierta, pero igualmente custodiada tanto por el Imperio como por la Iglesia, entre el tiempo y la eternidad. La ambigua temporalidad de la *civitas permixta* y de la (in)visibilidad de la Iglesia, permitían colindar asintóticamente la eternidad divina y la temporalidad del Imperio y de la Iglesia, con la brecha productiva de la Revelación final que habría de colisionar ambos campos. No podemos dejar de lado, pues, que no sólo el emperador era el *katéchon* del Anticristo.²²⁴

Aquí el estudio de Massimo Cacciari, que he optado por llamar “análisis de la morfología mutante de las potencias katechónicas” es de gran ayuda. Al respecto, Cacciari señala ya en Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro, antes que Agustín y desde el horizonte griego, una dimensión katechónica de la Iglesia con el centro en la prédica y la misión evangélica.²²⁵ La labor apostólica de la Iglesia retiene la potencia de la anomia por mor de la prédica. Después con la noción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo se instituirá el tiempo de la Iglesia medieval.

Por otra parte, para completar la nota a Koselleck es necesario hacer una adenda a Cacciari. Koselleck señalará que con la Reforma se desatará la apocalíptica que hacía colapsar la escatología indeterminadamente aplazable de la Iglesia, lo que llevará a la aceleración moderna de la temporalidad histórica (o, dicho de otro modo, a la Modernidad como aceleración de la temporalidad histórica) que encuentra su culmen en el vórtice de indiferenciación entre revolución y reacción.²²⁶ El tiempo *katechónico* de la Iglesia y el Imperio se vio trastocado, sin duda. No obstante, no es la Reforma y la deriva europea del tiempo el único horizonte de perturbación de la temporalidad. El señalamiento de Cacciari

²²³ Agustín, *De civitate dei*, XX, 19, 1-3.

²²⁴ Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, 24.

²²⁵ Massimo Cacciari, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, 69.

²²⁶ “Sobre todo en la resaca de la aceleración surge una dilación que ayuda a estimular el tiempo histórico en el cambio entre revolución y reacción. La que se podría concebir como *katéchon* antes de la revolución se convierte en estimulante de la revolución. La reacción, usada en el siglo XVIII aun como categoría mecánica, se convierte funcionalmente en un movimiento que pretende detenerla. La revolución, deducida, en un principio, del curso natural de las estrellas e introducida como cíclica en el curso natural de la historia, adquiere desde entonces una dirección sin retorno. Parece desencadenarse en un futuro anhelado pero sustraído por completo a la experiencia correspondiente al presente, apartando de sí continuamente la reacción y buscándola para destruirla en la medida en que la reproduce.” R. Koselleck, *Futuro pasado...*, 37.

sobre la dimensión katechónica de la Iglesia nos permite comprender el papel que el tiempo de la globalizada Iglesia Contrarreformada abrió: la prédica global.

No obstante, el calendario gregoriano no sólo impuso un nuevo orden al tiempo europeo que tardó siglo y medio en ser aceptado en el mundo protestante. La regulación de las fiestas vagas dependientes del calendario lunar judío tampoco fueron el único objetivo del calendario de Gregorio. La lámina calendárica de Valadés nos hace ver que a finales del XVI el calendario se vuelve un punto de autoafección de la temporalidad particular, pues a la vez permite denegar el tiempo del otro, como reconocer una forma de acceso a la temporalidad del otro para imponer la propia, la cual, a su vez, ha sido alienada de su singularidad, abriendo un tiempo de administración global de la temporalidad que devela su costado nihilista en los efectos que sobre la concepción del tiempo de los evangelizados, tanto como en la de los evangelizadores, operó la imposición del calendario cristiano. Los nahuas posthispánicos asumen el calendario cristiano como una repetición incesante de los cinco días aciagos del calendario prehispánico. En ese sentido, la vacuidad de los *nemontemi* que infundía de especial tensión al día del comienzo del año (la vuelta a la cuenta de las fiestas) ahora sólo devenía cotidiana vacuidad laboral suspendida entre cada domingo, único día-fiesta. No podemos más que apuntar la relación entre este primer momento de la temporalidad Moderna hispánica con el tiempo de la semana laboral que siglos después transformará las urbes en todo el globo. La relación entre fiesta, revolución y reacción en los países catolizados podría aumentar el complemento al análisis de Koselleck. El paso de la embriaguez ritual prehispánica a la borrachera nihilista y saturnina latinoamericana sería otro modo de evidenciar este cambio afectivo del tiempo.

Ante un Nuevo Mundo la potencia katechónica de la Iglesia adquiere una dimensión mayor, por lo que al mismo tiempo que se acelera la llegada del tiempo del fin con las ilusiones joaquinistas, se abre un tiempo de retención.

Si seguimos a Phelan, debemos reconocer en los franciscanos una de tres corrientes de la teoría político-eclesiástica detrás de la formación del imperio ultramarino español. Por un lado, estaría la de los civiles y académicos humanistas, como el aristotélico Juan Ginés de Sepúlveda. Por el otro, la corriente dominicana tendiente a los argumentos jurídicos y lógicos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria serían los más conspicuos

representantes. Finalmente, la que llama Phelan la interpretación mística de la conquista de los franciscanos, que tendría en la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta su obra más acabada. El centro de esta tercera vía es la interpretación tipológica de la Biblia, nudo de conceptualización del saber eclesiástico medieval.²²⁷ Recordemos que la obra de Mendieta acaso estuvo incentivada por su encuentro con Valadés,²²⁸ cuando coincidieron en España durante el breve viaje de Gerónimo a Europa (1570-73). No olvidemos que algunos grabados de Valadés son copiados en la *Monarquía indiana* de Torquemada, la cual a su vez reproduce, moderados, un porcentaje importante de pasajes de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta. Uno de esos grabados es su famosa portada, inspirada en un grabado de Valadés en el que profundizamos en otro espacio de esta investigación (fig. 32). Como sea que esto sea, es digno de mención el elemento joaquinista y milenarista que grandes investigadores han constantemente mostrado en los misioneros franciscanos del Nuevo Mundo.²²⁹ La figura de Martín de Valencia condensaría el tipo ideal del franciscano joaquinista, pues había sido provincial de la Provincia del Santo Evangelio en Extremadura, producto de las fundaciones reformadas promovidas por fray Juan de Guadalupe, de reconocida influencia joaquinista. Por esta razón él mismo será objeto de interpretaciones tipológicas joaquinistas.

Martín de Valencia, cabeza de los 12 apóstoles del Nuevo Mundo que llegaron a San Juan de Ulúa en mayo de 1524, después de los tres flamencos que primero llegaron a América con el objetivo de comenzar la campaña evangelizadora, será, pues, el centro de las interpretaciones histórico-místicas más álgidas. Él mismo tuvo varias visiones apocalípticas sobre su misión apostólica en México.²³⁰ Mendieta incluso explica que la campaña evangelizadora se retrasó porque Dios tenía destinado a Valencia para México, por lo que no

²²⁷ Cf. John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1972, 17.

²²⁸ F. de la Maza, "Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI", 31.

²²⁹ Habría de comenzar la lista con Robert Ricard, a quien ya hemos referido, y continuar con el clásico de Phelan referido en la nota anterior. Por su énfasis en este punto debemos destacar Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, Tusquets, México, 2002. No obstante, destacan por su profundidad los libros de Georges Baudot, *Utopía and History in Mexico. The First Chronicles of Mexican Civilization, 1520-1569*, trans. Bernanrd R. Ortiz de Montellano and Thelma de Montellano, University Press of Colorado, Colorado, 1995. También Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, CONACULTA-Editorial Patria (Alianza Editorial Mexicana), 1990, especialmente el primer capítulo titulado "Las misiones franciscanas en México en el siglo XVI y los 'doce primeros'".

²³⁰ J. L. Phelan, *El reino milenarismo...*, 71.

podría comenzar la evangelización de estas tierras sin él. También por eso habrían de frustrarse todos los proyectos de Valencia fuera de México, pues él estaba destinado providencialmente a estas tierras.²³¹

A pesar de los altos vuelos de la historia tipológico-mística de Mendieta, es en Valadés que encontramos el mayor enaltecimiento de la figura de Martín de Valencia al ponerlo en relación con Martín Lutero. Lo que todavía es más admirable es que, si bien no deja Valadés de seguir la línea de sus cofrades, lo cierto es que su interpretación mística de la figura de Valencia no deja de estar enmarcada en el andamiaje retórico de su obra. Es más, pues, un ejemplo de retórica histórica que de interpretación tipológica mística. El subtítulo de la *Rhetorica Christiana es ad concionandi et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem, ex indorum maxime deprompta sunt historiis, unde praeter doctrinam, sumam quo que delectatio comparabitur*. [Adaptada al uso de disertar y predicar, con ejemplos de ambas facultades insertos en su sitio, los cuales se han extraído sobre todo de las historias de los indios, en donde además de la doctrina se dispondrá la suma delectación.] Es sobre todo la sección XVII de la Segunda parte sobre algunos ejemplos de uso del arte de la memoria en la evangelización de los indios y la Cuarta parte la que dan sentido a este subtítulo. Dentro de la Cuarta parte, encontramos la larga sección, la XXIII, que hemos comentado en donde se encuentran insertos 8 de los más importantes y conocidos de entre los 27 grabados de Valadés. La sección lleva por nombre “Del día y año en que fue ocupada la Ciudad de México y de la llegada de los religiosos”. No obstante, muy cerca del inicio Valadés remite a las crónicas de seculares para enfocarse en el análisis de la llegada de los religiosos y del modo en que comenzaron a organizar la evangelización y con ello la vida entera de los indios. La sección tiene dentro de sí un subtítulo “Descripción de la república de los indios” en donde se narra la forma en que se organizó la república indocristiana con el templo-espectáculo como centro de toda congregación/reducción y el modo en que las imágenes operaban allí. Justo al final de esta larga, compleja y sui generis sección encontramos el argumento sobre la coincidencia entre Martín Lutero y Martín de Valencia, como muestra de la ambigüedad del tiempo. Naturalmente se trata de un argumento a favor del catolicismo como maestro del tiempo, o

²³¹ J. L. Phelan, *El reino milenarista...*, 74.

al menos como favorecido por la Providencia. De este modo, la labor de evangelización de América por medio de las imágenes adquiere aquí un alto nivel teológico. Se trata de la apertura de un nuevo sentido del tiempo de la salvación que se opone a lo que habría ocurrido en Europa con la Reforma protestante. Valadés ofrece también dentro de esa sección la indicación central que parece dar sentido a toda la *Rhetorica Christiana*, a saber, que el significado histórico y teológico de la evangelización por medio de las imágenes en América, milagroso logro, tiene por objeto convencer a más sacerdotes europeos de partir a la misión americana. La *Rhetorica Christiana* se muestra como una herramienta de propaganda de la Reforma tridentina con diversos objetivos, pero uno de ellos, el más concreto, enlistar jóvenes misioneros para la cruzada americana. Sin embargo, debemos recordar que la *Rhetorica Christiana* se publica en 1579, cuando el modelo de teocracia de la república indocristiana estaba en franca decadencia y las reformas imperiales implicarían un nuevo modelo de colonización en donde las órdenes mendicantes serían desplazadas o al menos su poder sería aminorado. Mendieta y Sahagún no serán publicados y Valadés será depuesto como Procurador General de la Orden y su obra no circulará por los territorios ibéricos de la monarquía, sino sólo en su cercano círculo eclesial y entre Italia y Alemania. La Colonia será otra cosa que república de indios con el templo de los mendicantes en el centro. No obstante, las reverberaciones de esta nota exaltada permean en toda la historia posterior, sobreviven.

Valadés trae a cuenta la interpretación corriente en su tiempo de Martín Lutero como el Anticristo. Esta interpretación, por supuesto, es análoga a la interpretación de Lutero de la Iglesia papal como el Anticristo. En ambos casos esto suponía el desasimiento de las potencias katechónicas. Si el Anticristo está presente es porque ya no hay *katéchon* que lo retenga. Si en el mundo protestante esto cambió hasta que se concibió la paz de Augsburgo no como unificación religiosa, sino como suspensión de la guerra de religión (transformando por entero la concepción teológico-política del tiempo);²³² en el mundo católico de la Contrarreforma esto dio lugar a una reinterpretación de la potencia katechónica de la Iglesia centrada en la prédica. Podemos ver esta tendencia a lo largo del siglo XVI en los misioneros franciscanos. En un inicio los doce primeros estarían inflamados de espíritu apocalíptico, encabezados por Martín de Valencia, pues veían en el descubrimiento del Nuevo Mundo,

²³² R. Koselleck, *Futuro pasado*, 27.

junto con el Anticristo Lutero, señales del fin del mundo, como el mismo Colón, pues el mundo estaría acelerándose, el tiempo estaría abreviándose y ya sólo faltaría que la misión de evangelización de los nuevos gentiles terminara para que finalmente se culminara con la conversión plena de los judíos dando lugar al fin del tiempo; después, paulatinamente la potencia katechónica hizo valer su fuerza y Bernardino de Sahagún, en tiempos ya filipinos, considerará que la conversión de América era sólo un paso, mientras que la misión habría de continuar de este a oeste, como la *translatio imperii* y la *translatio studiorum*, hacia Asia. Entonces, el mundo estaría ya casi por acabarse, pero ese casi abría toda la empresa de globalización católica, por lo que la agitación apocalíptica milenarista cedía ante la pragmática misionera. En el mismo sentido irá, cada vez más alejado del milenarismo, el jurista Juan Focher, publicado y editado por Valadés.²³³

Valadés, se encuentra en un punto especialmente relevante del montaje histórico teológico de la figura de Martín de Valencia y del significado de la Conquista y la evangelización. Entre la apocalíptica de los primeros doce y la reforzada historia mística de Mendieta, ya posterior al Concilio de Trento y al giro filipino de las políticas coloniales, Valadés al mismo tiempo depende de la interpretación mística de la historia como se encuentra alejado de la apocalíptica y decanta su aporte en un sentido más bien retórico, pragmático y estratégico que místico. Leamos el cierre de Valadés del capítulo XXIII de la cuarta parte al que tantas veces hemos recurrido (justo después de la explicación de la última *adnotatio* del grabado *Typus eorum que frat[r]es* (fig. 34):

No han faltado historiadores de gran autoridad que, entre otras reflexiones, observaron esto: que en el mismo año en que el desdichado archihereje Martín Lutero empezó a emitir su ponzoña en Alemania, surgió en España fray Martín de Valencia, el cual inculcaría a los indios la doctrina cristiana. Y esto no sin razón, porque Martín Lutero comenzó en el año 1517 y ese mismo año se difundió la fama de las cosas de las Indias, las cuales había explorado, el primero, Cristóbal Colón. Por ese mismo tiempo este bendito Martín aplicó su ánimo a emprender el viaje hacia aquellas regiones, lo cual le fue negado hasta el año 1524, como ya quedó dicho. Entretanto, atrajo hacia sus planes a otros frailes de la misma Orden.

Finalmente (disponiéndolo así Dios), ese mismo año fue puesto al frente de esta misión por el emperador Carlos V, de santa memoria. Por lo cual podemos decir sin injusticia alguna que, si aquel impío Martín trastornó provincias y ciudades enteras con sus perversas doctrinas, a su vez orbes enteros fueron llamados a la fe por aquel que llevaba el mismo nombre de Martín, por medio de la práctica de la humildad de la pobreza, de la divina doctrina

²³³ J. L. Phelan, *El reino milenarista...*, 46.

que aún hoy florece allí (con el favor de Dios) y que brillará íntegra e incontaminada por larguísimo tiempo.²³⁴

Como ya sabemos, esta cuarta parte es en donde se insertan la mayor parte de los grabados más interesantes de Valadés, pues en él narra la labor milagrosa de evangelización de los franciscanos. Ya hemos hablado de algunos de estos grabados. No debemos olvidar tampoco que desde el capítulo XXII Valadés está ilustrando el modo de mejor desempeñarse en el género demostrativo o epidíctico, por lo que todo su montaje de la historia de la evangelización es un ejemplo de adecuada mezcla de alabanza (de Cortés, los franciscanos y Martín de Valencia) y vituperio (de los indios, o bien, de Lutero). Este ejemplo comienza con una advertencia y una promesa editorial:

Abunda en muchos errores y mentiras la historia de la Nueva España y la de todo el Nuevo Mundo, como en breve, si Dios quiere, quedará de manifiesto en la mía que bajo divinos auspicios sacaré a luz, principalmente en el asunto tan memorable y preclaro de la conversión de los indios por la llegada y los infatigables trabajos de los religiosos de nuestra Orden, que produjeron sumos frutos en aquella nueva Iglesia de la cual ellos mismo fueron fundadores.²³⁵

Esta promesa de una Historia no publicada es lo que ha hecho pensar que la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta en buena medida estaría construida bajo el espíritu que aquí presenta Valadés. Ésta iría en contra de aquellos (incluidos sus hermanos de orden, como Sahagún) que menospreciarían la labor apostólica de las primeras décadas de evangelización y sus logros. Bien puede ser también que Valadés no se refiera a una obra de Historia por ser publicada, sino a su reconstrucción retórica breve y eficaz de la evangelización franciscana en Mesoamérica. Como sea, no es de sorprender, entonces, que ya en el capítulo XXIII cierre este ejemplo de retórica con la equiparación de Martín Lutero y Martín de Valencia. No obstante, el Anticristo-Lutero que abre el tiempo del fin, se parangona con la potencia catechónica apostólica de Martín de Valencia. Martín de Valencia referena al Anticristo, no por ir contra él, sino porque abre un nuevo tiempo (“un larguísimo tiempo”) para la Iglesia católica global. Las pérdidas de algunas ciudades alemanas no son análogas, en realidad, a la obra del otro, este beato, Martín. Martín convirtió orbes enteros. Valadés es consciente de la dimensión global de la obra de Martín de Valencia y su consecuente apertura de un tiempo largo en el que Lutero quedaría disminuido a hereje provinciano.

²³⁴ D. Valadés, RhCh, 427 [223].

²³⁵ D. Valadés, Rh Ch, 399 [204].

No olvidemos que el punto nodal de la obra milagrosa de los franciscanos es el uso del método de los lugares, y el ínsito uso de las imágenes, para la conversión de los indios americanos. Es central esto porque, por un lado, como recién indicamos con respecto al calendario, los indios hacen uso de este método y son especialmente proclives a comprender con base en él. Por otro lado,

¿qué crees que significan aquellas sorprendentes figuras pintadas de modo tan admirable en el muy augusto palacio del Santísimo Padre, en San Pedro, en esta alma y egregia urbe romana? Nada menos que cierta memoria local (*nisi memoriam quandam localem*) para que podamos sentir y entender cosas admirables, tanto en sí mismas como también en sus accidentes, y otras cosas por medio de ellas, con alguna fe, pues la imagen de cada cosa acerca y presenta la cosa a quienes la contemplan más a fondo, y para que las tengamos más firmemente en la memoria. Pues allí la teología, la ciencia de ambos derechos, la lógica, la filosofía, la retórica, la religión, la paz, la guerra, y, en fin, todas las cosas, con admirable artificio están presentes de manera tal, que con justicia se puede decir que las cosas están proporcionadas al lugar, y el lugar a las cosas en él colocadas.²³⁶

La memoria artificial cultivada por el método de los *loci*, la memoria local, es el punto clave para la *traslatio* de la fe. Así, la mayor materialización arquitectónica de la fe de la catolicidad global es San Pedro, obra de la memoria local. No obstante, esta construcción de la memoria con base en el método de los lugares permite precisamente concebir la artificialidad de los lugares, por lo que, en el proyecto de globalización del catolicismo, queda clara la exigencia que se impone a la cultura del mediterráneo conservada por la Iglesia, a saber, reconocer la artificialidad de la relación entre las cosas y sus lugares. De este modo, con gran artificio, se pueden trasladar las cosas de un lugar a otro, siempre que haya una exitosa construcción retórica y un adecuado uso de las imágenes que construyan una espacio-temporalidad que permita una nueva relación de las cosas con el tiempo y el espacio. Así el calendario y así la *traslatio* de la Iglesia que podemos ver con toda claridad en el detalle del centro del grabado *Typus eorum que frat[r]jes. Translatio del Imperio*, de la Iglesia, de la memoria, de las imágenes, etc. La militancia valadesiana devela así su fondo globalizante irrestricto. La sobrevivencia de dicha militancia franciscana en el imaginario y la memoria, en la espaciotemporalidad, tanto americana como europea sonará como un tiempo débil, caduco, que desde su caducidad condiciona aún, no obstante, el medio de lucha por los tiempos y los espacios desde la temprana globalización iberocatólica.

²³⁶ D. Valadés, *Rh Ch*, 185.



Fig. 20. Detalle “Primi Sanctae Romanae Ecclesiae inovo indiarum orbe del Typus eorum que frat[r]es faciunt inovo indiarum orbe (fig. 34)

El *Typus eorum que frat[r]es* muestra la construcción ideal de la Iglesia indiana franciscana. Se trata de un complejo esquema espacio-temporal, sin duda construido él mismo con base en el método de los *loci* para explicar (como hace en la larga explicación de las *adnotationes* a la que ya hemos recurrido) el modo de operación de los frailes. Si cada parte está cargada de sentido, el centro que ahora vemos es sin duda una compleja condensación gráfica histórico-teológica. Vemos la nube luminiscente al centro, sin duda el engrama de la Trinidad que vemos bosquejado también en la *adnotatio* N, en donde se muestra cómo se enseña la creación del mundo, de la que surge la digresión visual del grabado de la escala del ser con el que comenzamos esta parte. Esa nube corona una edificación en la que no podemos sino reconocer la basílica de San Pedro. De su pórtico emerge el Espíritu Santo. La leyenda que encontramos en el basamento dice: *Spiritus Santus abitat in ea/* el Espíritu Santo habita en ella. Del Espíritu Santo en forma de paloma salen las líneas concéntricas que distribuyen la espacio-temporalidad de la misión franciscana en las Indias. Debajo de la Iglesia, cargándola como litera, los doce apóstoles de las Indias encabezados por el *pater piorum* San Francisco. Al final de la hilera, Martín de Valencia, como empujando y asegurándose de conducir la Iglesia en la dirección que Francisco impuso. Debajo de toda esta cargada escena, tenemos la leyenda: *primi Santae Romane Aeclesie inovo indiarum orbe portatores/* primeros portadores de la Santa Iglesia romana al Nuevo Mundo de las Indias.

De este modo, la labor de evangelización de América por medio de las imágenes adquiere aquí un alto nivel teológico. Como hemos dicho, se trata de la apertura de un nuevo sentido del tiempo de la salvación que se opone a lo que habría ocurrido en Europa con la Reforma protestante. Valadés ofrece también dentro de esa sección la indicación central que parece dar sentido a toda la *Rhetorica Christiana*, a saber, que el significado histórico y teológico de la evangelización por medio de las imágenes en América, milagroso logro, tiene por objeto convencer a más sacerdotes europeos de partir a la misión americana. La *Rhetorica Christiana* se muestra como una herramienta de propaganda de la Reforma tridentina con diversos objetivos, pero uno de ellos, el más concreto, enlistar jóvenes misioneros para la cruzada americana. Sin embargo, debemos recordar que la *RhCh* se publica en 1579, cuando el modelo de teocracia de la república indocristiana estaba en franca decadencia y las reformas imperiales implicarían un nuevo modelo de colonización en donde las órdenes

mendicantes serían desplazadas o al menos su poder sería aminorado. América, aquí aparece como un contratiempo para Europa en el mejor de los sentidos para el catolicismo, el tiempo terrible de las guerras de religión y el cisma europeo resultante de ello se ve obstaculizado por la gran evangelización de América. No obstante, también podemos ver cómo el ideal de la república indocristiana se presenta como contratiempo si hacemos uso de una analogía

. La *RhCh*, propaganda de la república indocristiana, surge como una nota teológica e histórica potente, fundamental, pero que surge en un tiempo débil que no se prolongará al tiempo fuerte que la sucede. La colonia será otra cosa que república de indios con el templo de los mendicantes en el centro. No obstante, las reverberaciones de esta nota exaltada permean en toda la historia posterior. La (in)eficacia de las imágenes se cruza aquí con la complejización de la temporalidad a partir de la Modernidad, no sólo europea, sino de la Modernidad como tiempo de la globalización.

Valadés, entonces, destaca la labor de portación o traslación de la Iglesia y, hemos visto, reconoce que ello es gracias al método de los lugares y en Martín de Valencia, como gran portador, se condensa este efecto espiritual histórico y global. En este punto debemos tomar el enfoque de Massimo Leone ante la eficacia del método que tanto reclama Valadés como honor de los franciscanos. Leone renuncia a evaluar la eficacia del método en las misiones. Entre optar por la postura triunfalista de Motolinía y Valadés o la postura acre y crítica de Sahagún, Leone prefiere preguntarse por la eficacia del método de Valadés, más que el de los franciscanos, esto es, opta por considerar el público hacia el que está dirigida la *Rhetorica Christiana* y desde ahí valora la eficacia del uso de las imágenes del franciscano Valadés. Para ello recurre a la noción de entextualización, a saber, que es posible extraer trozos de discurso de su contexto para hacerlos portables a otros contextos. Según Leone, este proceso comenzó con Pedro de Gante, quien consideró que el mensaje y la cultura cristiana europea podía despojarse de sus formas y contextos para ser vertida en medios y técnicas mesoamericanos, al mismo tiempo las técnicas y medios mesoamericanos podrían despojarse de su contexto y significación. De ahí, por ejemplo, los llamados catecismos testerianos de Pedro de Gante. Esto explotará en Valadés dirigiéndose a los europeos. La eficacia que le interesa a Leone es el efecto de la entextualización de De Gante en la retórica de Valadés publicada en Italia. Por ello, concluye Leone:

Más que considerar la eficacia de estos experimentos semióticos en su contexto cultural local (esto es, en relación con los objetivos misioneros locales), debe comprenderse en su contexto cultural global (esto es, en relación con la compleja interacción ente los conflictos religiosos cristianos en Europa y la expansión cristiana fuera de Europa). Entonces, uno se da cuenta de cómo los dispositivos no-verbales de la persuasión religiosa adoptados por los misioneros franciscanos de la Modernidad temprana en Mesoamérica fueron el producto de una ideología semiótica que habría de tener consecuencias de larga duración en el desarrollo de la Modernidad, incluido el desarrollo de la semiótica moderna. Esta ideología, que determinó que los contenidos pueden ser separados de sus formas tradicionales y asociados con otras formas, las cuales a su vez han sido despojadas de sus contenidos tradicionales, es la misma ideología que la actual crisis de la Modernidad está cuestionando. Por un lado, las sociedades del presente están reclamando cada vez más la inseparabilidad de las formas y los contenidos, enfatizando el legado de las culturas locales; por otro lado, este reclamo pone en peligro la misma creencia en una humanidad común que estaba, después de todo, tras la empresa de la evangelización misionera. Si el estudio de la eficacia de las palabras y las imágenes en el inicio de la Modernidad tiene un propósito, este probablemente consista en ayudarnos a comprender el origen de, y quizás vislumbrar una solución a, tal enredo cultural.²³⁷

Este grabado, pues, junto con el de la sincronización de los calendarios, nos muestran con toda claridad la profunda transformación que implicó para la imaginación y la memoria, tanto europea como americana, la evangelización franciscana. La transformación, pues, es bidireccional, o, mejor, abre un medio común que no es homogéneo, pero que ya no permite distinguir plenamente entre dos horizontes culturales cerrados. En términos de la temporalidad, tanto como con la imaginación y la memoria, las transformaciones efectuadas en el tiempo mesoamericano no serán mayores que las efectuadas en la temporalidad europea. Con Valadés vemos abrirse una dimensión katechónica de la Iglesia global que no deja de lado por completo la apocalíptica, pues el fervor de la misión evangélica requiere de su aliciente, pero al mismo tiempo da lugar a un tiempo de retención infinito que coincide con el éngrama de la evangelización: el fraile indicando hacia fuera de sí con su vírgula, hacia la imagen, por mor de la conversión y confirmación de la fe de los indios. Ese círculo que va del fraile hacia la imagen, por mediación de la vírgula, de la imagen al indio y del indio al fraile, marca el imaginario, la codificación de la memoria y la temporalidad de la Iglesia no sólo indiana sino de la Iglesia globalizada. Con la “entextualización” se abre un tiempo de portabilidad cultural, de *traslatio*, que oscila entre la eficacia absoluta y la ineficacia irreductible, por eso la infinitud del tiempo que no cesa de confirmar la supremacía del fraile

²³⁷ Massimo Leone, “(In)efficacy of Words and Images in Sixteen-Century Franciscan Missions in Mesoamerica : Semiotic Features and Cultural Consequences”, in Veronique Plesch, Catriona MacLeod, and Jan Baetens (eds.), *Efficacité/Efficacy. How To Do Things With Words and Images?*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2011, 67.

europeo sobre todo aquel sometido a su praxis aleccionadora con las imágenes. De ahí la ambigüedad de la deixis católica del tiempo. La portación nunca será plena, por lo que la globalización católica abrirá un tiempo katechónico que coloca a América primero, y al globo después en contratiempo con respecto a la aceleración apocalíptica propia de la Modernidad europea. Las lógicas del subdesarrollo del último siglo no hacen más que reafirmar esta temporalidad. Esta afección del tiempo incluye, por otro lado, la vacuidad (*nemmanyán*) de la semana mesoamericana posthispánica.

III. (AB/D) USO DE LO PEOR. *Summam summarum scientiarum omnium* para las Indias y la Ciudad de México como gema infecta



EXORDIO

Desde la dedicatoria de la *Rhetorica Christiana* podemos ver la importancia de la noción de uso. Podríamos decir que atraviesa todos los puntos clave de la obra. El asunto central, como el mismo título lo indica, es el uso de la retórica, específicamente de la elocuencia, esto es, de aquello que busca la retórica, para los objetivos del cristianismo, es decir, para la evangelización universalista y la profundización e intensificación de la fe. No obstante, con ello se aviva un problema viejo de la filosofía, aquel de la relación entre retórica y sabiduría. Como vimos en el último capítulo de la parte anterior, la evangelización franciscana comenzó con Pedro de Gante a recurrir a la entextualización. Este mismo problema viejo está presupuesto por la posibilidad de portar mensajes de la cultura cristiana europea con formas, medios y métodos ajenos, y viceversa. ¿Es posible separar la forma del contenido de un saber? ¿En qué medida se juega en ello la eficacia? ¿Puede haber sabiduría sin elocuencia o elocuencia sin sabiduría?

La crítica platónica de la retórica, como ya hemos dicho, no alcanza el punto de la erradicación de ésta. Si bien considerará que todo aquel que quiera ser elocuente (aquí Sócrates se refiere al joven Fedro) “si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada”,²³⁸ por ello, se llega a la conclusión de la necesidad de una retórica filosófica abalada y puesta al uso por la dialéctica. Recordemos, ya hemos cursado sobre el tema. Cicerón en *De oratore* nos muestra un Craso crítico del Sócrates platónico que asume la diferencia entre sabiduría y elocuencia. Esta separación del uso docto y el uso público y persuasivo de la palabra es lo que condena a la filosofía al elitismo y, en el fondo, a la ineficacia, al menos con respecto a su utilidad pública. No obstante, la idea de la retórica filosófica de Platón, al menos como se desarrolla en el Fedro, implica la irremediable vinculación entre elocuencia y sabiduría, pues, como hemos visto, sin filosofía no se puede siquiera decir algo de algo. Por lo tanto, esa elocuencia que puede separarse de la sabiduría no es más que pura apariencia, pues, en el fondo, ni siquiera es elocuente, pues no convence a nadie de nada, sino que, acaso, sólo moviliza afecciones que confunden. Confundir al otro no puede ser efecto de la elocuencia en sentido platónico, pues la elocuencia implica la

²³⁸ Platón, “Fedro”, *Diálogos*, III, Madrid, Gredos, 1988, 261a.

claridad de lo expresado, en esa medida, dialéctica. Acaso convenga citar la más acabada definición de la retórica filosófica que encontramos en el Fedro. Ésta se da:

[...] cuando alguien, haciendo uso (χρώμενος) de la dialéctica (διαλεκτικῆ τέχνη) y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamentos (ἐπιστήμης λόγους), capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras (ἔχοντες) de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.²³⁹

La retórica filosófica es aquella que siembra en el otro. El acto de inseminación es posible sólo por medio del uso del arte de la dialéctica. Sólo así es posible otorgar cierta autonomía a las palabras que se siembran. Las palabras que siembra la dialéctica tienen una matriz de organización capaz de producir, a su vez, otras palabras en los otros de modo que se disemine el poder no de las palabras por sí mismas, sino, en realidad, el de la dialéctica misma en el uso de toda palabra. Si en la construcción de la frase pareciera que es o bien el sujeto o bien la retórica misma (a su vez, puesta al uso) quien hace uso de la dialéctica, nos damos cuenta de que, al echar mano de la dialéctica, al usarla, lo que se disemina es ella misma a través no de palabras fijas, sino de una orgánica, botánica, forma de producción del discurso. No obstante, no debemos caer en el error de pensar, entonces, a la dialéctica como sujeto del uso, en este caso, de las palabras; pues, por un lado, como es obvio, no hay dialéctica sin palabras, por el otro, las palabras de las que echa mano la dialéctica no existen sin la intervención misma de la dialéctica que las vivifica. Por lo tanto, no hay un uso de un objeto por parte de un sujeto. Sujeto y objeto se constituyen en el momento del uso y sus efectos.²⁴⁰ Así será entre retórica filosófica y cristianismo con la retórica cristiana, como aquí es entre retórica y filosofía con la retórica filosófica platónica.

Veremos que esto es ya un tópico desde los padres griegos y latinos (cap. 8), no obstante, con ellos se abrirá un nuevo reparto en donde la parte decisiva de la relación siempre queda a favor del cristianismo, por supuesto, pero esto (es la apuesta aquí) no quita nada de lo dicho. A pesar de que haya esa subordinación el efecto es el mismo, ya no habrá cristianismo sino como uso de la retórica y la filosofía clásica. Por otro lado, el tema del uso de la imagen por parte de la retórica filosófica cristiana de la Iglesia habrá tenido también ya

²³⁹ Platón, "Fedro", 276e-277a.

²⁴⁰ Por supuesto, aquí dialogo, echo mano de, uso a G. Agamben, *El uso de los cuerpos*.

sus altibajos en la historia de la Iglesia. Será la intensificación sobre el uso (de la filosofía, de la retórica, de la imagen, pero también de la Sagrada Escritura) que ocurre con las nuevas dimensiones de la empresa expansiva universalista cristiano-greco-latina (las arriesgadas apuestas de entextualización, las nuevas formas de eficacia de la sobrevivencia, los complejos nudos de espacio-temporalidades, etc.), y el efecto que tiene sobre sí misma según se muestra en la obra de Valadés lo que desarrollaremos a lo largo de toda esta parte.

Volvamos. Si hay tal disolución entre retórica y filosofía, no hay verdadera retórica ni elocuencia, pero tampoco verdadera filosofía ni sabiduría, sino es en la codeterminación de ambas. Vemos, en este sentido, que la postura de Craso coincide con la de Platón, al menos hasta cierto punto. La tarea de la Junta Nocturna en las *Leyes*, a la que referiremos brevemente en el primer capítulo de esta parte (cap. 7), no tiene otro objetivo que soldar el uso de la dialéctica con la eficacia política. No obstante, la base para dicha eficacia política es la eficacia antropotécnica. Entonces, exploraremos algunas líneas de la tradición occidental sobre la base de la posibilidad de la inseminación y traslación del saber como antropotecnia. Mostraremos, así, la huella que la tradición humanista, con todas sus notas de resistematización (recreación) estratégica de la tradición grecolatina y medieval como *traslatio imperii/studiorum/imaginum/fidei*, deja en la empresa franciscana según se ilustra con el grabado sobre la memoria de Valadés, que, a pesar de la farragosa edición que publicó el franciscano, devela la estrategia antropotécnica en la que se cifran las diversas nociones de uso que aparecerán en la obra.

Es, entonces, una inseminación la que está en juego en la evangelización franciscana de América. Una inseminación de un juicio moral sumario que se impone sobre la base de un trabajo de los afectos, el cual pone en marcha un conjunto de estrategias de toma de las temporalidades y las espacialidades, operaciones incesantes sobre la memoria, sobre la fantasía, sobre la espacio-temporalidad, pues, y en esa medida, de la percepción. La conquista espiritual o la colonización del imaginario debe comprenderse en sentido amplio, como una operación que devela su complejidad sólo si se piensa desde la noción de uso, que implica una disolución de las fronteras entre el conquistador y el conquistado, el colonizado y el colonizador, sin por ello hacer desaparecer la realidad de la invasión militar, la imposición política y el saqueo que implicaron la Conquista y la Colonia. El objetivo, entonces, no es

dulcificar, pero tampoco agriar, los efectos de la invasión. Más bien se trata de asistir a la posibilidad de comprender la singularidad del medio global que comienza a tejerse en el siglo XVI. Para ello debemos hacer *uso* de diversas disciplinas, pero en la misma medida esforzarnos por cuestionar sus presupuestos más básicos. Por ejemplo, el prejuicio de la distinción entre sociedades orales y con escritura, como hemos referido ya con Severi.

Esto no implica un mero afán “retórico” de confusión de todas las cosas hasta el punto en que no se pueda ya decir nada sobre nada, en donde las distinciones ya no aportan claridad. Más bien que por mor de la mayor atención a la singularidad de la experiencia de la primera globalización, que es determinante para nuestro tiempo, debemos romper con estos presupuestos. Así, sólo desde una antropología que rompa con la escisión oralidad/escritura es posible comprender el medio global naciente de la Modernidad temprana y la multiplicidad de canales de las pugnas por la hegemonía *antropo-phenomeno-mnemotecnica*. En la misma medida el presupuesto de la subordinación de la imaginación con respecto al pensamiento, que se disuelve en el uso de la imagen, o el de la discursividad de la norma (pues hay normas icónicas), o el de la epocalidad (pues hay *Nachleben*), o el de la religiosidad universal, etc. Un desmontaje de la imbricación entre historia de las ciencias humanas y la expansión globalizante del cristianismo europeo, no obstante, se verá en la complicada situación de hacer *uso* de la tradición europea misma. Por otro lado, si es en la mesa de anatomía a la que sometemos a Valadés en la que habremos de escenificar este desmontaje, no podemos obviar que en el *uso* de Valadés como *exemplum* de este medio complejo que abre la globalización, difícilmente no habremos de caer nosotros mismos en este nuestro uso. ¿Estaremos haciendo uso de la *Rhetorica* al uso de Valadés para evidenciar en ella la puesta al *uso* del mundo, de la filosofía, de la retórica clásica, de la mnemotecnia humanista, de la diagramática lullista, de la teología histórico-mística joaquinista, de las imágenes, de la Escritura, de la “natural” tendencia a la iconodulía de los indios, etc.? ¿Qué implica este uso?

Pero antes, en el mismo Valadés podemos ver cómo se evidencia, en el grabado con el que abrimos esta parte, que hay una escenificación de la puesta al uso de la tradición iconográfica y teológica cristiana. Valadés, en ese sentido, es transparente hasta la obnubilación. Hemos ya hablado del engrama de la evangelización. Lo hemos visto en los detalles del *Typus eorum que frat[r]es* (fig. 34), lo veremos en la lámina con la leyenda *Ad*

sensus aptat... (fig. 32), de alguna forma también está presente en el grabado de la misión entre chichimecas (fig. 3), en el centro del grabado sobre la escala de la creación (fig. 10), en el grabado sobre el círculo de los católicos (fig. 12); también veremos la variación “sacramental en el grabado sobre la administración de los méritos (fig. 31). No obstante, aquí tenemos todo un grabado dedicado a este engrama. La construcción del grabado es un montaje. Probablemente la escena de la crucifixión sea, si no calca, al menos sí estará basada en los grabados que sobre el tema circulaban por Europa. Los más famosos son los de Durero. También pinturas del tema como la de Christoph Bockstorfer, entre tantas otras, podrían haber sido una fuente de inspiración.²⁴¹ Es claro que los grupos de caballeros forman otro grupo. Quizás también el grupo de María podríamos pensar que forma otro grupo en el collage. Finalmente, el grupo del predicador sermovisual y los distintos grupos de indios conmocionados afectivamente por el performance del predicador forman otra escena.

La construcción del grabado como un montaje de escenas, con variaciones en el detalle, en la calidad del trazo y en el tamaño de las figuras humanas, incluso más allá de las necesidades de la perspectiva, nos coloca en un cruce complejo de tiempos, espacios, técnicas, iconografías y afecciones. Por un lado, la escena de la crucifixión nos confronta con un gran Cristo rodeado de ángeles que recogen su sagrada sangre salvífica. A los costados los compañeros de cruz de Cristo, que con sus posturas cargadas de moralidad imprimen el juicio moral sumario en la mente ablandada por la imagen central del sacrificio de Cristo. Esta carga moral se complementa con una fijación de ésta a los astros, el Sol y la Luna y a Dimas y Gestas, los ladrones crucificados con Jesús, así como otros personajes repartidos en esta misma escisión moral de la composición gráfica. El Sol, a la diestra de Cristo, sobre el rostro del Buen Ladrón que observa con fe a Cristo. Al costado del Sol un ángel que eleva al cielo el alma del Buen Ladrón Crucificado, el único al que Cristo le garantizó de palabra la salvación. También el centurión Longinos, convertido al cristianismo, Juan Evangelista, María madre de Jesús y su hermana, también María, la mujer de Cleofas. También en la diestra se ubicará el fraile en la parte inferior. A la siniestra de Jesús, Gestas, el Mal Ladrón,

²⁴¹ Comparto la impresión de Ayala sobre la apuesta de Palomera sobre la influencia de Durero en Valadés. Sin duda es excesiva, pues las composiciones de Durero y Valadés no son iguales (la de Durero no incluye a los ladrones y el tamaño de los ángeles varía). Por otro lado, hay muchas otras posibles referencias, incluso algunas mucho más parecidas. La que refiere Ayala es la pintura de la crucifixión del vértice del retablo de los santos Juanes del siglo XV en Cataluña. Muchas sugerencias de la interpretación iconográfica las debo a este texto de Javier Ayala Calderón, “Imaginario religioso y concepción de grupos sociales ...”.

abatido, sin mostrar el rostro. Sobre él la Luna y un demonio transportando su alma hacia la condenación. Al pie de la cruz, soldados romanos paganos y judíos. En la parte inferior paganos novohispanos, pero en proceso de ser convertidos. Si recordamos la dinamicidad del grabado de la escala de la creación, reconoceremos la similitud de algunas composiciones, como la del demonio que traslada el alma de Gestas con los de aquel grabado, tanto como la misma dinamicidad cósmico-teológico-icónico-moral y el engrama de la evangelización. Se trata de una tradicionalísima imagen sobre la crucifixión que insemna dicho engrama de la evangelización.

Entonces, lo que aporta una innovación es el montaje de la parte inferior. Con esto se escenifica el uso de las imágenes en la evangelización. Conviene citar el famoso pasaje de Jerónimo de Mendieta sobre el uso de las imágenes:

Algunos [frailes] *usaron* un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conformes al *uso* que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura [...] Hacían pintar en un lienzo [lo] que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiera ir señalando la parte que quería. Y así les iba declarando los mandamientos.²⁴²

Volvamos al grabado. El misionero, quizás el mismo de otros grabados, ¿acaso el mismo Valadés?, apunta hacia el Cristo crucificado con una vara (que ya no podemos llamar vîrgula) tan larga como él mismo que toma con la diestra. Con la mano izquierda levanta lo que parece un rosario. El tamaño del misionero equivale a la mitad del de las figuras de la escena principal. En esa misma proporción se encuentra el grupo de indios de pie conmocionados. También los que se encuentran hincados. Todos ellos tienen muestras (vestido y cabello) de su origen mesoamericano. En el centro, un par de arrodillados mucho más pequeños justo a los pies de María. Si bien las variaciones de tamaño en la escena inferior podrían explicarse en términos de la perspectiva, la relación de la escena de inferior con la superior sólo puede explicarse en términos de la importancia de los personajes, técnica típicamente medieval y que continuará en uso durante el Renacimiento. Sin embargo, la forma en que se cruzan las escenas nos obliga a pensar más bien en el efecto de inmersión que logra el misionero con su performance sermovisual. Si bien en todos los demás grabados en donde hemos visto el engrama de la evangelización tenemos a los indios conmocionados,

²⁴²Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, III, 29, p. 402.

al misionero en *actio* sermovisual y la vírgula o el dedo que apunta, en todos ellos tenemos imágenes enmarcadas. Aquí, sin embargo, la línea se rompe, en la prédica, con su potencial de agitar los afectos, entramos en las imágenes, o bien, las imágenes entran en nosotros.

En esta parte procuraremos dar cuenta de las diversas nociones de uso que se atraviesan en la *Rhetorica Christiana* como instrumento de expansión y conquista religiosa y civilizatoria. En el primer capítulo (cap. 7) rastreamos el saber en cuanto que dispositivo de expansión y conquista en relación con la noción de *σωτηρία*. Los puntos que abordaremos serán: la necesidad de la relación entre imagen e intelecto, la noción del saber en cuanto que saber y juicio del mundo, la posibilidad de transportar ese saber hacia otros lugares, o incluso, específicamente como dispositivo de colonización y, finalmente, la posibilidad de esto último sobre la base de una antropología estratégica de la memoria y de la imaginación

En el capítulo 8 analizaremos el uso del sabio cristiano. Pasaremos por el tópicos según se dio en su momento inaugural en la patrística y algunos de los puntos en que el tópicos se cruzó con la tradición clásica del saber del mundo y con el uso de las imágenes durante la Edad Media cristiana. Con estos elementos procuraremos analizar la noción de uso en el saber del predicador cristiano de Valadés. Destacaremos la paradoja de la unicidad del saber y la duplicidad de la mirada del doctor cristiano. Veremos también la importancia de la cosmética sacerdotal, que opera como suplemento artificioso irrenunciable de la cosmología. Analizado el predicador como máquina de conversión, consideraremos su función de administrador de méritos, que no puede pensarse sino sólo en el medio abierto por el uso (de la filosofía, de la retórica, de la Escritura, del cuerpo, de la cosmética, de las imágenes, de las palabras, de la arquitectura, de sí...) que hemos analizado aquí. Sólo así podemos entender el nombre original de la *Rhetorica Christiana*, a saber, *Summam summarum scientiarum omnium*.

Finalmente, en el último capítulo, habremos de analizar, como conclusión de todo lo anterior, la relación entre el sintagma *ex deteriori* vinculado al uso, esto es, el uso de lo peor, como radicalización del uso del mundo y de sí y la noción de abuso; así como el significado de esto para la empresa de expansión universalista del cristianismo europeo. Abordaremos el cruce entre uso y saber en dicha empresa de globalización en relación con la eficacia política de éstos y cómo esto se muestra con aquel ejemplo que propone Valadés del más perfecto

schema, el raciocinio, a saber, su breve discurso sobre la necesidad de trasladar la Ciudad de México a otro sitio más propicio. Primero profundizaremos en la economía del rétor católico a partir del análisis de tres nociones para referir al usufructo del uso del predicador: *μισθός*, *merces* y *emolumentum*. La administración de los méritos y el emolumento del rétor son las matrices fundamentales para comprender la norma icónica de la comunidad teológico-política que se corporaliza en el cuerpo-espectáculo del Buen Pastor, al que explicaremos como fantasma preleviatánico de las Américas, esto con el objeto de plantear la ciudad mestiza teológico-místico-política franciscana en Mesoamérica como un modelo alternativo y espectral que abre otro escenario para la Modernidad política, cuyos efectos de sobrevivencia cada vez parecen hacerse más presentes. Del cuerpo espectáculo del Buen Pastor saltaremos a la ciudad espectáculo, analizando la política de congregaciones de indios que llevaron a cabo los mendicantes, especialmente veremos la explicación del proyecto de urbanismo franciscano según se presenta en la *Rhetorica Christiana*. Veremos, así, cómo el papel de la retórica en el siglo XVI novohispano excede los límites de la discursividad y se expande a la congregación o a la ciudad, ya sea desde el convento plagado de murales, soporte y escenario de una serie compleja de *performances* con la palabra, las imágenes, la materia y el cuerpo, o bien a la ciudad en reconstrucción desde la Universidad, pues nos servirá de espejo el recorrido memorioso de Cervantes de Salazar. Con ello entenderemos la ciudad como una colección de metáforas y alegorías. Volveremos al tema del árbol y su relación con la instauración de un nuevo *ordo* social, ahora con el árbol de la jerarquía eclesiástica y el de la jerarquía civil. Finalmente, este modelo de ciudad muestra su costado más preñado de complejidad y futuro con el análisis del *schema* de la transferencia o traslación de la ciudad a otro sitio. La racionalidad queda aquí relacionada con la posibilidad de arrancar de raíz la relación con el pasado, el pasado mexicana, que se muestra como enrarecimiento del aire y densificación de las aguas. Frente a los bien podados árboles de las jerarquías del poder, la Ciudad de México parece selva con ambiente enrarecido. Una gema, sí, pero infecta e irreductible.

CAP. 7. EL SABER DEL MUNDO

...el intelecto mezclado con las percepciones más bellas, cuando se hace uno con ellas, podría denominarse de la manera más justa la salvación y conservación de
cada uno

νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεῖς, γενόμενός τε εἰς ἓν, σωτηρία
ἐκάστων δικαιοτάτ' ἂν εἴη καλουμένη.

Platón, *Leyes*, 961d



Fig. 22. El sabio mundano (*RhCh*, 5)

El sabio como vehículo de *σωτηρία* es un tópico central de las más ambiciosas sistematizaciones del saber en Occidente. Sabemos que el concepto tiene un peso político y que en las comunidades conquistadas por Alejandro que dieron lugar a los reinos helenísticos su sentido se condensará en el de *σωτήρ*, título que adoptaron algunos de sus gobernantes. Posteriormente, con la invasión romana, el *σωτήρ* devendrá la esperanza de la liberación del dominio romano, un caudillo militar y político (pero nunca desvinculado de un fuerte sentido religioso) que habría de salvar a las comunidades. Es este sentido, pero ya con una significación religiosa clara, el que adoptará entre los diversos mesías del judaísmo helenístico. Finalmente, el sentido del término abandonará paulatinamente el peso militar y político con la exaltación religiosa y teológica del Cristo crucificado llamado Jesús.

No obstante, antes de esta deriva del concepto, podemos encontrar en dos pensadores fundamentales para el helenismo, pero grandes representantes de la Atenas clásica, dos formas de comprender la *σωτηρία* que, si bien opuestas en muchos sentidos, tienen el común denominador de, por un lado, condensarse en la idea del sabio y su labor educativa y política, y, por el otro, abrir las bases de un programa de expansión, conquista, colonización y confrontación con la otredad que será fundamental para la expansión helenística, y, con ello, para el resto de expansiones políticas, religiosas, civilizatorias y militares de Occidente.

Con el epígrafe del capítulo hemos indicado ya la vía del viejo Platón de las *Leyes*. Este complejo diálogo platónico es una caminata ritual de ancianos representantes de Atenas, Esparta y Creta desde Cnosos hacia el Monte Ida, en donde se dice que Zeus dio a Minos las leyes de los cretenses. El paseo procura dar con la legislación más adecuada para cualquier ciudad, pero se refiere el objetivo concreto de buscar una legislación para Magnesia, futura colonia cretense.

La educación es central para el éxito de la legislación y, en sentido estricto, la buena formación de ciudadanos es tanto el objetivo como el medio por el cual se alcanza dicha legislación (pues aquí Platón desarrolla la idea de la necesidad de un preámbulo de la ley con el objetivo de formar y convencer del cumplimiento de la ley propiamente tal).²⁴³ Para dicha

²⁴³ Platón, *Leyes, Diálogos*, VIII y IX, trad. Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 1999, 722c.

formación la matemática y la astronomía son claves. De fondo se trata de un tratado de antropotecnia que culmina con una teocosmopolítica soteriológica. Platón considera que el intelecto mezclado con la percepción sensible de lo más bello es la salvación de cada sujeto. Dicha unión es pensada como la unión de la cabeza con el intelecto.²⁴⁴

La Junta Nocturna, institución fundamental, construida sobre la base del intelecto, es la salvación de la ciudad, como un buen piloto lo es de su nave y su tripulación.²⁴⁵ También, en cuanto su lugar será la acrópolis, será la cabeza en la que se une el intelecto y gobierna bien el cuerpo de la ciudad. Para ello no puede dejar de estar “en posesión de una virtud total, cuyo principio es el no andar a la deriva”.²⁴⁶ En este punto Platón anuda varios de los hilos que se sueltan en todo el libro: el de la multiplicidad y unicidad de la virtud, el del poder, el de la riqueza, el de la libertad, tanto como el del sometimiento de otras ciudades, esto es, el principio de la expansión. Platón es enfático. Algunos consideran que el centro de la legislación debe ser el poder, la riqueza, la libertad, o bien, la posibilidad de dominar otras ciudades, “los más sabios, eso se creen, apuntan a todas esas metas, aunque no pueden indicar nada que sea tenido en especial honra a lo que deban, en su opinión, subordinarse todas las otras cosas como a una cosa única.”²⁴⁷ No obstante, es la virtud aquello a lo que apuntarían los sabios. A la virtud en su multiplicidad, tanto como en su unicidad en el intelecto, principio de toda virtud y, como ya vimos, de toda salvación.²⁴⁸ No obstante, la operación virtuosa del intelecto es política en sentido amplio. En la ciudad que se piensa en las *Leyes*, deberá haber una Junta Nocturna de sabios-guardianes de la virtud. La forma de conservación de la Junta, esto es, la manera en que a ella se incorporan nuevos miembros es especial. Se trata de una formación personalizada y rigurosa dirigida sólo a aquellos que han demostrado ser los más virtuosos y los más aptos para tal efecto. Aquí la teología, la astronomía, la teoría de la virtud y la excelencia del intelecto alcanzan su más alto nivel político. Estamos ante la condensación del saber como dispositivo antropotécnico para la colonización y la salvación y conservación de la ciudad. Son dos teorías sobre los dioses las que considera Platón fundamentales: 1. Que

²⁴⁴ Platón, *Leyes*, 969b.

²⁴⁵ Platón, *Leyes*, 962b-c.

²⁴⁶ Platón, *Leyes*, 962d.

²⁴⁷ Platón, *Leyes*, 962e.

²⁴⁸ Platón, *Leyes*, 963a.

el alma es lo más antiguo; 2. Aquella concerniente a la revolución ordenada de los astros y del orden cósmico bajo dominio del intelecto.²⁴⁹

Con estos señalamientos teológicos se contrarresta la ateológica deriva de cierta astronomía. El problema de la astronomía que no considera la primera de las teorías teológicas es que termina considerando los astros como mera materia en desplazamiento ordenado, pero sin alma, pues consideran al alma como derivada y posterior. El problema con ello es que se llega a la conclusión de un orden, incluso un orden necesario, pero no guiado por el intelecto, o, al menos, no guiado por la voluntad de hacer el bien. La conclusión de esto es que:

Es imposible que un hombre mortal llegue a ser alguna vez firmemente piadoso si no comprende esos dos principios mencionados hace un momento: que el alma es lo más antiguo de todo lo que participa de la generación, que es inmortal y, por cierto, gobierna a todos los cuerpos, pero, además, lo que ahora repetíamos a menudo, si no capta el intelecto universal que hemos dicho que se encuentra en los astros y las disciplinas necesarias anteriores a éstas y, tras contemplar la unión filosófica de éstos, la aplica adecuadamente a los hábitos del carácter y las leyes y es capaz de dar la definición de todo aquello que la tiene.²⁵⁰

Finalmente, debemos destacar un punto de la constitución interna de la Junta Nocturna. La formación de los miembros jóvenes deberá ser personalizada, pero, además, no puede reducirse a leyes escritas invariables el cómo y el cuándo de las enseñanzas. Si bien todas las enseñanzas de la Junta habrán de ser verbalizables, lo que no es posible es que se fije el tiempo en que habrán de ser transmitidas por los maestros ancianos. Que ese tiempo sea indiscernible o no fijable es digno de atención si consideramos que la astronomía está en relación con la medición del tiempo. No obstante, no es ese punto de la astronomía el que más parece interesar a la teología astronómica de Platón, sino su utilidad y eficacia política.²⁵¹

Quizás es necesario saltar al *Epínomis* para profundizar en la particular noción de astronomía de Platón y su relación con la política, la formación de los guardianes y la *traslatio* de los estudios y el imperio. Si bien la autoría de Platón sigue siendo discutida, lo cierto es que el llamado décimo tercer libro de las *Leyes* se enmarca sin dificultades en los tópicos de los diálogos de vejez de Platón. Allí, Platón critica la forma de astronomía de

²⁴⁹ Platón, *Leyes*, 966e-967a.

²⁵⁰ Platón, *Leyes*, 967e.

²⁵¹ Sinachopoulos, A.; Sinachopoulos, D., "Plato's theological astronomy II. The Laws: an Oldman looking back", *Journal of Astronomical History and Heritage*, Vol. 2, No. 1. P. 21-31 (1999).

algunos de sus antecesores (fundamentalmente, aquella que depende sólo de la observación de los cielos) y propone una astronomía inspirada en la siria (babilonia) y egipcia, pero que considera que los griegos superarán y mejorarán. El centro de esta astronomía es el número. El valor, pues, de la astronomía es que enseña el número. Este don del número dice el autor del *Epínomis*, “creo que es dios mismo, y no un cierto golpe de buena suerte, quien nos lo otorga con el objetivo de salvarnos”²⁵² Dicho don divino para la salvación es, pues, el de una sabiduría real, no sólo de acuerdo con la opinión de los hombres, que permite conocer el mundo y ser un sabio y buen ciudadano y gobernante. Este don, si consideramos el muy pobre desarrollo de la astronomía en tiempos de Platón, no se trata de una ciencia exacta, como si se tratara de una especie de una reducción cuantitativa de la política.

Debemos volver a la astronomía teológica de las *Leyes* para comprender su función. Si bien Platón es entusiasta con el desarrollo futuro de la astronomía (siria y egipcia) por parte de los griegos, el punto clave del don divino de salvación que es el número astronómico es la confianza en el orden racional de los astros, y desde ahí la confianza en que es el intelecto el que gobierna el mundo y, por lo tanto, la fe en que es posible una política gobernada por la intelección y guiada a la salvación. La teoastropolítica platónica tiene un centro antropotécnico soteriológico que tiene en la cabeza el punto de anclaje y unión entre ciudad, cuerpo, cosmos, αἴσθησις, astros e intelecto.

El segundo autor que analizaremos es Isócrates, leamos del inicio del *Panatenáico*:

Cuando era más joven decidí escribir unos discursos que no fueran cuentos fabulosos ni llenos de portentos y mentiras, que son los que la mayoría prefieren a los que tratan de su salvación (*περὶ τῆς αὐτῶν σωτηρίας*). Tampoco quise escribir discursos que explicaran antiguas hazañas ni las guerras de los griegos, aunque sabía que estas obras se aplauden con justicia, ni aquéllos que parecen pronunciados con sencillez pero que no tienen sutileza alguna, cuyo uso recomiendan a los jóvenes expertos en oratoria judicial si quieren vencer a sus rivales. Por el contrario, abandoné todos esos y me ocupé en aquéllos que aconsejan a la ciudad y a los demás griegos lo que les conviene, discursos cargados de pensamiento, con no pocas antítesis y parisosilabias, y con las demás figuras que brillan en las obras de oratoria y obligan al auditorio a la aprobación y al aplauso. Pero ahora no me ocupo ni siquiera de éstos...²⁵³

El significado de la palabra *σωτηρία* aquí refiere a la salvación y conservación política. Isócrates no renunciará a este tipo de discursos dirigidos a la salvación. Éste su último discurso estará enteramente dirigido a la salvación en tiempos de la expansión

²⁵² “θέον δ’ αὐτὸν μᾶλλον ἢ τινα τύχην ἡγοῦμαι δόντα ἡμῖν σφῆξιν ἡμᾶς” *Plato, Epinomis*, VIII, trans. W. R. M. Lamb, London-New York, William Heinemann- G. P. Putnam’s Sons, 1927.

²⁵³ Isócrates, “Panatenáico”, *Discursos*, II, Madrid, Gredos, 1980, 201.

macedonia. No obstante, ahora la salvación y conservación no se refiere en sentido estricto a la ciudad.²⁵⁴ Se refiere al modelo que habrá de guiar a las diversas ciudades griegas. El primer discurso isocrático de este tipo, dirigido enteramente a una política griega en sentido amplio, panhelénica, es el *Panegírico*. Con la noción de salvación que ahí encontramos podemos comenzar por especificar el sentido que ésta tiene en el *Panatenáico*. En medio del desarrollo sobre el gran valor que tanto lacedemonios y atenienses, grandes antagonistas, pero nunca enemigos, sino amigos contra el bárbaro, aquí Jerjes, y en favor de la salvación de todos los griegos, Isócrates refiere el rechazo de un tipo de salvación, a saber, aquella ofrecida por Jerjes a los atenienses (y aceptada por algunas otras pequeñas ciudades griegas incapaces de hacer frente al Rey), a saber, regalos del Bárbaro para ganarlos como aliados y poder atacar el Peloponeso sin desgastarse previamente. No obstante, los atenienses rechazaron esta posible salvación de su ciudad:

Pues consideraban que las ciudades modestas deben buscar la salvación de cualquier manera, pero las que pretenden estar al frente de Grecia no pueden rehuir los peligros; así como los mejores hombres prefieren morir honrosamente que vivir con deshonra, también es preferible para las ciudades importantes desaparecer de entre los hombres antes que verse en esclavitud.²⁵⁵

En la política panhelénica que esquemáticamente confronta lacedemonios y atenienses por la hegemonía en la Hélade, y especialmente si se trata de la lucha contra el Bárbaro, la salvación a costa de ceder ante Jerjes es impensable. Mientras que, en términos literalmente políticos, esto es, referentes a la *polis*, lo mejor es buscar la salvación a toda costa; en términos panhelénicos, ¿transpolíticos?, hay salvaciones que son la perdición. Atenas y Lacedemonia aquí no son ciudades que deban salvarse a toda costa, son modos de hegemonía sobre la Hélade que subsisten más allá de la preservación de la *polis* y pueden perderse incluso si ésta se conserva. Si en el *Panegírico* cae Isócrates de pronto en eso que en el *Panatenáico* dice que siempre rechazó, esto es, el elogio de las hazañas de guerra al menos es cierto que su objetivo no es el elogio, sino alentar a los griegos a unirse contra el bárbaro.

Ahora bien, en el *Panatenáico* nos dice que también ha dejado de buscar el efecto de convencimiento que el ornato retórico aporta. En tiempos de Filipo, después de haberle

²⁵⁵ Isócrates, “Panegírico”, *Discursos*, I, Madrid, Gredos, 1980, 224.

dirigido discursos al gran caudillo, construye su último discurso con el mismo esquema panhelénico, esto es, sobre la base de la misma oposición de Atenas y Lacedemonia en lucha por la hegemonía de Grecia y contra el Bárbaro. No obstante, como el título lo indica, Atenas prevalecerá para Isócrates. No obstante, el derecho a la hegemonía ahora se da, no sólo por su históricamente probada pericia para mantener durante más tiempo y de mejor manera dicha hegemonía. Incluso, no sólo por defender la democracia y la libertad, contrario al régimen despótico de los espartanos. Lo que en el *Panatenáico* destacará con especial brillo es el modelo civilizatorio ateniense, que es el que pretende Isócrates enarbolar como base de la política panhelénica (que ya sólo Filipo de Macedonia podrá impulsar) contra los bárbaros. Isócrates incluye en este último discurso una crítica por parte de un antiguo discípulo suyo al modelo seguido por la primera parte del discurso. En buena medida se trata de una estrategia para hacer eficaz el discurso incluso (o, sobre todo) allí en donde se da oportunidad para deconstruir todo el ornato. El discípulo será enfático en ello. Isócrates no desmentirá ni atacará con el objetivo de convencer a su discípulo pro-Esparta. Por el contrario, procurará dejar el discurso así.

Es mi consideración que lo que logra con ello Isócrates es abandonar el modelo de la retórica política que busca movilizar a una acción concreta y más bien centrarse en la eficacia civilizatoria de las diversas prácticas oratorias y pedagógicas que se dan cita en este complejo y multiestratificado discurso de perito anciano despreocupado. Lo que él impulsará a lo largo del discurso será la idea de que lo que debe prevalecer y difundirse de Atenas es la base que dio lugar a sus éxitos y que cuando se abandonó dio lugar a sus fracasos, a saber, el modelo de formación de hombres inteligentes que él, nunca lejos de la eficacia oratoria perspicaz, asocia a la *Patrios Politeia*, la forma de hacer política instaurada y heredada por los sabios padres.

La particularidad del modelo isocrático del hombre sabio y capaz para la política es su relación con otros saberes:

Tan lejos estoy de menospreciar la educación que nos legaron los antepasados que aplaudo la que está establecida entre nosotros, me refiero a la geometría, la astronomía y las conversaciones llamadas dialécticas, cosas en las que los jóvenes disfrutaban más de lo preciso, mientras que no hay anciano que afirmara que son soportables. Con todo, yo aconsejo a quienes se dedican a esto que se esfuercen y pongan su atención en todas estas actividades, y afirmo que, aun a pesar de que estos estudios no pudieran lograr otro bien, al menos apartan

a los jóvenes de otros muchos errores. [...] Afirmando, en cambio que estas prácticas no armonizan con los ancianos ni con los hombres hechos y derechos. Porque veo que algunos de los que han trabajado en estas disciplinas tanto como para enseñar a otros, ni utilizan con oportunidad los conocimientos que tienen, ni en las demás ocupaciones de la vida son más sensatos que sus discípulos.²⁵⁶

En contraste con Platón, Isócrates considera la dialéctica, la geometría y la astronomía, útiles, sí, no obstante, sólo como parte de la educación de los jóvenes, pero insoportables para los ancianos sabios. El asunto gira en torno a la utilidad de estas ciencias en la vida cotidiana o, en general, en cualquier otro ámbito de la vida que no sea el de la enseñanza. En el fondo, esas ciencias no nos hacen más sensatos. Lo que preocupa a Isócrates es la formación de hombres sensatos, inteligentes, capaces de reconocer el momento propicio para la formulación de discursos edificantes y convenientes para los individuos, las ciudades y las confederaciones de ciudades, para todos los griegos, como pretende ser el *Panatenáico*.

El punto de convergencia de ambos atenienses, tan importantes para el helenismo, será el gran rétor republicano Cicerón, formado en la Academia Nueva. De Platón adoptará, desde el título de dos de sus grandes obras, *La república* y *Leyes*, hasta la idea de que las leyes provienen de los dioses, tanto las leyes de la naturaleza como las de los hombres, pues ambas provienen de la razón de los dioses y en ese sentido son eternas:

Y es que ni puede existir la inteligencia divina sin la razón ni tampoco la razón divina puede dejar de tener ese poder de sancionar las cosas buenas y malas [...] la razón procedente de la naturaleza que incita a actuar bien y que aparta de la transgresión, razón que no empieza a ser ley cuando está escrita, sino en el momento en que apareció. Y apareció al mismo tiempo que la mente divina. Por ello la ley verdadera y primordial, adecuada para mandar y para prohibir es la recta razón de Júpiter supremo.²⁵⁷

Hay, entonces, una correlación entre las leyes morales y políticas y las leyes de la naturaleza, en realidad coinciden en su fundamento: la recta razón divina. La relación entre las leyes de los hombres con esta ley moral y natural divina la explica Cicerón en otro lugar en términos de la puesta en movimiento de los astros por parte de Dios (el demiurgo del *Timeo*) y la imitación de los hombres de estas leyes, por ejemplo, en la construcción de un planetario.²⁵⁸ Cicerón recupera de Platón la idea de una legislación universal divina que se

²⁵⁶ Isócrates, “Panatenáico”, 207-8.

²⁵⁷ Cicerón, *Las leyes*, trad. Carmen Teresa Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009, 2. 10.

²⁵⁸ Cf. Daryn Lehoux, “Saved by the phenomena: Law and nature in Cicero and the (Pseudo ?) Platonic *Epinomis* », *Studies in History of Philosophy of Science*, 2019, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2019.03.001>. Allí Lehoux refiere a la referencia de Cicerón en las *Disputaciones tusculanas* al dispositivo de medición

puede transmitir o imitar por medio de la observación astronómica, pero cuya relevancia, más que estar en la equiparación exacta entre astronomía y política, radica en la posibilidad, simplemente, de fundamentar un orden que siga el orden divino universal. Un planetario que sirve de dispositivo de medición y cálculo calendárico. Ya hemos cursado aquí sobre la naturaleza sobredeterminada de los calendarios.

Por otro lado, de Isócrates recuperará Cicerón la radical importancia de la oratoria en su dimensión histórico-política. Ya hemos desarrollado sobre este carácter político y kairológico del pensamiento de Cicerón, el cual lo lleva a criticar (en voz de Craso) a Sócrates, acaso en el mismo sentido que Isócrates desdeña como entretenimiento juvenil la astronomía, la matemática y la dialéctica. Para Cicerón será un problema la falta de relación de las ciencias con la vida y, en general, todo elitismo y falta de utilidad de los saberes para la república. Lo que recupera de Isócrates, entonces, es la formación de hombres sensatos, inteligentes, capaces de reconocer el momento propicio para la formulación de discursos edificantes y convenientes para los individuos y las repúblicas.

El discurso de la historia es, como hemos visto, el género más alto de la oratoria, y la oratoria el culmen del saber en favor de la república. Hemos visto la compleja retoricidad de la historia: un montaje de espacio-temporalidades. Por otro lado, el uso de Valadés de Cicerón es casi abusivo. Son varias las menciones de su nombre, las referencias explícitas, pues. No obstante, Julio Pimentel nos devela con su grande erudición las constantes referencias veladas a Cicerón a las que recurre Valadés. Aquí referiré sólo algunos pasajes que nos permiten develar el dispositivo antropotécnico de la retórica desde la perspectiva de Cicerón y cómo es adaptado por Valadés para su cruzada americana.

Antes conviene recordar que Valadés sigue la tradicional clasificación de las 7 artes liberales (*trivium* y *quadrivium*) que tienen a la filosofía como cabeza. En el grabado sobre las artes liberales, que antecede al capítulo dedicado a explicar estas tradicionales artes, conviene destacar sólo la retórica, la segunda, después de la gramática (que da acceso al mundo de la escritura y la lectura), es llamada “ornamento de las otras ciencias (*aliarum*

astronómica de Arquímedes, un planetario. Según Cicerón, Arquímedes puede imitar el montaje del dios de la compleja correlación del movimiento de los planetas porque tiene una naturaleza divina.

scientiarum ornamentum); por ello tiene flores esparcidas y las manos extendidas hacia abajo y dilata las filacterias.²⁵⁹

²⁵⁹ D. Valadés, *RhCh*, 43 [18]



Fig. 23. Las artes liberales (*RhCh*, 17)

En el *Prefacio* tenemos una mención fundamental en el apartado referido bajo la leyenda “Por qué la *Retórica cristiana* está adornada con ejemplos de los indios. Con ejemplos de los sucesos de las Indias se prueba óptimamente el inicio y el progreso de la Retórica”. Es claro que se trata de un pasaje central, pues es allí en donde se especifica la particularidad de la *Retórica cristiana*, a saber, estar *ornata* por ejemplos de los indios y el motivo de esto: probar el inicio y el progreso de la Retórica. Citemos en extenso, con la referencia a Cicerón incluida:

Esto no sólo servirá de entretenimiento, sino que será un gran bien y provecho, pues con ello se distinguen muy claramente los inicios, los progresos y los usos de la retórica misma, como lo atestigua Cicerón cuando dice: ‘Hubo un tiempo en que los hombres, a manera de bestias, vagaban en los campos y se prolongaban la vida con alimento agreste, y no administraban nada con la razón de la mente sino casi siempre con las fuerzas del cuerpo. Ninguno había visto nupcias legítimas, ninguno había mirado hijos ciertos. En aquel tiempo, un hombre, evidentemente grande, a los hombres dispersos en los campos y ocultos en techos silvestres, mediante algún razonamiento los reunió y congregó en un solo lugar y, de agrestes y feroces los volvió apacibles y mansos.’ (*De inventione*, 1. [2.2]). Los admirables efectos de esta cosa, afirmo, aparecen mucho más claramente que nunca en el amansamiento de los hombres del nuevo orbe de las indias del Mar Océano.²⁶⁰

El fondo antropotécnico es evidente. La retórica hace seres humanos civilizados. De (semi)hombres dispersos, feroces, ocultos y silvestres logra congrega r hombres apacibles y mansos. Esta labor, según el apóstol de chichimecas, se muestra con toda claridad en el efecto que la retórica (de los predicadores) tuvo en las poblaciones mesoamericanas. Hemos visto ya que en términos histórico-teológicos la conversión de los indios fue considerada un hito en los tiempos. La labor de Martín de Valencia, recordemos, se considerará no sólo análoga, sino con creces mayor que los efectos para la Iglesia Católica que representó la Reforma. No obstante, este hito fue posible sólo gracias a la labor antropotécnica de la retórica.

El tópico lo veremos en el curso de la exposición de Valadés sobre la definición de la retórica. Usa la de Quintiliano, para quien la retórica es la ciencia del bien decir. No obstante, explica Valadés, así como Platón conoció una doble retórica: filosófica y adulatoria; así Valadés encuentra una segunda duplicidad, se entiende, en la primera, pues Valadés no busca la mera retórica filosófica, sino la retórica eclesiástica. Luis de Granada no ha dejado de ser referencia constante. Dicha retórica habrá de cumplir con la disposición moral de la retórica filosófica, a saber, “impulsar a los hombres al bien conocido de los filósofos, esto es, a las

²⁶⁰ D.Valadés, *RhCh*, 14-15 [prefacio].

virtudes morales”;²⁶¹no obstante, no sólo esa meta sigue, sino que además no habrá de contener nada que no apruebe la Iglesia, esposa de Cristo y maestra de la verdad. Se trata, pues, de la retórica filosófica cristiana para las Indias.

Más adelante, Valadés versa *de usu artis rhetoricae*, sobre el uso del arte retórica. La guía es Quintiliano. En breve: “nada más deseable que aventajar a los hombres en aquello en que los hombres mismos aventajan a los demás seres vivos.”²⁶² Se trata del ideal ciceroniano del perfecto orador, del que se exige “no sólo la facultad eximia para hablar, sino también todas las virtudes del alma.”²⁶³El orador será sabio, perfecto en todas sus costumbres, producto ideal de la antropotecnia de la palabra, y su facultad de palabra lo hará instrumento de dicha antropotecnia, será vehículo de perfección humana.

La humanidad se juega en la *performance* de la palabra. La duplicidad de este dispositivo antropotecnico es, ella misma moral, por lo que reconocer su ambiguo poder es haber caído ya presa de ella. Se tratará de la honestidad de los predicadores el uso que se le da a la retórica. Un uso es humano y perfeccionador de la humanidad, el otro es inhumano y destructor de bondad/humanidad. Se apuntala el carácter de antropotecnia de la retórica al indicar y con ello hacer eficaz la percepción moral del mundo. Se abre el campo de guerra. La retórica es generadora de humanidad o lo contrario. De nuevo Valadés refiere explícitamente a Cicerón, *De officiis*, 2. [14.15]: “Pues, ¿qué tan inhumano (*inhumanum*)—al decir de Cicerón—como convertir en azote y destrucción de los buenos la elocuencia dada por la naturaleza para la salvación y preservación (*ad salutem et conservationem*) de los hombres?”²⁶⁴ La exhibición de la posible doble intención del rétor, por parte del rétor mismo, hace efectiva la imposición del orden moral a favor del orador. Si se acepta que existe esta doble intención, se asume que el que nos comunica esto es el más perfecto de los hombres que nos previene del mayor de los males que atentarían contra nuestra propia humanidad. El orador cristiano es un salvador, un *Sóter*. Ante el peligro de la desaparición de lo humano el salvador se esmera en estampar la humanidad. Casi como si el rétor advirtiera de la necesidad

²⁶¹ D. Valadés, *RhCh*, 21 [prefacio].

²⁶² D. Valadés, *RhCh*, 22 [prefacio], nos indica Pimentel: citado de Quintiliano, *Institutiones*, 2. 16. 14-17.

²⁶³ D. Valadés, *RhCh*, 22 [prefacio].

²⁶⁴ D. Valadés, *RhCh*, 77 [36].

de su dúplice, aquel que se esmera por borrar la humanidad, con los mismos medios, con la retórica misma.

Acaso en donde se vea con mayor claridad la necesidad de la perfección del orador y su posesión de la virtud moral e intelectual para el desarrollo pleno del arte retórica sea en el capítulo sobre la *dispositio* (Segunda Parte, Cap. XII). Valadés sigue, sin citar, a Luis de Granada quien refiere a Crisóstomo y Cicerón sobre cómo ha de lograrse esta parte, a saber: con prudencia y juicio. Estamos ante uno de los puntos más importantes del modelo antropotécnico de Cicerón, pues aquí se devela la perfección del orador, tanto su eficacia y su método para su labor de producción de humanos. La *dispositio* es la parte del arte abocada a la ordenación de los discursos y saberes por medio del método de los *loci*. Habrá que colocar lo acumulado en lugares para ordenarlo. Para operar esta facultad de ordenación debe haber prudencia y juicio. Esta facultad de ordenación tiene efectos en el ordenador tanto como en los oyentes del discurso dispuesto por el orador. Una vez más, la clave está en la noción de uso. Sobre la utilidad de disposición (*dispositionis utilitatis*) leemos: “La adecuada colocación aporta esta ventaja: ayuda muchísimo a la memoria tanto de los que hablan como de los que oyen. En efecto, es más fácil retener las cosas que están distribuidas en el debido orden y estrechamente relacionadas entre sí.”²⁶⁵

Finalmente asistimos al develamiento del funcionamiento del dispositivo antropotécnico de la retórica filosófica: operación moral sobre la memoria. Dicha operación moral en los grabados de Valadés opera por medio de la eficacia de la norma icónica, la cual se reproduce desde una profunda intervención sobre la memoria que insemína el juicio moral sumario sobre lo real y desde ahí condiciona toda percepción y toda imaginación. Las artes de la memoria de la antigüedad y de la Edad Media beberán de Cicerón y el método de los *loci* tanto como de la psicología Aristotélica.

Sin duda los estudios de Frances Yates y Paolo Rossi cumplen con hacer un cuidadoso cuan ameno recorrido por el desarrollo de las artes de la memoria de la Antigüedad grecolatina al Renacimiento europeo.²⁶⁶ Procurar resumir dicho tratamiento sería poco

²⁶⁵ D. Valadés, *RhCh*, 167 [82].

²⁶⁶ Frances Amelia Yates, *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Siruela, 2005. Paolo Rossi, *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, trad. Esther Cohen, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

provechoso. Conviene más referir en extenso la forma en que Rossi explica el escenario para el siglo XVI, pues es en ese escenario que debemos colocar a Valadés:

La fisonomía, los temperamentos, las pasiones, las proporciones del cuerpo humano, el discurso, la poesía, la observación de la naturaleza, el arte de gobernar y el militar: en esa época todo es codificado y reducido a arte. Ese periodo de la cultura fue felizmente llamado 'la edad de los manuales' y ese siglo 'fue incansable en la búsqueda de principios normativos de valor general y perenne que transformaba en cómodos esquemas didascálicos'. Al paso que se hacía clara la imposibilidad para aquellas codificaciones de pasar del plano de los tópicos y de los teatros universales al plano del método, se iba reforzando la exigencia de un arte capaz de presentarse como una clave de la realidad, como un arte universal capaz de resolver de golpe todos los problemas, como una técnica suprema que hace inútiles todas las técnicas particulares.

La idea de un arte del recordar y del pensar que se desarrolle de modo "mecánico", adquirirá nueva fuerza cuando, entre la mitad del siglo XVI y la mitad del XVII, se establezca un contacto entre tres diferentes tradiciones de arte de la memoria: 1) las inspiradas en Cicerón, Quintiliano y en la *Rhetorica ad Herennium*; 2) las derivadas del *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles, de los comentarios de San Alberto, de Santo Tomás y Averroes; 3) aquellas directamente ligadas al *ars magna* de Lulio.

No podría ser más adecuada la explicación del contexto intelectual en el que se encontraba Valadés en Italia construyendo su *Rhetorica Christiana*. Si a ello sumamos la misma descripción de Valadés sobre la utilidad de los ejemplos de las Indias para explicar la utilidad de su *Rhetorica* tendríamos el esquema completo. Valadés, como vemos en el apéndice, hace uso de versos didascálicos para explicar mnemotécnicamente al maestro de las Sentencias. También procuraba titular a su *Rhetorica* con el título de *Summam summarum scientiarum omnium*. Su obra, pues, pretendía ser un manual compendioso de todas las ciencias, un arte suma que muestra su éxito en su utilidad para la conversión de los indios mesoamericanos. Esta utilidad es la que la hace particular entre la impresionante cantidad de artes de la memoria que abundan en su tiempo (algunas de las cuales son fuentes de Valadés, como la del dominico Romberch, la de Ludovico Dolce, que se basaba en Romberch, Lavinheta, Pedro de Ravena, etc.).

Sólo podemos explicar el específico sentido que da Valadés al arte si consideramos, con la referencia sobre la *dispositio* de Cicerón, que la eficacia del arte se verifica no sólo en cuanto hace capaz de recordar al que la usa, sino, en qué medida el uso del arte permite construir artificiosamente la memoria del oyente. El objetivo del arte de la memoria es retórico y, de fondo, antropotécnico. Si algunos de los expertos en mnemotecnia dejaban eso de lado, para Valadés era central. Este motivo, si bien proviene de Cicerón y se complementa

con las observaciones de la psicología de Aristóteles sobre la memoria y su relación con la imaginación, así como con los comentarios de Tomás, Alberto y Averroes, lo cierto es que alcanza un punto de desarrollo mucho más amplio con Ramón Llull. Sobre ello abundaremos en el siguiente capítulo. Aquí, debemos recordar la importancia radical que nos indica Di Martino de cómo Tomás hace empatar la psicología de Agustín, especialmente la noción de *visio spiritalis* (entre la *visio corporalis* y la *visio intellectualis*) y la noción aviceniana de sentidos interiores. Este término es acuñado por Avicena para referir a todas las facultades de la *aisthesis* aristotélica que no se refieren a los sentidos externos (que tienen un órgano y un sensible particular) y que no son intelecto. La noción central es la de *intentio*, palabra latina que traduce el *ma'nâ* de los textos de Avicena y de Averroes con los que se refieren a la facultad estimativa y a la facultad de la memoria, respectivamente. Además, la traducción del *Epitome de sensu* de Averroes referirá como “espiritual” a la continuidad entre sentidos internos e intelecto, pues ambas serán consideradas facultades espirituales. Con ello se rompe con el intelectualismo aristotélico y se le da una cualidad cuasi-racional a la sensibilidad, idea que será fundamental para el Occidente cristiano y que justificará después los proyectos de conversión y civilización por medio de las imágenes. En Tomás esto llega a la concepción de la *ratio particularis*: la posibilidad de la percepción racional del singular sensible.²⁶⁷

En este recuento de las teorías de la memoria, pues, habría que incluirse a Agustín como hilo de fondo que conecta las tres influencias que señala Rossi (la retórica grecolatina, una recepción estratégica y utilitaria de la psicología aristotélica y el arte combinatoria lulliana).²⁶⁸

Ramírez Vidal analiza con minuciosidad de filólogo todo lo referente al arte de la memoria en el libro de Valadés. Nos hace ver que Valadés poco o nada aporta al arte y más bien copia, y de manera poco exitosa, al punto que hace desmerecer a todas las fuentes que fragmenta sin programa claro, el dominico Romberch y la traducción de éste de Ludovico Dolce son las fuentes principales, pero la *Rhetorica ad Herenium*, Cicerón, Quintiliano,

²⁶⁷ Para un resumen de la tesis de Di Martino, ver Carla Di Martino. *Ratio Particularis. Imagination, cogitative et estimative de Ibn Sînâ à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 111, 2002-2003. 2002. pp. 395-399.*

²⁶⁸ Podría ser viable una investigación que transportara ese hilo hasta la *Lógica de Port-Royal*, tan duramente crítica de la mnemotecnica y la tópica y la noción de afección del espíritu en el siglo XVII.

Petrarca, etc., son algunas obras referidas más esporádicamente. En el análisis concreto de los tipos de memoria las referencias de Valadés-Romberch-Dolce son fundamentalmente a Alberto Magno, aunque sean interpretaciones imperfectas, por otro lado se refiere también a Tomás de Aquino, a su síntesis de la psicología aristotélica guiada por los comentaristas árabes.

Es difícil no compartir el juicio de Ramírez que sirve de conclusión a su insuperable análisis del método de composición de los pasajes sobre la memoria de Valadés.²⁶⁹ No obstante, este juicio también debe matizarse, pues parece no considerar, por ejemplo, la relevancia fundamental de la explicación de los tópicos y de los lugares comunes en relación con la fijación del juicio moral (los vicios y las virtudes, el bien y el mal, etc). Esto es un asunto de interpretación o una limitante de disciplinar. Ramírez se dedica a señalar con precisión todo lo concerniente a la composición de los pasajes sobre la memoria en Valadés y por lo tanto señala con precisión la recurrencia de este asunto de los lugares comunes y el juicio moral y la prudencia, así como su relación con la teoría de la memoria de Alberto Magno y las imprecisas interpretaciones de éste que hacen Romberch y, por lo tanto, Dolce. Sin embargo, no apuesta por una interpretación más amplia que tenga en consideración de un solo golpe, por decirlo de algún modo, el contexto entero de la imprecisa *dispositio* del texto de Valadés, y que contemple: la apertura del amplio medio globalizante de la evangelización franciscana en el Nuevo Mundo, la temporalidad en contratiempo de dicha evangelización y cómo se presenta ésta en el texto de Valadés: milagro y utopía indofranciscana en tiempos del giro filipino de la teología política de la monarquía y las grandes mermas demográficas causadas por las epidemias que tanto afectaron a los mesoamericanos, los efectos artísticos de apropiación de los saberes y prácticas europeas en Mesoamérica posthispanica, etc. Es esa perspectiva sobredeterminada la que nos ayuda a contemplar el alcance de la vinculación del método de los *loci* como centro del cultivo de la memoria, la digresión y la *dispositio*, y con ello con el asunto del juicio moral sumario que permite distinguir entre bueno y malo. Se trata del centro, difuso, impreciso, imperfecto, del programa publicitario del dispositivo antropotécnico franciscano.

²⁶⁹ “Corta de uno y de otro y pega en contextos inapropiados, viéndose obligado a hacer modificaciones que hacen aún más caóticos los pasajes, En suma, parece un amontonamiento de enseñanzas cuya utilidad es muy discutible.” Ramírez, *El arte de la memoria...*, 153.

Por un lado, el capítulo XXVIII “Sobre el modo de cultivar la memoria”, versa sobre el uso de la memoria local con base en Romberch y comienza precisamente con el uso de los lugares comunes de las virtudes y los vicios. Por otro lado, ya hemos mostrado en el primer capítulo que, si bien no es posible explicar todas las faltas editoriales y de la *dispositio* del texto de la *Rhetorica Christiana*, que son múltiples, al menos sí algunas de ellas si partimos de la apuesta por la importancia de la digresión y la constitución dispersa del discurso eficaz que insemna el juicio moral que codifica la *aisthesis*. Esto, además, implica una crítica a la centralidad de la discursividad. Irónicamente, el texto sobre retórica de Valadés tiene una *dispositio* imperfecta, es cierto. No obstante, tiene otra eficacia en su *dispositio* dispersa, llena de digresiones, y plagada de juegos visuales. El texto de Valadés no sólo tiene un centro discursivo, la *dispositio* es también visual y tiene por objeto presentarnos una estrategia multimedial que rebasa los límites, no sólo discursivos, sino incluso los visuales, pues apunta a una actividad que incluso se proyecta como arquitectónica, urbanística, política, religiosa, etc. Los grabados tienen una forma de abrir un medio que nos permite ver más allá del apego o no de Valadés a sus fuentes o al orden tradicional de la retórica. El uso de las imágenes sigue esa misma matriz digresiva, la misma sintaxis digresiva de la *Rhetorica Christiana* opera, pues, entre sus grabados y en la relación entre texto e imagen. No obstante, esto no implica (sólo) una falta de pericia, sino otro modo de la eficacia. La distribución de los lugares y las cosas, la memoria local, pues, se vuelve el medio de globalización del modelo cultu(r)al de los franciscanos en Mesoamérica. Un modelo de conquista y civilización.

Así, por ejemplo, como nos muestra Ramírez, el grabado sobre la posición de las facultades de la *aisthesis* y el análisis de los sentidos internos (incluida la memoria), Valadés no lo analiza con claridad en el texto y sólo reproduce, con mejor calidad, el grabado de Romberch y/o la reproducción de éste en el libro de Ludovico Dolce. No obstante, en otros pasajes vemos la influencia ciceroniana para pensar la memoria y la relación de la eficacia retórica con ella, así como las referencias a Tomás. Además, podemos apreciar una fuerte influencia de Lull en toda la obra, aunque no precisamente para analizar la memoria y, lo sabemos, nunca con una referencia explícita. Ya mencionamos la importancia de la *dispositio* para la memoria. Para Valadés, quien sigue la *Rhetorica ad Herennium*, la memoria es “la

firme percepción del ánimo de cosas y palabras, y de su disposición (*dispositio*)”.²⁷⁰ Habremos de reconocer ahora la relación entre la digresión y la *dispositio*, pues la *dispositio* es la parte del arte que hace uso de la digresión. En ambos casos la referencia a los lugares comunes y al juicio moral que escinde entre buenos y malos es fundamental. La digresión sirve para apuntalar, allí en donde menos se esperaría, podría decirse, el punto central de la retórica como antropotecnia que será insembrar dicho juicio. La *dispositio* sólo puede lograrse con prudencia, al ser un buen conocedor del bien y del mal y actuar conforme al apego al bien. Por eso el orador elocuente y sabio puede saber cuando hacer digresiones, pues conocer del bien y del mal, y las digresiones en el fondo no tienen otro objetivo que apuntalar esto en cada punto posible del discurso.

Veamos el grabado sobre los sentidos internos:

²⁷⁰ D. Valadés, *RhCh*, 178 [87]



Fig. 24. Las partes de la imaginación y la memoria (*RhCh*, 88)

La imagen se encuentra después de la historia del arte de la memoria, su definición y la consideración de ésta como tesoro de las ciencias y fundamental para el orador y la totalidad del arte retórica. El título del pasaje es “Cómo se refuerza la memoria” y es una mezcla entre la versión de Dolce de Romberch y Romberch mismo, incluso el grabado, como dijimos. Las primeras líneas parecen ser de Valadés y responden a la pregunta del título: “Ella se refuerza (*confirmatur*) y se aumenta (*augentur*), más que con la teoría y preceptos, con la ejercitación, o sea, usando lugares e imágenes (*utendo locis et imaginibus*).”²⁷¹ Después Valadés copia a Ludovico Dolce y luego a Romberch, específicamente el pasaje que explica que la lámina. Por las anotaciones en el grabado no hace falta explicar mucho más. Copiemos lo que copia de Valadés de Dolce que a su vez refiere la teoría de la memoria de Alberto Magno:

Alberto, Magno por sobrenombre, dice que hay en el hombre tres géneros de la memoria: a la primera de las cuales la llama conservadora de las propiedades sensibles, la cual tiene un lugar cerca de la ‘raciocinativa’, que consta de las mismas cosas percibidas por los sentidos externos, y está debajo de la raciocinativa. A la segunda la llama conservadora de las especies inteligibles, la cual está debajo de la razón y se adhiere a la parte posterior del cerebro. Parece aludir a esta san Juan Damasceno al decir: ‘La memoria es cierta imaginación sacada de las cosas, y conservadora de las cosas sensibles e inteligibles’. [*Expositio fidei*, 2.20] La tercera está en la parte superior de la razón y es llamada retención, o conservación esencial de la semejanza de todas las cosas relacionadas con el bien y el mal.²⁷²

Todo ello, así como los sentidos exteriores, el sentido común, la fantasía, la cogitativa, la imaginativa, la raciocinativa (*raciocinativa*) y la memorativa se pueden percibir mejor en la lámina. Valadés no incluye la raciocinativa o bien la considera intercambiable con la estimativa. Ramírez nos muestra que Valadés bien podría simplemente haber copiado mal a *Romberch*. Por la explicación que recién leímos podríamos pensar que estamos en la compleja interrelación entre la memorativa y la estimativa. Finalmente se trata de la relación que éstas tienen con la razón. El fondo de la memoria es, pues, aquel que permite retener aquello relativo al bien y el mal, precisamente aquello que la *dispositio* y la *digestio* procuran. Si bien tras estas consideraciones también habrá preocupaciones médicas y de análisis anatómico y fisiológico del cerebro, por los comentaristas árabes y la tradición antigua, en el uso cristiano esas preocupaciones son mucho menos relevantes. Sin duda el asunto médico está bastante fuera de foco en Valadés. Sólo veremos una referencia

²⁷¹ D. Valadés, *RhCh*, 178 [87].

²⁷² D. Valadés, *RhCh*, 178 [87].

metafórica sobre la inutilidad de las medicinas para la memoria, pues el tratamiento y mejora de la memoria se da por la ejercitación en el método de los *loci* y el uso de las imágenes. Más que una rigurosa anatomía cerebral, lo que vemos es la inadecuación de una perspectiva anatómica para el análisis de la memoria, pues la memoria es una facultad liminar entre el intelecto inmaterial y las facultades de la sensibilidad (desde la percepción de los sentidos hasta los sentidos internos). Es esa condición lo que la hace el punto clave, no de la anatomía cerebral, no de la fisiología de los sentidos internos, sino de una diagramática estratégica de la labor retórica que busca su eficacia *en* la memoria por medio de la afectividad.

Después de la lámina sigue el capítulo XXV sobre los dos géneros de memoria, la natural y la artificial. Con base en Dolce y Romberch, quienes refieren a Tomás, define cada una y distingue memoria de reminiscencia. Después, insiste Romberch-Valadés en la vinculación de la memoria con los lugares y las imágenes. Es aquí donde Valadés refiere al uso de los indios de la memoria local y refiere a las láminas del alfabeto que más adelante presentará y que nosotros ya hemos discutido. Hace expreso que las imágenes ayudan a la memoria más que cualquier medicina. Habrá criterios morales que alejan de la buena memoria mientras que (seguimos con base en Romberch): “si alguien tiene el deseo de memoria, es necesario que deduzca su valor de tres cosas. Esto es: de la buena disposición del alma (*bona animae dispositione*) (de la cual la memoria es una parte); también de la buena cualidad del cuerpo (el cual con sus fuerzas sensitivas sirve al alma); y finalmente, de una buena conexión del cuerpo hacia el alma”.²⁷³ La tranquilidad, se dirá, es necesaria para la memorización. La saciedad excesiva, el excesivo calor y frío y todas las cosas extremas en general, como el coito, todas ellas serán contraproducentes para el ejercicio de la memoria.

Posteriormente, todavía con base en Dolce y Romberch explicará la forma en que se da lugar a la memorización de lo inteligible por medio del uso de imágenes. Las imágenes no pueden referir sin más a lo inteligible, pero en cierto sentido por semejanzas es posible representarlo. Ante la explicación que Valadés copia de Dolce es interesante que dirá: “Pero esto no es nada: hay que ir más a fondo en el asunto.”²⁷⁴ Inmediatamente después encontramos

²⁷³ D. Valadés, *RhCh*, 184 [91]

²⁷⁴ D. Valadés, *RhCh*, 185 [92]

el pasaje ya referido sobre el sentido de las pinturas en la basílica de San Pedro y el uso de la memoria local. Leamos de nuevo la última parte de éste:

pues la imagen de cada cosa acerca y presenta la cosa a quienes la contemplan más a fondo, y para que las rengamos más firmemente en la memoria. Pues allí la teología, la ciencia de ambos derechos, la lógica, la filosofía, la retórica, la religión, la paz, la guerra y en fin todas las cosas, con admirable artificio están presentes de manera tal que, con justicia se puede decir que las cosas están proporcionadas al lugar, y el lugar a las cosas en él colocadas (*res esse proportionatas loco et locum locatis*).²⁷⁵

Esta correlación cuasi-natural entre cosas y lugares emerge de una compleja artificiosidad retórica y mnemotécnica que atraviesa la totalidad de los saberes. Al respecto Ramírez dice: “Tal vez el enfoque cambia: no se trata de un mecanismo para recordar uno mismo los argumentos en un litigio o los contenidos de un sermón, sino de hacer que los demás recuerden lo que uno desea transmitir; fijar en la memoria de los observadores con imágenes sublimes el dogma católico. Pero esto es otro asunto que Valadés no expone.”²⁷⁶ Una vez más Ramírez ve el centro de la cuestión, pero inmediatamente dirige su crítica sobre la mala *dispositivo* de Valadés, sin tener en consideración la totalidad de la obra más allá de su cualidad textual. Creo que el desastre de la *dispositio* de estos pasajes de Valadés que Ramírez se cansa por indicarnos puede incluso deberse a una falta de comprensión y claridad de Valadés, o bien a la situación particular de la acelerada y accidentada edición de su obra por su complicada posición histórico-política. No obstante, creo que ganamos más al hacer de esta confusión algo elocuente. Valadés está tratando no de la memoria artificial como una serie de ayudas para incrementar la memoria natural. Valadés trata de la memoria artificial como construcción de toda memoria, de la dilución, pues de las fronteras entre memoria natural y artificial en el uso de las imágenes y el método de los *loci*.

Sigue un breve capítulo para sintetizar lo antes dicho en el que se insiste en que no hay imágenes que por semejanza directa puedan representar lo inteligible. Lo que resulta más interesante es el capítulo que sigue, el XXVII, que se titula “Se confirma lo referente a la memoria artificial con ejemplos tomados de los indios”. En la primera sección, titulada “Los indios usan imágenes (*Indi imaginibus utuntur*)” leemos:

También de esta cosa subsiste un ejemplo admirable en el comercio y en los contratos de los indios, los cuales, aunque carezcan de letras (de lo cual ya hicimos antes mención), indicaban

²⁷⁵ D. Valadés, *RhCh*, 186 [92]

²⁷⁶ G. Ramírez, *El arte de la memoria*, 153.

su voluntad unos a otros por medio de ciertas figuras e imágenes que suelen llevar en lienzos de seda o papel poroso, hecho de hojas de árboles. Esa costumbre ha perdurado hasta el presente, en los registros de sus cuentas, no sólo por los que son ignorantes, sino también por aquellos que son peritos en el arte de leer y escribir correctamente, a gran número de los cuales se les puede ver admirablemente ejercitados, y aun llegar a ser un verdadero portento.²⁷⁷

Estamos ante el llamado por Carlo Severi universalismo cultural de Valadés.²⁷⁸ Según el antropólogo de la memoria italiano, Valadés estaba muy cerca de comprender las bases de la pictografía mesoamericana, pues “entiende con claridad que ‘lugares e imágenes’ designan, por lo tanto, la esencia de *toda* técnica de memorización europea o americana. Tanto que no sólo se podrá predicar eficientemente a los indígenas utilizando el *ars memorandi*, sino también que quien lee su *Rhetorica*, y estamos en Perugia, recordémoslo, en 1572: ‘...podrá ejercitarse y acrecentar su memoria cultivándola, del mismo [modo] que lo hacen los indios’.”²⁷⁹ Los saberes del mundo son operaciones sobre la memoria y la percepción. Ese es su medio común. Valadés lo tiene claro y lo refiere a la *polygraphia* indiana, tanto como a otros métodos mesoamericanos de comunicación diacrónica y registro (hilos teñidos de diversos colores, flechas, frijoles, y como culmen, las cuentas calendáricas). Lo más interesante es que este descubrimiento no lo mueve a la mejor y más profunda investigación sobre la pictografía mesoamericana. Se trata, pues, de un universalismo cultural estratégico. El reconocimiento, pues, de este medio común, sólo lleva a Valadés a la consideración estratégica del uso de las imágenes para la operación sobre la memoria colectiva y la percepción de los mesoamericanos como vía de evangelización.

Volvamos ahora la mirada a nuestro grabado inicial, el del sabio mundano. Lo encontramos en el pasaje en el cual Valadés está tratando de elogiar y definir al orador cristiano. Para ello nos da su criterio para determinar el buen uso de la retórica, esto es, el criterio de determinación del buen orador. Los únicos que han de ser buenos oradores son los que conocen a Cristo y son ayudados por el Espíritu para explicar copiosamente su religión. Mas sólo serán “llamados elocuentes los que ‘juzgaron necedad la sabiduría de este mundo, la cual se apoya en sus fuerzas propias ideadas por la industria humana, y no cede ante verdad alguna sino ante aquella que los hombres confíen poder demostrar con razonamientos

²⁷⁷ D. Valadés, *RhCh*, 189 [93]

²⁷⁸ C. Severi, *El sendero y la voz*, 120.

²⁷⁹ C. Severi, *El sendero y la voz*, 121. La cita del final del fragmento es de D. Valadés, *RhCh*, [99].

silogísticos' [Francesco Zorzi, *De harmonia mundi*], como puede verse en la presente lámina."²⁸⁰ Sigue la explicación de la lámina y la lámina misma. En la *adnotatio* 1 se lee: "Siendo uno solo el mundo, cuya existencia se mantiene gracias a dos virtudes, a saber, el movimiento y el reposo, es necesidad poner la esperanza en este mismo que, según su naturaleza, no puede ser mayor o menor, así como es necesidad no elevar la mente hasta su supremo motor y causa de su existencia, o sea, Dios, 'en quien nos movemos y somos'."²⁸¹ La duplicidad del mundo en la representación gráfica es contrastante con lo que leemos sobre su unicidad. Bien podría referirse con ello, por un lado, a un modo de tratar con el mundo que parte de la medición, la experimentación y manipulación del mundo, frente a la aproximación más teórica que permite contemplar la unicidad del mundo. El sabio ve hacia el mundo elevado y coronado con un espejo. También podría ser el movimiento del mundo que se procura medir y el reposo de éste que nos permite contemplar los principios eternos del mismo. La *adnotatio* 2 es una perorata contra los límites del sabio mundano representados iconográficamente por el tapete-red sobre el que se yergue el sabio. Copiando a Bernardo de Claraval y Thomas de Kempis, Valadés recurre a la crítica del saber soberbio mundano por parte del cristianismo. La insuficiencia del saber del mundo (del curso del cielo, la magnitud, la sustancia, el movimiento, la naturaleza y la fijación de las estrellas...) y la necesidad del temor y el cuidado de sí para la verdadera ciencia se devela con la red que atrapa al sabio mundano en el presente, incapaz, por la falta del amor a Dios y la fe, de prever las cosas que habrán de ocurrir. La nota 3 explica que todos los diversos afanes investigativos del sabio mundano, representados por sus muchos instrumentos de medición, dan como resultado sólo una agitada aflicción del espíritu que lleva a la extinción sin éxito, "durante días y noches sus ojos no toman el sueño; y cuando más trabajan en hacer descubrimientos, tanto menos descubren. Su prosperidad y su pensamiento 'brotan y se marchitan como una flor y huyen como una sombra'."²⁸² Sigue la nota 4: "Pronto pasa la gloria del mundo. Y como poco se preocuparon de esto en su vana ciencia, y como pusieron su esperanza en las criaturas antes que en Dios, pronto se consumieron. Son míseros sí, dondequiera que se encuentren y adondequiera que se dirijan, no se vuelven a Dios Óptimo Máximo. Además del mundo y de

²⁸⁰ D. Valadés, *RhCh*, 26 [5].

²⁸¹ D. Valadés, *RhCh*, 26-7 [5]. Se cita al final un fragmento de *Hechos*, 17.28.

²⁸² D. Valadés, *RhCh*, 28 [6]. Se cita al final un fragmento de *Job*, 14.2.

su concupiscencia, nada encuentran.”²⁸³Tenemos aquí la deixis católica en una cápsula textual. Sobre ella abundaremos en el siguiente capítulo: ser instrumento de indicación del Sumo Bien.

Volvemos a nuestro grabado. Así como tenemos dos mundos, tenemos dos espejos. Si el primero pudiera referir a la elevación de la mente hacia los principios eternos del mundo o, sugerir, la mirada hacia el Creador, el segundo sin duda refiere a la vanidad de la ciencia mundana. Coincide, pues, la consideración ambigua de la ciencia pagana con el uso de la retórica como operación de la memoria. Toda operación sobre la memoria basada en el saber pagano está condenada al fracaso, se requiere del uso del saber pagano por parte del sabio cristiano para que la ciencia y la operación sobre la memoria no sea vana, para que se de la *performance* plena de la retórica como saber de salvación. La tarea soteriológica del saber habrá de lograrse sólo en el uso del sabio cristiano. El sabio pagano, tanto grecolatino como mesoamericano, será evocado sólo como contraparte negativa e inferior, imperfecta, del sabio cristiano. Por ello, sobre “la astucia de los sacerdotes de los ídolos” dice Valadés: “Y si se dice que alguna vez han hablado, esto ha sido hecho por el diablo, padre del engaño y la mentira, por medio de aquellos instrumentos (*instrumenta*) suyo, y permitido por Dios a causa de vuestras execrables ignominias por las que habíais merecido su indignación; o fue perpetrado por la astucia y el dolo malo de vuestros falsos y diabólicos sacerdotes.”²⁸⁴ Esto se encuentra en el capítulo en el que se exponen razones para inducir a los indios a la verdadera religión. Sigue una crítica contra la inmolación de humanos, y aún, de los propios hijos, que refuerza la malignidad y perversión de los sacerdotes de los ídolos. Se trata pues de la lucha contra la idolatría en el campo de la religión. Sacerdote contra sacerdote. El esquema de las ciencias religiosas que se abre desde Tomás con el cristianismo católico como verdadera religión aquí encuentra su sentido retórico sermovisual.

²⁸³ D. Valadés, *RhCh*, 28 [6].

²⁸⁴ D. Valadés, *Rh Ch*, 343 [173].

CAP. 8. EL USO DEL SABIO CRISTIANO: *translatio*

Nada deseaban más a aquellos apostólicos varones, instauradores del Nuevo Mundo y de la nueva Iglesia (*Novi Orbis novaeque Ecclesiae instauratoribus*), que inducirlos (*inducere*) al amor, conocimiento y temor de Dios (a quien se lo debemos), y al aborrecimiento de sus antiguos ritos y costumbres. Este negocio se promovió con tanta diligencia que, por la gracia de Dios (a quien se lo debemos), no se ven ya ni siquiera en sueños, ningunos vestigios o señales de los antiguos errores.

D. Valadés, *Rhetorica Chritiana*, 364 [185]



Fig. 25. El sabio cristiano: unidad de la ciencia y duplicidad de la mirada (*RhCh*,
10)

La apertura del espacio de guerra propio del cristianismo tiene en el episodio de la caída en el camino a Damasco de Saulo de Tarso el origen de múltiples y expresivas representaciones a lo largo de la historia de las imágenes en Occidente.

Con la palabra origen apunto a aquello que Benjamin refiere, a saber, la salvación de raigambre platónica de los fenómenos y de sí mismo al extraer la sola forma y al hacer de esta extracción concreta de la autenticidad formal de los fenómenos individuales la vía ahora sí específicamente benjaminiana para hacer caer en la historia, en su historicidad, a dichos fenómenos. Nuestra indagación deberá buscar la raigambre histórica de la visualidad cristiana no en el discurrir del dato cronológico, sino al hacer absorber en su historicidad el fenómeno. Leamos a Benjamin para aclarar:

la tendencia que es propia de toda conceptualización filosófica se determina de nuevo en el viejo sentido: establecer el devenir de los fenómenos en su ser. Pues el concepto de ser de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la absorción de su historia. Y es que, por principio, la profundización de la perspectiva histórica en semejantes investigaciones [filosóficas] no conoce límites, sea en el pasado o en lo por venir, sino que le da la totalidad de la idea.²⁸⁵

La visión de Pablo no es origen cronológico, sino que devendrá origen en cuanto que hace caer en su historicidad (en sus efectos de influencia, en sus sobrevivencias) el acontecimiento biográfico mismo.

Entonces, leemos en Hechos 9, 3: “Mientras iba de viaje, llegando cerca de Damasco, aconteció de repente que le rodeó un resplandor de luz desde el cielo (*et subito circumfulsit eum lux de caelo*/ εξαίφνης τε αυτον περιηστραψεν φως εκ του ουρανου).” La caída del caballo del persecutor Saulo está toda ella iluminada en la imaginación de occidente por una visión cegadora que emerge, perimetral, del cielo. Pablo, al hacer una genealogía de su legitimidad apostólica por medio del argumento de la visión, nos da las claves para comprender el efecto espiritual de dicha visión fundacional: “Y al último (*εσχατον/novissime*) de todos, como a uno nacido fuera de tiempo (*εκρωματι/abortivo*), me apareció a mí también (*ωφθη/visus*). Pues yo soy el más insignificante (*ελαχιστος/minimus*) de los apóstoles, y no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí a la iglesia de Dios.

²⁸⁵ W. Benjamin, *El origen del Trauerspiel alemán*, 245.

Pero por gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia para conmigo no ha sido en vano.” (1 Cor 15, 8-10)²⁸⁶

Ser el último, el que está más allá, novísimo, nacido a destiempo, fuera de tiempo, como un aborto del tiempo, de la generación y de la legitimidad; por eso mínimo, el menor, *paulus*, el más pequeño, insignificante, indigno, vaciado de toda dignidad, humilde, sobajado, sin valor por sí mismo, nunca autolegitimado, por lo tanto, agraciado. No en vano agraciado.

Como es claro, se trata de una especial forma de la legitimidad política que justamente hace emerger su valor de la ruptura de la temporalidad y, con ello, de la legitimidad misma. Por lo tanto, no se trata, o ya no sólo y no fundamentalmente, de concentrar y hacer concentrar la percepción en una imagen fascinante del poder. Ya no basta un portentoso y antiguo blasón, ni el lábaro imperial por sí solo. Se trata ahora de apariciones etéreas, hechas de pura luz, ante el persecutor Saulo, y ante el dubitativo Constantino (cap. 2). A Pablo de Damasco, *Paulus*, la visión lo enceguece hasta que se termina el ciclo de la particular legitimación de la elección apostólica. Según *Hechos*, el Señor, el Dios de la Biblia, le pide a un hombre llamado Ananías que vaya a sanar a Pablo, porque éste ha tenido una visión sobre su recuperación de la vista, en su ceguera de tres días después de su primera visión. Es digno de atención que el Señor parece actuar reactivamente con respecto a la visión de Pablo de la recuperación de su vista. Esta segunda visión de Pablo, profética, devela el centro de la antropotecnia paulina. Dios escoge a Ananías porque Pablo tuvo una visión.

Naturalmente no se trata aquí de abrir una discusión teológica sobre la omnipotencia divina y la causalidad (¿Dios elige a un hombre porque Pablo ve?, ¿Dios hace ver a Pablo y por lo tanto no está condicionado en su elección de Ananías, pues él hizo ver a Pablo a un hombre llamado Ananías y en ese sentido lo hizo profeta porque habría de aparecer Él a Ananías para decirle...?). Lo que importa es el efecto retórico y el significado del uso en relación con la visión. Una visión, la primera, la cual hace deponer las armas al persecutor Saulo en la caída del camino de Damasco y que se vuelve enceguecedora. La segunda, aquella que abre el horizonte del uso. El Señor usa a Ananías para hacer de una visión del enceguecido Saulo visión del convertido Pablo. El señor ordena: “Ve, porque este hombre me es un instrumento (*σκευος*/*vas*/utensilio) escogido para llevar mi nombre ante los gentiles,

²⁸⁶ Puede discutirse si Pablo se refiere a esta misma visión que refiere Hechos. Una vez más, no es el dato histórico lo que indagamos, sino los efectos de una forma de utilización de las imágenes, de los discursos, de las prácticas, de los ritos, etc.

los reyes y los hijos de Israel. Porque yo le mostraré cuánto le es necesario padecer (*παθειν*) por mi nombre.” (Hechos 9, 15-16) El Señor usa a Ananías, para legitimar la visión profética de Pablo y con ello no sólo hacer deponer las armas a Saulo, sino que de allí de donde lo ha dejado en su majestuosa aparición interrogatoria (“¿por qué me persigues?”), esto es, de la ceguera y la anonadación. Hacer emerger una nueva legitimidad, que no borra la humildad, sino que la vuelve el horizonte de valoración. Hacer uso del peor, del peor y ya humillado. Sólo se vale y se hace valer si se es instrumento al uso, medio del valor. Sólo se es instrumento irrestricto si se padece infinitamente por el nombre del Señor, sólo se vale si se hace uso irrestricto del mundo y de sí por mor de un sentido ulterior: la propagación del nombre de Dios entre los gentiles. La visión, pues, sólo tiene sentido en y cómo uso, pues el uso es el horizonte de valor de la ontología de la gratuidad. Se tienen visiones para abrir un espacio a lo invisible, al nombre de Dios.

No es el contenido de la visión lo que vence a Pablo y lo somete a ser instrumento. Es toda una torsión de la percepción, de la imaginación, de la historia, del tiempo y del valor. La visión ya no es el arrebató que nos lleva a la percepción directa de la divinidad y, en ese sentido, a una especie de cercanía ya no sólo óptica sino háptica con ella. No es profecía. Por el contrario, aquí la visión más bien hace del visionario un detrito del tiempo y de la luz. Ciego y abortivo, Pablo se vuelve, no Dios, no contemplador privilegiado de Dios, sino medio/instrumento de Dios. Medio del padecer por el nombre de Dios en cuanto que instrumento de difusión (vaso) entre gentiles, reyes e hijos de Israel. No origen del saber y de la ostensibilidad, no poseedor privilegiado de la visión y contemplación de lo que hay que ver, sino herramienta y medio.

Ya lo hemos dicho (cap. 2), Pablo inaugura una antropología y una milicia que hace uso de la retórica imperial para sacar valor de la anonadación de Dios, de la crucifixión. El nihilismo paulino de la *kénosis* da lugar a un modo de relación con el mundo, consigo mismo y con la imagen horadado por la noción de uso. Constantino puede ser emperador y usar la cruz como blasón porque en la tribulación ha sido convertido por sus visiones. Para Eusebio, Constantino será el medio a partir del cual Cristo lleva la visión de la cruz a todo el Imperio. Y es que Constantino hará a los sabios del libro de la religión de la cruz sus consejeros. Constantino firma las bodas de Iglesia e Imperio. La teología de la historia de Agustín,

contraria en términos teológico-políticos a la de Constantino,²⁸⁷ radicaliza, lo hemos dicho, el gesto teológico-político de Eusebio. A partir de Agustín la Providencia se vuelve el horizonte transhistórico y transpolítico, traslaticio o peregrino, de la praxis retórica católica. Allí, incluso Nerón se torna instrumento del uso divino. Justamente que Nerón sea el peor de los emperadores (desde la historia eclesiocéntrica), es lo que lo hace ejemplo paradigmático del uso de la Providencia. Sobre el uso de lo peor abundaremos al final de este capítulo.

Volvamos a Valadés:

En efecto así como la tierra, el cielo y también el aire no deben ser menospreciados porque algunos hicieron mal uso de ellas, venerando en vez de Dios las cosas que son de Dios, así también cuanta utilidad puede percibirse de la filosofía [*quidquid utilitatis ex philosophia*], debemos aprovecharla toda para el uso de la vida [*ad vita usum fructificare debemus*]; sin embargo de tal manera que evitemos el peligro y en modo alguno sublevemos a la criatura contra el creador, como hacen los necios [...]²⁸⁸

No se trata, según este fragmento de la dedicatoria de Valadés al papa Gregorio XIII, en efecto, de apartarse de la sabiduría pagana (retórica y filosofía), sino de hacer uso de ella en la vida cotidiana, en este caso, en la vida cotidiana del misionero cristiano. La forma en que debe comprenderse para el franciscano este uso de la filosofía para la vida es central. Para ello el mismo Valadés [Gregorio Nacianceno] cita el famoso pasaje de 2 Cor 10, 5.

Leamos en extenso el pasaje desde dos versículos antes y hasta uno después:

3. Pues aunque vivimos en la carne no combatimos según la carne 4. ¡No!, las armas de nuestro combate no son carnales, antes bien, para la causa de Dios, son capaces de arrasar fortalezas. Deshacemos sofismas 5. y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios y reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo [*in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi/ καὶ αἰθρομαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ*] 6. Y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta.²⁸⁹

Como es evidente sólo por el último versículo, este fragmento de la epístola paulina está inserto en un llamado a la mansedumbre que al mismo tiempo opera como una perorata contra toda soberbia, especialmente aquella que provenga de una inteligencia (*νόημα/ intellectum*) desobediente de Cristo. Valadés, con Pablo, pide mansedumbre para las disciplinas paganas y señala la necesidad de su enseñanza, no obstante, dichas disciplinas

²⁸⁷Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.

²⁸⁸ D. Valadés, *RhCh*, 10 [Dedicatoria a Gregorio XIII]. El fragmento, incluyendo la cita a Pablo lo toma Valadés de Gregorio Nacianceno, *In laudem Basilii*, 11.

²⁸⁹ La versión española es la de la Biblia de Jerusalén. El fragmento en latín corresponde a la Vulgata, por lo que es lo que cita textualmente Valadés. El mismo fragmento en griego corresponde a la edición de Nestle en la que se basa la biblia interlineal digital consultada en: https://bibliaparalela.com/interlinear/2_corinthians/10-5.htm

deben ser obedientes y tendientes a Dios, habrán de ser reducidas al cautiverio de la obediencia a Cristo. No obstante, para reducir las a cautiverio debe tenerse mansedumbre, saber que su reducción a la obediencia no está dada, sino que se debe construir sobre la base del uso de lo peor para fortalecer la palabra en la prédica. Uso y mansedumbre por mor de la fuerza de la palabra de la prédica evangélica.²⁹⁰ Valadés continúa copiando y parafraseando a Gregorio Nacianceno: “así como sabemos que el fuego, el alimento y el hierro y también otras cosas no son ni útiles ni dañinos por sí mismos, sino en la forma en que les parece a quienes los usan”.²⁹¹

Se trata, sin duda, de la recuperación tradicional en las retóricas de predicación renacentistas, de una serie de motivos patrísticos que en el influyente *De Doctrina Christiana* de Agustín dan origen a una tradición en Occidente. En Valadés vemos desfilar estos motivos desde las primeras páginas. Primero, aquel que muestra la distancia católica postridentina de Valadés frente a Erasmo en el terreno de los *aggiornamenti* teológico-político-retóricos del obispo de Hipona.

Como es sabido, Agustín fue terreno de disputa teológica a lo largo de todo el siglo XVI. Santo de los humanistas, no podía sino ser una joya que disputar por ambos bandos del terreno teológico-político. En todo el franciscanismo novohispano de la primera mitad del siglo XVI pretridentino la presencia de Erasmo y sus concepciones sobre la imagen y la retórica son fundamentales.²⁹² Es, no obstante, en un punto crucial en donde se puede ver la distancia del catolicismo postridentino novohispano del erasmismo. Se trata de un tópico agustiniano en torno a la muy cristiana, ¡patrística!, cuestión del uso adecuado de la tradición de las instituciones civilizatorias grecolatinas: las artes liberales. Es aquí en donde podemos ver una de las especificidades del ámbito teológico-político-estético de la primera evangelización franciscana en Mesoamérica. Erasmo se distancia de la idea agustiniana de pensar dichas instituciones como un arma. Las retóricas españolas y la retórica de Valadés consideran, no obstante, este tópico como central. Mientras que Luis de Granada, pensará más bien necesario perseguir el ideal de una preceptiva meramente sacra, es decir, desde y

²⁹⁰ D. Valadés, *RhCh*, 11 [dedicatoria a Gregorio XIII].

²⁹¹ D. Valadés, *RhCh*, 11 [dedicatoria a Gregorio XIII], copiado de Gregorio Nacianceno, *In laudem Basilii*, 11.

²⁹² Marcel Bataillon, “Apéndice: Erasmo y el Nuevo Mundo”, en *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966.

para la prédica. Erasmo considera a los antiguos como amigos que con gusto donan su saber al mundo cristiano renacentista. Agustín, y con él el mundo católico post-tridentino y Valadés,²⁹³ consideran que lo que se debe hacer es una reivindicación: “*in usum nostrum vindicanda*”.²⁹⁴ Valadés sigue a Agustín argumentando con base en la Escritura.²⁹⁵ Aparece el *locus* del saber de los egipcios al que da un mejor uso (*usum meliorem*) el pueblo de Israel por medio de Moisés, arquetipo del lugar privilegiado que tiene el saber extranjero para la función sacerdotal. Agustín no escatima en la retórica bélica. Justifica la necesidad de que el cristiano arrebathe (*auferre*) su saber a los gentiles *quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, ad usum iustum praedicandi Evangelii*.²⁹⁶ Si los gentiles abusan del poder de sus armas civilizatorias en favor del demonio es lícito reivindicar para el uso justo de la predicación evangélica el poder de dichas armas.

Los conceptos que análoga Agustín son: *usus noster, usus veritatis, usus iustus praedicandi evangelio y usus christianus*.²⁹⁷ Cattapano, en su preciso comentario al respecto nos dice que el uso cristiano de los filósofos de Agustín requiere de la distinción en ellos de lo verdadero y lo falso, lo útil y lo inútil. Se trata, pues de un uso selectivo y crítico con la Escritura como criterio de verdad (y como objeto de aclaración por medio de la filosofía y las artes liberales por ella coronadas). La filosofía antigua operando por una apología del monoteísmo. Uno de los elementos que estará siempre en el centro de la crítica de Agustín de la sabiduría pagana es la idea de *translatio*, transmigración, de las almas entre cuerpos animales y humanos.²⁹⁸ Agustín se esfuerza por señalar la inviabilidad de esta doctrina en

²⁹³ Aquí Valadés sigue a Martín Martínez Cantalapiedra, importante humanista biblista de la segunda mitad del siglo XVI en la línea agustiniana que se señala en el *Libri decem Hypotyposeon theologiarum, sive regularum ad intelligendum scripturas divinas*, apud Joachim Ibarra, 1771, 26. Señalo la referencia de Martínez, perseguido como judaizante, para mostrar sólo un guiño sobre la ambigüedad de una corriente española postridentina de la oratoria sagrada y la lectura bíblica que recupera la ciencia pagana. Es en ese sentido relevante la labor de Giovanni Battista Eliano, judeoconverso, apóstol jesuita de moros y judíos del programa globalizante de Gregorio XIII.

²⁹⁴ D. Valadés, RhCh, 49 [21]. Ahí el misionero novohispano está citando y elogiando a Agustín, “lucero de la Iglesia [*iubar illud Ecclesiae*], *De doctrina christiana*, II, 40, 60. El pasaje en extenso es: “Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso.”

²⁹⁵ Sigue casi al pie de la letra, como hemos dicho, a Martín Martínez de Cantalapiedra en esta ruta agustiniana.

²⁹⁶ D. Valadés, RhCh, 49 [21].

²⁹⁷ Giovanni Catapano, « *L'usus christianus dei filosofi nel De Genesi ad litteram* di Agostino », en Angela Maria Mazzanti (ed.), *Un método per il dialaogo fra culture. La chësis patrística*, Morcelliana, 2019, 118.

²⁹⁸ También Catapano nos recuerda que ésta es la razón por la cual los maniqueos, que se dicen cristianos, son considerados por Agustín (*De Genesi ad litteram* 7, 11, 17) como parte de los filósofos gentiles. Uno de tantos gestos de ambigüedad entre herejía, idolatría y gentilidad.

relación con la Sagrada Escritura. Es importante porque se trata de la ruptura de la ley de continuidad cósmica de la antigüedad por mor de la defensa de la excepcionalidad humana, en cuanto que sujeto de la gracia y la providencia divinas y, consecuentemente, de la historia de la salvación. Esto será de capital importancia para comprender el proyecto de retórica sermvisual de Valadés. Para Valadés no es posible el juicio de que la cristiandad de los indios es falsa, mera imitación de monos. Por el contrario, la evangelización ha sido exitosa porque se ha usado un método de inseminación mnémica que presupone la base humana universal de la memoria. Ya hemos visto que esto es lo que recupera Severi de Valadés, lo llama su universalismo cultural.²⁹⁹

Por otro lado, es importante destacar el modo de proceder de Agustín. Cuando usa en favor de su exposición de la verdad de la fe algunos conceptos y esquemas de los filósofos antiguos, sobre todo enseñanzas y teorías platónicas, casi nunca las refiere; no obstante, cuando los critica o procura separarse de ellos, sí lo indica.

Sigamos. Valadés-Martín Martínez amplifica el *locus* agustiniano con ejemplos de la historia de la Iglesia. Refiere también con Agustín a Jerónimo como traductor del hebreo y no del griego, respondiendo con ello veladamente al reclamo de los humanistas ante la prevalencia teológica de la Vulgata sobre los códices griegos y hebreos que cada vez se volvían más accesibles.³⁰⁰ En efecto, no se trata sólo de un gesto de autoridad eclesiástica y de necia cerrazón a los nuevos saberes del humanismo (sigue/resume/usa a Martín Martínez); según esta versión, más bien se trata del reconocimiento del compromiso teológico y filológico de Jerónimo en el uso adecuado del saber y de los textos antiguos y extranjeros. Se trata de una disputa sobre las formas adecuadas del uso del saber, la lengua y las antigüedades de los gentiles y los judíos, más no (sólo) de un reclamo dogmático por la prevalencia de la autoridad eclesiástica de Jerónimo. La autoridad eclesiástica de Jerónimo, pues, se devela en su capacidad para traducir directamente del hebreo y en la tradición que abre en esa adaptación del hebreo al latín es lo que da lugar a la corroboración del correcto uso que ha de hacerse del saber antiguo y extranjero del hebreo (con Jerónimo ya estamos

²⁹⁹ Don Paul Abbott, *Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, Columbia, University of South Carolina Press, 1996, 53.

³⁰⁰ Toda la historia de la Biblia políglota es fundamental para dar cuenta más clara del doble compromiso y el consecuente éxito/fracaso de la vía de la monarquía ibérica en las Américas y como primer agente globalizador europeo.

muy lejos del cristianismo de los judíos palestinos). Jerónimo es el prototipo del humanista católico, traductor riguroso e inspirado. La matriz de la catolicidad como *traditio* y *translatio* se encontraría así en el nombre mismo con el que a partir del siglo XIII se comenzó a conocer la traducción de Jerónimo, siglo fundamental para la consolidación del esquema civilizatorio católico: *Vulgata*. La eficacia de Jerónimo para generar una versión comúnmente usada (*Vulgata*) en la que nueve siglos después convergerían una tradición interpretativa y un complejo cultural y civilizatorio que porta con el latín los rastros de Roma es a lo que no está dispuesta a renunciar la católica.³⁰¹ En el mismo sentido refiere Valadés a David, que nos enseña a arrebatarle el arma al enemigo. Armas, instituciones, tradiciones y guerra.

Esta retahíla de ejemplos culmina, como era de esperarse, nuevamente con Pablo, quien según Hechos 17, nos enseña “incluso a transformar con habilidad en argumento de fe una inscripción fortuita, y a convertir en provecho para la doctrina eclesiástica lo que fue escrito para otro uso [*in scriptione fortuitam arte torquere in argumentum fidei, et quae in alium usum scripta sunt, ea ad emolumentum Ecclesiasticae doctrinae convertere*].”³⁰² Esta lógica económica del emolumento, el provecho de la actividad del predicador cristiano es fundamental para lo que hemos de analizar aquí. Dicha potencia retórica del predicador, su nota distintiva dentro (o fuera) del mundo de la retórica es que debe hacer uso de lo fortuito de las inscripciones en las piedras, tanto como de las convulsiones de la carne en tiempos de guerra (cap. 1) para lograr el valor, el emolumento de su actividad en provecho del evangelio. La potencia retórica cristiana muestra aquí un carácter propio dentro del universo de la historia de la retórica. No obstante, vale la pena anotar que inmediatamente después decanta Valadés la cuestión del uso y del emolumento a la necesidad de conocer las artes y ciencias gentiles para refutarlas, por lo que recuerda que Pablo prohíbe sentarse a la mesa en un santuario de ídolos. Para cerrar la referencia Valadés refiere a Basilio en la homilía a los

³⁰¹ Como es de esperarse, la historia de la *Vulgata*, comenzando por la historia misma del nombre es mucho más compleja que lo que aquí referimos. Cf. Edmund F. Sutcliffe S. J., “The Name *Vulgate*”, *Bíblica*, Vol. 29, No. 4, (Peters Publishers: 1948), pp. 345-352 y James M. Vosté, “The vulgate at the Council of Trent” *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (Catholic Biblical Association: January, 1947), pp. 9-25. Para una interpretación de la transformación de la noción de *Vulgata* ocasionada por la jurídica proclamación de su autenticidad (por sobre las versiones griegas y hebreas que trajeron los humanistas de Oriente, desafiando toda la construcción jurídica de la Iglesia y el culto de las biblias iluminadas de la Edad Media como íconos, desafiado éste por la introducción de la imprenta), ver, Theodore P. Letis, “The *Vulgata Latina* as Sacred Text: What Did the Council of Trent When it Claimed Jerome’s Bible was *Authentica*?” *Reformation*, Vol. 7, No.1, 1, pp. 1-21.

³⁰² D. Valadés, *RhCh*, 51[22]

adolescentes: “En los libros de los gentiles, como en ciertas sombras y espejos, ejercitaremos nuestros ojos por algún tiempo, imitando a aquellos que se ejercitan en los gimnasios y que, preparados con el mayor empeño, de la disciplina de ese arte obtienen después utilidad (*postmodum utilitatem*) en un legítimo certamen.”³⁰³

Los libros de los gentiles (los de los primeros siglos del cristianismo y los de los mesoamericanos) son sombras y espejos en los cuales hay que ejercitar los ojos por un tiempo. Habrá que ejercitarnos en ellos, sabiendo que la utilidad será postrera, el gran certamen, el único certamen, será siempre después y nunca estará en los libros de los gentiles. Utilidad y ambigüedad de los espejos y los saberes.

Rematemos este punto con otra referencia sobre el asunto muchas páginas más adelante en la *Rhetorica Christiana*. Se trata de la sección titulada “Cómo deben aducirse los dichos de los filósofos” del cap. 21 de la Segunda Parte y comienza así: “Sin embargo, no será inútil (*inutile*) aducir dichos y hecho tanto de filósofos de la naturaleza como de los filósofos moralistas; no obstante, léanse para buscar en ellos solamente o que fuere útil (*utilia*), y rechácese lo demás como no aprovechable (*nihil profutura*), y entiéndase que no es necesario para la demostración de la fe cristiana.”³⁰⁴ Valadés, siguiendo a Martín Martínez, continúa con un análisis del uso de Pablo de los autores gentiles del que concluye que “no es extraño que muy rara vez use [*abutatur*], por una coyuntura favorable, versos de los poetas gentiles, y como lo exigía la ocasión, más que la ostentación, a la manera de las abejas que de diversas flores suele formar la miel y ajustar las celdillas de los panales”.³⁰⁵ Lo hemos visto, uso de abeja, uso selectivo que separa entre lo que se puede aprovechar y lo que no. Uso que no abusa de aquello de lo que bebe, pues sólo habrá de tomar lo útil para la fe.

Conviene ya volver la mirada al grabado con el que abrimos el capítulo. El sabio orador cristiano, nos dice la nota A, tiene su mano bajo la mandíbula representando la tranquilidad del ánimo que debe alcanzar. La nobleza de su espíritu y sus costumbres, representadas por el control de los afectos que lleva a la tranquilidad, es la característica más importante y la primera en destacarse. La nota B refiere a los dones angélicos. El ángel se representa con alas para referir la velocidad imperceptible con la que interviene obsequiosamente en los hombres. Sólo con el don del ángel es posible conocer aquello que

³⁰³ Basilio, *Homilia ad adolescentes*, 2, apud. D. Valadés, *Retórica...*, 51 [22]

³⁰⁴ D. Valadés, *RhCh*, 160 [78].

³⁰⁵ D. Valadés, *RhCh*, 161 [78].

nunca por nosotros mismos conoceríamos, los misterios, y sólo con él el alma se robustece y vigoriza para desempeñar sus funciones. La nota C comienza así: “El mundo está en su lugar, esto es, bajo los pies, (*Mundus est loco suo, sub pedibus*) porque debe ser despreciado con toda su concupiscencia, y hay que adherirse sólo a Dios.”³⁰⁶ La nota E reafirma el sentido de la nota A y C, pues muestra diversos instrumentos de tormentos, que el sabio cristiano deberá ser capaz de menospreciar. Con la nobleza del espíritu y el control de los afectos el varón perfecto habrá de mantener al mundo en su lugar, esto es, humillado bajo sus pies, y, por ello, será capaz de menospreciar los tormentos manteniendo la tranquilidad, con el don sobrenatural del ángel. La nota D conviene citarla en extenso:

‘Hay un espejo de esa naturaleza, porque de inmediato muestra la imagen que recibe; no sabe, en efecto, ocultar nada’. Por ello tiene un espejo presente y reverberante hacia atrás, que denota la circunspección que sin hipocresía debe tener siempre el orador cristiano. Y denota la rectitud de la mente, la pureza de la carne y la habilidad para el bien, obrando según el modelo que allí reluce, que es Cristo (*operando secundum exemplar quod ibi relucet, quod est Christus*).³⁰⁷

Debemos recordar la ambigüedad que los espejos muestran en el grabado del sabio pagano. Allí, incluso si uno de los espejos podría representar los principios eternos del mundo y, en ese sentido, la grandeza de la sabiduría pagana como cosmología, esta ciencia, como sea, es vana y caduca (lo que se muestra con el espejo sobre la planta). Ante este espejo, tenemos el espejo de la sabiduría cristiana, que nada oculta, todo lo que recibe lo hace ostensible, y todo lo que recibe es el modelo del Cristo crucificado.³⁰⁸ La dinamicidad completa del grabado se cierra con la mirada del sabio. La mano en la mandíbula, el mundo bajo los pies, el ángel con la mano al hombro (gesto angélico que vemos en otros grabados, pero efectuado por el ángel-misionero, acaso Valadés mismo como apóstol de indios), los instrumentos de tormento desdeñados a las espaldas el sabio. Todo ello sostiene el acto de visión espiritual. La mirada del doctor cristiano, no se dirige, sin embargo, sólo hacia el espejo-crucifijo. En la esquina superior derecha vemos una nube en la que podemos ver la

³⁰⁶ D. Valadés, *RhCh*, 33 [11].

³⁰⁷ D. Valadés, *RhCh*, 34, [11]. La cita incluida es de Pierre Bercheure, *Dictionarium seu Repertorium morale*, s. v. *lux*.

³⁰⁸ Es importante notar el motivo de la vanidad en este espejo ya completamente cristianizado. Si el espejo de la ciencia pagana se sostiene, imposible, sobre una planta, develando la vanidad de dicha ciencia, este espejo se sostiene clavado en un cráneo, mostrando la vanidad del mundo, no de la ciencia. No debemos olvidar, por otro lado, que el espejo cristiano también tiene una carga demoniaca y puede representar los peligros seductores de la visión carnal. Cf. Herbert L. Kessler, “Speculum”, *The Journal of the Medieval Academy of America*, vol. 86, n. 1, January 2011, 10.

figura de un hombre aureolado. Sin duda una divina nube luminosa. La mirada se desvía, del espejo-crucifijo a la nube del Padre.

El espejo aparece en otros grabados también. Lo vemos siendo cargado por el ángel del centro de los 7 que bordean la Trinidad en el grabado sobre la creación del mundo (fig. 10). Allí representa tanto la derivación del mundo del Creador, como la mediación angélica. Se trata de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita quien planteó la noción de los ángeles como espejos de la luz divina (*De divinis nominibus*, 4.22), encargados de desviar la mirada de lo terreno a lo espiritual, tradición que en Occidente podemos rastrear en Gregorio Magno, Rabano Mauro, etc. El espejo y la cadena muestran, pues, el carácter derivado de la creación tanto la vinculación con la divinidad. También vemos un espejo en el grabado del Símbolo de la fe (fig. 27), en el brazo izquierdo de la cruz, a la derecha del grabado. Allí, como en el caso del grabado del sabio cristiano el espejo muestra una crucifixión, si bien en esta ocasión la cruz es un árbol, quizás un plátano, en todo caso muy similar a las crucifixiones de la parte superior de la lámina sobre el matrimonio y el castigo a los adúlteros (fig. 9).

El motivo del espejo tiene una larga tradición medieval. A partir de la *traslatio studiorum* por mediación de los árabes, esto es, del siglo XIII en adelante, la fascinación teológica y bíblica con los espejos como metáfora de Cristo y el misterio de la encarnación que nos permite ver a Dios, pero sólo *per speculum et in aenigmate* (1 Cor 13.12). se cruzó con una nueva fascinación por la visión binocular (que con los estudios anatómicos antiguos y árabes pudo comprenderse mejor).³⁰⁹ Esto quizás se condensa de la mejor forma en la alegoría de la Prudencia de Giotto (1291-2) en la Iglesia superior de San Francisco de Asís. Allí vemos una mujer con dos rostros. Lo cual podría relacionarse con la circunspección prudente a la que conmina Valadés en su explicación del grabado. Por otro lado, también nos exige pensar la mirada dividida del sabio cristiano en relación con la obsesión tardomedieval por la binocularidad y la horadación de la visión sensorial por el desvío hacia lo inmaterial (el *Tractatus Moralis de Oculo* de Pedro de Limoges es el ejemplo paradigmático de esto). Es ese objetivo el que cumplirá el espejo en buena parte del arte medieval, pues se hace uso

³⁰⁹ Para un magnífico sobre las implicaciones ontológicas y antropológicas de la binocularidad a lo largo de la historia del pensamiento occidental, ver, Germán Osvaldo Prósperi, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.

de los espejos para intentar mostrar el desvío de la mirada, la circunspección, la posibilidad de mirar detrás de uno y, al mismo tiempo, hacia uno mismo, y con ello, dirigir la mirada a lo espiritual. La direccionalidad de la mirada que evidencian los espejos llevó a experimentaciones teóricas y plásticas que profundizaban en la mirada oblicua y la directa. Es con base en esa tradición que debemos interpretar la mirada doble del sabio orador cristiano de Valadés.



Fig. 26. Detalles de espejos en la *RhCh*

Debemos reconocerlo ya, tanto en el grabado del sabio pagano como en el grabado del sabio cristiano (el primero de toda la obra, si descontamos el frontispicio y las capitulares), lo que está operando, desde el inicio de la *Rhetorica Christiana*, es la retórica teológica, normativa, icónica, mnemotécnica de Valadés. Valadés no ilustra su texto. Valadés hace uso de las imágenes en el mismo sentido en que hace uso de la tradición textual de la historia de la Iglesia (que incluye, en cierta medida, toda la historia del pensamiento occidental). Las imágenes no están para ilustrar el texto. A menudo tienen funciones docentes, en otros casos meramente afectivas. No obstante, en general, forman parte de una estrategia multiestratificada que excede lo discursivo, e incluso lo visual, y se extiende a la arquitectura, todas las artes serviles, el urbanismo, la observación astronómica y las cuentas de los tiempos y un largo etcétera que se procura comunicar o, mejor, disponer al uso, en la *Rhetorica Christiana*, medio, éste sí, limitado a lo discursivo y lo visual. Recordemos que dicha estrategia tiene su centro en la inseminación de un juicio moral que alcanza los más altos cotos de la memoria, aquellos relativos a lo espiritual o intelectual. Dicho juicio lo vemos instanciado en estos grabados (antes del grabado sobre el pecador, por ejemplo). El buen uso de sí y del mundo, de los saberes y de la visión se refleja en dos modos de vida. Uno irremediabilmente condenado al fracaso e incluso a la perdición y el otro el único modo que abre la posibilidad a la gratuita salvación donada por Dios. Mientras que uno se ve completamente absorbido por el mundo y burlado por la aparente duplicidad, o bien del mundo o bien de su saber, condenado a una agonía vana (con su instrumental de estudio-tormento) por alcanzar su vana ciencia; el otro pone en su lugar el mundo, por instrumentos tiene sólo los del tormento, pues su estudio no es del mundo sino de sus afectos. Su saber coincide con el control de sus afectos que le permite abrir la mirada para dar lugar a la duplicidad en ella, para reenviar el sentido del mundo, por medio de un trabajo de los afectos, hacia Dios. Esta duplicidad de la mirada es la forma de vida del sabio orador cristiano. Aquí coinciden humanidad, saber, forma de vida, relación con el mundo, relación con los útiles o instrumentos y forma de la mirada. Lo que diferencia entre el cristiano perfecto del imperfecto gentil modelo de humanidad, saber, forma de vida..., es el uso. El mal uso y el buen uso: de sí, del mundo, de las imágenes, de la filosofía, del modelo que es Cristo, de la regla, del arte...

Podemos reconocer que en la noción de uso hay en la historia del franciscanismo una operación destituyente de la ley, pues el uso se presentará como un derecho fuera de la ley al que opera según la regla (dispositivo jurídico franciscano) que da forma a la vida,³¹⁰ la cual, sin embargo, hace caer todo el tiempo a la vida en los lindes del derecho, la imputabilidad y la propiedad.³¹¹ Esa suspensión de la ley que arroja la vida a los lindes de la ley se reabsorbe como juicio moral sumario cuan difuso, norma icónica, que se devela en la calificación de las formas de vida en cuanto uso (de sí, del mundo, de la filosofía, de las imágenes, etc.). Los grabados de los sabios abren la estrategia de la *Rhetorica Christiana*: hacer uso irrestricto de sí y de todos los saberes del mundo, de todas las antropotecnias y dispositivos (grecolatinos o mesoamericanos), por mor de la eficacia del reenvío de la mirada y la memoria hacia Dios-lo invisible.

Antes de profundizar en cómo dicha operación en la vida, cuerpo y performance del sabio orador cristiano sería útil apuntalar la noción de uso como determinante de la ciencia cristiana. Para ello podríamos bosquejar una serie de nombres clave para el desarrollo de la historia del uso de la filosofía por parte de la retórica filosófica cristiana, pero sería demasiado larga y abarcaría a todos los grandes doctores.³¹² No obstante, por ser de especial importancia en el momento culmen de la *traslatio studiorum* de Atenas a Roma y de Roma a París,³¹³ tanto por su importancia para el uso de las ciencias y de las imágenes en la prédica, Rabano Mauro, Hugo de San Víctor y Buenaventura son algunos nombres que nos será útil recordar. Sobre Rabano Mauro, Murphy es preciso:

El *De institutione clericorum* de Rabano Mauro [el cual Murphy considera una mezcla casi fortuita de diversos consejos retóricos espigados del *De doctrina christiana* de san Agustín] ocupa una importante posición en la transición de la actitud antigua a la medieval, respecto de las artes del discurso. Sin embargo, quizá la razón principal de su significación radique en su absoluto pragmatismo, en su constante voluntad de adaptar las disciplinas existentes a las nuevas exigencias de la comunidad cristiana. Según Rabano, puede utilizarse todo: *Ad nostrum dogma convertimus!* Pero esto, aplicado a las artes del discurso, produce resultados muy interesantes. [...] Rabano quiere cambiar todo lo que le sirve y seleccionar—y rechazar—de acuerdo con las necesidades del nuevo orador eclesiástico. Este abierto

³¹⁰ Emmanuele Coccia, “Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana”, *De Medio Aevo*, 3, 2013, 2, 169-212.

³¹¹ Giorgio Agamben, *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, in *The Omnibus Homosacer*, Stanford, Stanford University Press, 2017. G. Agamben, *El uso de los cuerpos*, 159-183.

³¹² Un clásico que orienta en el uso de la retórica clásica y algunos de los usos de la filosofía antigua es James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica de San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

³¹³ Alain de Libera, *La filosofía medieval*, trad. Claudia D’Amico, Buenos Aires, Docencia, 2000, 23 y ss.

pragmatismo, por lo tanto, marca el final del período de transición que habían comenzado san Agustín y Marciano. Una razón importante es el hecho de que Rabano reemplace a Cicerón por Agustín como su maestro en retórica. Aunque no suele citar sus fuentes—es un hábito medieval—, hay secciones enteras en su libro III que son de Agustín y no suyas. [...]no cita a Agustín para presentar las ideas mismas; se trata de la *auctoritas patrum* que no sólo se extiende a las ideas, sino a la forma de expresión. //Este cambio en la actitud puede ser ligero y difícil de captar, pero aquí se encuentra en embrión el postulado básico de las artes medievales del discurso, según el cual, el pasado debe servir a las necesidades particulares del presente.³¹⁴

El orador cristiano es instrumento y somete al uso. Agustín somete al *usus christianus* la sabiduría pagana, desde la retórica ciceroniana hasta la retórica filosófica platónica y hasta isocrática. A Agustín lo pone al uso para el presente Rabano Mauro y él mismo construye un manual al uso de los clérigos. Su obra está para someterse al uso. Rabano Mauro pondrá al uso el imaginario también, como en las experimentaciones sermovisuales del *De laudibus sanctae crucis* o el *De universo*.

Por otro lado, siglos más adelante Hugo de San Víctor en el *Didascalicon* buscará ofrecer un manual de lectura para la obtención de la sabiduría dentro del programa de educación y formación del buen cristiano. La noción de filosofía como búsqueda de la sabiduría y amistad con la divinidad que Hugo copia de Boecio se torna el centro sobre el que gira su nueva sistematización del orden de las artes y las ciencias. Hugo también recuperará el orden tradicional del *trivium* y el *quadrivium*, pero los recolocará en un orden en donde es la filosofía misma la que se desmiembra en cuatro tipos de artes: teóricas (teología, física y matemáticas—aritmética, música, geometría, astronomía, es decir, el *quadrivium*), prácticas (individual, privada y pública), mecánicas (producción de lana, producción de armamento, navegación, agricultura, caza, medicina y teatro) y lógicas (gramática y razón argumentativa—probable[dialéctica y retórica], necesaria[concerniente a los filósofos] y sofística—). A su vez, la filosofía se presenta como sólo una vía de acceso a la verdad de Dios. La meditación será otra vía, aunque no completamente separada. También se critica la magia como contraparte de la filosofía. En cierta forma, se conforma como la mezcla de saberes de la antigüedad que no entran en la filosofía:

La magia no es aceptada como parte de la filosofía, sino que se encuentra fuera de ella, y, a pesar de sus falsas pretensiones, es maestra de toda iniquidad y de toda malicia; al engañar sobre la verdad al dañar realmente a los espíritus, los aparta de la religión divina, los empuja al culto de los demonios, introduce la corrupción de las costumbres y arrastra las mentes de sus secuaces a toda clase de crímenes e impiedades.³¹⁵

³¹⁴ J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, 97-8.

³¹⁵ Hugo de San Víctor, *Didascalicon. Del arte de leer*, trad. José Manuel Villalaz, México, Diecisiete.

Vemos por todas partes fragmentos de la historia de la que está construida la figura del orador cristiano valadesiano. Esta noción de filosofía en contraste con otro saber no utilizable por el cristianismo y por lo tanto demoniaco y corruptor se complementa en Hugo de San Víctor con el más importante antecedente medieval de un uso de las imágenes con intenciones mnemotécnicas, didácticas, pero también místicas. *El arca mística* podría considerarse la más compleja obra individual de arte figurativo de la Edad Media.³¹⁶ Ésta fue una imagen acompañada de un texto a la manera de manual de uso didáctico o explicativo de la imagen cuyo objetivo era la formación y la meditación. Al respecto concluye el magnífico estudio de Rudolph:

Respecto al arte y su contexto histórico, *El arca mística* nos habla como una de las más inusuales fuentes que tenemos para el estudio del papel de las imágenes en la cultura medieval, al hacer claro el grado en que una obra de arte visual podía participar de las corrientes más actuales de su tiempo. Añade una nueva faceta al estudio de las Escuelas. Nos dice cómo el arte, la ciencia y la teología podían interactuar en este tiempo en el que la ciencia comienza a desafiar a la teología y el arte era tan importante como nunca. Nos permite ver cómo el conocimiento puede ser transmitido a través del arte, cómo se enseñaba a la gente usando imágenes en la Edad Media. Arroja luz sobre cómo una fuente autorizada puede ser usada—y suponía que fuera usada—en modos relativamente independientes. En breve, nos muestra cuán compleja puede ser una obra de arte visual, y cómo podría de hecho usarse.³¹⁷

Hugo, pues, pone las bases para un uso irrestricto del saber y de las imágenes en favor de la obra del sabio predicador cristiano. Rudolph mostrará la importancia de *El arca mística* y, en general, de la obra de Hugo para el despliegue del arte gótico parisino. El proyecto teológico-político-artístico-urbanístico de las vidrieras y las portadas góticas puede entenderse sólo desde el horizonte sistematizado por Hugo de San Víctor.

Hugo fue una gran influencia para Juan de Fidanza, San Buenaventura, séptimo superior general de los franciscanos, quien adopta algunos elementos de la división de Hugo de la filosofía. No obstante, si en Hugo se trataba del modelo de formación en las escuelas monacales de los varones perfectos, los futuros predicadores cristianos, ahora Buenaventura presentará en *De reductione artium ad theologiam* el modelo de la universidad medieval eclesial, será el campeón de la unidad (teológica) de la sabiduría cristiana ante los ataques del movimiento de filosofía radical que desde Pedro Abelardo crecía en poder y relevancia en las escuelas, pero que en el siglo XIII revolucionó la recepción del averroísmo. Por lo

³¹⁶ Conrad Rudolph, *The Mystic Ark. Hugh of Saint Victor, Art and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, New York, 2014.

³¹⁷ C. Rudolph, *The Mystic Ark*, 377. La traducción es responsabilidad mía.

tanto, no se trata de sólo un modelo de formación monacal, sino de un modelo teológico del saber que desafía la filosofía, como reina de las artes liberales antiguas.³¹⁸ Puesto que no es lugar para profundizar, que la elocuencia corra por el franciscano. Se lee en la conclusión del *De reductione*:

Así queda patente cómo *la multiforme sabiduría de Dios*, que con gran claridad se nos manifiesta en la Sagrada Escritura, se oculta en todo conocimiento y en toda naturaleza. Aparece, además, cómo todo conocimiento presenta vasallaje a la Teología (*famulantur theologiae*), por lo que ella toma los ejemplos y utiliza la terminología perteneciente a todos los géneros del conocimiento (*assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis*).³¹⁹

Con Buenaventura el orden del saber pone a la teología a la cabeza. La especificidad de la teología no será el objeto ni la terminología, sino el uso de la terminología y los ejemplos de todo tipo de saber. Dicha noción de uso habría de cruzarse tanto con la noción de uso de la *Apologia pauperum* como diferente de la posesión, el usufructo y la propiedad. Dicha noción de uso, centro del voto de pobreza de los mendicantes franciscanos, abre un vacío extralegal, sitio en donde se coloca la vida y lo necesario para la vida, por lo que aquello que habrá de ordenar la vida, que queda fuera de la ley, será la regla bajo la que se toman los votos.³²⁰ Acaso el sitio en que debemos pensar el cruce entre uso del saber, uso como vacío de la ley, imitación de Cristo y de San Francisco y uso de las imágenes sea en el *Itinerarium mentis in Deum*. Allí nos narra el séptimo superior de los franciscanos que a los 33 años de la muerte de Francisco decidió imitar, por divino impulso, al Patriarca y subir el monte Alvernia con ansias de buscar la paz del alma. Allí:

...a tiempo disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales (*mentales ascensiones*) a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado Serafín, en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo Padre, mientras contemplaba, como el camino, por donde se llega a ella.

Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas (*illuminationum suspensiones*), las cuales a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría crisiana (*exstaticos excessus sapientiae christianae*). Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a San Pablo, *arreatado hasta el tercer cielo* (2 Cor 12.2), que vino a decir: *Clavado estoy en la cruz junto con Cristo: yo vivo, o más bien, no*

³¹⁸ Zachary Hayes, O.F.M., "Introduction", *St. Bonaventure's On the Reduction of the Arts to Theology*, Works of St. Bonaventure, trans. Intro. comm. Zachary Hayes, O.F.M., St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute-St. Bonaventure University, 1996.

³¹⁹ Buenaventura, "*De reductione artium ad theologiam*", *Obras de San Buenaventura edición bilingüe*, t. I, Madrid, BAC, 1945, 26.

³²⁰ E. Coccia, "Regula et vita", 174.

soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí; amor que así absorbió también el alma de Francisco, que la puso manifiesta en la carne, mientras, por un bienio antes de la muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la Pasión. Así que la figura de las seis alas seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, en quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado.

La correcta imitación de Francisco, quien imitó a Cristo hasta portar los estigmas de la Pasión, se da, sí, por la imitación de un ascenso físico del monte Alvernia, por parte de su sucesor Buenaventura, pero ese ascenso físico es sólo el pretexto y la vía de un ascenso mental que culmina con el exceso mental o arrebató místico que lleva a la negación del sujeto por amor de Cristo, al modo de Pablo. Si recordamos el pasaje de la visión de Pablo, debemos comprender por qué en el centro de la *imitatio* hasta el autovaciamiento (exceso o arrebató) está la visión seráfica de Francisco. Así, Buenaventura construye su dispositivo icónico-teológico-místico como una *scala* en donde cada una de las seis alas representa un grado de ascenso hacia Dios: 1. Especulación de Dios por sus vestigios en el universo; 2. Especulación de Dios en los vestigios que hay de Él en este mundo sensible; 3. Especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales; 4. Especulación de Dios en su imagen reformada por los dones gratuitos; 5. Especulación de la unidad de Dios por su nombre primario, que es el Ser; y 6. Especulación de la beatísima Trinidad en su nombre, que es el bien. Finalmente, todas estas especulaciones (no olvidemos lo avanzado sobre el espejo y su relación con la visión oblicua de Dios) nos disponen a la apertura al arrebató o exceso mental y místico en el que se da descanso al entendimiento y se transforma totalmente el afecto en Dios a causa del exceso mental.

Vemos, entonces, que todo el saber se somete a la Teología, que no es tanto un saber del mundo, sino un saber-control de los afectos. Una ejercitación de sí que lleva a una forma de autoafección que permite someter todo el saber y la misma facultad del entendimiento a una forma de control de los afectos, ella misma afectiva, pues es el afecto el que se transforma en Dios en el culmen del saber teológico. El grabado de Valadés sobre la *Sacra Theologia* difícilmente podría ser más efectivo para expresar esto. Vemos al prototipo del orador cristiano (acaso, una vez más, el mismo Valadés como apóstol de Chichimecas, erguido sobre las artes liberales (las 7 artes del *trivium* y el *quadrivium*), con el gesto del teólogo del que ya hemos hablado, se trata del *pronus*, el dedo que apunta al cielo. El teólogo porta un libro abierto en el que se lee *Trinus et unus*, refiriendo al misterio de la Trinidad. Ya lo hemos tratado, el sabio cristiano requerirá de todo el saber antiguo, las ciencias sobre las palabras y

las lenguas serán también de utilidad. Lo que muestra este grabado es precisamente en qué medida todas las artes son necesarias para la propagación de la doctrina cristiana. La nota A, que se encuentra justo en el cingulo de fuego que deja fuera la parte inferior del cuerpo del teólogo (incluyendo los libros que representan las artes que se encuentran a los pies), explica que Dios es el sujeto de la teología y que la teología no debe ser llamada simplemente práctica o especulativa, sino afectiva (*affectiva*). El centro de la ciencia cristiana es el afecto, el amor, por lo que se distancia de las otras ciencias por el fuego del afecto. La nota B indica el hábito monacal del teólogo, pues sólo podrá obtener el saber con la humildad que lo pide a Dios, sabiendo que éste es inmerecido. Finalmente, la nota C indica con flores la valía y belleza de los saberes de las artes, los cuales son muchos y es la filosofía la que los engloba. No obstante, estas flores no alcanzan la verdad de la ciencia afectiva que es la teología, pues sólo ésta puede conocer del fin del hombre y el primer principio que es Dios, cuya misteriosa esencia trina y una no puede ser conocida por demostración, sino sólo por revelación. Posterior a la explicación de la lámina Valadés profundiza sobre la necesidad de las artes liberales para la teología y define la filosofía. Si las artes liberales son útiles y se someten a la filosofía, así la filosofía será útil y se someterá a la sabiduría (de las cosas humanas y divinas), será el ejercicio de la sabiduría (*philosophia exercitatio sapientiae*).³²¹ La sabiduría (se entiende, la teología) será la reina de la filosofía, como la filosofía lo es de las otras artes (incluyendo la lógica y la retórica).

³²¹ La definición la toma Valadés de Clemente de Alejandría, *Stromata I. 5*.



Fig. 27. *Sacra theologia* (RhCh, 14)



Fig. 28. Portada de la *Rhetorica Christiana*

En la portada de la *Rhetorica Christiana* vemos una vez más la relación entre artes liberales gentiles y teología. Las primeras se representan con el arte del que trata el libro, la *Rhetorica* como matrona que usa un libro como posapiés y carga otros tres con la mano derecha. En la mano izquierda sostiene lo que algunos han considerado una esponja y otros un puño de hierba. Como sea, podemos pensar que ello refiere a lo que logra cultivar la oratoria. La matrona que representa a la *Theologia* está coronada con una aureola y tiene al mundo por posapiés. Su mano derecha en *pronus*, gesto característico de la ciencia afectiva. Con la siniestra sostiene un solo libro grande y se recarga sobre la estructura en la que encontramos el escudo del papa Gregorio XIII. Remata la portada el escudo de los franciscanos sobre el título completo de la obra.

La utilidad de la retórica y de la filosofía será el perfeccionamiento de la facultad de hablar bien, necesaria para los predicadores; de ellos que se habla en el capítulo VIII de la primera parte. Es necesario que el predicador busque esta facultad, pues habrá de defender la verdad por sobre la mentira, para la cual puede trabajar la facultad de hablar bien. Es por ello por lo que el oficio y militancia del sacerdote cristiano será la predicación eficaz. Si ha de vivir de la Iglesia habrá de pagar con su predicación. Por ello son dos las actividades del sacerdote: el estudio de las Sagradas Escrituras y la meditación y oración para comprenderlas, y la enseñanza al pueblo. El sacerdote habrá de evitar enseñar lo que aprenda su corazón o mente humanos, habrá de enseñar lo que enseña el mismo Dios en la Escritura. Es este el sentido del descenso del Espíritu Santo como lenguas de fuego, a saber, el arrebató que permite predicar la verdadera palabra de Dios. Continuará una compleja interpretación de los mandatos que determinan la vestimenta del sacerdote hebreo y su adaptación al sacerdote cristiano. Dicha interpretación sirve como explicación de la lámina del sacerdote hebreo que hemos llamado “Cosmética sacerdotal en *actio*”. Primero refiere que el orador habrá de imitar a Moisés o Aarón en cuanto que sacerdotes con méritos. El primer mandato a Moisés es portar campanillas para entrar y salir del santuario, para no dejar de emitir sonido, pues la labor del sacerdote es la prédica. Luego explica el sentido de las cuatro prendas comunes del sacerdote hebreo: calzones (castidad), camisa de lino fino hasta los talones (honestidad del comportamiento), ceñidor ancho (moderación de la razón) y la tiara simple (rectitud de la intención, esto es, que todo lo que se haga sea hecho en honor de Dios). Luego explica la túnica jacintina de color celeste que refiere a la patria celeste del orador cristiano. A esta se

bordan 72 campanillas y granadas que refieren a las buenas obras que habrían de sonar al entrar y salir del santuario, como ya mencionamos. Para Valadés estas campanillas y granadas significan no sólo las buenas obras, sino la sana doctrina con la vida buena. El efod y el pectoral tienen ambos por objetivo recordar los nombres de los hijos de Israel. Para el sacerdote cristiano representan las enseñanzas de los 12 apóstoles y de los padres. La memoria será, pues, de la doctrina cristiana. El pectoral significará el juicio o doctrina y la verdad. La tiara significará la sujeción del sacerdote cristiano a las enseñanzas celestiales. Posteriormente Valadés explica la forma en que estas vestimentas se ciñen entre sí. Será fundamentalmente la caridad la que pondrá todos los avíos cosméticos del sacerdote en unidad. Así ornado, el sacerdote cristiano será capaz de cumplir con su función de predicar y propagar la fe.

Notemos que la composición del grabado muestra las dos actividades del sacerdote y los detalles de la vestimenta que hemos descrito. En el fondo, dentro del santuario, el sacerdote en meditación y oración siendo asistido por el don angélico. En la escena principal, en la escalinata del santuario, el sacerdote con toda su vestimenta predica al pueblo. El santuario nos recuerda la Basílica de San Pedro.



Fig. 29. Cosmética sacerdotal en *actio* (*RhCh*, 25)

El objetivo de la prédica, la propagación de la fe, si bien está presente en todos los autores que hemos visitado en el capítulo, quizás sea en Ramón Llull, cuya influencia en Valadés ya hemos mencionado, que se muestre con toda su fuerza. La carrera de Llull y su vasta obra sin duda están signadas por el objetivo, casi obsesión, de lograr un método eficaz de prédica dirigida a la conversión de los infieles musulmanes y judíos. Su uso de las artes, del conocimiento de las lenguas y de las imágenes tendrá por objetivo crear un arte al uso del predicador. El arte combinatoria luliana es un sistema lógico no teórico sino práctico. Anthony Bonner insistirá en este objetivo práctico. Refiriendo la lógica del arte luliana dice: “la suya no es una *logica docens, speculativa o theorica*, sino, más bien, lo que la Edad Media llamó *logica utens*, la cual habría de ser juzgada por su utilidad.”³²² La reducción de todo saber a un instrumento útil para la prédica parece continuar las líneas de la ciencia cristiana que hemos trazado. No son de interés aquí los pormenores del arte luliana y del lulismo. Serán de interés sus influencias, sobre todo en el resurgir renacentista del lulismo (de la mano de la imprenta y las posibilidades que con ella se abrían para el grabado) y sus influencias en España y Nueva España. Este resurgimiento del lulismo en España proviene de la influencia de los lulistas franceses (Jacques Lefèvre d’Étaples, Chalres de Bovelles y Bernardo de Lavinheta) y, en general, de la corriente de renovación del franciscanismo que procuraba reestablecer los modos paleocristianos de religiosidad. En España la recepción de la influencia francesa y una intensa difusión del lulismo correrá a cargo del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. El cardenal procuraba el restablecimiento de un orden de paz y armonía en el mundo a través del establecimiento de una fe y un príncipe universal para todo el orbe. El lulismo renacentista francés, pero sobre todo español, pues, hará de la función sacerdotal de la prédica una alta labor teológico-política de alcances universales.³²³

Si bien ya desde hace décadas se ha reconocido la influencia lulista en Valadés,³²⁴ ha sido Linda Báez en su *Mnemosyne novohispánica* quien ha hecho un grandioso trabajo al descubrir el fondo lulista de la *Familia Charitatis* y la manera en que ésta influenció el trabajo de Benito Arias Montano y éste, a su vez, el de Valadés. Ha descubierto el hilo lulista que

³²² Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User’s Guide*, Leiden-Boston, Brill, 2007, IX.

³²³ Linda Báez Rubí, « Lullism among French and Spanish Humanist of the Early 16th Century », Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

³²⁴ Mauricio Beuchot, “Retórica y lulismo en Diego de Valadés”, *Studia lulliana*, vol. 32, no. 87, 1992, 153-161.

atraviesa toda esta red de influencias y cómo se devela especialmente en el uso de las imágenes en los trabajos editoriales de la *Familia* y de sus allegados, asimismo ha mostrado cómo todo este proyecto de reforma religiosa se montaba sobre una esperanza teológico-política milenarista que tenía en la noción de unidad (de la fe, de la monarquía universal, etc.) su punto de anclaje. La nueva estructura política y los nuevos desarrollos tecnológicos (la imprenta) dieron nuevas condiciones para la difusión del arte de propaganda cristiana que es el lulismo.

La influencia del lulismo llegó así a Nueva España con toda la carga milenarista y de reforma religiosa. La monarquía universal, con la conquista de América, tomaba innovadoras e inusitadas dimensiones. Las primeras huellas, si bien incipientes, de lulismo en América las encontramos en las Islas del Caribe, con fray Juan de Robles. No obstante, es hasta la conquista de Tenochtitlan y la fundación de la Nueva España que adquiere mayor fuerza y sentido la influencia lulista. En cierta forma es posible ver algunos elementos de lulismo en Motolinia, Bartolomé de las Casas y Alonso de Molina. No obstante, es en Juan de Zumárraga y Valadés que esta influencia es más definitiva. En Valadés, además de lo ya dicho, debemos reconocer que la idea de una prédica políglota, que ponía en el centro de la labor de propagación de la fe la necesidad de que ésta se diera en la lengua de aquellos a los que se les predicaba, es de raigambre lulista. No obstante, será el tratado pseudoluliano *In Rhetoricam Isagoge* (que convina elementos pitagóricos, mágicos, cabalísticos y místicos) el que tendrá mayor influencia para la construcción de un método retórico efectivo para la transmisión de la fe y la conversión de los indígenas americanos. Este método incluye el uso de imágenes, no ya las imágenes de figuras geométricas que abundan en las obras de Llull, sino imágenes, construidas con base en los árboles (también lulianos), el candelabro, y otros motivos místicos, herméticos, etc. Esto, ya desarrollado en Francia y España en proyectos editoriales que aprovechaban la imprenta para la creación de una máquina de propaganda de retórica sermovisual impresa, tomará un sentido distinto en Valadés. Por un lado, en la construcción de sus grabados, construidos bajo la influencia de los europeos, Valadés incluye motivos americanos, lo hemos visto.³²⁵

³²⁵ Para todo este pasaje por el lulismo novohispano, ver Linda Báez Rubí, «Lullism in New Spain», Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2018, 515-531.

Sin embargo, quizás es aquí que se devela con mayor precisión la especificidad de la obra de Valadés. No se trata sólo de la aplicación del lulismo renacentista a las Américas y la consecuente inclusión de motivos iconográficos americanos a los grabados de estructuración plenamente lulista y de influencia europea. Se trata, pues del honor que reclama Valadés para los franciscanos, aquel que sirve de fundamento del gran milagro de la conversión de todo Nuevo Mundo. De ello ya hemos tratado. Valadés reclama este honor en el capítulo en el que ejemplifica lo dicho sobre la memoria artificial. En ese capítulo, luego de referir diversas mnemotecnias indianas (de la *polygraphia* al calendario, de lo que ya tratamos en el cap. 7), explica que los religiosos predicán a los indios la fe con figuras. Despliegan lienzos con los temas fundamentales de la doctrina para acompañar la exposición con el señalamiento y visión de las imágenes. La novedad no es la creación de imágenes, tampoco el uso de las imágenes para la difusión de la fe.³²⁶ Lo nuevo es el método de enseñanza. Reclama el honor porque, según considera, hay quien ha reclamado el honor de la invención, cuando

nosotros hemos descubierto ese arte, con frecuentes ayunios y desvelos, moviendo con oraciones a Dios nuestro Señor, para que, con una especie de vara divina, se dignára mostrarnos (*virgula divina significare dignaretur*) de qué modo, especialmente aquella gente que vivía a la manera de las bestias y estaba totalmente abandonada al principado diabólico, podía ser conducida e impelida al conocimiento el verdadero Dios, creador del Cielo y de la Tierra.³²⁷

Aquí estamos ante el culmen de la ciencia cristiana como labor de prédica y propaganda. Hemos visto en qué consiste el éngrama de la evangelización. La imagen, el orador cristiano en *actio* y el indio contemplando la labor sermovisual. La dinamicidad del engrama se da por la vírgula con la cual el orador, que capta la atención, dirige esta atención hacia la imagen y por esa mediación hacia Dios. Aquí vemos la forma en que Valadés considera que ha sido descubierto el arte para la evangelización de América. A través de la

³²⁶ “Por los relatos de algunos cronistas, sabemos que aquellos lienzos mostraban expresivas escenas de la gloria y del infierno, de la vida de Jesús, de los sacramentos y mandamientos y de la amenaza de los demonios tentadores, atacando a los fieles para hacerlos caer en el pecado. Según sus descripciones, no parece la novedad tan sorprendente, puesto que en la vieja Europa desde el siglo XIII muchos predicadores utilizaban tales lienzos como apoyo a su predicación cuando recorrían los caminos para dar mayor instrucción a los fieles, que aun siendo hijos y nietos de cristianos y bautizados ellos mismos, no dejaban de ser ignorantes. Las ilustraciones de la obra de fray Diego Valadés muestran el método de enseñanza utilizado por los religiosos.” Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Los medios y el mensaje. educación y asimilación en la Nueva España”, *Image et transmission des savoirs dans les mondes hispaniques et hispano-américains* [en línea]. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2007 (generado el 24 février 2020), 10/38.

³²⁷ D. Valadés, *RhCh*, 192 [95].

oración, se pidió a Dios que, al modo del predicador, indicara con una vírgula divina, cómo habrían de ser adoctrinados los indios. Se requiere pues, de un método particular por las particularidades de los indios, que según el franciscano, se encontraban en estado bestial y bajo el principado diabólico. El engrama de la evangelización, pues, es el modelo mismo de cómo fue revelado el método de la evangelización. Los predicadores enseñan, entonces, al mismo modo en que Dios les ha enseñado a enseñar. Se trata de la divinización del uso de las imágenes y la vírgula. En seguida, Valadés señala que no quiere arrogarse la innovación del arte calcográfico. Las placas de cobre y toda la historia del grabado son igualmente valiosas, pero son anteriores y no es lo que reclama Valadés. Lo que le interesará a Valadés será afirmar “que el uso de ese arte en la enseñanza y su método de adaptación (*usum eius in docendo, atque modum*), se debe atribuir a los religiosos de nuestra orden”.³²⁸ El uso del arte calcográfico, la distribución de múltiples imágenes impresas para la enseñanza de la doctrina, resultó un método especialmente exitoso entre los indios que, según Valadés, “son hombres sin letras, olvidadizos y amantes de la novedad y de la pintura.”³²⁹

Una de las imágenes más potentes construidas con el objetivo de usarse con este método es la del símbolo de la fe. Se trata de una cruz construida con diversas imágenes que condensan los puntos más importantes de la religión cristiana. Está coronada con una mano con el gesto de la Trinidad, similar al *pronus* de la teología, pero con dos dedos apuntando hacia arriba que sostienen una filacteria con la leyenda “*Trinitatis unita operatio?*” Esta mano es una amplificación del gesto del predicador debajo de ella, que tiene el mismo gesto, pero además sostiene un mundo con su brazo izquierdo. También podría ser el Padre, pues abajo, en el cruce de brazos de la cruz encontramos el Espíritu Santo en forma de paloma y debajo el Hijo representado con un conjunto dinámico de imágenes: un hombre cayendo con una cruz y debajo dos imágenes (nacimiento y anunciación) descritas por dos leyendas “*Incarnatio*” y “*Nativitas*”. En el brazo derecho encontramos la resurrección y la ascensión de Jesús. En el izquierdo la pasión, crucifixión y descenso a los infiernos.

³²⁸ D. Valadés, *RhCh*, 192 [95].

³²⁹ D. Valadés, *RhCh*, 192 [95].



Fig. 30. El símbolo de la fe (*RhCh*, entre 180-1)

En el pedestal de la cruz, prefiguraciones veterotestamentarias de la cruz, con el candelabro en el centro. Sobre este candelabro Linda Báez comenta: “El candelabro, como engrama colocado en el centro del pedestal, confirma esta intención de propagada en la ideología religiosa de la *restitutio* [de la *Familia caritatis*]. Por ello, el candelabro viene a ser un tema recurrente en Valadés, puesto que colma simbólicamente el anhelo unitario y armónico de una nueva sociedad indígena.”³³⁰ Finalmente, en el costado izquierdo tenemos nuevamente el engrama de la evangelización: predicador, indio, vírgula e imagen, en este caso un santuario con una cruz en el centro. Del lado derecho, una carabela cuyo mástil es una crucifixión. Sin duda señal de la llegada de los españoles y del cristianismo, por medio del mar, a América.

El poder del mostrar del uso de las imágenes para la enseñanza de la religión está en las operaciones que realiza sobre la mirada. En el grabado del símbolo de la fe nos obliga a mover los ojos por todo el grabado y volver a los puntos ya revisados. Nos encontramos a nosotros mismos procediendo igual a como describe Valadés a los indios después de la prédica con uso de imágenes del orador sagrado, volviendo a ver con más cuidado las imágenes y comentándolas. Dicho poder, signado con el engrama de la evangelización incluso ha sido divinizado, pues Dios mismo muestra así el mismo método para evangelizar a los indios amantes de las pinturas. No obstante, ese poder no se limita a una operación de la mirada, sino que implica el privilegio del ministerio y administración de los méritos por parte del sacerdote. El grabado que llamamos “La administración de los méritos”, que De la Maza llama “La dignidad pontificia”, muestra al pontífice con la llave de Pedro que abre la fuente de los méritos de la vida de Cristo y por ello administra los sacramentos y los méritos. Esta fuente se representa de dos maneras. Un gran círculo con círculos interiores concéntricos que dan lugar a tres bandas con siete círculos cada una en donde se ilustran diversas escenas de la vida de Cristo. En el centro el Cristo crucificado del que emerge una corriente de su sangre que se derrama hasta donde se encuentra la entrada de la llave del pontífice.

A esta imagen parece referir Valadés en la sección del cap. X de la parte IV titulada “Las llaves son la ciencia del discernir y el poder de juzgar”:

Llaman llaves a la potestad de liberar de los pecados y de los castigos: ellas son como una cadena, atados por la cual, están obligados por los preceptos divinos y eclesiásticos. El

³³⁰ Linda Báez, *Mnemosyne novohispánica*, 213.

cimiento de este tabernáculo es Jesús, como ya se dijo arriba, el cual es su fundador, su huésped y su habitante (*Mateo*, 16.18-19).

Suele ponerse en los cimientos piedras rudas, no pulidas y ásperas. Pero en esta estructura ocupa el lugar del cimiento una piedra muy preciosa, cuya razón es que otros edificios se apoyan en la Tierra. Éste tiene echados sus cimientos completamente de modo opuesto, esto es, en las alturas, en aquel que es igual al Padre Celestial. Allí nuestro Salvador está sentado a la diestra de Dios Padre, y en él se recuesta toda la Iglesia, a la cual él sostiene, gobierna, defiende y siempre defenderá.³³¹

En la escena inferior tenemos una fuente con tres niveles de la que emerge un chorro. Un sacerdote toma uno de los chorros como si fuera un hilo y lo entrega a un grupo de fieles. Bien podemos pensar que son escenas completamente diferentes (Pontífice con llave, sacerdote que reparte el hilo de sangre de la salvación) o bien que la fuente de la que retira el hilo-flujo de sangre el sacerdote es la misma fuente de arriba, sólo que vista desde otra perspectiva. Como sea, lo cierto es que tanto el pontífice como el sacerdote son mediaciones necesarias para la distribución de los méritos. Esta función sacramental del sacerdote es fundamental y coincide con la función de la prédica que vemos signada en el engrama de la evangelización, ahora con el grabado más famoso de la *Rhetorica Christiana*, que sirvió como base para la portada de la *Monarquía indiana*. En este grabado vemos al predicador en el púlpito con su vírgula señalando imágenes de la Pasión, las miradas se dirigen todas hacia él, incluyendo la de los principales con su bastón de mando en la mano. La leyenda es explicativa: *Ad sensus aptat coelestia dona magister. Aridaque eloquii pectora fonte rigat* (el maestro adapta los dones celestiales a los sentidos y riega con la fuente de la elocuencia los pechos áridos. La mediación sacerdotal irrenunciable es el centro de la prédica y la ciencia cristianas.

Debemos apuntarlo, la mediación sacerdotal, ya sea sacramental, o bien, la adaptación de lo invisible a lo perceptible por los sentidos, implica el *usus christianus*. El cual implica poner al uso todo, incluyendo no sólo la filosofía y todos los discursos sabios gentiles (incluidos, en cierto sentido, los mesoamericanos) que puedan aprovecharse para la fe, sino también las imágenes en el formato que sean siempre que sean aprovechables, y, al fin de cuentas, todo lo del mundo que pueda aprovecharse. El que dispone para el uso es el sabio orador cristiano, que, a su vez, es instrumento al uso de Dios y su Providencia por mor de la propagación de la fe. El mediador está él mismo mediado por la potencia “usuaria” de la Providencia.

³³¹ D. Valadés, *RhCh*, 351 [



Fig. 31. La administración de los méritos (*RhCh*, entre 180-1)



Ad sensus aptat coelestia dona magister,
Aridaq; eloquij pectora fonte rigat.

Fig. 32. *Ad sensus aptat coelestia dona magister (RhCh, 211)*

La profundidad de la lógica del uso puede comprenderse si analizamos qué se entiende por abuso, esto es, cuál es el límite del uso y, por otro lado, cuál es su culmen, a saber, el “uso de lo peor”.

Primero una definición desde el saber nuclear de la obra de Valadés: la retórica: “la *catacrexis*, en latín *abusio*, es la que usa una palabra similar y cercana en lugar de una específica y propia (*catachresis*, *Latine abusio, est quae verbo simil et propinquo, pro certo et proprio abutitur*).”³³² Naturalmente el tropo de la catacrexis o *abusio* no es rechazado por Valadés, pues podría ser útil para la prédica, como todos los tropos. No obstante, en él vemos en operación el ab-uso retórico. Hay una forma de hacer útil el abuso, el cual implica el uso de lo similar y cercano antes que de lo cierto y lo propio. Esa forma es la catacrexis, por lo tanto, su utilidad se enmarca por la intención del discurso. Los discursos del orador cristiano podrán abusar, pero siempre que sea con base en el uso a favor de la fe. Por otro lado, hay un abuso retórico que no es remediable. Más que abuso retórico debe llamarse abuso de la retórica, o de aquello que otorga la retórica, la elocuencia. Copiando del *De inventione* 1.4.5 Valadés, en una sección titulada “Para quiénes es mortífera la facundia”, dice: “En mi opinión, no obstante, hay que estudiar la elocuencia, aunque algunos abusan (*abutuntur*) de ella tanto en privado como en público; pero debe estudiarse con mayor entusiasmo a fin de que los malos no obtengan mucho poder, con gran detrimento de los buenos y la ruina común de todos; sobre todo porque esto es lo único que concierte a todos los asuntos, tanto privados como públicos: por esto se hace la vida segura; por esto, honesta: por esto, brillante; por esto mismo, agradables. En efecto, de aquí llegan muchísimos beneficios a la república, si está a la mano la sabiduría, moderadora de todas las cosas.”³³³ En la sección inmediatamente anterior nos habla Valadés de la poca utilidad de la locución demasiado adornada. El exceso de ornato es inútil, su abuso es causa del odio a la retórica.

Hasta ahora tenemos: 1. Un abuso retórico permitido y útil, el de la catacrexis; 2. Un abuso de un elemento de la retórica que pierde la utilidad de la retórica, el exceso de ornato, el cual incluso gana la animadversión hacia la retórica; 3. Por otro lado, un abuso de la misma retórica, que, en proporción inversa a los grandes beneficios para la república que implica la

³³² D. Valadés, *RhCh*, 513 [274].

³³³ D. Valadés, *RhCh*, 79 [37].

retórica, puede llevar a la ruina común y que tiene en su centro la división moral: los buenos usan bien la retórica y para el beneficio común, los malos la usan mal y para la ruina común.

El cuarto abuso puede indicarlo sólo la ciencia cristiana. En el análisis de los predicados causales (potencia, sabiduría y voluntad), Valadés analiza las tres formas de la potencia en las cosas, llamada ordinaria (la que procede por causas segundas, no directamente de Dios, pero que no puede existir violando la ley y decretos divinos): natural, legítima y violenta: “La natural se halla en todas [las cosas]; por ejemplo, es potestad del mar sumergir las naves. La legítima es cuando podemos hacer lo que no está prohibido por el derecho. La violenta es como si, por ejemplo, alguien abusa (*abutatur*) de sus facultades y fuerzas.”³³⁴ Sobre el asunto en el apéndice sobre el Maestro de las Sentencias, en la última distinción sobre el pecado y última del libro dos, la 44, que versa “De si viene de Dios la potencia de pecar” leemos:

Es contrario a las Escrituras lo que algunos opinaron: que la potencia de pecar no viene de dios sino de nosotros y del diablo. En efecto, no hay potestad, que no venga de Dios. Véase el texto. Y por cierto no por eso se dice que la malicia de la voluntad venga de Dios, sino de la potestad de la que voluntariamente abusa (*abutitur*) el que obra mal. Y la potestad de cualquier cosa no puede provenir sino de Dios equitativo, aunque esa equidad se nos oculte. Y no vale la objeción que puede hacerse: “Por consiguiente, no se debe resistir la a la potestad del tirano, o al diablo, puesto que el Apóstol dice, ‘El que resiste a la potestad, resiste al orden establecido por Dios’” (Romanos 13.2). Aunque se debe obedecer a la potestad, sin embargo, no debe hacerse de manera abusiva y en el mal (*non abusive et in malo*), porque entonces más bien se debe obedecer a Dios mismo.

*Así como toda potestad, del autor eterno proviene así el vigor mismo de hacer el mal proviene*³³⁵

El abuso teológico es el abuso y uso en el mal de la potencia ordinaria. Eso es el pecado, un uso malo voluntario de la potencia ordinaria, esto es, de las propias facultades y fuerzas. Este abuso no puede ir contra los designios divinos (que no por ello dejan de ser equitativos y justos), por ser un acto de la creatura, pero que sí es violento. Como vemos, se trata de un abuso de sí.

Hemos dicho que la retórica es un dispositivo antropotécnico que permite el desarrollo pleno de lo más alto de los hombres, la facultad de hablar. La retórica filosófica cristiana pone al uso la retórica y la filosofía, los saberes más importantes de las artes gentiles, con el objetivo de dar lugar al fin del hombre, el contacto con Dios. En ello, el orador cristiano debe someterse a sí mismo al uso por mor de dar lugar a Dios. No obstante, en ese uso de sí, de las propias facultades y fuerzas, de las

³³⁴ D. Valadés, *RhCh*, 120 [60], copiado de *In rhetoricen isagoge*, f. a7.

³³⁵ D. Valadés, *RhCh*, 632 [339].

más altas de entre ellas, es posible un abuso. Ese abuso violento va en contra de sí mismo y de Dios (hasta cierto punto) y es lo peor.

Una vez señalado el abuso, debemos recordar que, si bien hay un límite del uso del mundo y de sí, también es cierto que la potencia “usuaria” divina y de la misma potestad ordinaria humana pueden trocarlo todo en favor de la Providencia. En la dedicatoria a Gregorio Valadés ya lo había indicado. Recién hemos citado el pasaje en el que Valadés señala que la retórica, como el fuego, el alimento y el hierro no son útiles o dañinos en sí mismos, sino que depende del uso que se les dé. Después de lo ya citado remata Valadés: “Mas cuando conducen hacia los demonios y el error, y también a lo profundo de la perdición, las menospreciamos, pues aunque ésta de ninguna manera nos sea útil para la piedad (*nobis ad pietatem prosit*) sin embargo, de entre lo peor escogemos lo que es mejor, y con ello robustecemos nuestro sermón (*ex deteriori tamen id quod mellius est seligimus, ac sermonem nostrum cum illo roboramus*).”³³⁶ Podemos, entonces, hacer uso de lo peor siempre que no nos conduzca a la perdición y contribuya a robustecer nuestra palabra. Como la Providencia puede hacer uso de Nerón para la propagación de la fe, el predicador cristiano puede hacer uso de lo peor por mor de la propagación de la fe. Lo peor puede ser: la retórica, la filosofía, en general las artes liberales, las técnicas de la memoria, las imágenes, los medios de registro y comunicación mesoamericanos, incluso la tendencia de los indios al abuso de las imágenes (la pretendida tendencia idolátrica). Todo está al uso, especialmente aquello que es considerado lo peor, para la potestad usuaria que usando del predicador usa del mundo para trocarlo todo en dirección a Dios.

³³⁶ D. Valadés, *RhCh*, 11 [dedicatoria a Gregorio XIII].

CAP. 9. USO Y SABER GLOBAL: utilidad de las repúblicas, trasladar la ciudad

Ahora bien, ¿cuál es mi recompensa (*μισθός* /*merces*)? Predicar el evangelio entregándolo gratuitamente, renunciando al derecho que me confiere el evangelio.

1Cor 9:18

Aprendemos de Pablo incluso a transformar con habilidad en argumento de fe una inscripción fortuita, y a convertir en emolumento para la doctrina eclesiástica lo que fue escrito para otro uso.

Diego de Valadés, *Retórica Cristiana*

En esta obra [los salmos de Bernardino de Sahagún sobre la fiesta de San Hipólito], los franciscanos no representaron el espacio de Nueva España definido por la derrota militar por los españoles, sino como un espacio que había sido salvado de los demonios paganos que alguna vez controlaron a los señores y al gobernante (y el texto usa las palabras “in tetecuti in tlatoani” para nombrarlos). La violencia terrible, que los españoles estuvieron celebrando en la calzada, aquí se elimina y, en su lugar, los franciscanos inauguraron una nueva representación del espacio urbano: una infundida con los beneficios de la salvación cristiana.

Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*, 96



Fig. 33. El Buen Pastor (*RhCh*, 7)

El *usus christianus* produce un emolumento que no puede reducirse a la lógica de la propiedad, ni de la posesión, ni del derecho, ni del usufructo. Quizás este emolumento podemos verlo representado por la moneda con una cruz que corona la secuencia de monedas que flanquean el grabado sobre la creación (fig. 10).³³⁷ El emolumento de la Iglesia supera la economía y el derecho imperiales. El “dinero” cristiano es riqueza de Dios. Desde Cicerón, como Valadés lo señala, podemos tener clara la utilidad pública de la retórica. Es el mayor bien para la república. También puede ser causa de la más grande ruina. La retórica cristiana será el más grande bien para la república cristiana peregrina (transhistórica y transpolítica). Las retóricas religiosas contra las que se enfrenta,³³⁸ signadas por la noción de idolatría, que son de gran potencia, son también la vía a la más profunda perdición.

Analizaremos aquí cómo presenta Valadés el despliegue de la economía transpolítica que instaura la actividad de los predicadores en Mesoamérica y cómo se confronta ésta al *ordo* de la idolatría que tiene en la lógica del sacrificio humano su centro. Finalmente trataremos la apuesta por una traslación de la Ciudad de México como el más álgido discurso a favor de la república cristiana indiana.

* *
 *
 * *

Veamos nuestro grabado inicial que representa al Buen Pastor. La lámina tiene por objetivo presentar el ornato del orador cristiano. El orador cristiano debe estar dotado de plena y perfecta elocuencia, tanto como debe estar adornado con todo género de virtudes. Cristo será el ejemplo paradigmático, pues en sus propias palabras, es él el Buen Pastor (Juan 10.11). Así se muestra, pues, el Buen Pastor en el grabado, ejemplo paradigmático del orador cristiano (inserto justo entre el grabado del sabio pagano y el del sabio orador cristiano que ya hemos analizado). La nota A indica la acogida del pastor tanto de la oveja perdida, la peor, como de todo el rebaño para que quede profundamente grabada en los fieles la inmensidad del amor. Así también se muestra cómo esta acogida implica dar de beber y comer el vino y el pan de su sangre y su carne. Por otro lado, el báculo que porta el Buen Pastor indica la

³³⁷ También encontramos esta moneda en el alfabeto mnemotécnico indiano (fig. 19) para la letra D, muy seguramente refiriendo a la palabra *denarius*.

³³⁸ D. Valadés, *RhCh*, 343 [173].

victoria de Cristo ante el diablo. La nota B indica la fuente hacia la que brota la sangre de Cristo, que indica la primacía del bautismo y la cual ornan las insignias de los evangelistas. La nota C, que no podemos encontrar inscrita en el grabado, explica la potencia de los evangelios: confortarnos, consolarnos y quitarnos el velo de las figuras antiguas para comprender su sentido. La nota D explica que los cuatro perros guardianes que vigilan desde cuatro colinas marcadas con una encrucijada representan en conjunto a los doctores de la Iglesia y a los apóstoles. Finalmente, la nota E explica lo que representa cada uno de los perros. El primero (esquina superior derecha, en donde encontramos inscrita la E) presenta a los predicadores como la luz del mundo con un mundo (similar a los que hemos visto en otros grabados) con un resplandor encima. La luz representa el ingenio, la elocuencia, la diligencia, la medida, la circunspección y la catolicidad de los predicadores. El segundo perro (esquina superior izquierda) compara a los predicadores con la ciudad, por su protección y piedad paternas. Sobre el tercero (esquina inferior derecha) conviene citar en extenso:

En tercer lugar, por el ejemplo de su vida dignamente puesta sobre el candelero de la Iglesia, son comparados a una lámpara que difundiendo ampliamente sobre las urbes católicas sus siete mechas la luz alimentada con el aceite de la alegría, ciertamente disipa las densas nieblas de los herejes, y con el esplendor de su predicación resplandeciente aleja la confusión de las tinieblas la luz de la verdad.³³⁹

Es importante recordar la función teológico-política que el candelero esconde. La hemos referido en el anterior capítulo con base en el trabajo de Linda Báez. Se trata de la *restitutio* de la *Familia charitatis* que, con base en esquemas lulianos (árbol-candelabro-cruz), construye una máquina de publicidad y propaganda imperial y globalizante (¿cuál más?) que espera restituir un orden de paz y armonía sobre la base de la unidad universal de la fe y el mandato de un príncipe universal. Podemos ver, entonces, con toda claridad la función teológico-política de la retórica sermovisual cristiana. Finalmente, el cuarto perro (esquina inferior izquierda) compara al predicador con la sal, por la santidad de su vida con la que condimenta nuestros corazones. El orador será: luz del mundo, padre protector, militante a favor de las urbes católicas y contra las herejías y las confusiones de las tinieblas y procurador de nuestros afectos por la ejemplaridad conmovedora de su santidad. El Buen Pastor es el centro del proyecto globalizante católico de la Modernidad Temprana.

³³⁹ D. Valadés, *RhCh*, 30 [8].

Veamos el fondo del grabado. Un horizonte escarpado y un valle lleno de flores. No puede dejar de evocarnos en cierta medida los paisajes montañosos, típicamente mesoamericanos, que hemos visto en otras láminas. No obstante, no podemos ubicarnos con seguridad en ningún sitio concreto del Valle de México; es un paisaje ideal, aunque adelante apostaremos por una analogía que nos ubicaría en la Ciudad de México. Mientras, pongamos atención en el efecto óptico de la direccionalidad de la mirada de las ovejas y de los perros. No hay ojo en el grabado que no se dirija al cuerpo del Buen Pastor. El trigo y las uvas que reparte dadivoso contribuyen al efecto óptico. El ornato del orador cristiano captura las miradas y hace girar en torno al cuerpo del Buen Pastor el sentido y bienestar de toda urbe y república. Su luz atrae y produce, por medio de la mirada, la unidad del cuerpo de la Iglesia transpolítica y transhistórica. El modelo teológico-político del Buen Pastor podría pensarse como un fantasma preleviatánico en las Américas. La Modernidad tiene así un modelo alternativo de política que antecede el modelo del Estado moderno nacional, que tiene su expresión gráfica en la incorporación de los individuos en el cuerpo monstruoso del Leviatán (con espada y báculo) del frontispicio del libro fundacional de Hobbes. En el Buen Pastor vemos un modelo de incorporación que, por un lado, salva la desidentificación entre los incorporados con el cuerpo perfecto del Cristo-Buen Pastor, lo que justifica la labor retórico-teológica del Pastor que por medio de la mirada y los efectos de luz sostiene la unidad incorporada. Una unidad virtual del saber por medio del trabajo de la mirada, la imaginación, la memoria, la Palabra y el afecto. Esto es adecuado para la política globalizante de la Iglesia, que, con base en la trascendencia de Dios, de Cristo, de la Iglesia misma con respecto a las instituciones políticas (y dinerarias), ofrece un modelo de conformación de urbanidad cosmética-cosmológica-icónica-teológica y transpolítica o globalizante.

Si hoy es sin duda fundamental la política de los afectos, incluidas las instituciones del saber;³⁴⁰ con una genealogía de la globalización europea, de la primera globalización iberocatólica según se presenta en el dispositivo antropotécnico sermovisual de Valadés, hemos señalado aquí el amplio espectro transhistórico al que se apunta con el señalamiento de tal política de la afectividad.

³⁴⁰ Ver, Daniela Lossigio y Cecilia Macón (eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.

Si en el grabado del Buen Pastor vemos la alegoría de la función teológico-político-icónica del orador cristiano, en el *Typus eorum que fratres*, al que hemos referido incesantemente, vemos esto, pero referido explícitamente a dicha función en *actio* en la labor colectiva de la evangelización franciscana de Mesoamérica. La leyenda completa de este importante grabado dice: *Typus eorum que frat[r]es faciunt i[n] n[ovo] indiarum orbe qua dictum est dilataberis ad orientem, occidentem, septentrionem, ac meridiem et ero custos tuus et tuorum* (Imagen de lo que hacen los frailes en el nuevo orbe de las Indias como está dicho, te extenderás hacia el oriente, el occidente, el norte y el sur y yo estoy contigo y te protejo a ti y a los tuyos). Hay una referencia a Génesis 28.14-15, que Valadés resume. Es claro que la propagación universal de la fe es un mandato divino para Valadés y que esa expansión es bajo la cual debe comprenderse la traslación que se escenifica en el centro del grabado. Sobre ella ya hemos hablado, pero conviene recordar. Tenemos un templo similar a la basílica de San Pedro, con el Espíritu Santo en el centro. El templo es cargado por los 12 apóstoles franciscanos de las Indias, con San Francisco al frente y Martín de Valencia el postrero. A esta acción la denomina Valadés en la nota *A felicissima propagationis fidei christianae* y se describe con la leyenda *primi Sanctae Romanae Aeclesie i[n] n[ovo] indiarum orbe portatores* (primeros portadores de la Santa Iglesia Romana al nuevo orbe de las Indias). La explicación completa de este grabado incluye varias páginas y otros grabados más, como el de la Creación, el del castigo de los adúlteros, el pecador, los de la misión entre chichimecas, etc. El grabado abre un espacio desde el Espíritu Santo que podríamos asociar al atrio de las Iglesias novohispanas. Es un lugar ideal con una simetría rígida. Es conveniente señalar la composición base, la cual encontramos en otros grabados: en el *Typus peccatoris* (fig. 2), en el de la misión entre chichimecas (fig. 3), en la base del árbol del matrimonio en el grabado sobre los adúlteros (fig. 9), en cierta medida en el de la escala del ser o sobre la creación (fig. 10), con toda claridad en el del Buen Pastor (fig. 33), y también el que analizaremos más adelante (fig. 37), el *Typus sacrificiorum*. Se trata del quincunce, cinco puntos: cuatro esquinas y un centro. En los grabados que esquematizan la labor evangélica y la transfiguración mnémica, moral, civilizatoria y salvífica, se hace uso de una forma icónica fundamental para construir la tensión en la representación gráfica. El quincunce restará central en los motivos ornamentales del arte indocristiano,³⁴¹ arte de manufactura indígena

³⁴¹ Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*.

con conducción mendicante y en pleno fluir del intercambio de técnicas, saberes e iconografías. El quincunce condensa el borramiento y la inseminación mnémicos.

Sobre esa estructura base que abre la tensión y eficacia desde el centro (aquí el Espíritu Santo transportado a las Indias), podemos reconocer algunos elementos del convento de San Francisco en la Ciudad de México, con la capilla de San José de los Naturales representada por la parte de abajo: siete naves, una central grande en la que se celebra la misa y tres más a cada lado para otros sacramentos.³⁴² En el gran patio se encontraban las escuelas. Se trata, pues de una alegoría que con base en una planta ideal de una edificación típicamente novohispana despliega ordenadamente todas las actividades y funciones que implica la *traslatio* de la fe a Mesoamérica: enseñanza de todo por medio de imágenes y vírgula a niños, niñas, hombres y mujeres; enseñanza de la penitencia, de la doctrina, de la Creación del mundo y del modo de confesarse; bautismo; matrimonio y examen del matrimonio (examen del árbol genealógico y de parentesco para imponer el correcto matrimonio monogámico católico). Finalmente, el cuidado de los enfermos y de los muertos.

Este espacio ideal representa, pues, la utopía de la Iglesia indiana en la que sólo hay frailes e indios bien adaptados a la labor evangélica. Es el “aquí” de la eficacia del dispositivo valadesiano. Mundy ha señalado la rigidez simétrica de la composición de este grabado, bordeado por paredes bajas que separan de todo lo que está afuera, haciendo uso de una forma arquitectónica prehispánica, también presente en el *tecpan*, casa de gobierno colonial de los gobernadores indios. Para Mundy dicha rigidez representa gráficamente el proyecto utópico teológico-político de los franciscanos, especialmente de Pedro de Gante. De esta manera, aunque Cortés ofreció en 1524 un lugar privilegiado en la Plaza Mayor a los franciscanos, finalmente decidieron construir el convento en Moyotlan, un poco más al suroeste. Salían así los franciscanos de los límites de la Plaza Mayor, protegida y controlada por los españoles, prefiriendo los márgenes, más cerca de las poblaciones indígenas y con un espacio amplio, allí en donde se encontraba el aviario y los jardines de Moctezuma, con el acueducto de Chapultepec más cerca. La labor de los franciscanos, al menos al inicio de la Colonia, no estaba con los españoles, sino con los indios. El milenarismo franciscano (joaquinista) del

³⁴² Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan...*, 114.

que ya se ha hablado, interpretaba la misión de la evangelización de América como parte fundamental de la historia de la salvación.

Esta evangelización se presenta como un trabajo de la memoria y el olvido, como ya lo hemos notado. Mundy nos recuerda que la labor no es unidireccional, pues el mismo Pedro de Gante, en una carta de junio de 1529 a los franciscanos de su provincia en Flandes escrita en español, comenta que ha olvidado en 6 años su lengua materna (flamenco), mientras que cierra la carta con una frase en náhuatl. Gante mismo habrá de reconstruir su memoria y olvidar su pasado.³⁴³ Esta reprogramación mnémica es lo que hemos estado persiguiendo a lo largo de esta investigación. Hemos mostrado cómo en Valadés esto explota como el programa central de su obra. Ya hemos reconocido que en su obra sermovisual Valadés se esfuerza por indicar los objetivos multiestratificados de la labor de evangelización, los cuales exceden lo sermovisual y se extienden a lo urbanístico, al teatro y a todas las artes.³⁴⁴ Con el *Typus eorum que fratres* Valadés muestra la dimensión teológico-político-histórico-urbanística de dicha labor. Sobre las operaciones de olvido y memoria sobre la Ciudad de México de los franciscanos Barbara Mundy dice:

A causa de este modelo de la mente y la memoria [espacial, arquitectónico y plástico], la reconstrucción que realizaron los franciscanos de la ciudad mexicana ocurrió en dos frentes: interior y exterior. Ellos borrarían las memorias de la idolatría de la mente de los residentes de la ciudad, como un escritor deshace los caracteres y figuras trazadas en el papel, o el lienzo u otro material o como un artesano desbasta una placa de metal para prepararla para regrabarla. Al usar palabras tomadas del proceso de impresión, Valadés procuraba grabar aquellas mentes con la nueva enseñanza cristiana, aprendida en escuelas como San José, al mismo tiempo que reunía dichas mentes con la bondad de Dios, un conocimiento que estaba ya impreso en el alma. En cuanto a lo exterior, ellos destrozarían los santuarios y templos idólatras, que contenían la memoria de la creencia pasada de los espacios de la ciudad. Y, después, ellos inaugurarían una nueva ciudad cristiana, cuyos espacios consagrados podría llevar al conocimiento del verdadero Dios.³⁴⁵

³⁴³ También debemos considerar los efectos que la presencia de América tuvo en Europa. Para el caso de Italia en concreto, ver, Elizabeth Hordowich and Lia Markey (eds.), *The New World in Early Modern Italy 1492-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

³⁴⁴ Para dimensionar esto conviene revisar el trabajo de Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

³⁴⁵ B. E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan...*, 121-2.

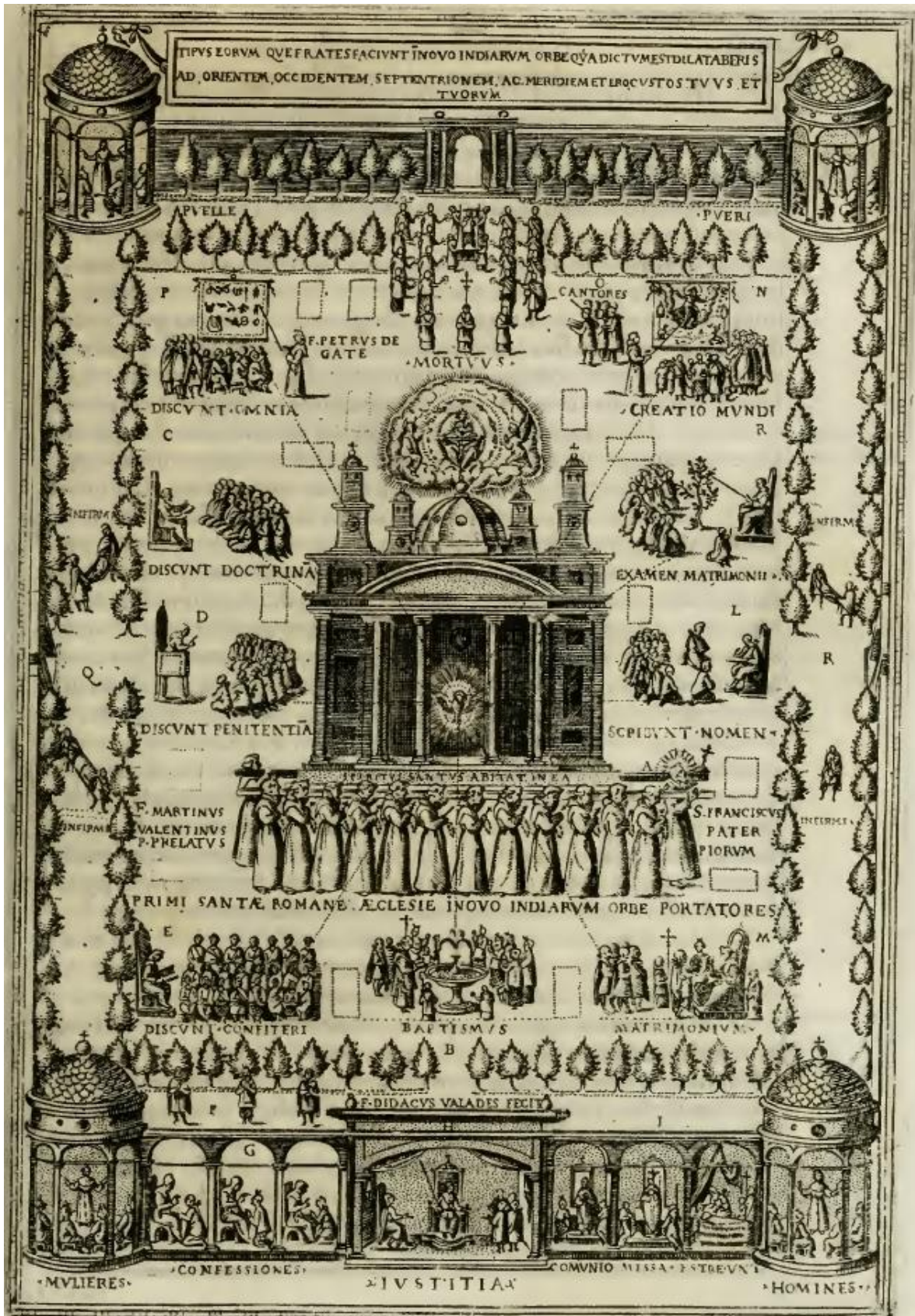


Fig. 34. *Typus eorum que fratres faciunt* (RhCh, 207)

La reprogramación mnémica implica, por un lado, el borramiento, el olvido, pero, por otro, el sostenimiento de algunos elementos familiares. Lo español queda en segundo término, fuera de la utopía de la iglesia indiana franciscana impresa a base de quincunces ornamentales o composicionales. Roma, ciudad ideal que proyectan los franciscanos en la Ciudad de México, siempre estará presente. En la Ciudad de México se mantendrá el gobierno de las élites mexicas en compleja interrelación con la élite de los franciscanos y se procurará hacer uso de los espacios abiertos, por eso el atrio será tan importante en las edificaciones religiosas de todo el siglo XVI. Se mantendrá la división tradicional en cuatro barrios, con San José de los Naturales, la capilla y la escuela de los franciscanos, y Pedro de Gante como centro de la ciudad; así podemos verla en el Códice Osuna, en el que el glifo nahua del lugar (el altépetl, o cerro) ahora se ha sustituido por una Iglesia. La representación del código Osuna con Pedro de Gante en el centro nos permite analogarlo con el Buen Pastor con sus cuatro perros en montes que a su vez reproducen la figura del quincunce como una X. Así, podemos analogar los centros de nuestras imágenes: el Buen Pastor, la escena de la *traslatio* de la Iglesia y el Espíritu Santo, Pedro de Gante...

Es importante advertir ya una serie de problemáticas que han permeado los estudios sobre la colonización ibérica y la globalización católica. Primero, que dichos procesos, si bien simultáneos y codependientes, no por ello son idénticos. Como vimos, los franciscanos, agentes de la globalización católica, en su utopía indiana dejan fuera a los españoles. Incluso si habitan la misma ciudad recién conquistada, procuran mantenerse al margen de la civilidad española. Aunque siempre dependientes unos de otros. Eso no quita que la triada base de la Ciudad México post cortesiana sean, de hecho, Diego Huanitzin (gobernador indígena, descendiente de Moctezuma), Pedro de Gante y el virrey Antonio de Mendoza. En efecto, hay una compleja y no siempre amistosa relación entre todos, aunque la más fuerte sea entre el líder espiritual de los franciscanos (reconocido como Obispo honorario por el mismo Alonso de Montúfar) y el gobernador de los indios sobrino de Moctezuma. La imagen de los españoles en su plaza y los indios y los franciscanos en los cuatro barrios que la circunscriben nos dan una buena imagen de lo que fue durante los primeros años la colonia. Lo idílico de esta postal se debe matizar con los jóvenes educados y enclaustrados (prácticamente prisioneros) en San José de los Naturales. Los franciscanos estuvieron, pues, siempre cerca y en defensa de los indios, pero éstos siempre como prisioneros fácticos o, si no, ideológicos.

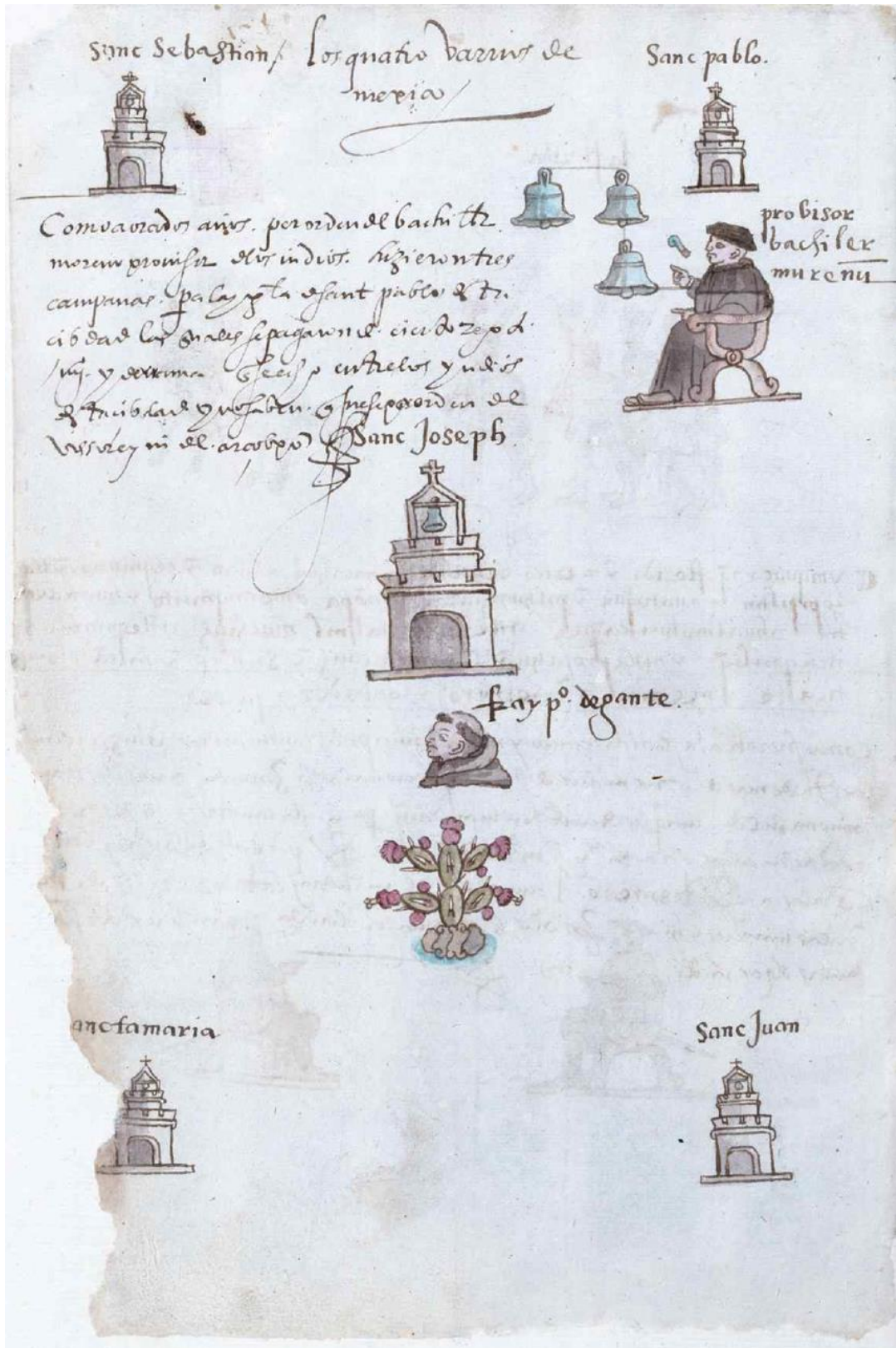


Fig. 35. Pedro de Gante y el quincunce de México (Tenochtitlan) Códice Osuna, fol.

8v, ca. 1565.

Quizás conviene contrastar, entonces, el proyecto imperial español con el proyecto de globalización y evangelización católico. En efecto,

los españoles establecieron muchas ciudades y erigieron miles de iglesias en un esfuerzo por crear lo que podría llamarse un imperio de ciudades católicas. Los rituales de trazado de ciudad en damero con su plaza central marcaban un lugar como “español”, pero lo que importaba más no era la ciudad sino su *civitas*, su gente, sus instituciones y su cultura. Puesto que el proyecto colonial español era ambicioso y buscaba una transformación integral de la sociedad americana, vuelta a hacer a semejanza de Europa.³⁴⁶

Este trabajo de europeización de América, por supuesto, implicó políticas innovadoras. John Sullivan concluye en su estudio sobre el tema:

He argumentado que la congregación es la base indispensable para la realización de las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales que implican el proyecto colonial español. Este proceso empezó en América menos de una generación después de la Conquista, y así antecede la cronología de Foucault quién postula los principios del siglo XVII como inicio de la aplicación de las técnicas de disciplina en las sociedades europeas. Los documentos del aparato administrativo imperial señalan discursivamente el comienzo de la aplicación de estas técnicas en las colonias hispanoamericanas con el cambio de sentido que recibe el término de “policía”, al contextualizarse dentro del nuevo enfoque de los estados europeos como interventor en la vida cotidiana de los ciudadanos. Señalan además en estas fechas tempranas, lo que podría ser el primer planteamiento teórico de la relación entre la reorganización espacial de la población y el proceso de construcción de sujetos. La congregación en sus tres modalidades de concentración poblacional, municipalización y jerarquización de asentamientos, permite supervisar y recoger información sobre la aplicación de técnicas de disciplina en las comunidades indígenas, permite llevar a cabo la individualización de las personas que son el objeto de estas técnicas, y permite centralizar en la Corona el control de todo el proceso.³⁴⁷

Podemos ver, pues, que la congregación o reducción de indios nos devela (con todas sus consecuencias económicas, políticas, demográficas, fiscales, subjetivas, urbanísticas, etc.) la Modernidad temprana alternativa que ocurre en América y que antecede a las políticas más típicas de la naciente Modernidad europea (del Leviatán a la llamada época clásica de Foucault y el surgimiento de la biopolítica), lo que nos exige reconocer la importancia de su estudio.

Sin embargo, sería un error pensar que la creación de ciudades católicas *à la* europea sea sólo y netamente un proyecto español. Hay, por lo menos, dos proyectos paralelos trenzados. Así, en lugar de una ciudad española el modelo de los franciscanos para la Ciudad

³⁴⁶ Karen Melvin, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012, 1-2.

³⁴⁷ John Sullivan, “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, *Estudios de historia novohispana*, no. 16, 1996, 54.

de México será Roma, una Roma completamente idealizada, pero que permitía pensar la posibilidad de trabajar la memoria de una ciudad con un largo pasado pagano en favor de su cristianización. Por otro lado, mientras que los españoles fundaban Puebla, Valladolid (Morelia) o Celaya, los mendicantes, además de participar en esas fundaciones, fuera de la Ciudad de México y de las nuevas ciudades, fundarán numerosos conventos en pueblos de indios. Habrá un proyecto de congregación de los indios que correrá parejo a la urbanización española. Este proyecto, si bien es impulsado por civiles como por religiosos, en ciertos puntos resulta diverso por los intereses y objetivos diversos y en ocasiones divergentes de ambos.

El proyecto de fundación de estos pueblos es el modo más integral de cobertura territorial de la globalización católica franciscana en ejecución en Mesoamérica. Leamos en extenso, aunque elidiendo unas partes, el Capítulo VI de la Parte III del *Itinerario del misionero católico* de Focher (editado por Valadés), titulado *De modo servando in reducendis infidelibus*:

Puesto a trazar una norma a seguir por los misioneros de la Iglesia en la reducción de los indios paganos (*in reducendis barbaris*), he pensado que ninguna mejor que la observada muchos años hace por mandato y autorización del Pontífice y del Rey por los religiosos mendicantes y en especial por los Franciscanos. Su costumbre es tratar primeramente de atraer a los gentiles con suma afabilidad, manifestada en palabras y obras, a los gentiles al conocimiento del verdadero Dios (*consueverunt infideles primo humanissimis verbis simul et facis ad Dei cognitionem pellicere*), ‘dándoles a entender los vicios y las virtudes, la pena y la gloria’; y esto una y otra vez. Procuran por todos los medios, mediante favores y beneficios sin cuento, excitar en sus corazones el amor a Dios y el acatamiento al Rey. Una vez captada su amistad y tenerlos benévolos y sumisos, el segundo cuidado pastoral es concentrarlos a todos, formando pueblos y ciudades (*secunda cura fuit in oppida et civitates eos cogere*). Viviendo en su plan primitivo, dispersos por los montes, podían volver al vómito de la gentilidad (*ne secundum pristinum morem in montes dilapsi ad vomitum redirent*). Por eso, creo que es esto de todo punto necesario, no tan sólo para poderles instruir mejor y más provechosamente en la fe, sino también para que la buena semilla, prendida todavía con débil raíz, no sea arrancada de sus corazones siguiendo su vida vagabunda. Resulta, pues, ventajosísimo el congregarlos por pueblos de lugar en lugar. [...]Por obra, pues, de los misioneros se han visto de una vez liberados de la tiránica servidumbre del demonio y de la de sus señores. [...]Deben ser instruidos asimismo en lo referente al culto divino, como también en el cultivo de su personalidad (*Docendi item sunt ea, quae divinum cultum pariter et humanum concernunt*).³⁴⁸

³⁴⁸ Juan Focher, O. F. M., *Itinerario del misionero en América (Itinerarium catholicum)*, trans. Antonio Eguiluz, O. F. M., Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960, 371-5.

Focher (¿Valadés?) señala en ese capítulo también cómo los misioneros enseñaron todas las artes y fueron los directores de la construcción masiva de edificaciones religiosas, civiles y domésticas, por lo que su actividad entre los indios fue provechosa no sólo en términos de la fe, sino que también en términos de la calidad de vida de los campesinos. Además, señala cómo incluso se esforzaban por recorrer el territorio para poder asistir a todos aquellos que seguían viviendo en territorios de difícil acceso en el territorio mesoamericano. Focher es explícito, se les enseña el culto a Dios y a mezclarse en lo humano (*humanum concernunt*), el cultivo de su personalidad humana. Es esto lo que significa la reducción. Se trata, pues, del mismo modelo de Buenaventura aplicado a las ciencias y artes ahora aplicado, no sólo teóricamente, a la vida y saberes de los pueblos mesoamericanos. Ese modelo, en primera instancia protegido por el rey (que no siempre por los colonizadores) fue el modelo no mesoamericano, pero que sí adaptaba estrategias administrativas del *altépetl*, con el que se protegieron más o menos efectivamente, los territorios comunales en manos indígenas durante toda la Colonia.³⁴⁹Reconozcámoslo, la realización de estas congregaciones es impulsada tanto por religiosos como por civiles y es un mandato de la Corona tanto como objetivo de los mendicantes. No obstante, su concepción es teológico-política y su ejecución en buena medida corre a cargo de los religiosos. Al menos en los pueblos más pequeños, que congregan poblaciones muy dispersas en territorios escarpados. Por otro lado, es importante reconocer también la precedencia de la labor icónico-retórico-teológica de los misioneros sobre la población. Sólo es posible la congregación como segundo paso, nos lo dice bien Focher, el primer paso es ganarse la benevolencia y sumisión de los indios con la afabilidad de la prédica y la ejemplaridad de la santidad de los misioneros. Lo primero, pues, es el trabajo del afecto a través de la prédica sermovisual.

³⁴⁹ Sin afán de contribuir a la Leyenda Negra, ni su limpieza igualmente ideológica, Ouweneel y Hoekstra nos recuerdan que las tierras en posesión de indios fueron arrasadas desde la independencia de México, muchísimo más que durante la Colonia, durante la cual más bien se protegieron. Ver, Arij Ouweneel y Rik Hoekstra, “Las tierras de los pueblos indios en el altiplano de México 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa”, *Cuadernos de estudios de documentación latinoamericanos*. Por supuesto, este sistema de protección no se dio sólo por buena fe de los misioneros, ni por la buena fe de la Corona, se trató de un sistema producto de negociaciones y resistencias. El costado gráfico de esta lucha puede verse en los numerosos documentos producidos por los funcionarios de la Corona para investigar sobre sus nuevas posesiones ultramarinas y los documentos que en respuesta (defensiva y estratégica) a esta empresa produjeron las diversas élites indígenas. Sobre esto ver, S. Gruzinski, “III. Los ‘Títulos primordiales’ o la pasión por la escritura”, *La colonización de lo imaginario*, 104-148.

Es importante reconocer el cambio fundamental que implicó el último cuarto del siglo XVI para estos proyectos. Por un lado, el Concilio de Trento había transformado la Iglesia, lo que eventualmente afectaría a los modos que la utopía de la iglesia indiana había proyectado para el establecimiento de la fe en América. Como consecuencia de ello se daría la creación y llegada de los jesuitas a América, que se unirían para continuar la labor de evangelización de los mendicantes, pero ya con nuevas condiciones, técnicas y objetivos. Igualmente habría nuevas instituciones, como la Inquisición, la cual, si bien no irrumpiría en la relación de los indígenas con la Iglesia, sí transformaría la dinámica de las poblaciones no indígenas. También habrá cambios de gran envergadura en la política de la monarquía desde que Felipe asumió el poder. El crecimiento económico y urbano daría lugar a una mayor homogeneidad ideológica en las poblaciones de las ciudades, a pesar de las marcadas y sistemáticas diferencias sociales y económicas. Las campañas de extirpación de las idolatrías comienzan, si bien nunca apoyadas realmente ni por la corona, ni, en general, por la Iglesia, quedando sólo como empresas prácticamente individuales. Finalmente, las epidemias habrán diezmando para entonces de manera catastrófica las poblaciones indígenas, restando peso e importancia a lo que pudiese ocurrir en los pueblos de indios en relación con las lógicas del poder que se centraba en las ciudades.

Quizás sea la Guerra Chichimeca la gran vicisitud histórico-política que mejor nos permita percibir la correlación, pero no identificación, entre el proyecto de la Corona y el de la Iglesia de los mendicantes. Ernesto de la Torre Villar nos dice que:

La guerra chichimeca con todas sus incidencias detuvo la obra de reducción de los indios, pero también mostró que era necesario emplear distintos procedimientos para penetrar entre las poblaciones bárbaras y asentarlas en poblaciones que, a la vez que sirvieran para controlarlas política y religiosamente, fueran centros con fuerza económica y política suficiente. La creación de misiones, el aporte de indios civilizados y aculturados como los de Tlaxcala y Michoacán, con los que se formaron numerosas poblaciones, la fundación por españoles de centros agrícolas y mineros, representaron un medio de asentar a la población septentrional, medio muy diverso al utilizado para congregarse a los naturales de abajo del río Lerma, esto es, de las fronteras naturales mesoamericanas.³⁵⁰

Si en un principio las reducciones asumían la homogeneidad de los distintos pueblos indios, tanto desde su concepción desde la Corona como desde los mendicantes, con la Guerra Chichimeca se abrirá toda la complejidad de las Indias. Por un lado, los pueblos indios

350

son diversos entre sí, a veces enemigos. Por otro lado, ninguno de los proyectos de la Corona o de la Iglesia podrá prosperar o avanzar sin negociar con los indios. En el caso de los numerosos grupos septentrionales disímiles entre sí, pero llamados chichimecas, sólo será posible pensar en una inclusión de los mismos en la compleja dinámica de la sociedad de la Colonia si se parte de la negociación con otros pueblos que den las bases (militares, económicas y culturales) para comenzar su pacificación. Esa negociación en ocasiones borra las diferencias entre los pueblos indios catolizados y los mismos españoles (todos considerados católicos) contra los chichimecas-bárbaros-paganos (que, como hemos dicho, ellos mismos son diversos grupos). Además, allí, en donde con mayor claridad se comprende la diferencia entre el proyecto de la Iglesia y el de la Corona, pues para comenzar las reducciones en la Chichimeca será necesario primero la afabilidad de los misioneros, paradójicamente con Valadés y Focher nos confrontamos al reclamo explícito de los franciscanos del brazo secular que asegure la vida de los mismos misioneros. Focher argumentará, como hemos visto en el cap. 2, a favor de la guerra justa contra los chichimecas por legítima defensa de la vida de los misioneros que sólo pretenden predicar la fe y porque éstos, bárbaros, sólo recibirían la civilización, gran beneficio para ellos, como resultado de la paz instaurada por esa guerra. Sin embargo, la guerra frontal contra los chichimecas será la razón del freno del proyecto de reducciones, pues primero se requiere de la pacificación (que habrá de otorgarla la afabilidad de los misioneros). Los proyectos, distintos, pero codependientes, correrán en diversos ritmos, pero siempre uno al lado del otro.

Karen Melvin nos ha permitido vislumbrar que todos los cambios del último cuarto del siglo XVI no implicaron una caída del poder ni de la influencia de los mendicantes en el desarrollo de las ciudades y de la religión americana, por el contrario, estos cambios no implicaron el abandono de los pueblos de indios, pero sí intensificaron la urbanización de la actividad de los mendicantes. Es de este tiempo que muchas devociones provienen. Muchas de ellas devociones locales inspiradas por apariciones en montes o manantiales. Si bien al principio la propagación traslaticia de la fe de los franciscanos los llevó a oponerse a la más importante de estas apariciones y sus devociones, la de Guadalupe del Tepeyac, finalmente seculares y mendicantes contribuyeron a esta construcción cada vez más local (después nacional) de la religiosidad popular mesoamericana. Los *mitotes*, como el de la fiesta de San Hipólito que ya hemos referido, son resultado de esto.

Sirve recordar posturas sobre la ciudad y la manera en que se implanta la religión en las poblaciones indígenas por parte de otros actores durante las primeras décadas de la Colonia. Francisco Cervantes de Salazar, intelectual relevante de la época, entre otros importantes cargos, primer profesor de retórica de la Universidad de México, tendrá en mente la necesidad de la programación mnémica de la “nueva” Ciudad de México, como también vimos en Pedro de Gante y Valadés. Frente a la idea de Pedro de Gante (que venía de la empresa de evangelización de los anglosajones de Gregorio Magno) de que debía haber una mezcla de olvido y recuerdo de lo antiguo, Cervantes de Salazar, en los diálogos publicados en conjunto como *México en 1554*,³⁵¹ recorridos memoriosos de la ciudad, exalta la grandeza de la Ciudad de México, de sus instituciones y edificaciones europeas (como la misma Universidad), pero en ellos casi pareciera que no hay huella de la antigua Ciudad o de espacios indios. Cuando aparecen, siempre es de manera secundaria y posterior a la elogiosa presentación de los espacios españoles. Destaca su descripción del mercado español, bastante menor que el tianguis de México, a las afueras de la zona española de la ciudad, y que será descrito con mucho menos pompa. Este trabajo urbanístico retórico y mnemotécnico coincide con su opinión sobre las fiestas cristianas de los indios. Ante la solemnidad y gran pompa que tanto admira y destaca Valadés de las fiestas, bailes y cantos cristianos indianos (los *mitotes* incentivados por los mendicantes), Cervantes Salazar escuchará las voces de la idolatría. Considera que los indios mezclan, en sus cantos cristianos en náhuatl, frases de sus cantos idólatras.³⁵² La idolatría no se borra de los indios para Cervantes Salazar, por ello habrá que borrar todo rastro de su cultura e imprimir sólo la cultura europea en la ciudad.

Aquí debemos recordar el concepto de memoria de Severi que hemos adoptado desde el capítulo 5 y que nos enseña que la memoria es múltiple y contradictoria. La construcción de la Ciudad de México y, en general, de la sociedad novohispana tiene muchos estratos y corrientes que en ocasiones convergen, en otras se separan y se oponen, pero que mayormente se yuxtaponen. Los proyectos de conquista (política, militar, económica, religiosa, del imaginario, de la memoria, etc.) no pueden homogenizarse. Mucho menos todo el espectro de resistencias a esos proyectos de conquista; las estratégicas conscientes y menos las veladas

³⁵¹ Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554*, trad. Joaquín García Icazbalceta, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

³⁵² B. E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan*, 183.

e incluso inconscientes. Así, si bien el proyecto de globalización católica corre paralelo y en ocasiones en contra de ciertos puntos del proyecto de colonización español, es cierto que se debe presentar hermanado. Por ello, la utopía de la iglesia indiana, ya en tiempos de la publicación de la *Rhetorica Christiana* (1579), cuando ya todos los cambios que hemos señalado estaban en puerta y eran evidentes, deberá presentarse a contratiempo, como un proyecto de legitimación del pasado inmediato ante un nuevo escenario global desfavorecedor para el sostenimiento de un proyecto con un centro indocristiano utópico. Por eso Valadés reclama reconocimiento y honor y busca adelantar la agenda franciscana (y mendicante) en Mesoamérica, pero al llevarlo al acto, y no sólo a la propaganda editorial, con su gestión de permisos papales para abrir nuevos hospitales en Nueva España (en tiempos de la gran epidemia de *cocoliztli*), la cual sobrepasaba los límites de su autoridad al entrar en asuntos reservados a la Corona, dará el pretexto para que la política filipina lo mantenga al margen de los asuntos de Indias. Lo sabemos, pierde su puesto como Procurador General y es exiliado de Roma. No volverá a América, aunque continuará activo en lugares importantes de la política global de Gregorio XIII. El proyecto de Valadés llega tarde, o ya habrá tenido su eficacia y ésta restará a manera de sobrevivencia, no hegemónica siempre, pero sí fundamental, cuan escurridiza y omnipresente en yuxtaposiciones parciales a lo largo de la historia afectiva y sapiencial mesoamericana, pero incluso de la política globalizante occidental. La vía de la inseminación mnémica no fue el proyecto triunfante en la política pública, más bien la segregación racial y la dominación de los peninsulares, pero, a la larga, las bases de la inseminación mnémica franciscana continuaron trabajando a destiempo y fueron poniendo los hitos fundamentales de la memoria y de la afectividad de la política mundial desde la Colonia iberoamericana. La militancia mestiza, criolla y universalista de Valadés habría de permear de diversas maneras y en diversos tiempos.

El proyecto de Valadés, como decíamos, no se opone frontalmente a la monarquía hispánica. Aunque la prefiere imperio universal (no específicamente hispánico, sino universal). Sólo así comprendemos la exclusión de toda referencia a Felipe II casi tres décadas después de asumida la corona y la elogiosa referencia a Carlos V y la dedicatoria a Gregorio XIII. El modelo de Valadés requiere de un emperador universal que, por mediación del papa, deje a los mendicantes abrir los sellos del paraíso en su realización de la Iglesia indocristiana. La Roma americana deberá ser tierra en la que se implanten los árboles de la

jerarquía eclesiástica y la jerarquía temporal. El hermanamiento del emperador y el papa, con el segundo sobre el primero, será lo que fortalezca las raíces de las que habla Focher en su capítulo sobre las reducciones. En el largo cap. X de la Cuarta Parte de la *Rhetorica*, en el que Valadés incluye juntos los dos grabados de los árboles de las jerarquías, el del símbolo de la fe y el de la administración de los méritos podemos ver esta compleja relación entre el emperador y el papa. El capítulo se titula “Se les induce a que presten obediencia al romano pontífice y también al muy invicto emperador Carlos V y a sus sucesores”. Aquí Felipe no se nombra, se refiere, casi desdeñosamente y de manera tangencial, sólo como dentro del colectivo “sus sucesores”. Lo que encontramos en todo el capítulo es una explicación de la dignidad del Sumo Pontífice, una justificación de su potestad y de su centralidad para la Iglesia, así como una exposición sobre su elección y su función y su obra de disipación de las tinieblas ante las argucias de los sacerdotes indios. El capítulo cierra con la larga sección titulada “Sobre la potestad imperial y la dignidad real, que ocupa la cumbre de todos los estados temporales”. Es en ella que se intercalan los grabados mencionados, incluidos los árboles de ambas jerarquías en los que profundizamos. Aquí, como el título indica, se versa sobre la legitimidad teológica del emperador y de la conveniencia de su existencia y labor para la empresa evangélica y eclesiástica del papa. Citemos un fragmento importante por su voluntad sintética:

En suma, se os gobernará con mucha blandura, si es que aceptáis este beneficio como recibido de la mano de Dios, del sumo pontífice y del emperador, y pagáis los reducidos tributos, que son nada en comparación con los que ahora os oprimen. Y de este modo, os recibirá bajo su protección y os proveerá tanto de lo espiritual como de lo temporal...³⁵³

Valadés promete que de aceptarse la sumisión política y la tributación se recibirán grandes beneficios espirituales y temporales. Aceptar la implantación de los árboles de la jerarquía eclesial y temporal (y junto con ellos los árboles del matrimonio, de la cruz y de la Creación—jerarquía ontológica) reditúa en un gobierno suave y con beneficios espirituales y temporales. El árbol de la jerarquía temporal muestra en el centro al Emperador. En el mismo nivel, si bien a los costados y de menor tamaño, dos reyes que representan todos los otros reyes cristianos, bajo el emperador un elemento que determinó la vida colonial de Nueva España, el virrey, con el gobernador y el auditor a sus costados. Bajo ellos el juez al centro, y el

³⁵³ D. Valadés, *RhCh*, 354 [180]

comandante (*praepositus*) y el prétor a los costados. Posteriormente, a ras de suelo el *pater familias* con la madre y los que parecen ser los hijos y siervos. Finalmente, el infierno separado por un brusco eje horizontal del resto del grabado en el que se encuentra inscrita la leyenda: *Hanc constitutam poenam Imperatoris et regis praeceptis non obedientibus/* Se instituye esta pena para los que no obedecen los preceptos del emperador y del rey. El pacto con las instituciones temporales es claro.

Sin embargo, este pacto con el emperador y el rey es de sumisión, como bien vemos en el árbol de la jerarquía eclesiástica, que en el ápice presenta al Sumo Pontífice con los cardenales y los patriarcas a sus costados, pero con el emperador y el rey presentando obediencia y respeto, tanto como mayor cercanía, a los pies del papa. Bajo ellos el arzobispo que enseña, y sus costados los obispos que confirman y offician la ordenación. Bajo ellos el archidiácono que enseña, escucha confesiones y examina. Finalmente, el predicador que enseña a los feligreses, bautiza y officia como cura de almas. Remata el grabado también con una representación del infierno y la leyenda: *Hanc constitutam poenam Summo Christi Vicario non obedientibus docet/* Se instituye esta pena para los que no obedecen lo que enseña el Sumo Vicario de Cristo.



Fig. 36. Árbol de la jerarquía temporal (*RhCh*, entre 180-1)

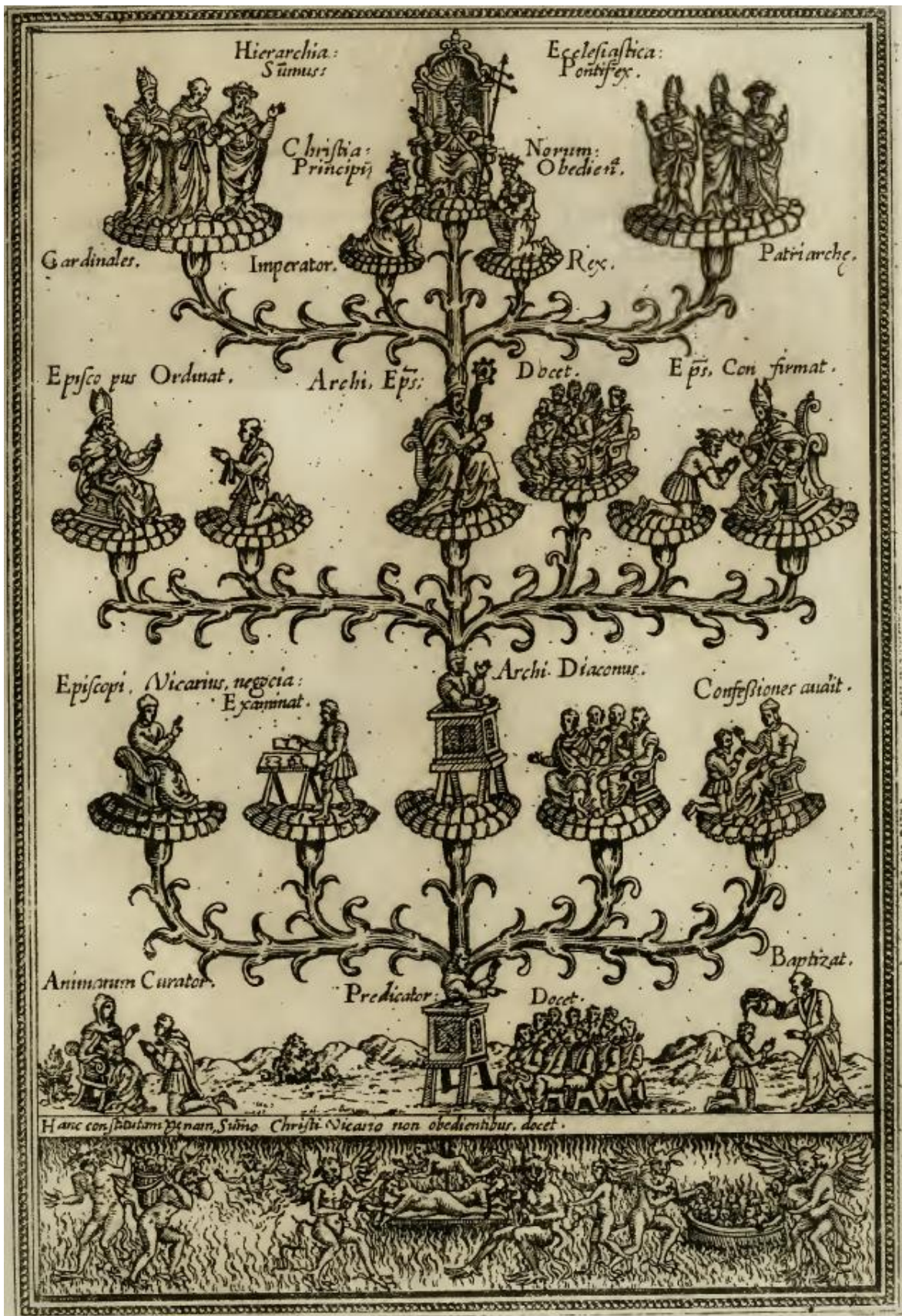


Fig. 37. Árbol de la jerarquía eclesiástica (RhCh, entre 180-1)

Existe una simetría imperfecta entre los árboles y las leyendas que explican la pena a los que no obedecen. El árbol de la jerarquía temporal señala la implantación de los preceptos y la pena a los que no los obedecen. El árbol de la jerarquía eclesial devela la subordinación del emperador y de los reyes al papa y el papel que ellos juegan, junto con todas las figuras de la Iglesia, en la labor de enseñanza del Sumo Pontífice, así como la pena que hay para todos los que no obedezcan lo que enseña (no lo que prescribe), incluidos el emperador y los reyes. Así podemos interpretar el remate del final de la última sección del capítulo 10 que hemos estado refiriendo. Ahí, Valadés, después de presentar a la ley y las instituciones temporales humanas como parte de los dones medicinales de la obra salvífica de Cristo, dice: “Y la debilidad y la fragilidad humana no tendrían qué hacer, a menos que la piedad divina, viniendo nuevamente en auxilio, abriera algún camino para asegurar la salvación mostrando las obras de justicia y misericordia, esto es, constituyendo a su sumo y único vicario en la Tierra, para entregarle la omnímota autoridad de atar y desatar (*constituendo scilicet suum summum et unicum vicarium in terris, cui traderet omnimodam ligandi atque solvendi auctoritatem*).”³⁵⁴ Con el Sumo Pontífice en el ápice queda arraigada la cruzada religiosa, religante, de la globalización católica en Mesoamérica.

Alessandra Russo en el capítulo 8 de su *The Untranslatable Image*, titulado *Circular Realism* presenta las luchas por la representación en tiempos del mestizaje de las primeras décadas posteriores a la conquista. Se centra en las representaciones sobre la toma de Tenochtitlan, las experimentaciones cartográficas de estos tiempos convulsos, la espacialidad del *tianquiz* nahua, el rito de los voladores de Puebla y Veracruz, y la omnipresencia del Nahui Ollin (cuatro movimiento), para plantear la idea de la lucha por los modelos de representación como una lucha de espacialidades. Por un lado, la espacialidad circular mesoamericana que parte el espacio dinámico (por lo tanto, abierto al tiempo) en cuatro triángulos, como los que se forman con una X. Estos espacios son espacios-movimientos. Son base, según Russo, de la representación cartográfica nahua prehispánica, pero también, durante décadas, posthispánica. Es en la disolución del realismo circular nahua que se evidencia la lucha entre los modelos de representación. Paulatinamente los tlacuilos adoptarán elementos del realismo de la perspectiva lineal y la espacialidad dinámica y

³⁵⁴ D. Valadés, *RhCh*, 360 [183]

circular del Nahui Ollin será suplantada por las reglas de la espacialidad estática y “objetiva” del Renacimiento europeo. Russo remata su capítulo mostrando las similitudes entre la espacialidad gráfica mesoamericana y la de los pintores posteriores a Cézanne, las cuales yacen en que ambos se confrontan con la perspectiva linear europea. Aunque “hay, obviamente, una diferencia: estas reglas quizás resultaron seductoras para el *tlacuilo*, de ahí su esfuerzo por integrarlas dentro de sus propias tradiciones pictóricas. En contraste, los pintores de la era post-Cézanne querían romper con una tradición occidental de la cual la perspectiva era un símbolo mayor.”³⁵⁵

La perspectiva linear será una evolución de una perspectiva estática del espacio que tiene una larga tradición occidental que pasa por la Edad Media, pero que proviene de la Antigüedad Tardía. De ahí el mapamundi en forma de T que hemos visto en varios grabados y su representación como un círculo dentro de un cuadrado en el Códice Florentino (fig. 11). Ese mapamundi que cruza el esfuerzo geográfico con el corográfico (representar la tierra redonda y un sitio particular como central, a saber, Jerusalén, si bien en la representación del Códice Florentino ya no es relevante la razón de la T), asume un espacio estático que después será representado de manera más compleja con los experimentos gráficos de la perspectiva linear a partir del Renacimiento. Quizás podemos concebir las representaciones de lugares ideales de Valadés como una continuidad de esa tradición que, sin embargo, lucha también por adoptar elementos clave del bagaje icónico mesoamericano, como el Nahui Ollin que será reducido a quince. En estos grabados, como en el folio que hemos referido del códice Osuna, vemos una toma paulatina de algunos elementos de la iconografía mesoamericana para sellar en la memoria y en la ciudad, en lo profundo de las bases de la representación del espacio y el tiempo, el nuevo esquema del mundo. Es por ello por lo que en el quince se encuentra la base de la representación gráfica de la México-Tenochtitlán del *Typus sacrificiorum*, nuestro grabado final.

Este grabado forma parte del bloque que va del capítulo 3 al capítulo 12 de la Parte IV, del que también forman parte los grabados de los árboles de las jerarquías, el símbolo de la fe y el de la Dignidad Pontificia o de la administración de los méritos. Se trata del largo ejemplo de género demostrativo que ofrece Valadés con base en la vida de los indios en

³⁵⁵ A. Russo, *The Untranslatable Image*, 221.

tiempos de “su idolatría” (cap. 4 a cap. 9), y el cambio que implicó la instauración de los árboles civilizatorios de las jerarquías temporal y eclesiástica, la fe cristiana y la administración de los méritos por parte del papa y la Iglesia. Sobre esta segunda parte recién hablamos. Ahora debemos regresar la mirada y la atención a lo que en la *dispositio* del ejemplo precede a lo ya analizado. El objetivo de Valadés es ofrecer un ejemplo del género demostrativo que sea eficaz y lo hará para el placer de los que no han podido experimentar las cosas (de las Indias) por sí mismos. Valadés sabe de su público europeo. Nos explica su objetivo:

Puesto que entre todos los acontecimientos y sucesos de los cristianos, desde que Dios creó el universo, no hay ninguno tan digno de eterna memoria, y en el que su majestad haya manifestado tanta clemencia, como fue la conversión, pacificación y adquisición de las nuevas tierras de la Nueva España (*conversio, pacificatio et conciliatio novorum orbium Novae Hispaniae*), es mi determinación insertar en este lugar las costumbres y las ceremonias [de los indios], para que por el efecto se conozca más claramente la causa.³⁵⁶

El franciscano insiste en que su dispositivo retórico es una operación mnémica, que busca imprimir eternamente en la memoria, sobre todo de los europeos, aunque para ello habrá de estar en la memoria de los indios, antes, que no hay mayor milagro desde la Creación que la conversión, pacificación y adquisición de las tierras de la Nueva España. Para ello presentará brevemente la totalidad de la vida prehispánica de modo que pueda contribuir a poner en alto la labor de conversión. En esta narración, pues, se ofrece al uso la totalidad de la cultura mesoamericana en un apretado resumen por mor del enaltecimiento del milagro de la conversión. Puesto que el milagro se efectúa por medio de la labor de los predicadores misioneros, sabemos que se trata del ejemplo en el que se muestra la eficacia entera de la *Rhetorica Christiana*. Por ello no sorprende que el modo en que se reduce la totalidad de la vida mesoamericana prehispánica sea bajo la égida de la “religión”, por lo que será la idolatría signada por el sacrificio humano lo que más destacará Valadés. Se trata, sin duda, de un espejo de la religión verdadera que tendrá en la noción de uso su obligado centro de gravedad.

Comienza el franciscano refiriendo a los ritos de los indios: “Afirmo, pues, que los indígenas usaban varios y diversos ritos en los sacrificios y en el culto que rendían a los demonios y a los ídolos.”³⁵⁷ Para esos ritos tenían templos admirables por su suntuosidad y

³⁵⁶ D. Valadés, *RhCh*, 327 [167]

³⁵⁷ D. Valadés, *RhCh*, 327 [167].

arte. Señala algunas particularidades de la arquitectura, de las técnicas y de los materiales indios; y no desaprovecha la oportunidad de referir el buen uso que de estas técnicas y estos materiales se ha hecho, con base en una mezcla con técnicas europeas, para la construcción de las casas de los españoles, a saber, techos de tezontle que se ajustan entre las casas de modo que se puede caminar por ellas de extremo a extremo de la plaza por esos tejados, “lo cual da grande ornato y elegancia a la ciudad de México (*tantum ornamentum et amplitudine, civitati Mexicane conciliat*)”.³⁵⁸ Habla de la disposición de los templos de los indios en montículos (y vuelve la comparación con Egipto, como ya se había hecho con la *polygraphía* indiana y los jeroglíficos) y de las paredes negras o púrpuras por el humo del ocote de los salones de los templos en los que permanecía siempre encendido el fuego. También señala que los templos se adornaban con jardines, fuentes, baños calientes, estanques y huertos verdes con flores y árboles. Como vemos, algo de lo que se dice aquí aparecerá en la lámina del *Typus sacrificiorum*, no obstante, no hay una exacta correlación. Después habla de los ahuehetes, lo que conviene citar en extenso por ser parte central del grabado:

En esos huertos plantaban siempre con grande cuidado árboles muy anchos y umbrosos; tanto así, que bajo la sombra de uno de ellos pueden estar mil hombres en la forma en que se sientan los indios. Y aunque este árbol es estéril y no lleva fruto ninguno, es sin embargo tan estimado, que frecuentemente lo toman como punto de referencia en las comparaciones por le tamaño de los árboles. Los indios lo llaman “ahuehuetl” y los españoles “árbol del paraíso”; pero a mí me parece que no son del mismo género. Todo el año están verdes, son muy semejantes al plátano, y, sin embargo, no son completamente de la misma naturaleza, como lo explicaremos en el catálogo de las varias cosas procedentes del Nuevo Mundo.”³⁵⁹

Primero hay que destacar que ese catálogo es el que se presenta en el grabado, pero adelante lo mencionaremos. Por otro lado, es importante el esfuerzo por presentar la especificidad del ahuehuate, señalando comparaciones familiares a los europeos, pero sin renunciar a señalar que no son de la misma naturaleza que el árbol del paraíso y el plátano, ya conocidos para los europeos. Familiaridad y extrañeza, memoria y olvido. Además, muestra la especificidad ritual del ahuehuate. Por eso está en el centro del grabado que esquematiza la idolatría indiana con el ahuehuate y el templo del sacrificio en el centro. Debemos recordar también que en el *Typus eorum que fratres* la nube luminosa que corona

³⁵⁸ D. Valadés, *RhCh*, 328 [168].

³⁵⁹ D. Valadés, *RhCh*, 329 [168].

el templo transportado por los apóstoles de las Indias tiene una similaridad gráfica con el ahuehuete que corona el templo de los sacrificios. Es igualmente importante señalar que en ese grabado los árboles (¿ahuehuetes o cipreses?) se usan para construir una delimitación natural del espacio del atrio. Sigamos, señalará Valadés también la riqueza de ornatos de los asientos de los principales de los indios. Posteriormente se concentra en analizar los bailes y danzas (*choreas et tripudia*) en el cap. 5. No deja de destacar la suntuosidad y el gran arte (plástico, dancístico, etc.). Remata ese breve capítulo señalando que en estos bailes “antes de recibir la fe cristiana, acostumbraban mezclarse también las mujeres; mas después de la conversión, ni siquiera en sueños (*ne per somnium*) harían eso.”³⁶⁰ Insiste Valadés en un nuevo reparto de los cuerpos de las mujeres y en que el borramiento mnémico alcanza hasta los sueños.

En el cap. 6 versa sobre el ornato de los templos de las indias. No olvidemos que tras la palabra ornato de fondo se halla un complejo modo de sistematización de la totalidad de un complejo cultural. La lectura religiosa de Valadés del complejo cultural mesoamericano para el deleite de los europeos encuentra en el ornato de los templos esta sistematización. No deja de señalar la suntuosidad del oro, la plata, las piedras preciosas y las plumas de aves. Sobre la materia de los ídolos leamos lo que dice, pues nuevamente compete al centro de nuestro grabado:

La más de las veces fabricaban estos ídolos de madera de una muy grande estatura como si fuesen gigantes (*gigantum*). Otros los construían de piedra, no desemejantes a las estatuas de los romanos, sino en el hecho de que eran de magnitud infinita. Algunas veces hacían imagencitas (*imagunculas*) que eran como íconos u obras cinceladas. Esculpían estas imágenes pequeñas en piedras preciosas. Mas aquellas muy grandes las hacían en rocas ordinarias, y las hacían huecas en el interior para que por medio de ellas se transmitieran los oráculos del falso sacerdote.³⁶¹

El franciscano muestra la omnipresencia de los “ídolos”, desde lo mayúsculo hasta lo minúsculo e insiste en que todo este régimen estético-religioso lo mantienen con argucias los sacerdotes de los ídolos. El ornato de los templos culminará con el acto del sacrificio en la mesa central del ápice del templo, en donde se coloca en nuestro grabado la escultura muy

³⁶⁰ D. Valadés, *RhCh*, 331 [169].

³⁶¹ D. Valadés, *RhCh*, 333 [169].

romana del Dios (acaso un romano Huitzilopochtli). El sacrificio operaba de la siguiente manera:

los hombres que debían ser inmolados, o se ponían de pie voluntariamente para inmolarse, según ellos lo imaginaban, por el bienestar público, o eran elegidos mediante un sorteo; o bien los ídolos mismos manifestaban su preferencia por alguno, conforme al afecto o malevolencia de los sumos sacerdotes; o eran arrastrados contra su voluntad, como cuando se trataba de inmolar a los que eran capturados a los enemigos, en las guerras en que se ensañaban unos contra otros.³⁶²

Es digno de atención que el esquema del sacrificio como culmen del ornato mesoamericano prehispánico coincida con el esquema del uso de la retórica. El buen uso y el mal uso aquí coinciden bajo el engaño del sacerdote malicioso. Mientras que los hombres creen en lo que el malicioso sacerdote dicta, ellos se inmolan en favor del bien común, para la utilidad de la república, pero ese bien común es sólo producto del engaño del sacerdote indio. Ese engaño sólo podrá disiparlo la verdadera doctrina. Si reemplazamos el mal sacerdote desaparece el mal uso. Ahora la voluntad de los hombres de ofrecerse por mor del bien de la república será bien usada por los sacerdotes buenos que, además, otorgarán no sólo el bienestar temporal de la república, sino, sobre todo, el bienestar espiritual.

Continúa en el capítulo 7 describiendo el politeísmo mesoamericano, el modo concreto en que se daba el sacrificio y los números alarmantes de vidas dedicadas en sacrificio. Finalmente remata con el señalamiento de la grandeza de Martín de Valencia como primer prelado de los indios, porque con él se abre el camino de la clemencia divina y la salvación de los indios del control de los demonios e ídolos y de sus maliciosos sacerdotes. El milagro de la conversión como liberación del demonio se dio, como ya nos ha señalado, por medio de intérpretes primero, pero luego por medio de la prédica en las lenguas de los mesoamericanos y el uso de las imágenes.

El capítulo 8 es una exhortación demostrativa a los indios para que abandonen sus ritos y costumbres y abracen la fe católica. Las razones que ofrece son la omnipotencia y unicidad de Dios, su clemencia y benevolencia, en contraste, la multiplicidad, incapacidad y malignidad de los ídolos-demonios que someten a cautiverio en lugar de abrir a la libertad y

³⁶² D. Valadés, 334 [170].

la salvación. Dios es creador de todo, mientras que los dioses falsos de los indios son creados por ellos mismos.

Finalmente, en el capítulo 9 se exponen las causas con que son inducidos los indios a la religión cristiana y a la obediencia de Dios. Ahí sistematiza algo de lo ya dicho e introduce el grabado. La primera causa es que Dios es la unicidad de Dios y la unicidad, universalidad, santidad y el carácter apostólico de la Iglesia; así como que el Dios uno es creador, mientras que los numerosos dioses de los mesoamericanos son fabricados por ellos mismos. La segunda causa es que el Dios verdadero es inmortal y eterno, mientras que los dioses falsos son caducos, condenados a la contingencia de lo corporal sensible. La tercera causa será la unicidad frente a la multiplicidad. Cierra reforzando la idea de la astucia (*calliditas*) para el engaño del sacerdote indio: convencer del sacrificio. El culmen de esto es el sacrificio de niños, de los hijos mismos. No hay nada que pruebe mejor la falsedad de los dioses mesoamericanos que la exigencia tiránica de los mismos en el modo de sacrificio de los hijos. Ante esa tiranía es una dulce liberación la evangelización. Culmina el capítulo y esta parte del largo pasaje del ejemplo del género demostrativo con una breve sección titulada “Historia” que dice:

Así, pues, en vano ponéis con tanto aparato a vuestros muertos [de los que arriba ya dijo que estarán en el infierno, pues todas las generaciones de indios anteriores estarán en el infierno en cuanto que idólatras] comida y bebida. Una vez convertidos al Señor y bautizados, os veréis libres de esta gravísima calamidad y podréis gozar de Dios, quien se comunica a los suyos con toda dulzura y suavidad por medio de la fe y de la gracia que se recibe en el santo bautismo, Y, confesando la fe, al instante se abrirán los ojos de vuestro entendimiento, para que conozcáis el mal en que hasta ahora habéis vivido, y la felicidad que esperamos.³⁶³

Ataca una de las instituciones que sigue siendo fundamental de la vida mesoamericana, aunque ya cristianizada por los mismos franciscanos, la ofrenda a los muertos. Lo que importa más es el efecto óptico o perceptual de la escena. Con la aceptación de la fe se abrirán los ojos de los indios y podrán ver el mal de la religión de sus ancestros.

³⁶³ D. Valadés, *RhCh*, 345 [175].

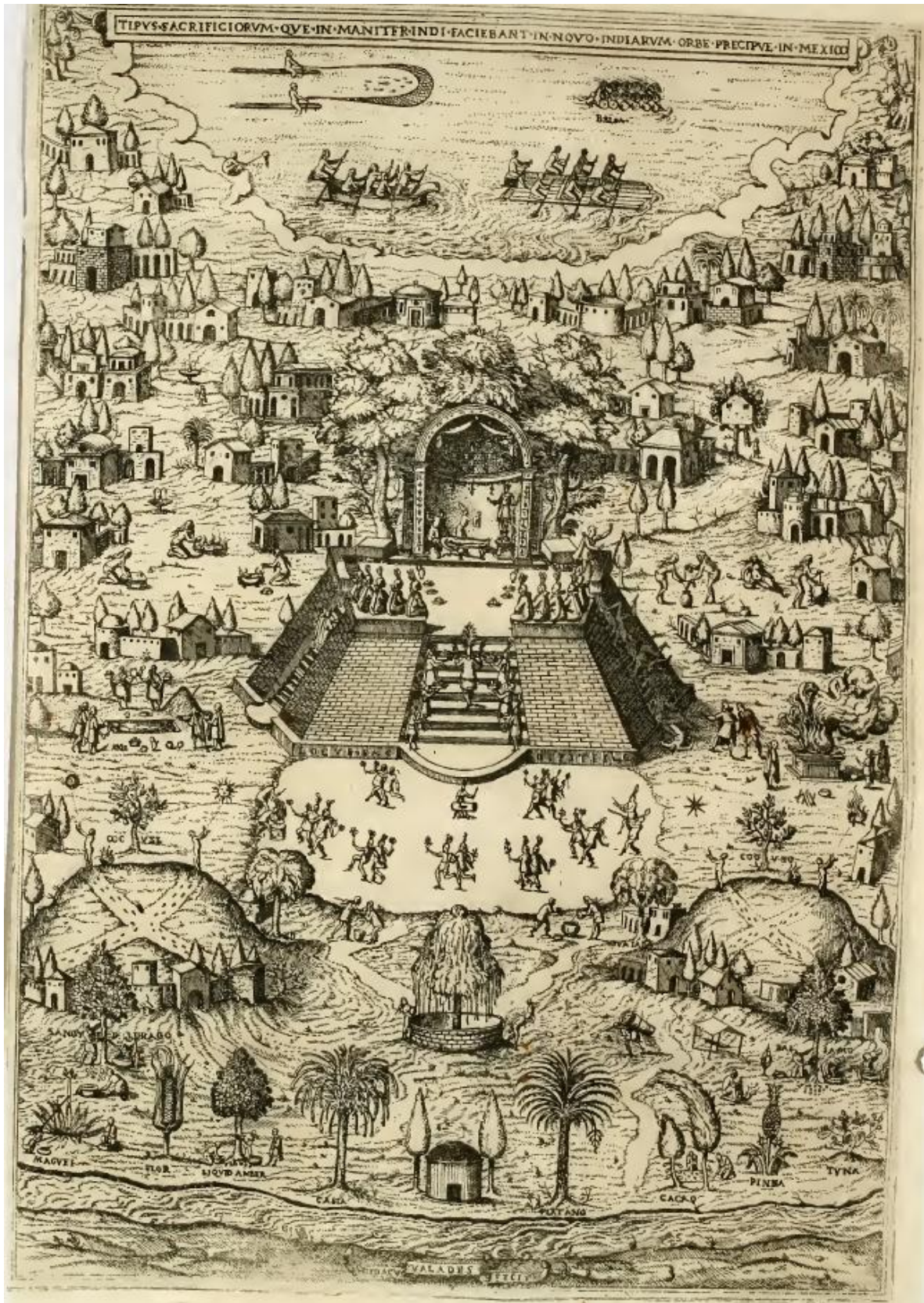


Fig. 38. *Typus sacrificiorum* (RhCh, entre 172-3)

Veamos finalmente nuestro grabado. El lago arriba nos muestra las actividades de pesca, las diversas balsas nahuas y rodea la leyenda que titula y da sentido a la lámina: *Typus sacrificiorum que in[hu]maniter indi faciebant in novo indiarum orbe precipue in Mexico* (Figura de los sacrificios que hacían los indios inhumanamente en el Nuevo orbe de las Indias, sobre todo en México). La forma en que aparece el lago y los dos montículos inferiores (con encrucijadas) nos dan lugar a un quincunce con el templo en el centro, con la sombra del ahuehuate, el altar del Dios y la explanada con una suntuosa danza en honor al sacrificio que está teniendo lugar. En los dos montículos inferiores se ofrecen sacrificios al sol y la luna. En torno a estas escenas, otras representaciones pequeñas de la vida cotidiana en las Indias y el prometido catálogo de vegetación mesoamericana. Se trata de un espacio ideal, que representa sin duda México-Tenochtitlan, pero no conforme a su real disposición, sino de acuerdo con la composición y disposición gráfica que permite ordenar toda la ciudad, y con ella todo el ornato de la cultura mesoamericana de acuerdo con el concepto de idolatría y éste con el de sacrificio.

Es para exorcizar ese centro que tenemos al Buen Pastor, al Espíritu Santo transportado por los apóstoles franciscanos y a Pedro de Gante. En ese centro de quincunce de *altepemeh* se desarraiga el ahuehuate y se insemnan los árboles de la jerarquía eclesiástica y la temporal, la ontológica de la Creación y de la crucifixión. En ese centro el sacrificio de la Iglesia, de Cristo, y, en su imitación, de los misioneros pregoneros de la verdadera fe, sustituye el sacrificio inhumano de la propia vida. Un uso de la vida que desprecia la muerte, pero que no puede ofrendar la propia vida: el martirio del misionero militante católico en Mesoamérica, instrumento de la prédica católica.

La guerra en la que se encuentra Valadés es por el centro antropotécnico que él comprende desde la idea de verdadera religión que, de Agustín a Tomás, Buenaventura, Hugo de San Víctor, Rabano Mauro, etc., se había construido sobre el rechazo de las religiones no monoteístas con base en la noción de idolatría y barbarie, y el rechazo de las religiones monoteístas, judaísmo e Islam, con base en la idea de vana rigurosidad ritual, apego a la carne (por la diferente noción de espiritualidad), falsedad y astucia malsana, infidelidad, etc. La verdadera religión, pues, sería la historia misma de la traslación de la fe y la lucha contra. En esta posición militante ante la otredad el otro está ya siempre absorbido como otro dentro de

sí. El gentil y el infiel en el fondo son potenciales fieles por ganar a los cuales se habrá de militar siempre y en todas direcciones. La catolicidad se presentaría en todo su potencial antropotécnico globalizante cuan nihilista y desarraigador en el encuentro con las sociedades mesoamericanas, pues se presentaba como un dispositivo de análisis y reducción que puede presentar su propia sistematización, su reducirse a *Summa summarum scientiarum omnium* como vía de desarraigo e inseminación mnémica al uso. Este desarraigo no es total, por supuesto que hay un modelo icónico, teológico, ontológico, moral y político en los árboles que insemina el proyecto católico. Vemos en los grabados que hay una traslación en acto, una traslación localizada. Una apropiación de los espacios mesoamericanos y la memoria que ellos cargan. Una operación sobre la memoria que se evidencia en las mentes, en los cuerpos, en los tiempos, en los espacios, en las ciudades. Una operación de borrado e inseminación multiestratificada e integral. Sobredeterminada.

No obstante, este proyecto de trasplante devela su relación ambigua con la tierra y el arraigo (su carácter globalizante y traslaticio constitutivo) en el ejemplo que Valadés ofrece para el más perfecto de los *schemata* retóricos, a saber, el ratiocinio. Los *schemata* (figuras y modo de hablar retóricamente) son *ornamenta rhetorica* si son empleados para iluminar las sentencias, pero son si son formados para probar se llaman argumentaciones o ratiocinaciones (*ratiocinationum*) y sólo se distinguen formalmente (*ratione differant*). Dentro de los *schemata* la *ratiocinatio* es el argumento más perfecto y el más eficaz para producir persuasión (*diligentissimum ad faciendum fidei*). Estamos ante el *schema* perfecto para la evangelización y la persuasión.

La ratiocinación se divide en proposición, prueba de la proposición, asunción, prueba de la asunción y conclusión o complexión. La proposición del ejemplo es: “que el emplazamiento de la Ciudad de México está en un lugar incómodo e insalubre y que, por ello, debe trasladarse a otra parte (*situm Mexicanae civitatis esse loco incommodo et insalubri ideoque alio transferendum*).”³⁶⁴ La prueba de la proposición es que en verdad la Ciudad de México se encuentra edificada en un lugar húmedo y pestilente, razón por la que los hombres se ven devastados por el clima y la mala salud causada por el aire y el cielo. De ahí las epidemias y que los hombres no vivan sanos. Luego Valadés procede con la asunción:

³⁶⁴ D. Valadés, *RhCh*, 521 [278].

Moctezuma intencionalmente fundó la ciudad en ese lugar, pues era un hombre belicoso y era atacado por adversarios muy poderosos; y, por eso, para él era una sede llena de ventajas, como también para sus defensores, pues los enemigos, por causa de los estanques, lagos y pantanos, no querían acometerlo, y esto mismo no perjudicaba a los defensores, pues como dice el proverbio: ‘Los que están acostumbrados duran aun en lugares pestilentes’. Pero a los españoles, los cuales han sido criados bajo un cielo más sano los dañan muy gravemente las exhalaciones y evaporaciones húmedas y fétidas, que surgen tanto por la mañana como por la tarde. Por lo cual, siempre se ven afectados por cefalalgias, catarros y reumas. Más esto no debe atribuirse a la debilidad natural y mala constitución de los españoles, porque proviene más bien de la inclemencia del mismo suelo y del clima, a causa de la condensación de las aguas y la corrupción del aire (*Neque vero istuc naturali imbecillitato et malae constitutioni Hispanorum tribui debet quod ex ipsius soli et caeli intemperie procedit ob aquarum spissitudinem et aeris infectionem*).³⁶⁵

Continúa Valadés con la prueba de la ascunción. Por un lado, que incluso si los indios, que están acostumbrados, pueden soportar las adversidades de México eso no es razón suficiente para no trasladar la ciudad, pues se debe anteponer el bien general al de pocos, y

¿con cuánta mayor razón se debe tener consideración de los españoles, que conservan toda esa región, y cuyas guarniciones son necesarias para proteger a esa nueva iglesia, con la que cada día se ganan abundantes almas para Dios y son arrebatadas de las fauces del diablo? Además, si alguno estima tanto una gema, que no quiere cambiarla no aun por todo el mundo, seguramente debe apreciarse más la salud de cuerpo, el cual es un instrumento para desempeñar los ministros de Dios, y por cuyo medio se prepara el alma el camino al Cielo.³⁶⁶

En la localización de la Ciudad de México hay un problema fundamental que hace que haya resistencia a la insemnación de los árboles de la evangelización iberocatólica. Ese lugar, lugar de la memoria, es malo para la salud corporal de los españoles que tanto bien traen a la ciudad. Por eso la ciudad es comparada con una gema, una gema preciosa, pero infecta e irreductible. Sus aires y aguas densos concentran la resistencia y la memoria indígena y no dejan desplegarse el poder evangélico de los españoles. Por eso conviene trasladarla a otro lugar. Concluye el franciscano: “En resumen, es muy necesario que la nueva ciudad mexicana se construya en un lugar más seco, más ventilado y más expuesto a los rayos del Sol, donde los habitantes puedan ejercitar el cuerpo caminando y paseando: más aún, donde puedan plantar huertos y jardines, y donde las generaciones venideras puedan criarse más felizmente.”³⁶⁷

³⁶⁵ D. Valadés, *RhCh*, 522 [279]. La cita incluida es de Plinio, *Naturalis historia*, 18. 6. 5.

³⁶⁶ D. Valadés, *RhCh*, 522 [279].

³⁶⁷ D. Valadés, *RhCh*, 522 [279].

Para el futuro de la capital de la Nueva España Valadés exige la traslación de México[-Tenochtitlan]. Si bien todo el dispositivo mnémico que operan los franciscanos en diversos niveles está dirigido a la toma de la espaciotemporalidad, incluida la ciudad, ésta parece resistirse, enconarse belicosa en el pasado. La Ciudad de México se muestra irreductible. La densidad de los aires y las aguas de México coincide con la densidad de su pasado. Para ello, conviene más una ciudad itinerante, como el proyecto mismo de globalización católica. Una ciudad que antes es un espacio ideal que un lugar concreto. Una ciudad que se crea sólo en la actividad misma de su traslación. Aquí y allá, saber traslaticio. Valadés quiere su ciudad tan itinerante como él, cuya vida desde la infancia es una transmigración entre ciudades e identidades, una vida de mediaciones y transmisiones: ¿Extremadura?-Tlaxcala-Tlatelolco-México-Nombre de Dios-Sevilla-París-Roma-Florenia, y la eterna Jerusalén.

La *Rhetorica Christiana* no renuncia a la toma mnémica de la Ciudad de México. No renuncia al uso de lo peor, ni siquiera de esta gema infecta de memoria yuxtapuesta, pero sí prefiere una ciudad sin raíces, peregrina, pues a ella le podrá sacar mayor utilidad para la fe. Sin embargo, dejar la Ciudad de México como *exemplum* de memoria irreductible es el modo privilegiado del saber de la mediación del predicador cristiano para someter a la infinitud y la iterabilidad su obra. Tan irreductible, pues, como necesitada, infinitamente, siempre, de la actividad de iluminación de la densidad y la opacidad. La fascinación y la sumisión hasta el silencio deberán operar sin cesar, la militancia del predicador nunca habrá de acabar. Podrá transformarse, pero no acabar.

CONCLUSIONES

La médula de mi argumento es que hay un *isomorfismo estructural* entre los procesos cognitivos que conocemos (desde adentro) como ‘conciencia’ y las estructuras espaciotemporales de objetos distribuidos en el campo artefactual—como la obra de un artista particular (Duchamp provee mi ejemplo) o el corpus histórico de tipos de obras (p. e. las casas de reunión de los Maori, véase abajo). En otras palabras, las estructuras de la historia del arte demuestran un proceso cognitivo externalizado y colectivizado.

Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, 222

Hay, por lo tanto, al menos dos modos de hacer memoria. El primero, confiado a la narración, puede parecer obvio: leyendas, mitos y cuentos implican siempre una secuencia lineal de episodios que se suceden con un cierto orden. El segundo, en cambio, está vinculado al rito y a la formulación icónica del conocimiento. El rito puede presuponer una secuencia narrativa, pero no la expone. La acción ritual construye imágenes complejas que traducen, de manera no lineal, pero fundada más bien en la simultaneidad y condensación de aspectos diferentes, los *topoi* transmitidos por la tradición. Quien asiste a la celebración de un rito no se confía al hilo de una historia narrada, sino que se encuentra más bien en la situación de quien interroga imágenes a menudo elusivas o contradictorias y de comprensión no inmediata.

Carlo Severi, *El sendero y la voz*, 342

*Oc cepa iuhcan yez oc ceppa iuh
tlamaniz in jquin, in canin
In tein mochioaia cenca ye vecauh
in aiucmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa
iuh tlamaniz, in iuh tlamanca ie vecauh; in iehoantin
in axcan nemi, oc ceppa nemizque, iezque.*

Otra vez así será, otra vez se extenderá
el aquí y el ahora.
Lo que se hacía hace mucho tiempo ya no se hace;
pero otra vez se hará, otra vez pasará
como pasó hace mucho tiempo: aquellos que hoy
existen, otra vez existirán, serán.

Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, VI, 41

Que el pensamiento sea un gesto, una forma de la mirada, una postura ante la luz del sol, una inflexión de la voz, una manera de disponer las palabras, una forma de soñar y de recordar, una ordenación de lo que nos rodea y una forma de ver al espejo... y todo ello cada vez en el tiempo, ello, pues, exige una revisión de los fundamentos de su historia. Si dejamos atrás los presupuestos más tradicionales de la historia del arte, de las ciencias religiosas y de la antropología, o bien, señalamos su relación con la historia misma de su constitución, los presupuestos metodológicos básicos de la historia del pensamiento se disuelven. Decimos pensamiento y no filosofía como si con ello lográramos mayor control sobre la historicidad de las instituciones y de las palabras. No lo logramos. Sin embargo, se indica con ello la inflexión que nos exigen los resultados de la investigación que aquí hemos presentado. Quizás podemos mentar con pensamiento aquello que hay presupuesto en el uso. No procuraré desasirme de aquello que impregna cada uno de mis pasos. La noción de uso que aquí hemos construido emerge de Valadés y de las tradiciones occidentales cristianas que en él convergen, aunque en cada caso me he esforzado por señalar los límites y las paradojas a las que dicha noción empuja. Comenzamos esta investigación con el supuesto de que habría una matriz de ordenación que permitiría hallar analogías estructurales entre el uso de la filosofía y la retórica (y con ello de todos los saberes de las artes liberales, en general, todos los saberes humanos no cristianos, fundamentalmente los grecolatinos, pero por extensión los de todos los ‘paganos’) y el uso de las imágenes en Valadés. Esa matriz de sentido, que habría de nombrarse teología, no debe llevarnos a pensar que es un saber discursivo el que reduce a las artes y a las imágenes. El saber teológico en Valadés se da en la *actio* de la predicación e incluye no sólo el saber retórico, sino un saber vertido en la totalidad de lo que hay (el propio cuerpo y sus vestidos, los edificios y su disposición, las pinturas, pero también las piedras y el sol). De fondo, el saber teológico hace uso de la filosofía y de las imágenes tanto como hace uso de la misma Escritura y de todo el mundo con tal de propagar la fe a través de una operación sobre la memoria por medio de los afectos. Un saber cosmetológico (cosmético-cosmológico), saber del ornato, que combate desde ese horizonte con los enemigos que él mismo dispone dentro de sí. Combatirá, entonces, contra otros sacerdotes del ornato, ellos engañosos y falsísimos, que usan del ornato mal.

Lo vemos ya, el saber católico alcanza el punto del desarraigo, del desasimiento de las propias costumbres, ahí en donde quiere importarlas, transportarlas a un Nuevo Mundo.

En la *traslatio in novo orbe* se pierde el sentido fundamental que acoplaba el mundo y los saberes. Ahora el militante católico, consciente (desde Pablo, pero entonces *más*) de la futilidad del *schema* del mundo, se esmerará, no ya en imprimir un modelo de vida con base en un *schema* del mundo, sino en formular un modo de vida que se reduzca a la posibilidad de ser transmitido. Transmitir la transmisión: ser mediador. Por ello al final prefiere una ciudad traslaticia que mejor se acople a ser escenario itinerante. Difícilmente podríamos encontrar una viñeta más clara sobre la globalización moderna occidental y de sus fenómenos de transmisión y contagio.

Esta transmigración cristiana se opone firmemente a la transmigración pagana de las almas y los ciclos de repetición. Se trata, pues, de un saber y una práctica del mundo que encuentra un ciclo iterativo finito en la trinidad de la imagen, el sujeto de conversión y el cuerpo del misionero con su vírgula. De ahí abre un mundo de pantalla. El cuerpo y la voz, el árbol, el edificio y la ciudad... Todo replica la estructura del engrama de la evangelización. Esa es la operación del dispositivo antropotécnico de Valadés. Un ciclo estático en la medida en que cae sobre sí mismo; vuelve sobre sí y sólo se plantea como finito sobre la base del reconocimiento de aquello que quiere producir: una humanidad infundida por la gracia. El fin del ciclo es, por supuesto, incierto y no depende de ninguna obra, se trata de una irrupción que disuelve la iteración de la función del dispositivo al realizar plenamente su objetivo y dejarlo inoperante. La inoperosidad será la caída sobre sí en donde el uso coincide consigo mismo: uso del uso. El hombre liberado de sí mismo, esto es, del dispositivo antropotécnico de la prédica, nunca liberado por sí mismo. Uso libre de sí como forma de vida. Otro mito cristianísimo.

* *
 *
* *

La transmigración cristiana implica, pues, un encierro sobre sí. Puedo migrar por todo el mundo, por todos los mundos, migrarme entre los mundos, pero nunca migrar fuera de mí. La nihilista y paulina remoción de la relación de sí con el mundo implica que ya todo movimiento será una caída en uno mismo. Esa caída puede ser una incesante lucha por la

reapropiación de sí, un intento, pues, por caer cada vez en los propios pies, o bien, una aceptación de que no hay en dónde caer y, en ese sentido, una apertura a ser usado. Ser usado es el modo en que el predicador encarna la potencia de la Providencia. Ahí es apropiado, usado deviniendo sí mismo como instrumento.

Por otro lado, la transmigración pagana implica una comunicabilidad esencial entre todos los modos de la vida por medio de las formas. Ovidio lo cantó ya: “*In noua fert animus mutatas dicere formas/Corpora...* (El ánimo mueve a decir las formas mudadas en nuevos cuerpos...)”.³⁶⁸ Estas transmigraciones eran fundamentales también para el mundo mesoamericano. Aquí la transmigración refuerza las formas, las ordena en un todo con sentido. Quizás sea en las nociones de *teixiptla* y *teotl* en donde cobre mayor sentido lo dicho.³⁶⁹ El mundo nahua era un mundo de la animación. Las diversas fuerzas naturales divinas fluían entre diversas formas sensibles con base en la ordenación del mundo, del tiempo y de los ritos. La idolatría fetichista de los nahuas que denuncian los mendicantes consiste en la posibilidad de hacer dioses. Los rituales no deben pensarse en otro sentido. La manipulación artística rigurosa de materiales brillantes, reflectantes e iridiscentes será la vía ritual de creación de dioses. Sobre ese modelo operan las otras actividades rituales: canto, danza, arquitectura, modelado, escultura... El ornato de los hombres y del mundo está atravesado por esta intensión, incluso el tratamiento de ciertas comidas rituales. La atracción por la iridiscencia de las plumas dependía de la capacidad de dicha iridiscencia de causar maravilla y una mirada atenta que transforma la realidad, la anima, sobre la base de la fascinación óptica. Estos efectos del arte ritual (¿hay otro tipo?) mesoamericano se difractan en las muy diversas prácticas de animación del mundo.

La inclusión de espejos reflectantes (de piedra o de metal) en diversos objetos será la forma de incluir la mirada en los objetos. Crear la mirada en el objeto animado es el modo de generación de la mirada del devoto mismo que se constituye en el testimonio de la animación: yo lo he visto, me ha visto. Los *altepemeh* mesoamericanos hechos de masa animados al colocárseles ojos, o *tecpane* (cuchillas de obsidiana) animados con ojos, todos demuestran que la animación parte de la fascinación de la mirada. Una mirada atenta, ritual,

³⁶⁸ Publio Ovidio Nasón, *Metamorfosis*, Libros I-VII, introd. versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Bbliotheca Scriptorum Graecorum et romanorum mexicana, México, UNAM, 1979.

³⁶⁹ Para todo este tópico, ver Molly H. Bassett, *The Fate of Earthly Things. Aztec gods and God-bodies*, Austin, University of Texas Press, 2015.

que encuentra en el objeto la acción que ella misma realiza: mirar. En México se siguen haciendo, en la ofrenda a los muertos, pequeños bultos de amaranto en forma de cráneo con ojos reflectantes. Lo animado redirige la mirada del devoto. Para que una imagen cautivante se vuelva *teixipla* de un *teotl* es necesario que devuelva la mirada correcta, esto es, que nos vea como el *teotl* que representa (que trae ante los ojos), por lo tanto, debe pasar por una serie de tratamientos rituales y asumir ciertas características, una forma, pues, la forma del *teotl* que se cumple sólo cuando nos devuelve, formado, la mirada, esa su mirada.

Aquí, conviene leer la descripción de Sahagún de la fiesta Tóxcatl en honor a Tezcatlipoca, dios de los dioses:

...a su honra mataban en esta fiesta un mancebo escogido, que ninguna tacha tuviese en su cuerpo criado en todos los deleites por espacio de un año, instruido en tañer y cantar y en hablar. Esta fiesta era la principal de todas las fiestas: era como pascua y caía cerca de la pascua de Resurrección, pocos días después. Este mancebo, criado como está dicho, era muy bien dispuesto y escogido entre muchos; tenía los cabellos largos y hasta la cinta. Cuando en esta fiesta mataban al mancebo que estaba criado para esto, luego sacaban otro, el cual había de morir dende a un año. Andaba por todo el pueblo muy ataviado, con flores en la mano, y con personas que le acompañaban; saludaban a los que topaba graciosamente; todos sabía que era aquél la imagen de *Tezcatlipoca*, y se postraban delante de él y le adoraban donde quiera que le topaban...³⁷⁰

Podemos ver dos formas diversas de las mutaciones de las formas. En el caso del uso de las imágenes y del ornato (del mundo y de sí) del cristianismo paulino globalizante de los mendicantes franciscanos las formas pueden fluir y refluir, siempre que se mantenga la eficacia icónica de la visión suspendida. Que fluyan las formas siempre que haya quien las usa, quien las dispone. El mejor formado, aquel que ha alcanzado el culmen será el que en su forma singular de vida y uso del saber y del mundo condensa la humanidad al uso cristiano. Un sujeto capaz del buen uso en la misma medida que se pone al uso. El que dispone de las figuras y de los *schemata* es, él mismo, pantalla y figura: instrumento y medio. Su forma de usar las formas será sólo medio de la divinidad sin forma. Y su forma que sólo indica, su *deixis*, su obsesivo gesto, el *pronus*, después de haber hecho pasar todas las formas, cae sobre sí mismo, como flecha tirada al cielo... En el caso de la espiritualidad nahua, la eficacia de los actos no se reduce a la persona y su voluntad. La eficacia ritual está condicionada por la transmigración de las formas y la vuelta sobre sí mismas en su mutación. Las sobrevivencias en las transmigraciones difícilmente reductibles a la idea de una persona al modo cristiano son lo que llamamos personificaciones o apariciones. En el caso del *teixipla* de Tezcatlipoca

³⁷⁰ B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 79.

en *Tóxcatl* es la cultura toda en acto formativo la que pone las condiciones de la sobrevivencia de lo mejor formado en la transmigración. Ahí la formación en las más finas artes nahuas de un mancebo virtuoso y sin imperfecciones es lo que sobrevive. Un modelo de humanidad que puede ofrecerse anualmente en sacrificio en cuanto, en medio de las transmigraciones de las formas, se mantiene una sobrevivencia, una serie de elementos arquetípicos que se mantienen en las mutaciones. La mirada que devuelve Tezcatlipoca en los ojos-espejo de su *teixipla* tiene por objetivo el sostenimiento de un modelo de hombre capaz de devenir *teotl*, capaz de devenir, incluso, el dios de los dioses, siempre que pudiera dar lugar a su mirada en un joven mancebo. Y en esa posibilidad de salir de su propia forma, todas las transmigraciones nahuálicas. Toda esa transmigración, sin embargo, obedece un ritmo que apuntala las sobrevivencias en la repetición, arquetipos en eterno retorno. Cuentas de días y años. Un bucle de transmigraciones.

* *
*
* *

La cita que hemos referido de Sahagún en el epígrafe es una de las pocas proposiciones que Sahagún critica en el capítulo 41 del libro VI de su *Historia*, pequeña colección de “adagios que los mexicanos usaban”. Como es sabido, Sahagún considera su historia una red con la cual rescatar del olvido la totalidad de la vida nahua, una historia que reporte lo mejor, lo más importante y con ello el núcleo de la vida y las ideas mesoamericanas en náhuatl. Con base en ella y en los discursos que compendió durante toda su vida pretendía hacer un gran diccionario (su Calepino no logrado) que sirviera de clave de acceso a todo el mundo nahua. De muy amplio espectro son los temas que entran en la *Historia*. En este libro VI se trata “De la Retórica y de la Filosofía Moral y Teología de la gente mexicana, donde hay cosas curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”. En buena medida reproduce muchos de los llamados *huehuetlatolli* de los nahuas, especialmente mexicas, esto es, discursos de los viejos sabios o bien, discursos plagados de fórmulas y muy estrictamente codificados (dispositivos mnemotécnicos) de acuerdo con el momento en que eran pronunciados (momentos específicos de encuentro entre

el gobernante y los gobernados, del padre con el hijo, de la partera con la parturienta, etc). Los últimos tres capítulos del libro (XLI-XLIII) se dedican respectivamente: a los adagios, a los zazaniles (acertijos) y a algunas metáforas; es decir, se dedican a analizar otras formulaciones discursivas no relacionadas con un momento determinado de enunciación. Dispositivos al uso en diversas situaciones. Sahagún escarba en la lengua nahua y sus complejas formas para hacer emerger de su análisis las bases mismas de la filosofía de este pueblo. La pericia etnológica de Sahagún ha sido destacada desde siempre y no daremos más palabras a ello. También ha sido destacada la intención de fondo de toda su labor de investigación, compilación y escritura. A ella sí hay que atender. No es ningún secreto para extraer tras una compleja labor exegética, el prólogo la enuncia con toda claridad. Sahagún ve su *Historia* como una herramienta de diagnóstico en la labor de médicos de almas de los misioneros. Debe reconocer el médico la enfermedad, la *Historia* tiene el objetivo de hacer ver la enfermedad (la idolatría) para poder extirparla. La radicalidad de este método e intención se muestra especialmente en el pasaje del capítulo XLI que hemos citado. Al respecto dice Gruzinski:

Por muy grande que sea su curiosidad el objetivo del religioso nunca es enriquecer los conocimientos europeos con nociones nuevas—y no podría ser su asunto—, sino verificar hasta qué punto los indios de la época prehispánica llevaban una existencia que respondiera a normas aceptables. Los conocimientos antiguos se recogen, se seleccionan, se aceptan y se valoran con el único objetivo de que reflejen principios cercanos a los valores cristianos y humanistas.³⁷¹

No sólo se trata, pues, de eliminar aquello referente a los dioses. Tampoco se trata de sólo señalar todo como idolátrico. Prácticamente todo el libro VI se dedica a mostrar las grandes proezas de la lengua, el pensamiento, la retórica, la policía y la filosofía moral nahua. Incluso, debemos decir que la gran mayoría de la retahíla de adagios que se analiza en el capítulo XLI es o bien neutralmente comentada o bien juzgada de manera muy positiva. Ahí, entonces, surge esta proposición cosmológica con consecuencias morales que Sahagún juzga con toda su fuerza y todos sus presupuestos. Leamos lo que comenta Sahagún inmediatamente después de reportar la proposición:

Esta proposición es de Platón y el diablo la enseña acá, porque es errónea es falsísima es contra la fe, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en los tiempos pasados, y las cosas que son ahora serán otra vez; de manera que, según este error,

³⁷¹ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, FCE, 2015, 424.

los que ahora viven tornaran a vivir; y como está ahora el mundo tornará a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo.³⁷²

Sahagún no se pone a discutir con Platón. Eso lo hizo ya Agustín. Le basta referir el tiempo mesoamericano al eterno retorno griego para ya tener el juicio hecho. No es, entonces, que los mesoamericanos no fueran capaces de filosofía. Es el tipo de filosofía y el uso de la misma de los que eran capaces lo que permite abreviar la discusión. Es que estructuralmente son incapaces de aportar nada de utilidad a la ciencia cristiana porque ésta depende de la Revelación. El privilegio epistémico del predicador no depende de la grandeza de sus ideas, sino de su acción misma. Él sólo debe indicar hacia Dios. La forma en que en su modo de vida opera el *schema* del mundo que pregona es lo que importa. En ese *schema*, todos los saberes, no sólo los mesoamericanos, podrían acoplarse a algo similar ya refutado como pagano o hereje en la historia de la Iglesia. Por supuesto, para ello habrá sido expoliado y fragmentado el saber de las “antigüedades” (grecolatina, egipcia, aqueménida, mesoamericana, etc.) para distinguir lo útil de lo no útil. Así, “la interpretación de Sahagún [de la sentencia sobre el retorno] traduce de nuevo el cierre de la esfera intelectual occidental en sí misma, que sólo puede captar las extrañezas de los pensamientos no europeos a través de las desviaciones “canónicas” [idolatría, infidelidad y herejía] que regularmente puntúan la historia de las ideas en el Viejo Mundo.”³⁷³

Tanto Sahagún como Valadés, aunque ambos en polos opuestos con respecto al juicio del cristianismo de los indios conversos, están bajo el mismo esquema del mundo. Su juicio es complementario: la evangelización ha sido un éxito, un milagro (Valadés), y por ello es necesario y plausible continuar con la labor evangélica, como ha de hacerse en la vieja Europa, incluso específicamente bajo el modelo inventado por los franciscanos (todavía Valadés), pues las idolatrías y las herejías son sin fin y habrá que erradicarlas en América tanto como en Europa (Sahagún). Y la labor se ha de extender por todos los confines e intensificarse en todas las puntuaciones. Ese es el límite de la inteligencia europea. Sin embargo, el mismo Gruzinski nos permite reconocerlo, todo mediador entre complejos culturales, como Sahagún y Valadés, queda prisionero de los límites impuestos de su

³⁷² B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 396.

³⁷³ S. Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*, 424.

formación y de sus objetivos.³⁷⁴ Por lo tanto, no es sólo la cerrazón europea, es la condición de toda mediación.

Patrick Johansson refiere a este mismo adagio en un importante trabajo sobre la noción de la muerte de los nahuas. La cita como contraejemplo de una noción de muerte típicamente cristiana y construida por una exaltación estratégica de las lamentaciones rituales de los nahuas por la muerte, que usa el discurso de las lamentaciones, pero no desligado de su objetivo de duelo catártico ritual.³⁷⁵ Las lamentaciones hacían no sólo tolerable, sino incluso tramitable el dolor por la muerte. Bajo esta perspectiva, la noción de la muerte nahua se piensa más como un momento de la transmigración y en ese sentido debemos reconocer la idea del Eterno Retorno nahua como una sentencia cosmológica sobre las transmigraciones de las formas y su regularidad ritual. Reconocer elementos de cercanía entre las tesis de la tradición europea precristiana y de la tradición mesoamericana puede ser algo común entre los misioneros del siglo XVI y los investigadores más contemporáneos que con tanto cuidado usan y critican las aproximaciones de dichos misioneros.³⁷⁶ También será estrategia de los mestizos herederos de las noblezas americanas por mor de la valorización positiva (siempre con la filosofía cristiana como juez) de sus tradiciones, de Ixtlilxóchitl al Inca Garcilaso.³⁷⁷ En efecto, un mediador, incluyéndonos, no puede salir de los límites de su formación y de sus objetivos..., de sus usos.

Volvamos al *teixiptla* de Tezcatlipoca. Será ataviado con muy diversos objetos lujosos y brillantes, pero, quizás el más importante sea el *tlachiyaloni* (aquello por medio de lo cual se ve), un disco dorado pulido hasta servir de espejo del que surgen hermosas plumas azules, verdes y amarillas. El *tlachiyaloni* indica que Tezcatlipoca (y el *teixiptla*) pueden verlo todo desde ese espejo.³⁷⁸ Mirada absoluta que anima nuestro ojo.

³⁷⁴ S. Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*, 425.

³⁷⁵ Patrick Johansson K., “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de cultura náhuatl*, 43, enero-junio de 2012, 70.

³⁷⁶ Además de que así podemos pensar la lectura de Johansson del adagio, que forma parte sólo de una sección de su estudio, también se puede consultar como un productivo ejemplo de este método Viviana Díaz Balsera, “Tezcatlipoca neoplatónico y las correspondencias ocultas del amor”, *Colonial Latin American Review*, Vol. 20, No. 3, December 2011, pp. 279-301.

³⁷⁷ Sergio Ángel Vásquez Galicia, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*, Tesis de doctorado en Historia, FFyL-IIH/UNAM, 2013, 290-1. Carmen Bernard, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega 1539-1616*, Fayard, 2006.

³⁷⁸ M. Bassett, *The Fate of Earthly Things*, 159.

Los ornatos nahuas podríamos pensar que buscan asegurar la transmigración entre las formas y el devenir dios de los hombres, los papeles, los cuchillos, etc.; y en su culmen logran dar lugar a la mirada del *Tezcatlipoca* que todo lo mira. Los ornatos cristianos hacen uso de todas las formas, incluyendo las cultivadas formas del sabio predicador, con el objetivo de desviar la mirada hacia otro punto más allá de la mirada y siempre fuera de sí mismos. *Allí*. Incluso, *aquí y ahora*. El cambio de intereses y los intercambios de saberes y técnicas tienen como claro eje la verticalidad de la relación de la colonización. Ixtlilxóchitl y el Inca Garcilaso, mestizos, valorizan el saber prehispánico sólo desde una mirada que coloca el criterio del juicio en la cultura cristiana. En ese mismo sentido del uso de la filosofía antigua podríamos pensar las pesquisas de los intelectuales criollos que buscarán la legitimidad de la cultura mexicana prehispánica sólo por mor de poner en igualdad de condiciones a los españoles con respecto a los nacidos en México. De ahí el Santo Tomás-Quetzalcóatl.³⁷⁹ Una vez más, el elemento católico globalizante estará en operación. Se somete al *usus christianus* toda referencia a los saberes antiguos y, mayormente, se equiparará casi siempre todo no-cristiano con el pasado grecolatino idealizado y esquematizado.

Finalmente, en el uso de las imágenes podemos ver que el cambio de intereses y condiciones de los amantecas posthispánicos, por la situación colonial, los llevará a la propuesta de nuevas soluciones gráficas a problemáticas y situaciones nuevas. El arte plumario, ornato ritual de los *teixipltahan* más fascinantes, ahora serviría para crear imágenes de la religión cristiana. De la famosa *Misa de San Gregorio* y el *Salvator Mundi*, a las mitras con el árbol de Jesse u otros motivos, como la crucifixión, que circularán entre las más altas cúpulas de la Iglesia en Europa,³⁸⁰ el arte plumario ahora serviría no para dar lugar a la mirada que todo lo ve de un *teixiplta* de Tezcatlipoca, sino a una mirada fascinada que siempre es reenviada hacia otra parte, cada vez, hacia arriba, hacia adentro, hacia ningún *schema* del mundo, porque pasa. Se animan pues, las transformaciones, el arte mestizo da nuevas soluciones, pero bajo un esquema específico que valoriza esas transformaciones. Ahora el vértice está en la actividad de mediación del sacerdote. No en la capacidad sacerdotal de hacer dioses. Debemos indicar, como con un guiño, que la mitra del Pontífice

³⁷⁹ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos: identidad, nación, mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (2002).

³⁸⁰ Alessandra Russo, *The Untranslatable Image*, fig. 4.5, fig 7.1 y fig. 7. 11. También, Alessandra Russo, «El renacimiento vegetal.»

del grabado de Valadés sobre la administración de los méritos (fig. 31) parece bosquejar la composición del Árbol de Jesse en las mitras que Alessandra Russo analiza. Si esto es así, con un golpe de ojo podemos reconocer el nuevo esquema impuesto al arte de los amantecas. Contribuir al *usus christianus* que tiene su centro en la mediación sacerdotal cristiana: trasplantar los árboles de la cristiandad.

Tenemos, pues un nuevo escenario para la agonística historia del pensamiento y un resultado preliminar: triunfo de los ornatos católicos globalizantes. No obstante, debemos complementar. Linda Báez Rubí y Emilie Carréon recientemente han señalado la importancia de las notas de Warburg sobre sus estudios mexicanos, especialmente sobre el *xicalcolihqui chimali*, un escudo-ornato con un motivo iconográfico (*xicalcolihqui*-greca escalonada con espiral) cuyas sobrevivencias en el arte occidental rastrean con cuidado. Dichas sobrevivencias les permiten a Báez Rubí y Carréon, al operar al modo del *Atlas* de Warburg, crear un panel que muestra la forma en que impacta el trasegar del *xicalcolihqui chimali* en Europa en la noción de ornato y su relación con el poder, así como la idea de América.³⁸¹

Es en el conflicto, la yuxtaposición y la paradoja de los mestizajes de diversas matrices de ordenación de las transfiguraciones hacia donde esta investigación nos dirige la mirada. En ese torbellino habrá que enfocarla.

³⁸¹ Linda Báez Rubí and Emilie Carréon, “The ‘*mexikanischer Feldzug*’ of Aby Warburg: a Journey to trace”, Lecture, Sep 25, 2020. In : https://www.hkw.de/en/app/mediathek/video/83844?fbclid=IwAR3kyafLqbunQZfN97Ax0vIYspsmNkk_-2i_s7Su8VuWFs-U8EG0xCIW7bQ

FUENTES Y REFERENCIAS:

***Las ediciones de la Rhetorica Christitana que he usado son:

- a. Didaco Valades, *Rhetorica Christitana ad concionandi et orandi usum accomodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis; quae quidem ex indorum maxime deprompta sun historiis, unde prater doctrinam sumam quoque dlectatio comparabitur*, Perusiae, Petrumiacobum Petrutium, 1579. Versión digital del Getty Institute disponible en: <https://archive.org/details/rhetoricachristi00vala/mode/2up>
 - b. Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, ed. y trad. Julio Pimentel Álvarez, México, Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM, 2019. Acosta, Joseph de, *Vida religiosa y civil de los indios*, México, UNAM, 1995.
 - c. Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, edición facsimilar latín-español, trad. a cargo de Tarsicio Herrera Zapién, junto con Julio Pimentel Álvarez, Alfonso Castro Palleres y Esteban Palomares Chávez, introd. De Esteban J. Palomera, México, FCE, 2003.
-
1. Abbott, Don Paul, *Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*, Columbia, University of South Carolina Press, 1996.
 2. Acerbi, Juan, “El tiempo propio de la política. Historia, memoria y kairología.” *Leviathan. Cuadernos de Investigación política*, n. 14, 2017, 81-106.
 3. Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 2006.
 4. Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2*, trad. Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo editora, 2008.
 5. Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2000.
 6. Agamben, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo sacer, IV, 2*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía, rev. Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2017.

7. Agamben, Giorgio, *The Ominibus Homosacer*, Standford, Standford University Press, 2017.
8. Aguilar-Moreno, Manuel, “*Utopía de piedra*”. *El arte tequitqui de México*, Guadalajara, Editorial Conexión Gráfica, 2005.
9. Agustín, *Confesiones/ Confessionum libri tredecim*, 2ª ed., España: Tecnos, 2007.
10. Agustín, “De la doctrina cristiana/ *De Doctrina Christiana libri quatuor*”, en *Obras de San Agustín*, t. 15, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
11. Agustín, “Tratado sobre la Santísima Trinidad/ *De Trinitate libri quindecim*”, en *Obras de San Agustín*, t. 5, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
12. Alejos-Grau, Carmen José *Diego Valadés educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la Rhetorica Christiana (1579)*, Pamplona, Eunate, 1994
13. Álvarez Portugal, Tania Vanessa, “Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXVI, núm. 105, 2014, pp. 2015-254, México., Instituto de Investigaciones Estéticas.
14. Arias Montano, Benito, *Humanae salutis monumenta*, Amberes, 1570.
15. Augustinus Valerius, *De Rhetorica Ecclesiastica libri III, Cum Synopsi et Praelectionibus. Eiusdem de Acolytorum disciplina libri duo*, Verona, 1583. Disponible en: https://ia802700.us.archive.org/30/items/bub_gb_Lootw8ackxwC/bub_gb_Lootw8ackxwC.pdf
16. Ayala Calderón, Javier, “El Orden del Cosmos en un Grabado de Diego Valadés (1579)”, *Acta Universitaria*, vol. 18, núm. esp., septiembre, 2008, pp. 24-32, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México.
17. Ayala Calderón, Javier, “Imaginario religioso y concepción de grupos sociales en dos grabados de Diego Valadés (1579)”, *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, Universidad Autónoma de Zacatecas, <https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/index.php?page=cultura-novohispana-2>
18. Babbette E. Babich, *Words in Blood, Like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, State University of New York Press, 2006.
19. Badiou, Alain, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press, 2003

20. Báez Rubí, Linda “Reflexiones en torno a las teorías de la imagen en Alemania: la contribución de Klaus Sachs-Hombach”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXII, núm. 97, 2010, pp. 157-194, Instituto de Investigaciones Estéticas, Distrito Federal, México.
21. Báez Rubí, Linda, «Lullism among French and Spanish Humanist of the Early 16th Century», Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2018, 399-435.
22. Báez Rubí, Linda, «Lullism in New Spain», Amy M. Austin and Mark D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden-Boston, Brill, 2018, 515-531.
23. Báez Rubí, Linda, *Mnemosine Novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 2005.
24. Báez Rubí, Linda and Emilie Carréon, “The ‘*mexikanischer Feldzug*’ of Aby Warburg : a Journey to trace”, Lecture, Sep 25, 2020. In: https://www.hkw.de/en/app/mediathek/video/83844?fbclid=IwAR3kyafLqbunQZfN97Ax0vIYspsmNKK_-2i_s7Su8VuWFs-U8EG0xCIW7bQ
25. Barba Ahuatzin, Beatriz y Alizia Balnco Padilla (coords.), *Iconografía mexicana XI: Heráldica y toponimia*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.
26. Bassett, Molly H., *The Fate of Earthly Things. Aztec gods and God-bodies*, Austin, University of Texas Press, 2015.
27. Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, FCE, 1966.
28. Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, CONACULTA-Editorial Patria (Alianza Editorial Mexicana), 1990
29. Baudot, Georges, *Utopía and History in Mexico. The First Chronicles of Mexican Civilization, 1520-1569*, trans. Bernanrd R. Ortiz de Montellano and Thelma de Montellano, University Press of Colorado, Colorado, 1995.
30. Belting, Hans, *Antropología de la imagen*, trad. Gonzalo María Vélez Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007.
31. Belting, Hans, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, trad. Cristina Díez Pampliega y Jesús Espino Nuño, Madrid, Akal, 2009.

32. Benjamin, Walter, *El origen del Trauerspiel alemán*, Obras, libro I. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Ed. esp. Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. Madrid: Abada, 2006.
33. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Intr. y trad. Bolívar Echeverría, México: Ítaca-UACM, 2008.
34. Bernard, Carmen, préface et traduction, *Teotl. Dieu en images dans le Mexique colonial*, Genève, Fondation Martin-Bodmer - Paris, Presses universitaires de France, 2009, 136 p.
35. Bernard, Carmen *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega 1539-1616*, Fayard, 2006.
36. Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, (México: FCE, 1992.
37. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 2016.
38. Beuchot, Mauricio, “Retórica y lulismo en Diego de Valadés”, *Studia lulliana*, vol. 32, no. 87, 1992, 153-161.
39. Boehm, Gottfried, *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*, trad. Linda Báez Rubí, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 2017.
40. Bolzoni, Lina, *The Gallery of Memory. Literary and Iconographic Models in the Age of the Printing Press*. Trans. Jeremy Parzen. Toronto, Buffalo, London. University of Toronto Press. 2001.
41. Bolzoni, Lina. *The Web of Images: Vernacular preaching from its origins to Sanit Bernardino of Siena*, Alershot, Hants, England; Burlington, VT, Ashgate, 2004.
42. Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Española, 2015 (1991).
43. Bredekamp, Horst, *Image Acts. A Systematic Approach to Visual Agency*, trans. Ed. Ad. Elizabeth Clegg, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018.
44. Broda, Johanna, “La fiesta de Atlcualo y el paisaje ritual de la cuenca de México”, *Trace*, 75, enero 2019, 35.
45. Buenaventura, “*De reductione artium ad theologiam*”, *Obras completas*, t. I., Madrid, BAC, 1945.

46. Buenaventura, “*Itinerarium mentis in Deum*”, *Obras completas*, t. I., Madrid, BAC, 1945.
47. Burke, Peter, “Apéndice. El sentido del anacronismo. De Petrarca a Poussin”, *El sentido del pasado en el renacimiento*, Madrid, Akal, 2016.
48. Cacciari, Massimo, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015
49. Carrillo Cázares, Alberto. “XI. El tratado de Fray Juan Focher O.F.M. “*De justa delinquentium punitione*” Sobre la guerra contra los chichimecas (México, 1570), *El debate de la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en Nueva España*. Vol. 1. Zamora y San Luis Potosí, México. El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis. 2000.
50. Carrillo Muñoz, Siddharta Jomás, “El sacrificio de Tecciztécatl y la metáfora del día en las fiestas de las veintenas mexicas”, *Indiana*, 37, 2 2002, 249-274.
51. Carvajal González, Helena, “El programa iconográfico del *De Laudibus Sanctae Crucis* a partir del ejemplar custodiado en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense de Madrid”, *Imagen y cultura: la interpretación de las imágenes como historia cultural*, coord.. Rafael García Mahiques y Vicent Francesc Zuriaga Senent (coords.), vol. 1, 2008, pp. 393-404.
52. Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554*, México, UNAM, 1993.
53. Catapano, Giovanni, « L’*usus christianus* dei filosofi nel *De Genesi ad litteram* di Agostino », en Angela Maria Mazzanti (ed.), *Un método per il dialoogo fra culture. La chêsis patrística*, Morcelliana, 2019, 117-124.
54. Chaparro Gómez, César, *Fray Diego Valadés. Evangelizador franciscano en Nueva España*, Badajoz, Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, 2015.
55. Chaparro Gómez, César, “Retórica, historia y política en Diego Valdés”, *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, 1996-2003, pp. 403-419.
56. Chinchilla, Perla (coord.), *Procesos de construcción de las identidades de México. De la historia nacional a la historia de las identidades. Nueva España, siglos XVI.XVIII*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
57. Cicerón, *Las leyes*, trad. Carmen Teresa Pabón de Acuña, Madrid, Gredos, 2009
58. Cicerón, *Sobre el orador*, trad. intr. y notas de José Javier Iso, Madrid: Gredos, 2002.

59. Coccia, Emanuele, *El bien en las cosas. La publicidad como discurso moral*, trad. José Miguel Burgos Mazas, Santander-Cantabria, Shangrila, 2013.
60. Coccia, Emanuele, *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, trad. María Teresa D’Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
61. Coccia, Emanuele “*Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana*”, *De Medio Aevo*, 3, 2013, 2, 169-212.
62. Coccia, Emanuele “La norma iconica”. *Política & Società, I*, 2015, 61-80.
63. Coccia, Emanuele, *Sensible life. A Micro-ontology of the Image*, Fordham University Press, New York, 2016.
64. Códice Osuna (*Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*), 1565, Biblioteca Nacional de España, digitalización disponible en <https://www.wdl.org/es/item/7324/>
65. Cortés Castellanos, Justino, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987.
66. De la Maza, Francisco, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, No. XIII (sobretiro), 1945, Instituto de Investigaciones Estéticas, Distrito Federal, México.
67. De la Torre Yarza, Rodrigo, “Presentación del Documento No.089_7 Rueda Calendárica de Valadés del Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia”, *Amoxcalli*, CIESAS, https://www.amoxcalli.org.mx/presentaCodice.php?id=089_7
68. De la Vera Cruz, Alonso, *De dominio infidelioum et iusto bello, I-II*, introd., trad. y notas de Roberto Heredia Correa, México, UNAM, 2000.
69. De las Casas, Bartolomé, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
70. De las Casas, Bartolomé, *Doctrina*, México, UNAM, 1992.
71. De Libera, Alain, *La filosofía medieval*, trad. Claudia D’Amico, Buenos Aires, Docencia, 2000.
72. De Tovar, Juan, *Historia de la benida de los indios apoblar a Mexico de las partes remotas de Occidente los sucesos y peregrinaciones del camino su gobierno, ydolos y templos dellos, ritos y cirimonias... calendarios de los tiempos*, 1585. Consultado en:

<https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCB~1~1~1547~2000008:quahuitlehua--v--nemotemi>

73. Díaz Álvarez, Ana, "Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas", *Estudios de cultura náhuatl*. 46, julio-diciembre de 2013, 159-197.
74. Díaz Álvarez, Ana, *El maíz se sienta para platicar. Códices y formas de conocimiento nahua, más allá del mundo de los libros*, México, Universidad Iberoamericana, 2016.
75. Díaz Balsera, Viviana "Tezcatlipoca neoplatónico y las correspondencias ocultas del amor", *Colonial Latin American Review*, Vol. 20, No. 3, December 2011, pp. 279-301.
76. Díaz Rubio, Elena y Jesús Bustamante García, "Carta de Pedro de San Buenaventura a fray Bernardino de Sahagún acerca del calendario solar mexicano", *Revista española de antropología americana*, vol. XIII, Universidad Complutense de Madrid, 1983, 109-120.
77. Didi-Huberman, Georges, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011.
78. DiLorenzo, Raymond "The Critique of Socrates in Cicero's *De oratore* : *Ornatus* and the Nature of Wisdom", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 11, no. 4, 1978, 247-261.
79. Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, Taurus/CONACULTA/INAH/UNAM, 2007.
80. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 1579, Disponible en la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000169486>
81. Di Martino, Carla. *Ratio Particularis. Imagination, cogitative et estimative de Ibn Sînâ à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*. Tome 111, 2002-2003. 2002. pp. 395-399.
82. Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún*, trad. Victoria G. de la Vela, Cayambe-Ecuador, Abya-Yala, 1990.
83. Durán, Diego, *Historia de las Indias*

84. Egío, José Luis, “Pragmatic or Heretic? Editing Catechisms in Mexico in the Age of Discoveries and Reformation (1539-1547), *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Ed. Thomas and Otto Danwerth. Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds. Brill. 2020. Pp. 243-281.
85. Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 2001.
86. Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, introd. trad. Y notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Gredos 1994.
87. Focher, Juan, O. F. M., *Itinerario del misionero en América (Itinerarium catholicum)*, trans. Antonio Eguiluz, O. F. M., Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960.
88. Frost, Elsa Cecilia, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquets, 2002.
89. García García, Francisco de Asis “El crismón”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº3, 2010, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 21-31.
90. García Varas, Ana (ed), *Filosofía de la imagen*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2011.
91. Gonzalvo Aizpuru, Pilar, *Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821*, México, Universidad Pedagógica Nacional. 2001
92. Gonzalvo Aizpuru, Pilar “Los medios y el mensaje. educación y asimilación en la Nueva España”, *Image et transmission des savoirs dans les mondes hispaniques et hispano-américains* [en línea]. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2007 (generado el 24 février 2020). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/pufr/5661>>.
93. Grassi, Ernesto, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, trad. Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2003.
94. Grassi, Ernesto, *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, trad. Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2015.
95. Grassi, Ernesto, *Retórica como filosofía: la tradición humanista*, trad. de Joaquín Barceló y Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2015.
96. Gregorio Nacianceno, *In laudem Basilii (Discours 43)*, en *Discours 42-43*, intr.. trad. y notas Jean Bernardi, *Sources Chrétiennes*, N° 384.

97. Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2016 (1991).
98. Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (1990).
99. Gruzinski, Serge, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015 (2010).
100. Hayes, Zachary, O.F.M., “Introduction”, *St. Bonaventure’s On the Reduction of the Arts to Theology*, Works of St. Bonaventure, trans. Introd. comm. Zachary Hayes, O.F.M., St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute-St. Bonaventure University, 1996.
101. Hordowich, Elizabeth and Lia Markey (eds.), *The New World in Early Modern Italy 1492-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
102. Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2012
103. Hill Boone, Elizabeth and Walter D. Mignolo (eds), *Writing without words*, Durham and London, Duke University Press, 1994.
104. Hugo de San Víctor, *Didascalicon. Del arte de leer*, trad. José Manuel Villalaz, México, Diecisiete.
105. Isócrates, *Discursos*, I, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979.
106. Isócrates, *Discursos*, II, trad. Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1980.
107. Iwaniszewski, Stanislaw, “Michel Graulich y el problema del desface estacional del año vago mexicana”, *Trace*, 75, enero 2019, 128-154.
108. Jeanne, Boris, “The Franciscans of Mexico. Tracing Tensions between Rome and Madrid in the provincial del Santo Evangelio (1454-1622)”. *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Viella. 2013. Pp. 15-26.
109. Jeanne, Boris, « À l’épreuve des structure imperiales. Valadés, Lenoci, Acosta, trois hommes au cœur des réseaux romains de la Monarchie Catholique », *Hypothèse*, Éditions de la Sorbonne. 1. 11. 2008. Pp. 253- 263.
110. Jeanne, Boris, « L’américanisation à l’épreuve des jeux d’échelles » *Les processus d’américanisation. Ouvertures théoriques*, Tome I, sous la direction de Louise Bénat-Tachot, Serge Gruzinski et Boris Jeanne, Éditions Le Manuscrit, Paris, 2012, pp. 37-64.

111. Jeanne, Boris. « Christianisme et *criollismo*: les franciscains et la société de Nouvelle-Espagne au XVIe siècle ». *Cahier des Amérique latines*. 67 « Religion et société en Amérique latine XVIe-XIXe siècles: trace et destins d'une « orthodoxie coloniale » ». 2011. Pp. 55-73.
112. Jeanne, Boris. « México-Madrid-Roma, un eje desconocido del siglo XVI para un estudio de las relaciones directas entre Roma y Nueva España en la época de la Contrarreforma (1568-1594)», *De la Monarquía Hispánica a la Unión Europea: relaciones internacionales, comercio e imaginarios colectivos*, coord. por Magdalena Garrido Caballero y Gabriela Vallejo Cervantes, 2013, pp. 19-39.
113. Jeanne, Boris. *Mexico-Madrid-Rome. Sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains connectés au Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, tesis doctoral de Historia, defendida el 15 de abril de 2012 en la Ehess de París.
114. Johansson K., Patrick, “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *cempoallapohualli*, *Estudios de cultura náhuatl*, 25, julio-diciembre de 2016, pp. 75-117, México, IIH-UNAM.
115. Johansson K., Patrick “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas”, *Estudios de cultura náhuatl*, 43, enero-junio de 2012, pp. 47-93. México, IIH-UNAM.
116. Joselevich, Camila “Heresiología en los extractivismo: los ‘antimineros’”, *Tabula Rasa*, Colombia, 24, enero-junio, 2016.
117. Joselevich, Camila y Alonzo Loza, “Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda”, *Interpretatio*, 4.1, Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad de México, marzo-agosto 2019, pp. 19-46.
118. Kessler, Herbert L. “Speculum”, *The Journal of the Medieval Academy of America*, vol. 86, n. 1, January 2011.
119. Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
120. Kruell, Gabriel Kendrik, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, 54, julio-diciembre de 2017, p. 135-164.
121. Kruell, Gabriel Kendrik, “Revisión histórica del “bisiesto náhuatl”: en memoria de Michel Graulich”, *Trace*, CEMCA, enero 2019, 155-187.

122. Kuri Camacho, Ramón, *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.
123. Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos: identidad, nación, mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014 (2002)
124. Lara Cisneros, Gerardo (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, Serie Historia Novohispana, 101, UNAM-IIIH, 2016.
125. Lehoux, Daryn “Saved by the phenomena : Law and nature in Cicero and the (Pseudo ?) Platonic *Epinomis* », *Studies in History of Philosophy of Science*, 2019, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2019.03.001>
126. Leone, Massimo “(In)efficacy of Words and Images in Sixteen-Century Franciscan Missions in Mesoamerica : Semiotic Features and Cultural Consequences”, in Veronique Plesch, Catriona Mac Leod, and Jan Baetens (eds.), *Efficacité/Efficacy. How To Do Things With Words and Images?*, Rodopi, Amsterdam-New York, 2011.
127. Letis, Theodore P., “The Vulgata Latina as Sacred Text: What Did the Council of Trent When it Claimed Jerome’s Bible was *Authentica*?”, *Reformation*, Vol. 7, No.1, 1, pp. 1-21.
128. Limón Olivera, Silvia (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Enciclopedia Iberoamericana de religiones (07), Madrid, Trotta, 2008.
129. López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 2018 (2014).
130. López Cordero, Juan Antonio y Manuel Cabrera Espinosa, “Mujeres adúlteras y ladronas en el siglo XVI”, *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, (Jaén, Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2017)
131. López Hernández, Miriam “*In tetl, in cuahuatl*. Los sistemas jurídicos nahuas prehispánicos ante el adulterio”, (*Relaciones Estudios de historia y Sociocdad*, 149, invierno 2017), pp. 193-227.
132. López-Muñoz, Manuel, “La *Rhetorica Ecclesiastica* (1574-1583) de Agostino Valier y el Cardenal Carlos Borromeo”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2012, vol. 32, no. 1, pp. 173-186.

133. Loraux, Nicole, “Éloge de l’anachronisme en histoire”, *Espaces Temps*, 87-88, 2005. “Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales.”, pp. 127-139.
134. Lossigio, Daniela y Cecilia Macón (eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.
135. Ludueña Romandini, Fabián, *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017.
136. Ludueña Romandini, Fabián *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
137. Luis de Granada [Ludovico Granatensi], *Libri sex Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi*”, Iosephi de Orga, 1768, p. 75. Consultado en: <https://books.google.com.mx/books?id=6oe3tOeoM0EC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
138. Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.
139. Martínez de Cantalapiedra, Martín, *Libri decem Hypotyposeon theologiarum, sive regularum ad intelligendum scripturas divinas*, apud Joachim Ibarra, 1771.
140. Mateu y Llopis, Felipe, “El título <<Rex indiarum>> del <<Hispaniarum Rex>> en las monedas y en las medallas”, *Historia, instituciones, documentos*. 7, 1980, p. 11-38.
141. Melvin, Karen, *Building Colonial Cities of God. Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.
142. Mundy, Barbara E., *The Death of Aztec Tenochtitlan and the Life of Mexico City*, Austin, University of Texas Press, 2015.
143. Murphy, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica de San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
144. Ouweneel, Arij y Rik Hoekstra, “Las tierras de los pueblos indios en el altiplano de México 1560-1920. Una aportación teórica interpretativa”, *Cuadernos de estudios de documentación latinoamericanos*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/237825118_Las_tierras_de_los_pueblos_de_indios_en_el_altiplano_de_Mexico_1560-1920_Una_aportacion_teorica_interpretativa

145. Palomera, Esteban J., *Fray Diego Valadés O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.
146. Pascual Buxó, José, *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana*, México, UNAM, 2002.
147. Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.
148. Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1972.
149. Pietro, Martire d'Anghiera, *De orbe Novo*. Paris, Guillelmum Auvray, 1587.
150. Plato, *Epinomis*, VIII, trans. W. R. M. Lamb, London-New York, William Heinemann- G. P. Putnam's Sons, 1927.
151. Platón, *Fedro, Diálogos*, III, Madrid, Gredos, 1988.
152. Platón, *Leyes, Diálogos*, VIII y IX, Madrid, Gredos, 1999.
153. Platón, *República*, Madrid, Gredos, 1988.
154. Poe, Edgar Allan "A Descent into the Maelstrom", *Complete Stories and Poems of Edgar Allan Poe*, Doubleday, 1966.
155. Ramírez Vidal, Gerardo, "Memoria y escritura en la tradición náhuatl", en Gerardo Ramírez Vidal (ed), *Conceptos y objetos de la retórica ayer y hoy. Homenaje a Paola Vianello de Córdoba*, México, UNAM-IIFilológicas, 2008.
156. Ramírez Vidal, Gerardo, *El arte de la memoria en la Rhetorica Christiana de Fray Diego Valadés*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 2016.
157. Ramos Domingo, José, *Retórica-Sermón-Imagen*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
158. Rex, David "Shaping Colonial Behaviours: Franciscan Missionary Literature and the Implementations of Religious Normative Knowledge in Colonial Mexico (1530s-1640s)". *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Ed. Thomas and Otto Danwerth. Max Planck Studies in Global Legal History of the Iberian Worlds. Brill. 2020. Pp. 296- 327.
159. Reyes-Valerio, Constantino, *Arte Indocristiano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

160. Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Ángel María Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
161. Ríos Saloma, Martín F., “Una nueva historia para un nuevo mundo: los modelos historiográficos entre Italia y Nueva España”, *El Renacimiento italiano desde América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2018.
162. Robles Carriche, Alejandro, “*Hoc signo victor eris*: el crismón como nuevo símbolo del poder imperial. Su reflejo en las acuñaciones monetales de la dinastía constantiniana”, *Antesteria*, no. 4 (2015), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 297-310.
163. Rossi, Paolo, *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
164. Rubial García, Antonio, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en la Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, Serie Historia Novohispana, 83, México, UNAM-IIH, 2010, pp. 215-236.
165. Rudolph, Conrad, *The Mystic Art. Hug of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University Press, New York, 2014.
166. Ruscelli, Girolamo, *Le imprese illustri con espositioni, et discorsi del s(ign)or Ieronimo Ruscelli.*, Damiano Zenaro, 1566.
167. Russo, Alessandra “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé en el Viejo Mundo y el Nuevo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 73, 1998.
168. Russo, Alessandra. *The Untranslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*. Trans. Susan Emanuel. Austin. University of Texas Press. 2014.
169. Schmitt, Carl, “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon. Revista de Filosofía*. N. 13, 996, 11-18.
170. Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011.
171. Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
172. Segall, Berta, “Notes on the Iconography of Cosmic Kingship”, *The Art Bulletin*, 38, 2 (Jun, 1956), pp. 75-80.

173. Sinachopoulos, A.; Sinachopoulos, D., "Plato's theological astronomy II. The Laws: an Oldman looking back", *Journal of Astronomical History and Heritage*, Vol. 2, No. 1. P. 21-31 (1999).
174. Sullivan, John "La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI", *Estudios de historia novohispana*, 1996, 16, 43, 33-54.
175. Sutcliffe, Edmund F. "The Name *Vulgate*", *Bíblica*, Vol. 29, No. 4, (Peters Publishers: 1948), pp. 345-352
176. Taubes, Jacob, *The Political Theology of Paul*, Stanford, Stanford University Press, 2004.
177. Tavárez Bermúdez, David. *Las Guerras Invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México Colonial*. Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, El Colegio de Michoacán, A.C., CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Oaxaca. 2012.
178. Juan de Tovar, Códice Tovar (*Historia de la llegada de los indígenas*), 1585 ca., Biblioteca John Carter Brown, digitalización disponible en: <https://www.wdl.org/es/item/6759/>
179. Vásquez Galicia, Ángel, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*, Tesis de doctorado en Historia, FFyL-IIIH/UNAM, 2013
180. Vergara Hernández, Arturo (coord.), *Arte y sociedad en la Nueva España*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2013.
181. Villacañas, José Luis, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid, Trotta, 2016.
182. Villaseñor M., Rafael E., "El *Tonalámatl*. Ordenamiento social en el tiempo y el espacio en Mesoamérica", *Estudios Mesoamericanos*, (Nueva época), 8, enero-junio, 2010.
183. Vosté, James M., "The vulgate at the Council of Trent", *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 9, No. 1 (Catholic Biblical Association: January, 1947), pp. 9-25.
184. Warburg, Aby, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultura del Renacimiento europeo*, ed. a cargo de Felipe Pereda, Madrid, Alianza, 2005.
185. Warburg, Aby, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1995.

186. Yunes Vincke, Estefania “La Doctrina Chrisitiana en lengua mexicana de Fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”, *Estudios de Historia Novohispana*. 59. Julio-diciembre 2018. Pp. 111-137. doi: <http://dx.doi.org/10.22201/iih.24486922e.2018.59.63118>
187. Zavala, Silvio, *Filosofía política de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1977).