

SEGUNDA PARTE
RENACIMIENTO E ILUSTRACIÓN

INTRODUCCIÓN

El viaje es el tema que une los ensayos que constituyen la segunda parte de nuestro libro. El periplo de Ulises, estudiado por José Emilio BURUCÚA, es emblema de los itinerarios de los múltiples viajeros que aparecen en el Renacimiento y la Ilustración. Dentro de las apropiaciones múltiples y las figuras contradictorias del héroe (falsario o prudente, vicioso o virtuoso, astuto o sabio) se destaca el mito premonitorio que identifica las Islas afortunadas con las Canarias, y el viaje de Ulises al Occidente de las Columnas de Hércules con el descubrimiento de América. Minoritario en la literatura o la iconografía que moviliza el poema homérico, el motivo de Ulises como primer europeo que llegó al nuevo mundo, sustenta una visión abierta y generosa del encuentro con el otro, una visión a menudo desmentida por la realidad histórica.

Para muchos de aquellos que se embarcaron para las Indias españolas, sus viajes fueron de ida y vuelta. Fernando BOUZA muestra el impacto que tuvo la experiencia americana sobre misioneros y clérigos. Cuando volvieron a España, su estadía en el nuevo mundo les ayudó a reconocer la extrañeza en lo próximo, la idolatría en lo cristiano, el indio en el campesino. Confrontaron las exigencias de la cristianización de las “Indias del interior” con las mismas “industrias” que habían empleado en las Américas: compusieron romances píos o publicaron dichos cristianos que la memoria de los rústicos podía fácilmente almacenarse. El uso de la lengua vulgar, la transformación de géneros típicos de la tradición popular, y la transmisión oral de los mandamientos cristianos fueron los instrumentos privilegiados de una obra de conversión que encontraba las mismas resistencias o los mismos obstáculos en ambos lados del Atlántico.

América desempeña también un papel esencial en la reflexión ilustrada sobre la historia y la evolución de las sociedades. En los viajes imaginarios de los ilustrados franceses en el nuevo mundo, la conquista, la colonización y la esclavitud alimentan una visión pesimista de la historia. Y como lo subraya Jean GOULEMOT, la revolución americana y la creación de la nueva república de los Estados Unidos no fueron suficientes para corregir este diagnóstico sombrío y melancólico. La corrupción y la amoralidad amenazan a todos los estados y pueblos. Ninguno, ni siquiera el americano, puede combatir la inexorable decadencia que siguió a la desaparición de la ciudad griega y de la república romana. Es la razón por la cual, a diferencia de algunos ilustrados que piensan el proceso histórico como el despliegue de la civilización, una mayoría de los pensadores políticos del siglo no ven posibilidad para la realización de la felicidad pública sino en el retorno a la virtud de los Antiguos. Como se sabe, la Revolución francesa dará una forma extrema y espectacular a esta modalidad particular del “*Nachleben der Antike*”.

Los viajes ficticios que describen España como si hubiera sido descubierta por viajeros venidos de África o de Oriente, fue uno de los géneros utilizados por los españoles ilustrados para interrogarse sobre el destino de la nación o rechazar el desprecio expresado por viajeros europeos de carne y hueso que visitaron la Península. Alejandro DIZ muestra cómo toda una abundante literatura reaccionó a las críticas europeas dirigidas contra la actividad y la política española en América. Rechazando los estereotipos manejados desde el siglo XVI, los escritores españoles hicieron hincapié en las reformas que transformaron las instituciones coloniales, en los parentescos entre todas las provincias de la monarquía o, al menos parte de estos escritores, en la condena del comercio de esclavos negros. Contra la perdurable presencia de la leyenda negra, y las polémicas anti-españolas, numerosas fueron las voces que reivindicaron en el siglo XVIII la presencia de España dentro del espacio europeo de la Ilustración, si se acepta, como se debe, la pluralidad de las definiciones de las Luces, reformistas y cristianas aquí, radicales y secularizadas en otros espacios europeos.

Es otro tipo de viaje el que propone Krzysztof POMIAN: un viaje que empieza con la Revolución francesa y nos conduce hasta el siglo pasado. A la pregunta que se hacía KANT (y otros “Aufklärer”) en 1784 “¿Qué es la Ilustración?” Pomian nos presenta otra, “¿Que es una ideología?” Definida como un sistema de creencias y un programa colectivo, el concepto aparece con la Revolución aunque tanto las filosofías de la historia del siglo de las Luces como las utopías del Renacimiento pueden ser consideradas como su prefiguración. Lo que les caracteriza es un “futuro-centrismo” que proyecta en el porvenir los tiempos felices de la inno-

vacación o de la restauración. En semejante perspectiva el presente no existe sino como fábrica del futuro. Hoy en día viviríamos el fin de la historia, por lo menos el fin de las ideologías que han sido dominantes en los dos últimos siglos. La consecuencia es la absorción por el presente de las diversas temporalidades históricas: la memoria se apodera del pasado y el futuro no es más que una esperanza. No desaparece sin embargo el riesgo de nuevas intolerancias, o devastadoras violencias. Ésta es una de las razones por las que necesitamos viajeros como Ulises o como uno de los Ulises de la tradición, para entender o aceptar la diversidad inesperada y enriquecedora de la Humanidad.

MEMORIA DE MEMORIAS. LA EXPERIENCIA IMPERIAL Y LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN

Fernando BOUZA

Universidad Complutense de Madrid

“La lengua de los tártaros es señora
y de muchas vocales, como la española”

PALAFIX, *Historia de la conquista de la China*

1. NUEVAS FORMAS DE LEER PARA NECESIDADES NUEVAS. A MANERA DE INTRODUCCIÓN

En Goa, en septiembre de 1542, Francisco Javier recibió una petición de un tal Padre Agostinho que le pedía permiso para poder rezar por el nuevo breviario romano. El jesuita accedió al ruego y le concedió *facultad* para que así lo hiciese. Extraña licencia para, en principio, una extraña petición. ¿De qué breviario se trataba y qué tenía para que el hijo clérigo de Diogo de Salas, un *escrivão* de la *Teneduría* de Cin-tapor, hubiese de pedir permiso para poder rezarlo y leerlo?

Al conceder la licencia, Francisco Javier aseguraba que estaba en su mano conceder hasta seis de esos permisos que facultaban para poder leer el breviario nuevo. En efecto, dos años antes, en Lisboa, preparado para zarpar hacia la India por encargo del rey Juan III de Avís, remitió una carta a Ignacio de Loyola para que agilizase en Roma un despacho que les permitiera a él y a otros cinco clérigos poder rezar por el nuevo breviario romano. La petición se rodeaba de toda clase de urgencias y

apremios, de los que se deduce que creían que les sería de enorme utilidad en Oriente ¹.

El breviario que querían rezar los misioneros era el llamado *Breviarium Sanctae Crucis*, el fruto de la reforma de los textos litúrgicos impulsada por Clemente VII y encargada a Francisco de los Ángeles Quiñones, Cardenal de Santa Cruz, de donde toma el nombre con el que generalmente es conocido ². El franciscano español, buscando promover una recitación particularizada e individual y no tanto su empleo en la liturgia pública revestida de mayor solemnidad, optó por la supresión de algunas partes del breviario, como antífonas y responsorios. De esta forma, el breviario adoptó una nueva disposición y apariencia materiales que simplificaban enormemente su uso cotidiano, reducido a sólo tres *lecciones* para cada día.

Los cambios introducidos por Francisco de Quiñones en 1535 hicieron que estallasen numerosas críticas e, incluso, que el nuevo breviario llegase a no resultar reconocible para algunos fieles, lo que provocó no pocos inconvenientes. Así, Pierre Batiffol se hace eco del auténtico motín que se habría producido en la catedral de Zaragoza cuando los fieles no reconocieron el oficio de tinieblas de la liturgia del Jueves Santo y creyeron que «le chapitre était devenu huguenot» ³.

En su nueva versión, el breviario fue recibido, sin embargo, con satisfacción por los miembros de algunas órdenes religiosas, como los jesuitas, que agradecían su mayor brevedad, la reducción de la parte vocal de los rezos y que les eximiese de cumplir con una larga recitación de las horas canónicas en comunidad. El nuevo breviario estaba, por tanto, indicado para el uso personal de quienes se aprestaban a la realización de tareas pastorales o misionales, siendo éstos los que solicitaron en mayor medida la expresa autorización que se exigía para poder utilizarlo.

Pero, como se decía en un memorial contrario a su edición y que fue enviado al emperador Carlos V el mismo año de 1535, aunque se insis-

¹ Las piezas epistolares de Francisco Javier pueden verse en *Cartas y escritos de san Francisco Javier*, F. ZUBILLAGA (ed.), Madrid, BAC, 1996, §§ 9 [Carta a Loyola, Lisboa, 22 de octubre de 1540] y 18 [Facultad para rezar el breviario, Goa, 21 de septiembre de 1542], pp. 68-69; y 102. La identificación de los Salas, *ibi* nota 2, p. 102.

² Sobre la figura del franciscano español, véase ahora, J. I. TELLECHEA y V. SÁNCHEZ GIL, «Testamento del cardenal Quiñones protector de la Orden Franciscana y gobernador de Veroli (†1540)», en *Archivum Franciscanum Historicum* (Grottaferrata) 96, 1-2 (2003), pp. 129-159. Sobre la historia editorial de su *Breviarium romanum ex Sacra potissimum Scriptura et probatis sanctorum historiis collectum et concinnatum*, véase H. BOHATTA, *Bibliographie der Breviere, 1501-1850*, Stuttgart-Nieuwkoop, Hiersemann-B. de Graaf, 1963, § 101.

³ «C'est dans ces circonstances qu'à Saragosse le peuple ne reconnaissait plus l'office des ténèbres du jeudi saint, et croyant sans doute que le chapitre était devenu huguenot, éclata en émeute dans la cathédrale même, et manqua faire un autodafé des chanoines et de leur nouveau bréviaire», P. BATIFFOL, *Histoire du bréviaire romain*, París, A. Picard et fils, 1893, p. 227.

tiera de forma reiterada en que sus destinatarios eran solamente «los caminantes o personas muy ocupadas»⁴, la empresa de Quiñones recibió, como ya se ha dicho, numerosas críticas antes de que su breviario fuera definitivamente suprimido en 1568. Entre ellas, encontramos las que, siendo Arzobispo de Granada, realizó Gaspar de Ávalos en 1535 a propósito de lo que este eclesiástico denomina una *lectura difusa*.

En síntesis, se quejaba, en primer lugar, de que, por su individualización y anticeremonialismo, esa forma *breve* de leer/rezar el breviario hacía menos visible la Iglesia como tal comunidad bien jerarquizada, un efecto que para él tendría, en cambio, el rezo ritual y público en el coro. En segundo lugar, el prelado apuntaba que esa forma de leer venía a hurtar el tiempo propio de Dios para concedérselo a los hombres, quienes podían disponer de él —*gastarlo*, dice— a su voluntad, siendo éste y no otro, asegura horrorizado Ávalos, uno de los principios inspiradores tanto de la Reforma luterana como de la secta de los *alumbrados*⁵.

La agudeza de la interpretación de Gaspar de Ávalos era enorme, pues con todo acierto había sabido ver que en el breviario de Francisco de Quiñones se enunciaba la moderna ecuación de las variables de lectura, tiempo y espacio. Según esto, existiría, de un lado, un tiempo sagrado que se correspondería con una lectura altamente ritualizada, en voz alta y comunitaria en el espacio particularísimo del coro; de otro, el tiempo humanizado que algunos querían reivindicar mediante prácticas de lectura individualizadas, en las que primaría la lección silente y que se podrían llegar a realizar en cualquier lugar. A su juicio, esa lectura personal, antisolemne e itinerante de los textos sagrados que promovería el nuevo breviario de Quiñones constituía un auténtico peligro, pero, de hecho, a medida que avanza la Edad Moderna es ése el modelo que va a ir abriéndose camino.

Así era el breviario que Francisco Javier y sus compañeros querían poder leer y que leyeron en India. Un texto de *lectura difusa*, en palabras del arzobispo Ávalos y otros contemporáneos⁶, que humanizaba el tiempo y el espacio, entregándolos a los individuos para que éstos lo *gastasen* a su voluntad. Ahora podemos comprender el porqué de su

⁴ Biblioteca Nacional de Madrid [BNM], Mss. 904, *Pareceres que en diversos tiempos el Consejo ha dado en cosas generales*, fol. 263v.

⁵ Nos ocupamos de la recepción hispana del *Breviario de Santa Cruz* en nuestro «Tiempo y espacio en la corte de Carlos V. Vidas de palacio», en *Carlos V. Europeísmo y universalidad. I. La figura de Carlos V*, Madrid-Granada, Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V-Universidad de Granada, 2001, pp. 47-55, texto al que aquí remitimos.

⁶ Calificar de *difusa* la lectura del nuevo breviario es algo que también podemos encontrar en algún otro texto fechado en 1535, como en *BNM*, Mss. 904, fol. 264r.: «[...] con ser más difusa la lectura les quedará menos en la memoria».

urgencia y apremio para conseguir el permiso necesario: el tiempo y el espacio indios exigirían, a su entender, esa nueva forma de leer.

El breviario de Santa Cruz de 1535 es uno de esos textos sobre los que la historiografía del libro gusta de fijar su atención, tanto por los efectos que se derivarían de su transformación tipográfica como por su condición de jalón en la lectura interiorizada y personal, incluso en el campo tan específico de los libros litúrgicos. La pequeña historia de su paso a India permite insistir, una vez más, en que la lectura históricamente considerada envuelve prácticas diversas, asociadas a circunstancias que también lo son, en eso que la lectura tiene de ocasión, de opción, de posibilidad. Francisco Javier y sus compañeros *eligieron* el breviario de Quiñones porque imaginaban que en Oriente les sería de utilidad y respondería mejor que otros breviarios a sus concretas necesidades, ya que esa *lectura difusa* que el nuevo breviario romano conllevaría se acomodaba mejor a su número, su dispersión y su vida itinerante.

De la misma forma, la experiencia de algunos europeos en distintas partes del globo a lo largo de los siglos XVI y XVII supuso la insistencia en determinadas formas expositivas asociadas a concretos productos editoriales manuscritos o impresos, asociados o no a imágenes y palabras, hasta llevarlas a sus últimas consecuencias fuera de Europa. Algunas de ellas, convenientemente remodeladas, volvieron, valga la expresión, a Europa y pasaron a ser utilizadas teniendo como destinatarios a las propias poblaciones europeas, en concreto a los iletrados. Es como si la extendida fórmula de que también había Indias en Europa hacia las que dirigir las misiones hubiera llevado en parte aparejado el uso en estas *Indias europeas* de las formas expositivas diseñadas para aplicar y probar en el mundo extraeuropeo⁷.

Nuestra presentación gira, por tanto, en ese viaje de ida y vuelta que los libros y otros productos editoriales realizaron entre Europa y esos otros mundos durante los siglos XVI y XVII. Seguimos, claro está, los testimonios de personas que vivieron ambas experiencias, ante todo, clérigos y misioneros envueltos en tareas cuyo objetivo no era sólo convertir, sino también intentar crear una nueva *memoria* que sustituyese a la anterior, aquella que poseían las poblaciones que visitaban.

Aquí memoria tiene que ver fundamentalmente con *disciplina*, es decir, con la posibilidad de aprender y enseñar que sería propia del hombre, de todos los hombres, el único ser *disciplinable* en palabras de

⁷ La referencia a A. PROSPERI es inexcusable: «Otras Indias. Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi», en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 giugno, 1980)*, Florencia, Leo S. Olschki, 1982, pp. 205-234.

Álvaro de Cavide, sólo él capaz de ser disciplinado y de disciplinar, es decir, de aprender y de enseñar⁸.

Y, a este respecto, hay que decir que la mencionada voluntad de sustituir una memoria por otra no tenía sólo que ver con lo que entonces se llamaba extirpación de idolatrías y que su escenario no tenía por qué ser Arauco o Monomotapa. Los moralistas que escriben sobre las costumbres de los propios europeos insisten en que hay que desterrar de sus vecinos la *memoria* que naturalmente tenían, esa que viene a ser calificada de *la malhadada memoria del mundo*.

Por ejemplo, Lorenzo Ortiz se dirigió a los caballeros sevillanos de la segunda mitad del XVII con su *Memoria, entendimiento y voluntad*, un tratadito cuyo objetivo era enseñar su «buen uso en lo moral y en lo político»⁹. Y ahí, ya desde su mismo título, el jesuita llama la atención sobre la posibilidad, cierta, de que la memoria fuera usada *mal*, porque, reconoce, ella también es «como puerta de Mesón, por donde entra todo lo que quiere y a veces lo que no quisiéramos» (fol. 17r.).

En otros pasajes de la obra se destaca igualmente esa indiscriminación original de la memoria de los humanos que hace recordar tanto lo pertinente como lo inútil, lo precioso y lo malo, lo necesario y lo vano, sin distinguir entre la vena y la ganga de cuanto han ido recogiendo los sentidos. Además, a la memoria se le reprocha esa naturaleza caprichosa suya por la que «recibe quanto le quieren dar», pero que, sin embargo, «sólo da lo que quiere» (fol. 1v.).

Por todo ello, Lorenzo Ortiz concluye que lo primero que hay que hacer con la memoria es venir a enseñorearse de ella, dominándola al cerrar, digamos, las puertas del *mesón* y permitir que únicamente *entre* en ella aquello que garantice su posterior *buen uso*. En segundo lugar, la memoria debería ser disciplinada para poder obtener de ella *cuanto* se le quiera pedir y no sólo lo que *quiera dar*.

Esto último tiene que ver, a la postre, con la necesidad de las clásicas y bien conocidas *artes memoriae*, con el aprendizaje necesario para robustecerla y, de alguna manera, mecanizarla formalmente para que pueda almacenar con orden preciso cuanto se desee recordar y para que

⁸ «En nuestro lenguaje español entendemos por disciplina açotes onestos y que no traen consigo afrenta, esta sinificación les vino de que así los dan a los muchachos porque aprendan, mas la propia sinificación de la disciplina es el mismo estudio y aprender y por eso digo que sólo el hombre es disciplinable, sólo él estudia y aprende y naturalmente desea saber más», BNM, Mss. 2843. Sobre la noción de disciplina en el panorama de las misiones de interior, véase F. PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003, pp. 49-94.

⁹ L. ORTIZ, *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral y en lo político*, Sevilla, por Juan Bautista de Blas, 1677.

lo suministre con toda diligencia en el momento adecuado que se le reclame. Y, a este respecto, sabe Ortiz que no es materia nada fácil porque «reduzir a arte la memoria» es «como reduzir en la esgrima la cólera a preceptos» (fol. 26v.). Aquello, en cambio, pretender que no se convierta en puerta de mesón, revela la necesidad de preguntarse tanto por los contenidos con los que los sentidos la alimentarían como por la mejor manera de hacer que los reciba.

Esas necesidades de la nueva memoria que se quería crear a través de la labor pastoral y misional supusieron la elección de determinados medios y la no insistencia en otros. Como Francisco Javier y sus compañeros buscaron el nuevo breviario de Quiñones para usarlo en sus rezos personales en India, los misioneros y pastores se preguntaron cuáles eran las circunstancias en las que se realizaría su actividad —alfabetización o mantenimiento del analfabetismo, recurso a imágenes y prédicas porque la conversión voluntaria se asociaba a la emoción más que a la razón, etc.¹⁰.

Como se sabe, desarrollaron lo que ellos mismos llamaron *industrias*, es decir, estrategias de comunicación que valoraban tanto a quién había que dirigirse como cuál era la forma material más adecuada para hacerlo¹¹. Todo ello exigía, sin embargo, una primera evaluación de las formas comunicativas de los lugares en los que se encontraban.

2. QUINTILIANOS BÁRBAROS QUE HABITAN LA NUEVA ESPAÑA. ALGUNAS OBSERVACIONES DE LOS EUROPEOS SOBRE LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN EXTRAEUROPEAS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

No todos los europeos que se trasladaron de su mundo a los otros se mostraron satisfechos con lo que encontraban y, en consecuencia, decidieron regresar en cuanto pudieron. Por ejemplo, Juan López de Moriana viajó hasta Venezuela a comienzos del siglo xvii y ganó una pequeña fortuna, pero en sus escritos autobiográficos insiste en que desde el principio quiso regresar a Castilla y, en efecto, lo hizo para pasar a convertirse en oficial del Consejo Real y componer su *ceremonial*, lo que le ha otorgado una evidente notoriedad entre los historiadores. Les gustase o no lo que veían, los europeos parecen haber valorado el mundo que

¹⁰ Cfr. F. L. RICO, «Conversión y persuasión en el Barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina», en *Studia historica. Historia Moderna*, 24, 2002, pp. 363-383.

¹¹ Cfr. D. GENTILCORE, «Adapt yourself to the people's capabilities: missionary strategies, methods and impact in the Kingdom of Naples (1600-1800)», en *The Journal of Ecclesiastical History*, 45, Cambridge, 1994, pp. 269-296.

encontraban comparándolo con el que habían dejado atrás, ese mundo al que en el caso de Moriana deseaban regresar cuanto antes ¹².

Una de las realidades que con mayor frecuencia se solían comparar tiene que ver con todo lo relativo a la escritura, bien sean sus útiles, bien sus formas y sus ingenios, en un particular *paragone* que alcanza su máxima expresión al tratarse de ese *ars artificialiter scribendi* que permite la imprenta. Sin duda, lo escrito había pasado a ser una realidad cotidiana que llegaba a identificarse con lo europeo. Así, en una carta bahiana de Manuel da Nobrega al Doctor Navarro, de 1549, se deja constancia de la reacción que en los indígenas brasileños provocaba «saber nosotros leer y escribir» ¹³, una reacción entre sorprendida y curiosa por la novedad que suponían libros y esa extraña realidad que era el papel del que, al leer, parecían salir palabras.

Como veremos a continuación, es posible que de las comparaciones se reclame una superioridad occidental, pero eso no supone que se descalifique abiertamente las formas no europeas, sean escritas o no, como salvajes o bárbaras, cosa que sí harán, por ejemplo, algunos conspicuos ilustrados dieciochescos ¹⁴. Qué lejos está del Jean-Jacques Rousseau que califica de *salvajes* a los mexicas o a los egipcios, porque su escritura es sólo una «peinture des objets» ¹⁵, esa extraordinaria carta romana de Nicolas Poussin en la que el pintor proclama su ansia de poder escribir/dibujar en jeroglífico:

«J'ai grande envie sur les nations, lesquelles, ne pouvant exprimer de vive voix les plus hautes conceptions de leur esprit, ont inventé certaines figures, par la force desquelles ils peuvent à autrui faire concevoir ce qu'ils ont en l'intellect. Si j'avois ce pouvoir, facilement en ce petit espace de papier, vous pourriez mesurer la grandeur de la joie que j'ai eue lorsque tout le monde m'a assuré du rappel de Monseigneur en Cour» ¹⁶.

La comparación de la escritura y la imprenta chinas y europeas constituye materia central, por ejemplo, de los *Puntos de la China*, que com-puso a toda prisa el jesuita Alonso Sánchez por comisión de Cristóvão de Moura para que, oyéndolos leer a su hija Isabel Clara Eugenia, la

¹² BNM, Mss. 20448, «[...] desseando siempre el bolber a España que ya no apetezía el correr por aquellas tierras tan estendidas por la poca berdad y ancha conciencia con que viven todos los que corren por ellas en todo género de cosas».

¹³ Salvador, 10 de agosto de 1549, *Monumenta Brasiliae. I (1538- 1553)*, S. LEITE (ed.), Roma, MHSI, 1956, p. 134. «Spántanse ellos mucho de saber nosotros leer y escribir, de lo qual tienen grande imbidia y deseo de aprender».

¹⁴ Entre ellos se encontraban figuras tan celebradas como Rousseau o Samuel Johnson, véase D. R. OLSON, *El mundo sobre papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 24.

¹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, C. PORSET (ed.), París, Nizet, 1986, p. 57.

¹⁶ «À Chantelou l'Ainé», Roma, 5 de noviembre de 1643. N. POUSSIN, *Lettres et propos sur l'art*, A. BLUNT (ed.), París, Hermann, 1994, pp. 92-93.

majestad de Felipe II se *aliviase y recrease* de los males de una fiebre que lo consumía¹⁷. Además de poner frente a frente realidades tan diversas como los retablos y las comedias, Sánchez señala de la escritura china que la hacen «con pinceles, el renglón hazia baxo, tienen muchos libros de mano y muchos ympresos, pero todos de muy mal papel y mal encuadernados y mal aliñados» (fol. 71r.).

Llegado el turno de la imprenta xilográfica china, Felipe II pudo oír leer que «labran los moldes en una tabla y con aquella hazen tantas páginas quantos cuerpos han de ympprimir y para otra página diferente es menester gravar otra tabla, de suerte que ni en el arte de sus letras que son tantas ni en sus libros ni papel, tinta ni emprenta hay que alabar» (fol. 71v.).

Aunque, una vez establecida la comparación, en este caso el resultado es favorable a las escrituras manual e impresa y al papel y a los libros europeos, hay otros testimonios que nos hablan no sólo de curiosidad para *alivio y recreo* por lo que se oía contar de la lejana China, sino del empleo de sus técnicas de impresión locales en las tareas de misionalización¹⁸. Sin duda, el caso más conocido es el de Matteo Ricci quien no sólo se ocupó de la imprenta xilográfica china, sino que recurrió activamente a ella para sacarle todo el partido a las posibilidades de reproducción parcial de sus tablillas o tacos de madera grabada.

En la versión sevillana de 1621 de la celeberrima *Historia* del jesuita italiano¹⁹ podemos encontrar un encendido elogio de la comodidad de la xilografía china, pues «como estas tablas una vez insculpidas se guardan en casa, pueden cuantas vezes quisieren quitar o añadir no sólo alguna palabra, sino las cláusulas enteras, con adereçar algún tanto las tablas». Por tanto, «ni le es forçoso al impressor o al autor quando la primera vez imprime sacar juntos de una muchos cuerpos, sino que quantos le diere gusto o menester puede a su alvedrío ympprimir muchos o pocos» (fol. 10v.).

Ansioso de beneficiarse de tanta comodidad, el jesuita y sus compañeros recurrieron a la imprenta china «muchas vezes, porque impri-

¹⁷ «Puntos de la China», en *Tratados del Reyno de la China y Filipinas*, Biblioteca de la Hispanic Society, Nueva York, Mss. HC 363/1528. fols. 66r.-76v.

¹⁸ J. JENNES, *Invloed der Vlaamsche prentkunst in Indië, China en Japan tijdens de xvie en xviii eeuw*, Leuven, Davidsfonds, 1943. M. COHEN y N. MONNET (eds.), *Impressions de Chine*, París, Bibliothèque Nationale, 1992. P. GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, París-Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian-Commission Nationale pour les Commémorations des Découvertes Portugais, 2000.

¹⁹ M. RICCI, *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesús que de los escritos del Padre Mateo Richo compuso el padre Nicolás Trigaut [...] donde se describen las costumbres, las leyes i los estatutos de aquel Reino i los dificultosísimos principios de su nueva iglesia*, Sevilla, por Gabriel Ramos Veiarano, 1621.

mimos en nuestra casa con ayuda de los criados della los libros tocantes a nuestra Religión i a las ciencias Europeas escritos en lengua China» (fol. 10v.). Ricci, en suma, proclama que tanta era la facilidad de la xilografía china que «quien una vez la ve se arrima luego a hacerla. Desta comodidad nace tanta muchedumbre i valer tan baratos los libros quanto no le será fácil explicar a quien no lo viere» (fol. 10v.).

Si del mundo oriental pasamos, ahora, al islámico, encontraremos que se suele indicar con extrañeza la ausencia de tipografía. Es cierto que John Milton sostenía, en su *Areopagítica*, que la censura libraria inglesa, contra la que él escribía de forma tan hermosa como contundente, casi no difería de la prohibición de imprimir el Corán que imperaba entre los musulmanes, siendo ésta un forma de estratégica “policy” por medio de la cual se buscaba que el pueblo se mantuviese siempre en el error y la ignorancia²⁰. En cambio, Diego Hurtado de Mendoza y Vergara no dudaba en asegurar, en 1633, que «en la secta de Mahoma para su conservación se atajó la conferencia de la pluma, pues quanto menos se admite de disputa en ella presumen más de conservación», afirmación en la que no deja de haber cierta admiración por parte de quien, a la sazón, ocupaba la importante Asistencia de Sevilla²¹.

Por su parte, el Sinán Bey de *La hora de todos y la fortuna con seso* proclamará una encendida defensa del plomo empleado en fundir proyectiles contra el que se malgastaría en la fabricación de tipos y caracteres asegurando que «se inventó la emprenta contra la artillería», una postura que quizá no sólo el feroz Francisco de Quevedo podría haber llegado a defender en la Europa del XVII²². Ni que decir tiene que también hubo europeos, como el flamenco Nicolas Clénard (Clenardus), que no dudaron en alabar la eficacia extraordinaria que la recitación verbal y las copias manuscritas tenían para la íntegra transmisión textual de las enseñanzas islámicas²³.

Conviene recordar que Clenardus visitó el norte de África a comienzos de la década de 1540 y, por supuesto, se sorprendió al no hallar ni imprentas ni librerías. Pero, no obstante, el humanista elogió que el Corán se transmitiese íntegro sobre la base de la repetición de un texto que los creyentes aprendían de memoria, indicando que esa forma de conservación, en la que el agente de la preservación era la propia comunidad en

²⁰ «[...] little differing from that policy wherewith the Turk upholds his Alcoran, by the prohibition of printing». Hay traducción castellana, L. BLANCO VILA (ed.), *Areopagítica*, Madrid, Torre de Goyanes, 2000.

²¹ *Por el agricultura, criança, artífices, marinería del Reyno*, S.l. 1633, fol. 9v.

²² F. DE QUEVEDO, «El Gran Turco», en J. BOURG, P. DUPONT y P. GENESTE (eds.), *La hora de todos y la Fortuna con seso*, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 302-303.

²³ N. CLÉNARD, *Correspondance*, Publiée par Alphonse Roersch, Bruselas, Palais des Académies, 1940.

sus individuos, había librado al texto sagrado de erratas y errores materiales en la transmisión textual.

También en América se hicieron observaciones y comparaciones similares. Bien conocidas son las de Alonso de Ovalle en su *Histórica relación del reino de Chile* (Roma, 1646) a propósito de los cantos y bailes con los que se preservaba la tradición oral en algunas tierras andinas, llegando a calificar de *archivistas*, es decir, de archiveros, a las figuras encargadas de recordar en nombre de la comunidad su propia historia. Poco más de un siglo antes, ahora en la Nueva España, Vasco de Quiroga habría alabado la elocuencia de un indígena como propia de un *fabio quintiliano* bárbaro.

En una parte del tratado *De solicitanda infidelium conversione*²⁴, Cristóbal de Cabrera recuerda, desde Roma, los años que había pasado en México colaborando de forma muy estrecha con Quiroga y sus fundaciones. Entre esos pasajes figura el episodio del encuentro que el prelado habría tenido con «lo que parecía un ejército de hombres y de mujeres sumamente bárbaros», quienes se habían presentado ante él con suma reverencia para besarle la mano:

«Luego —dice Cabrera— un intérprete, en nombre de todos, pronunció una alocución con tanta facundia y claridad, con tanta elocuencia por la abundancia de sentencias autorizadas, con tal animación y propiedad de expresión, con tales adornos retóricos, que al concluirse, admirado en gran manera el Obispo, se volvió a los que estábamos allí presentes y nos dijo: ¿Habéis visto alguna vez semejantes Cicerones, Fabios y Livios bárbaros?»²⁵.

Transmisión oral, útil, eficaz y hasta elegante, en los casos islámico y americano, elocuencia expresiva de su escritura, comodidad, celeridad, abundancia de libros y no caros, mecánica admirable de su imprenta... en el mundo chino. En suma, es muy posible que, como se ha dicho anteriormente, algunos observadores de los siglos XVI y XVII fueran más capaces de percibir, sin exotismos, la riqueza de otras tradiciones culturales distintas a la suya propia que los pensadores de la centuria siguiente. Sin que esto, por supuesto, suponga ignorar otros gestos de prepotencia, desprecio e ignorancia hacia las formas comunicativas que no eran las suyas propias, con los cuales, por otra parte, algunos no dudarían tampoco en desdeñar la cultura de los pobres rústicos e iletrados de su propia tierra.

²⁴ Véase E. MARTÍN ORTIZ, «La coacción de infieles a la fe según Cristóbal de Cabrera. Estudio y edición del ms. Vat. Lat. 5026» [*Communio* V (1972) pp. 23-186; 257-461], Sevilla, 1974.

²⁵ Cito a Cabrera por la traducción que figura en L. CAMPOS, «Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal de Cabrera, Presbítero», en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, México, Editorial Jus, 1965, pp. 107-158, reeditado parcialmente en *Don Vasco de Quiroga y Obispado de Michoacán*, Morelia, Finax Publicistas, 1986, pp. 191-126, edición que hemos podido consultar y de la que tomamos este pasaje, p. 208.

3. DE CRISTÓBAL DE CABRERA A JUAN DE PALAFOX Y DE LAS INDIAS A EUROPA

El clérigo Cristóbal de Cabrera fue uno de esos viajeros de ida y vuelta entre Europa y América. Siendo casi un niño, como él mismo dice, se trasladó a la Nueva España donde se movió en el círculo de Vasco de Quiroga y Juan de Zumárraga, en el paso de la década de 1530 a 1540²⁶.

Su nombre está estrechamente unido a la llegada de la tipografía a México, pues intervino en la composición del *Manual de adultos* de Cromberger, el que, a falta de la *Doctrina cristiana* de Zumárraga, se tiene por el primer libro conservado de los impresos en América, en 1540²⁷. Como se sabe, apenas se conservan unos folios de esa obra, pero en ellos figura un poema latino de Cristóbal de Cabrera, lo que hace que se le haya considerado el primer autor americano, como hizo Ernest Burrus calificándolo de «first American author»²⁸.

Elisa Ruiz, que se ha ocupado de Cabrera en su excelente *El apóstol grafómano*, de 1977, publicó una serie de extractos de sus originales manuscritos que se encuentran en la Biblioteca Vaticana²⁹. En alguna de sus composiciones latinas, Cabrera se presenta a sí mismo desesperado por el problema de la falta de conocimiento de las lenguas indígenas, lo que constituía un enorme obstáculo para el cumplimiento de su labor evangelizadora. Llega Cristóbal, nuestro «first American author», a decir que es un bárbaro entre los bárbaros, incapaz de que lo entiendan, que se encuentra *mudo* entre los indios a los que, se supone, ha sido enviado a salvar³⁰.

No es éste el momento de exponer las circunstancias de la labor misional en América en esos años iniciales de la conquista³¹, aunque sí

²⁶ Véase, ante todo, la relevante contribución de E. RUIZ, «Cristóbal Cabrera, apóstol grafómano», en *Cuadernos de Filología Clásica*, 12, Madrid, 1977, pp. 59-147, que seguimos en distintos pasos; L. CAMPOS, «Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal de Cabrera...», *cit.*; y V. VINDEL, *La "Scuela de la doctrina y disciplina christiana" (1567) de Cristóbal Cabrera*, estudio introductorio y ed. del Mss. Vaticano Latino 5033, Roma, Universidad Pontificia Salesiana, 1986 [Salamanca, Kadmos, 1988].

²⁷ Vid. C. GRIFFIN, *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y Méjico*, Madrid, Cultura Hispánica, 1991, pp. 117-133 ["Fundación de la imprenta mejicana"]. Véase también J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Carlos V y la cultura de la Nueva España*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

²⁸ E. BURRUS, «Cristóbal Cabrera (c. 1515-1598) first American author: a check list of his writings in the Vatican Library», en *Manuscripta*, 4, Saint Louis, Missouri, 1960 pp. 67-89.

²⁹ E. RUIZ, «Cristóbal Cabrera...», *cit.* Otros textos suyos, también procedentes del Vaticano, se pueden conocer gracias a las obras de Campos, Vindel y Martín Ortiz citadas *supra*.

³⁰ *Ad F. Hieronymum Franciscanum extemporalí carmen in adolescentia*: «Barbarus hinc ego sum, quia non intelligor ulli / Naso ait. Ex aequo dicere cogor idem», vv. 51-52; «Exul, dicis, agis. Mutos is mutus ad Indos», v. 11. Citados por E. RUIZ, *op. cit.*, pp. 114-115.

³¹ La bibliografía es inmensa, de R. RICARD, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24*

convendría destacar algunas propuestas de Cabrera en su tratado *De solicitanda infidelium conversione* o *Coacción de infieles a la fe*. Partiendo del *Compelle intrare* de Lucas 14-23, el pasaje evangélico que es la pieza central de la misión cristiana, Cristóbal de Cabrera señala la existencia de tres formas de *compulsión*: la taumaturgia de los milagros, de un lado; la predicación asidua y constante, tanto mediante lisonjas que animen como por medio de amenazas que atemoricen; y, por último, la integridad ejemplar de la vida del predicador³².

La actividad misional de Vasco de Quiroga habría sido, a juicio de Cabrera, un ejemplo magnífico de la cristiana coacción, pues el prelado «ideó un método eficiente por el cual pudiesen ser ellos [los indígenas] compelidos a entrar, según el Evangelio, en el rebaño de Cristo»³³. Entre los expedientes de ese *método eficiente* estarían «los cantos litúrgicos y especialmente los himnos traducidos a su propia lengua, compuestos por el anciano Obispo», añadiendo Cristóbal de Cabrera que «me los había dado antes a mí para que examinara su metro y su rima»³⁴.

Cuando volvió a Europa, donde había regresado ya en la década de 1550 y donde permaneció hasta su muerte en Roma en 1598, Cabrera, que siempre mantuvo sus predilección por el latín como lengua literaria, en la que desarrolló la mayor parte de sus muchas obras, compuso, sin embargo, una serie de textos poéticos de naturaleza religiosa en castellano que son considerados de importancia capital en el desarrollo de la lírica espiritual en lengua vulgar³⁵ y, lo que es más, explicó el porqué.

Al frente de su *Instrumento espiritual*, Cabrera explica en un prólogo que pretende «atraer y convertir a cada uno por la vía de su oficio, estudio e inclinación», por tanto, «no será... inconveniente atraer a la virtud y divina contemplación a los que se dan a la música y canciones por la vía de sus cánticos». Para atraerse la atención y captar de los laicos idiotas que no saben latín, compone romances para ser cantados, con los que pretende sustituir a los amatorios o caballerescos que la gente común recita y canta:

«[...] Solamente conviene mudar y trocar la materia poniendo en lugar de los vanos metros, otros píos y cristianos; y si son tales palabras que se pueden

à 1572, París, Institut d'ethnologie, 1933; S. GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, xvie-xviiiè siècle*, París, Gallimard, 1988.

³² L. CAMPOS, «Métodos misionales...», *cit.*, pp. 199-200.

³³ Cito la semblanza de Quiroga que hace Cabrera en *De solicitanda* a través de la traducción de L. CAMPOS, *op. cit.*, p. 204.

³⁴ *Ibid.*, p. 205.

³⁵ M. MACÍAS Y GARCÍA, *Poetas religiosos inéditos del siglo XVI sacados a la luz, con noticias y aclaraciones*, La Coruña, 1890. Macías se basa en un códice de la Biblioteca del Instituto de Gijón que fue en su día de Jovellanos hoy desaparecido.

predicar, ¿qué más me da decir la verdad, cantando, que predicando a los flacos y enfermos, que oyendo el sermón se duermen, y oyendo la canción despiertan?»³⁶.

De esta forma, Cabrera compuso poemas a lo divino sobre la base de composiciones anteriores, algunas de cancionero, otras de la lírica popular e, incluso, de los juegos infantiles. En el códice del *Instrumento espiritual* de la Biblioteca Nacional de Madrid³⁷ encontramos una canción a Nuestra Señora sobre el *Dó posa la mariposa*³⁸; una elaboración a lo divino de las adivinanzas, como en «Dezidme reyna gloriosa / qué cosi cosa?»³⁹; ese otro metro, también a María, que «va al tono como la vulgar gallarda»⁴⁰; una glosa «a la canción que el vulgo dize: Salgan las palabras mías / sangrientas del corazón», que Cabrera había podido encontrar en la *Segunda parte del Cancionero general* (Zaragoza, 1552)⁴¹; o, por último, otra composición «alludiendo a lo vulgar Soplo vivo te lo do, pero dó?»⁴², en referencia a un juego de niños «en que se da un pali- llo en brasas i penan a aquél en cuias manos muere»⁴³.

³⁶ Las referencias al prólogo de su *Instrumento espiritual* provienen de E. RUIZ, *op. cit.*, p. 116. Véase, *ibid.*, todo el epígrafe «Cabrera y la lírica castellana», pp. 116-124.

³⁷ C. DE CABRERA, «Primera [-cuarta] parte del instrumento espiritual», BNM, Mss. 22855. *Ex libris* Huarte, el manuscrito ha sido adquirido hace unos años por la BNM y, aunque sin mención de autor, ha de considerarse obra autógrafa de Cabrera. De un lado, en su fol. 1r. figura la fecha 25 de marzo de 1555, que es la misma en la que está firmado el prólogo del *Instrumento* que publicó Macías y García en 1890. Al final del volumen se han incluido algunas composiciones, estando los últimos versos, un duro ataque al doctor Cazalla, fechados en 1559. De otro, las composiciones de su mano editadas en el citado *Poetas religiosos* aparecen en el manuscrito de la BNM. Así, por poner algunos ejemplos, el soneto «De Tí salen las cosas producidas» (Macías, p. 31) es el CXCII de la primera parte del *Instrumento espiritual* de la Nacional (fol. 96v.); el dedicado «A la fe» (Macías, p. 30) es el XIV, también de la primera parte (fol. 7v.); o el que comienza «Dulzura de mi alma, mi bien sumo» (Macías, p. 32) se encuentra en su fol. 124r. como soneto CCXXVII. No parece, sin embargo, que con sus 410 folios este Mss. 22855 sea el códice que estuvo en Gijón. Tampoco responde exactamente al contenido de los dos volúmenes del *Instrumento* del Vaticano que describe E. RUIZ (*op. cit.*, p. 98). Por ejemplo, el soneto 248 de la segunda parte del manuscrito romano contiene los acrósticos de dos religiosas llamadas Elvira y Leonor (RUIZ, *op. cit.*, p. 96, nota 42), pero en el códice de la BNM es el CCXLIX «A dos religiosas hermanas cuyos van insertos en los triceptos que llaman Soneto» (fol. 266v). Las composiciones reunidas en cada una de las cuatro partes del *Instrumento espiritual* de la BNM, que carece de prólogo, son éstas: 250 sonetos en la primera parte; 251 sonetos en la segunda; 152 sonetos sobre los salmos en la tercera; apareciendo en la cuarta parte diversas «meditaciones muy devotas de Nuestra Señora y va un soneto de diez pies por las primeras letras del metro» (fol. 328r).

³⁸ C. CABRERA, *Instrumento espiritual [cuarta parte]*, fol. 344v. «Dó posa la mariposa / en María Virgen posa. / O, qué real posa».

³⁹ *Idem, id.*, fol. 348r.-v. «Qué cosa pudo nacer / de tal virtud y tal ser / que vence nuestro saber / por ser tam maravillosa. / Qué cosi cosa» [...].

⁴⁰ *Idem, id.*, fol. 352v. «O virgen bendida, o madre de Dios [...]».

⁴¹ *Idem, id.*, fols. 394r-400r. La canción era «Salgan las palabras mías / sangrientas del corazón / entonadas a aquel son / que cantaba Hieremías / en el Monte de Sión».

⁴² *Idem, id.*, fols. 346r-348r. Hay una segunda composición sobre este juego infantil, «Metro LI a la Santísima Trinidad», *ibid.*, fols. 392r-400r.

⁴³ La cita es del *Vocabulario* de Correas y la tomamos de M. FRENK, *Corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos xv al xvii)*, Madrid, Castalia, 1987, núm. 2126 [«Rimas de niños y para niños»]. Cabrera figura en el *Corpus* en relación con entradas: núm. 117 [«Si eres niña y

Por supuesto, Cristóbal de Cabrera no será el único en hacer estos romances, canciones y metros a lo divino, una realidad que hunde sus raíces en una riquísima tradición anterior⁴⁴. Pero, sin duda, en esas explicaciones sobre por qué había decidido mudar el latín por el romance —algo que, una y otra vez, dice que le produce dolor y que hace por caridad hacia el vulgo⁴⁵— no costaría trabajo encontrar un eco de su experiencia americana, allí donde expresó su angustia por no poder comunicar convenientemente a la grey que se había impuesto convertir, bárbaro entre los bárbaros, condenado a la mudez si no lograba hacerse entender.

La obra de Cristóbal de Cabrera merece, sin duda, una atención especial, tanto por sus observaciones acerca de la labor pastoral como por la propia manera de justificarla. En su resonante «L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione», Adriano Prosperi recurrió a Cabrera precisamente para destacar su definición de los misioneros como representantes de Dios mediante la figura de «Alio modo mittuntur aliqui a Deo, mediante autoritate praelatorum, qui gerunt vicem Dei»⁴⁶. Es bien interesante esa presentación de, si vale la expresión, podríamos calificar de *vicedioses o vidioses*, como el *alter nos* del rey es el virrey. Cabrera no será el único en hacerla, pues también la encontramos en Juan de Palafox:

«Llaman las leyes a los virreyes el alternos de los reyes, porque son unos reyes subrogados. De la misma suerte, los que gobiernan las almas son los alternos de Dios. Son en aquellas almas que gobiernan unos Dioses subrogados, tenientes de el mismo Dios»⁴⁷.

No nos es posible determinar si existe una relación directa entre este texto de Palafox y el tratado *De solicitanda infidelium conversione* de Cristóbal de Cabrera del que está tomada esa figura de los misioneros y prelados como alternos o lugartenientes del propio Dios. El préstamo es probable y, desde luego, los puntos de contacto entre las prácticas del prelado de Puebla de los Ángeles y el estrecho colaborador de Vasco de Quiroga parecen evidentes.

as amor, /¡qué harás quando mayor!]; y núm. 618 [«Si amares me han de matar, /agora tienen lugar»]. En ambos casos, a partir de las composiciones publicadas en 1890 por MACÍAS Y GARCÍA, *cit.*

⁴⁴ Véase P. CÁTEDRA, *Poesía de pasión en la Edad Media. El Cancionero de Pero Gómez de Ferrol*, Salamanca, SEMYR, 2001, y la bibliografía a la que aquí se remite.

⁴⁵ E. RUIZ, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁶ Publicado en *Dimensioni e problemi della ricerca storica. Rivista del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età Contemporanea dell'Università La Sapienza*, 5-2, Roma, 1992, pp. 189-220, nota 30. Prosperi tomaba la sentencia del *De solicitanda infidelium conversione* de Cabrera a partir de la edición de M. ORTIZ en *Communio*, *cit.*, p. 420.

⁴⁷ J. DE PALAFOX, *Carta pastoral y dictámenes de curas de almas. A los beneficiados del Obispado de Osmá*, Madrid, por Diego Díaz, 1656, fol. 22v.

Como Cabrera, Palafox regresó de Indias a Castilla y aquí se dedicó a componer algunas obras destinadas al vulgo, en su caso a los labradores y gente sencilla del obispado de Osma. Y de una *Carta pastoral* destinada a los eclesiásticos de este obispado estaba tomada la comparación entre los reyes subrogados y el Dios subrogado que acabamos de mencionar.

Siguiendo la pauta marcada ya en Nueva España, Palafox compuso distintas cartas pastorales en su sede de Osma que se imprimieron con prontitud. El género no lo inventó él, por supuesto, pero sí es cierto que con él alcanzó una popularidad mayor y se redefinió como un género de naturaleza doctrinal y no sólo informativa. En esas cartas pastorales castellanas, Palafox se ocupó con especial dedicación de las necesidades de los labradores, siendo su sede esencialmente rural. En ellas, a su manera, viene a hacer una suerte de *Virtudes del labrador*, similar a las que ya había escrito sobre el *indio*, en las que podemos leer «no son nuestros enemigos estos pobres labradores, los hacemos enemigos»⁴⁸.

Asimismo, el antiguo virrey de Nueva España insiste en que los curas deben prestarles especial atención «porque como no siguen el camino de las letras no acuden a las escuelas, en donde con los primeros rudimentos se enseñan también los de la doctrina, hállanse más necesitados que el Cura se la dé»⁴⁹. Siguiendo ese espíritu, Juan de Palafox y Mendoza dispuso una interesante misión de interior para las parroquias de su diócesis de Osma.

Para hacer frente a su labor pastoral, Palafox compuso un «catecismo de axiomas morales» destinado a «repartille entre la gente humilde y sin letras de su obispado», que fue definitivamente impreso en 1662, muerto ya el prelado, bajo el expresivo título de *Bocados espirituales, políticos, místicos y morales*⁵⁰.

Compuesta durante el año 1658, a imitación de las jaculatorias del misionero Jerónimo López⁵¹, es ésta una obra dominada por la búsqueda de una útil eficacia, en la que los responsables de la edición parecen no haber dejado escapar extremo alguno, ni siquiera el del formato. Contra el resto de las impresiones de las obras completas de Palafox que fueron editándose en gruesos volúmenes en folio a la muerte del obispo, para los *Bocados* se reserva un formato menor más fácil de manejar, para que,

⁴⁸ *Idem*, fol. 116v.

⁴⁹ *Idem*, fols. 115v.-116r.

⁵⁰ J. DE PALAFOX, *Bocados espirituales, políticos, místicos y morales. Catecismo y axiomas doctrinales para labradores y gente sencilla especialmente con otros tratados*, Madrid, por María de Quiñones, 1662. Las citas en el párrafo provienen del «Prólogo» sin foliar.

⁵¹ Palafox incluye los versillos del jesuita y lo hace «en letra diferente» [cursiva] para que los lectores puedan reconocer las composiciones de López.

así, «pueda traerse en la mano, en el pecho, en la faltriquera» (Prólogo). Asimismo, se insiste en que se imprime fuera de la colección de «todas sus obras [que] se están imprimiendo en tomos grandes y este tratado se imprimirá en un tomo de opúsculos, pero ésse será grande [...] ni todos le podrán aver como éste» (Prólogo).

El contenido concreto de los *Bocados* no es otra cosa que un «catecismo, o instrucción de los Artículos y Mandamientos Divinos» al uso, pero presentados «con tal modo que la gente sencilla fácilmente los pueda entender y conservar en la memoria» (p. 114). El *tal modo* consistía en ofrecer la doctrina en «verdades breves, eficaces, útiles y persuasivas, que enseñan y llevan y encaminan a lo bueno y con la consonancia más fixamente se imprimen en la memoria para que por ella actúe el entendimiento y lo abrace y siga la voluntad» (pp. 33-34).

Hay, por lo tanto, toda una estrategia de la persuasión: la doctrina es reducida a pareados poéticos rimados que serán fácil y perdurablemente memorizados por los campesinos, de forma tal que, moviendo al entendimiento, obligarán a la voluntad a actuar con toda corrección. Así, se alcanza lo volitivo, el objetivo final de conducir las conductas, sobre la base de una correcta pedagogía de la memoria.

Las *consonancias* que se reúnen en los *Bocados espirituales* son, ciertamente, sencillas, casi refranes o dichos sentenciosos, en los que resulta evidente recurrir a los sistemas memorativos de la tradición oral, identificados con lo paremiológico como forma de la *filosofía vulgar*. Por ejemplo, a propósito “De las maldiciones”, una cuestión muy extendida y que preocupaba enormemente en especial cuando se trataba de padres que maldecían a sus hijos, Palafox propone las siguientes consonancias (pp. 135-136):

- «1. Echas muchas maldiciones, / al Infierno te dispones.
2. Maldecir la criatura, / mil desdichas asegura.
3. Caerá en ti la maldición / y es terrible maldición.
4. Alégrasse el tentador / de ver tan terrible error.
5. Por lo que en ello interessa / pues lo tiene por su presa.
6. El maldecir a los hijos / causa tormentos prolijos.
7. Y aquél infame dezir, / les enseña a maldecir.
8. Hombre es muy desatinado, / quien maldice al que ha engendrado».

Como vemos, un catecismo *ad hoc* para ser recordado oralmente por los campesinos y las demás gentes sencillas de las parroquias de Osma que se imagina sustituirían sus maldiciones por estos otros dichos tan cristianos. Porque todo se dispone para que esos receptores se reconozcan a sí mismos e interioricen la doctrina que se les propone; así, en el capítulo “De los labradores” (p. 165) se puede leer el pareado «Él precede con su luz, / también el arado es cruz», animando al trabajo («Con

Dios vivís trabajando, / como en Dios estéis pensando») y al pacífico cumplimiento de las obligaciones de los vasallos («La paciencia al tributar / os quiero recomendar»). En suma, cabría resumir los *Bocados espirituales* de Palafox en la sentencia «Si [a Dios] lo tenéis en memoria / conseguiréis gracia y gloria».

El mensaje es evidente, disciplinamiento confesional y social, tributos incluidos, como también lo es la insistencia en fijar en la memoria aquellas doctrinas que se han adaptado a formas memorativas propias de la tradición oral. Pero ¿cómo se esperaba que aquellos *Bocados* fueran recordados por los campesinos para que, así, pudieran surtir efecto?

El sistema cuenta con las posibilidades de lo oral. En primer lugar, los párrocos reciben la orden de “platicar” los *Bocados* por toda la diócesis; en segundo lugar, «los leerán en algunos días de fiesta, a la hora que os sea más a propósito» (p. 37); en tercer lugar, se proponen lecturas en voz alta, porque «os podréis juntar en vuestras casas, particularmente en las noches largas de invierno, quando os den a ello lugar vuestras fatigas, y el que supiere leer, pues ay tantos que saben, convocará a los vezinos y leeráles estros santos documentos» (p. 38).

Especial hincapié se hace en que los conozcan los niños, a los que, de un lado, los párrocos se los enseñarán junto con el catecismo canónico y, de otro, buscarán que los «canten por las calles» (p. 39). De esta forma, se pretendía que las tradicionales canciones infantiles fueran sustituidas por las nuevas letras de los *Bocados*, como, por ejemplo, se dice expresamente de las que son «contra las *maldiciones*» y que ya conocemos («Echas muchas maldiciones, / al Infierno te dispones», etc.), convirtiendo a los propios muchachos en un remedo de predicadores que a todos recordarían aquel «sermón inocente y eficaz, aunque senzillo» (p. 39).

No hemos llegado a testimoniar el impacto que los *Bocados* palafoxianos pudieron tener entre los labradores de Osma o, una vez impresos, entre otros destinatarios de la misión contrarreformista hispana. Aunque no es difícil reconocer en algunas de las tradiciones populares orales que todavía se mantienen hoy en día (loas, ánimas, saetas, jaculatorias, letanías, etc.) la huella de estas prácticas. Sea como fuere, lo cierto es que las estrategias de los misioneros de interior se basan en una clara conciencia de las formas de transmisión oral imperantes en los medios rurales y urbanos de los siglos XVI y XVII, en una reflexión sobre cómo se crea y se mantiene una memoria basada en la voz y en el oído. No es que se pretenda ignorar la memoria oral, como se hará más tarde cuando la misionalización se vincule más estrechamente a la alfabeti-

zación ⁵², sino que, por el contrario, se habría intentado sustituirla por una memoria confesionalizada, manteniendo sabiamente el medio, pero modificando los contenidos.

Sin duda, no era necesario abandonar Europa para desarrollar estrategias con las que adaptarse a las capacidades de auditorios muy diversos, puesto que las *industrias* de misión de interior en estas “otras Indias” descansaban sobre una específica y muy eficaz tradición de la predicación tardomedieval. No obstante, habiendo ayudado a diseñar y ejecutar las prácticas misionales americanas, parece pertinente proponer que la experiencia novohispana de Cristóbal de Cabrera y de Juan de Palafox hubo de pesar sobre ellos una vez regresaron a Castilla.

Como ha señalado Patrick Johansson, «la palabra náhuatl se utilizó para colar en sus moldes discursivos [*i.e.* de las poblaciones nativas] la doctrina cristiana. Mecidos por el oleaje frástico de su lengua, los catecúmenos nativos se convirtieron así fácilmente a una religión que no podían comprender» ⁵³. Palafox, de Puebla a Osma, parece querer poner en práctica lo que había visto hacer y él mismo había hecho en México, ahora con el rústico labrador al que, recuérdese, no había que tratar como a un enemigo ⁵⁴. Cabrera, estrecho colaborador de Vasco de Quiroga velando por el metro y rima de los himnos que el Obispo hacía traducir para los indígenas, se dedicó a *volver a lo divino* adivinanzas, juegos y coplas como un medio de predicar a la gente vulgar. Porque, de las Indias a Europa y de ésta a aquéllas en manuscritos e impresos, «¿qué más me da decir la verdad, cantando, que predicando a los flacos y enfermos, que oyendo el sermón se duermen, y oyendo la canción despiertan?».

⁵² Véase D. F. McKENZIE, *La bibliografía y la sociología de los textos*, Madrid, Akal, 2005. Sobre la política de alfabetización o no en la misión americana del XVI véase J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Carlos V y la cultura de Nueva España...*, *cit.*, máxime pp. 35-37.

⁵³ P. JOHANSSON K., «Los Coloquios de los doce: explotación y transfuncionalización de la palabra indígena», en M. MASERA (coord.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la colonia*, México, Azul Editorial-UNAM, 2001, 211-234. Para la cita p. 211.

⁵⁴ Sería necesario prestar mayor atención específica a la comparación entre el estatuto que la cultura letrada europea concedió a las formas propias de los rústicos y el que se reservó para las poblaciones no europeas. Al menos a la luz de algunos denuestos, burlas y acusaciones de ignorancia, molicie y rudeza, el análisis del paralelismo podría ser esclarecedor. Entre otros testimonios, recuerdo aquí el que nos trasmite Lope de Vega en una carta al Duque de Sessa [Madrid, abril de 1617?] sobre un predicador rural «que reñía a sus feligreses en la media missa diciendo ansí: Venís de estar todo el día en el campo, hartaysos de la olla, hazeyselo a vuestras mugeres: ¿qué salud ha de ser la vuestra a la mañana, a la mañana, miserables de vosotros?, etc.», en A. GONZÁLEZ DE AMEZÚA (ed.), *Epistolario de Lope de Vega Carpio*, 4 vols., Madrid, 1941, vol. 3, p. 296.