

*Diego Valadés y Enrico Martínez a los ojos de De la Maza. Astrología, imprenta y grabado en la globalización ibérica*

*Diego Valadés and Enrico Martínez in the Eyes of De la Maza. Astrology, Printing and Engraving in Iberic Globalization*

Artículo recibido el 8 de noviembre de 2022; devuelto para revisión el 19 de junio de 2023; aceptado el 29 de agosto de 2023, <https://doi.org/10.22201/iee.18703062e.2023.Suplemento.2844>.

**Alonzo Loza Baltazar** Universidad Nacional Autónoma de México, FES-Acatlán, [alonzo.loza@gmail.com](mailto:alonzo.loza@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-2173-1174>

**Líneas de investigación** Historia de la filosofía (Edad Media, Nueva España y Modernidad temprana); filosofía política; teoría de la imagen; filosofía y antropología de la religión.

**Lines of research** History of Philosophy (Middle Ages, New Spain and Early Modernity); political philosophy; image theory; philosophy and anthropology of religion.

**Publicaciones recientes** “Opacidad y dispersión. Ejercitaciones en el párpado de la universidad”, en Ángel Octavio Álvarez Solís, coord., *Ontología de las superficies. Ensayos averroístas sobre Emanuele Coccia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021).

**Resumen** En este ensayo se presenta un estudio comparativo de los textos de Francisco de la Maza sobre Diego Valadés y Enrico Martínez, al tiempo que se complementa el análisis de éstos desde las líneas que De la Maza trazó en los análisis pioneros, con los trabajos más actuales dedicados a estos importantes personajes del primer siglo de la Nueva España en Mesoamérica. Se hace un especial énfasis en la importancia de la perspectiva biográfica que adopta De la Maza para la adecuada interpretación de la significación histórica de la obra de estos sujetos híbridos, la cual, se propone, coincide en ambos casos, a saber, que son agentes de la globalización católica e ibérica. Finalmente, se concluye con un análisis de dos interesantes propuestas editoriales y gráficas de ambos personajes que quedaron fuera de la aguzada mirada de De la Maza.

**Palabras clave** Teoría de la imagen; globalización; mestizo; arte novohispano; imprenta; calendario; *translatio*.

**Abstract** The article offers a comparative study of the texts of Francisco De la Maza on Diego Valadés and Enrico Martínez. The study of these personages is complemented following the lines that De la Maza traced in his pioneering studies by reference to the current works dedicated to these important figures of the first century of New Spain. Special emphasis is placed on the importance of the biographical perspective that De la Maza adopts for the adequate interpretation of the historical significance of the work of these hybrid subjects. This interpretation, which is valid for both characters, is that they are agents of Catholic and Iberian globalization. The article concludes with an analysis of two interesting editorial and graphic statements of either character that were missed by De la Maza's penetrating gaze.

**Keywords** Image theory; globalization; mestizo; Novohispanic art; printing; calendar; *translatio*.

ALONZO LOZA BALTAZAR

FES-ACATLÁN, UNAM

## *Diego Valadés y Enrico Martínez a los ojos de De la Maza*

*Astrología, imprenta y grabado en la globalización ibérica*

Este trabajo está dividido en tres secciones. En las primeras dos procuro dar cuenta de la importancia de las líneas abiertas por los estudios pioneros de De la Maza sobre fray Diego Valadés y Enrico Martínez, respectivamente. Además, actualizo, amplío y critico algunas de dichas líneas con base en la literatura especializada posterior a los estudios de De la Maza, en especial la más reciente. En ambos casos el papel de la biografía resulta fundamental para De la Maza al determinar el significado histórico de cada figura; propongo aquí otra forma de comprender la labor biográfica, sobre todo en las figuras “mestizas” de los dos novohispanos. Por último, en la tercera sección hago colapsar esta perspectiva sobre dos puntos ciegos de los, por otra parte, aún vigentes estudios de De la Maza, a saber, dos grabados a los que presta nula o poca atención, pero que desde la perspectiva aquí construida resultan en particular relevantes para comprender la significación histórica y la singularidad de estos personajes, así como la especificidad del primer siglo novohispano.

*Diego Valadés: falsificación, error consciente y universal catolicidad*

El artículo pionero de De la Maza sobre Valadés está constituido de tres partes. La última consta de la reproducción de 29 figuras, a saber, (casi)<sup>1</sup> todos los

1. En el cuerpo de las dos primeras secciones del artículo se encuentran los otros grabados,

grabados de la *Rhetorica christiana* del fraile franciscano, la reproducción de un dibujo de Mendieta para la *Historia eclesiástica indiana*, inspirado en un grabado de Valadés, y la reproducción de una litografía de un retrato de Valadés que De la Maza considera mediocre y que recupera de una publicación de Nicolás León en los *Anales del Museo Nacional*.<sup>2</sup> Las primeras dos partes son propiamente el texto. La segunda es el análisis de la *Rhetorica christiana*, sus grabados y su significación e intención histórica. La primera consiste en un esfuerzo por reconstruir la biografía del misionero franciscano. El tema, pues, de la vida de Diego es fundamental para comprender la significación de su obra. En esto, el análisis de De la Maza continúa con un tema que ya a lo largo de la historia se avizoraba como bastante problemático. El *incipit* del análisis del historiador de San Luis Potosí, que presenta al fraile de Tlaxcala al mundo moderno versa: “Humanista y filósofo, historiador, lingüista, dibujante, grabador, misionero y evangelizador, el franciscano fray Diego Valadés fue el primer mexicano que imprimió un libro en Europa, dedicado al Sumo Pontífice Gregorio XIII, el célebre papa de la reforma del calendario”.<sup>3</sup> La aparición del gentilicio “mexicano” se da en una oración que destaca que es el primero en imprimir una obra en Europa. La particularidad de la vida de Valadés, además de los ocho sustantivos que lo caracterizan (humanista, filósofo...) es ser un mexicano en Europa, el primero en imprimir allá un libro. Se declara después el carácter mestizo de Valadés, quizá de madre tlaxcalteca, según Nicolás León, quien escribe en

---

a saber, la portada y el sello de la imprenta. Sólo faltarían, entonces, las letras capitales para agotar los grabados que podemos encontrar en el libro de Valadés. Sobre éstas véase Esteban J. Palomera, S. J., “Anexo documental I. Las letras capitales de la Retórica”, *Fray Diego Valadés O.F.M. Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1988), 149-152.

2. Nicolás León, “Fray Diego Valadés”, *Anales del Museo Nacional*, núm. 1 (1903): 234. Esta litografía, por cierto, es muy probable que haya sido la inspiración para el retrato de Valadés en el ambicioso mural del Palacio de Gobierno de Tlaxcala de Desiderio Hernández Xochitiotzin. Allí, Valadés, con *Rhetorica christiana* en mano, figura a un costado de los tres santos niños mártires de Tlaxcala, san Cristobalito, san Antonio y san Juan, personajes tan representativos como Valadés de la primera evangelización mesoamericana. Los tres niños fueron indios (Cristóbal y Antonio nobles tlaxcaltecas, Juan, vasallo de Antonio) educados por los franciscanos y martirizados en labores de misión. Desiderio, quien incluye a Valadés en su gran mural de la historia tlaxcalteca, sin duda asociará a este esquema al fraile, es decir, asumirá su carácter mestizo, misionero, pero incluso quizá también el de mártir.

3. Francisco de la Maza, “Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo xvi”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* IV, suplemento al núm. 13 (1945): 15.

los albores del siglo xx. Posteriormente, De la Maza dedicará varios párrafos a referir las grandes proezas de Diego Valadés el conquistador extremeño, de quien el fraile sería, según su opinión, hijo. Los documentos que refiere delatan una investigación puntillosa y dedicada que, no obstante, saca en ocasiones algunas conclusiones aventuradas, o francamente *ad hoc*. Considera indudable el carácter mexicano (si no incluso mestizo) de Valadés. El jesuita Esteban Palomera seguirá, en términos generales, las líneas de De la Maza en su estudio biográfico sobre el franciscano.<sup>4</sup> Hubo que esperar hasta 1987 para que la tesis de un Valadés mestizo y mexicano se pusiera en cuestión con una importante investigación documental.<sup>5</sup> Sin embargo, ya el mismo De la Maza muestra los vaivenes de la opinión de los historiadores de antaño, como el autorizadísimo Eguiara y Eguren, quien se previene al afirmar (*nisi fallitur Betancurt*) el carácter mexicano del fraile. Asimismo, De la Maza, sin falta de sinceridad historiográfica, recuerda que también Beristáin en la *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, considera que sólo fue morador y quizá guardián del convento de Tlaxcala, pero no por ello mestizo tlaxcalteca, ni siquiera con seguridad *mexicano*. Entonces, sin dejar de indicar las dudas de grandes historiadores del pasado colonial o del joven México independiente, De la Maza apuesta por un Valadés mestizo.

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 pues la conciencia de su singularidad, o los modos de darle sentido a los todavía no concluyentes documentos que nos permiten reconstruirla, implican, por metonimia, una interpretación del sentido de las primeras décadas de evangelización en Mesoamérica. Antes de profundizar en el asunto conviene 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. Anteponeamos, de manera consciente o inconsciente, nuestros prejuicios y obtenemos de los textos interpretados el sentido que nosotros les hemos dado con antelación. [...] Consideramos que tales formas de proceder en los estudios

4. Los estudios de Palomera de los años cincuenta fueron reeditados en 1988 por la Universidad Iberoamericana (E. J. Palomera, "Anexo documental").

5. Isaac Vázquez Janeiro, "Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía", en *Actas del II Congreso Internacional. Los franciscanos en el Nuevo Mundo*. La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Archivo Ibero Americano Madrid, Demos, 1988, 843-871.

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.<sup>6</sup>

La biografía de nuestro misionero es *exemplum* de la alteración de la historia cultural. Además de ser, claro, el autor (el primer novohispano/mexicano publicado en Europa) de un texto sobre los métodos franciscanos de transculturación, *conversio*, antropotecnia, ¿alteración? 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).<sup>7</sup> No obstante, a pesar de su rigor, no parece estar exenta de un renovado sentido retórico. Ya no apología católica (como Ramírez y acaso Chaparro parecen suponer sobre Palomera), ya no nacionalismo mestizo o criollo (como se podría sospechar de Nicolás León o del mismo De la Maza), tampoco nacionalismo español o extremeño (como se puede sospechar de Alejos Grau,<sup>8</sup> Vázquez Janeiro o del mismo Chaparro Gómez), sino la superioridad del historiador universitario que puede reducir un mito a los fragmentos con los que se ha construido.

Cuál sea el mejor modo de abordar la biografía no es aquí tema de discusión. Basta, sin embargo, el ejemplo sobre las polémicas de los estudios biográficos de Valadés en torno a su origen para recuperar, si bien no la postura de Ramírez Vidal sobre de quién y dónde nació el franciscano, sí su precisa advertencia sobre el significado para el saber histórico que cualquier postura sobre el asunto puede tener, a saber, Valadés es un borrón en nuestra historia cultural.

6. Gerardo Ramírez Vidal, *El arte de la memoria en la Rhetorica Christiana de Fray Diego Valadés* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 2016), 19.

7. César Chaparro Gómez, “Capítulo I: su vida: entre el Viejo y el Nuevo Mundo”, *Fray Diego Valadés. Evangelizador franciscano en Nueva España* (Badajoz: Centro Extremeño de Estudios y Cooperación con Iberoamérica, 2015), 21-56.

8. Carmen-José Alejos Grau, *Diego Valadés educador de Nueva España. Ideas pedagógicas de la Rhetorica Christiana (1579)* (Pamplona: Eunat, 1994).

No obstante, contrario a Ramírez, creo que ninguna prueba documental puede exorcizar el “efecto Valadés” sobre la memoria histórica, pues, en cierto sentido, su agencia como rétor sermovisual consiste de hecho en ello. Así, en cuanto a que el dato histórico no es lo único que nos interesa señalar, insistamos en que a lo largo de la historia de las presentaciones biográficas de Valadés se han dedicado varias páginas en torno a la obsesión de su origen en las que se considera al primer gran rétor novohispano como un mestizo, un criollo o de plano 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 sentido lo es, es lo que hace de Valadés *exemplum* y agente de los modos de construcción/alteración/transformación de la memoria colectiva en la Mesoamérica posthispanica.

Conviene, pues, pensar a Valadés como *exemplum* de la antropotecnia al uso en la Mesoamérica cristiana. La contigüidad del retrato de Valadés respecto al de los santos niños mártires tlaxcaltecas en el mural de Desiderio Hernández en el Palacio de Gobierno de Tlaxcala aquí cobra peso historiográfico: ¡es que en estos años los franciscanos no hacen sino burlar “leyes” sociológicas (que en todo caso estarían en formulación) para hacer eficaz la misión católica globalizante! Opto por no emitir un juicio de historiador y más bien prefiero prestar atención a los juegos de alteración de la memoria histórica. 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, al crear un sintagma de lo más productivo, a saber, criollo mestizo, y señalar un tipo ideal en ciernes, el criollismo ideológico novohispano, pero desde su singularidad histórica en las primeras cinco décadas de la evangelización cristiana de Mesoamérica.<sup>9</sup> Un modelo cultural y

9. 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. Véase Boris Jeanne, “L’américanisation à l’épreuve des jeux d’échelles”, en *Les processus d’américanisation. Ouvertures théoriques*, Louise Bénat-Tachot, Serge Gruzinski et Boris Jeanne, eds., t. 1 (París: Éditions Le Manuscrit, 2012), 37-64. Los trabajos de Boris 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

espiritual previo que se construyó con personajes como Valadés, cuyo origen permanecerá en la ambigüedad.<sup>10</sup> 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 la Nueva España que luchaba por apoderarse (pensemos en José de Acosta) de los usos de la cristianización del Nuevo Mundo como el eje universalizante de justificación de la dominación ibérica.<sup>11</sup>

---

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*, véase 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)”, en *De la Monarquía Hispánica a la Unión Europea: relaciones internacionales, comercio e imaginarios colectivos*, coords. Magdalena Garrido Caballero y Gabriela Vallejo Cervantes (Murcia: Universidad de Murcia, 19-39). O directamente su tesis doctoral, 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 en Historia, París: EHESS). Véase también, respecto a la consideración de todo este periodo: Boris Jeanne, “The Franciscans of Mexico. Tracing Tensions between Rome and Madrid in the provincia del Santo Evangelio (1454-1622)”, en Massimo Carlo Gianni, *Papacy, Religious Orders, and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Collana: I libri di Viella, 2013), 15-26. Sobre el criollismo valadesiano, véase Boris Jeanne, “Christianisme et criollismo: les franciscains et la société de Nouvelle-Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle”, *Cahier des Amériques Latines*, núm. 67 (2011): 55-73 y “Religion et société en Amérique latine XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles: trace et destins d’une ‘orthodoxie coloniale’”, *Cahier des Amériques Latines*, núm. 2 (2011): 55-73.

10. Como De la Maza, Jeanne más bien está cierto de la madre tlaxcalteca del fraile evangelizador de chichimecas, incluso si no de sangre al menos de crianza, suposición que para mí no deja de ser plausible a pesar de las rigurosas indagaciones y demostraciones de los extremeños.

11. Como signo de este universo novohispano ha quedado la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, con quien Valadés tuvo una importante relación durante la estancia de Jerónimo en Europa, relación sobre la cual no deja de señalar De la Maza, al indicar la influencia gráfica de los grabados (y el sentido) de la obra de Valadés en la de Mendieta, ambos emisarios de Indias en Europa. Sabemos que la obra de Jerónimo no vio la luz sino hasta el siglo XIX por los pasajes críticos de la obra contra la monarquía hispánica en las Indias. La forma de difusión de una parte de ésta fue la *Monarquía indiana* de Torquemada que tenía como frontispicio el grabado de Valadés sobre la prédica con base en las imágenes. Sobre la importancia de las imágenes en la evangelización de Mesoamérica, véase Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreira (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016). En específico sobre el



Enfoquemos, pues, la vida de Valadés más bien como polímata, según su origen, según queremos entender que sugiere De la Maza. La formación infantil y juvenil de Valadés junto a Pedro de Gante quien, a decir de Valadés, *discunt omnia* (lo enseña todo) en San José de los Naturales en el convento de San Francisco,<sup>12</sup> nos permite parangonarlo, como dijimos, con los mártires de Tlaxcala, quienes adquieren todo su sentido sólo como personajes dentro de la agencia católica de evangelización. La diferencia de Valadés, mestizo o criollo, es que, contrario a los pasivos niños mártires, él es un agente dentro de la obra evangelizadora. Pedro para eso lo instruyó. El modelo de la infancia de Valadés fue la posibilidad de aprenderlo todo y enseñarlo todo, no olvidemos que el título que él daría a su libro es *Summam summarum scientiarum omnia*,<sup>13</sup> pero que por consejo de Gregorio XIII terminaría por llamarse *Rhetorica christiana*. Antes que, como criollo, mestizo o peninsular, Valadés fue criado como un católico militante evangelizador en tierra americana; un criollo mestizo militante.<sup>14</sup>

---

papel de Valadés véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 76.

12. Sobre la perspectiva de De la Maza, al final de su vida, en torno a este gigante de la historia del siglo xvi, véase el número 150 de *Artes de México*, coordinado por él mismo en 1972: Francisco de la Maza, "Iconografía de Pedro de Gante", "Fray Pedro de Gante. IV Centenario de su muerte", 17-38; Francisco de la Maza, "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales". Sobre la especificidad de la militancia de Pedro de Gante, véase 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*, núm. 59 (julio-diciembre de 2018): 111-137. El homenaje gráfico de Valadés a su mentor se encuentra en el *Typus eorum que fratres...*, en Diego Valadés, *Rhetorica christiana*, introd. edición crítica del texto latino, traducción, notas e índice onomástico, Julio Pimentel Álvarez (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 405 (página 207 del original de 1579, del cual se puede consultar la reproducción digital del Getty Research Institute en <https://archive.org/details/rhetoricachristiovala/mode/2up>).

13. Valadés, *Rhetorica christiana*, 14

14. La noción de militancia que suponemos 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 tema, véase Camila Joselevich y Alonzo Loza, "Pablo: palabra, imperio y disidencia. Compromiso y fragmentación en la izquierda", *Interpretatio*, núm. 4.1 (marzo-agosto de 2019): 19-46. En específico 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

Después de, quizás, enseñar dibujo y sin duda formarse bien en teología en México, Valadés hará misión en otomí, náhuatl y tarasco, parece ser que sobre todo hacia el norte, acaso hasta llegar a Nombre de Dios, Durango. En su misión, en algún sitio entre Tepeji y Nombre de Dios, sufrió de un ataque de chichimecas, según nos cuenta, en el cual perdió toda su biblioteca y escritos. La Gran Guerra Chichimeca será el contexto (social, político y jurídico) en el que desarrolló su misión. Muestra de ello es el primer libro que publica al llegar a Sevilla cuando es enviado como emisario de los franciscanos novohispanos, a saber, el *Itinerarium catholicum* de otro de sus maestros, Juan Focher, importante jurista en la polémica de la “justa” guerra contra los chichimecas.<sup>15</sup> Acaso la historia que Valadés cuenta en su *Rhetorica* sobre la fiereza de los chichimecas no carezca de un sentido retórico para impulsar y acompañar la postura de su maestro cuyo libro en buena medida reelabora, completa y edita en Sevilla, en 1574.

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 pudo haberlo elegido. Durante el desarrollo de este cargo es que se da a la tarea de iniciar la *Rhetorica christiana*. Ésta, su gran 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.

---

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’”, en Alejandra Russo, “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé en el Viejo Mundo y el Nuevo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XX, núm. 73 (1998): 18, n. 52. Esta categorización no puede ser más adecuada para Valadés, quien no sólo vive en forma militante en los límites en expansión de la catolicidad, sino que va a Roma, centro de la cristiandad, y publica su libro (se imprime la mitad en Roma, se termina de imprimir y se publica ya en Perugia, refugiado después de su ‘asunto’ con la monarquía y la suspensión de su cargo como Procurador General de la Orden que lo lleva fuera de Roma) para enlistar para la militancia católica en las Indias a los jóvenes europeos. La cruzada de las Indias de Valadés es, entonces, claramente un signo de la militancia católica que abre las ambiciones globales en la Modernidad global naciente.

15. 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)”, en *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/El Colegio de San Luis, 2000).

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 podría deberse a una deuda pecuniaria (¿suficiente para cesarlo del cargo y exiliarlo?), y su estancia de menos de dos años en dicha ciudad, 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 de una dramática destitución y un exilio forzado por la Corona a Perugia parecen sin fundamento, lo cierto es que coinciden en el tiempo 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 mantener en un convento en Perugia —recién publicada su obra y acaso proyectando otras (aunque ninguna difundidas 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 la Nueva España durante los primeros cincuenta años después de la Conquista.<sup>16</sup>

16. La argumentación en cuanto a la especificidad de este periodo lleva 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. 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 (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017 [1933]), 31-41. Bastaría esto para aminorar la relevancia del caso análogo de Pedro de Alba y Astorga al que refiere Ramírez Vidal 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, que habría renunciado a su cargo para dedicarse a publicar sus libros. Valadés, según Ramírez, 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 y justificada crítica de la cargada y exaltada hipótesis de Palomera sobre Valadés ante el malvado imperialismo de la monarquía de Felipe. Una vez más, el borrón histórico-cultural que es la vida de Valadés no deja de salir a flote.

Como sea, lo cierto es que Valadés, de haberlo tenido, resolvió pronto su asunto pecuniario en Perugia, pues permaneció poco más de un año allí. Para 1580 ocupaba un cargo importante para la Inquisición en Florencia. Es decir, que continuó con su vida de religioso y estuvo en contacto con la Nueva España como, por ejemplo, intermediario en el envío de reliquias a la Ciudad de México, o 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 Flacius Illyricus. Para 1581 Valadés se encuentra nuevamente en Roma. Poco más sabemos de él,<sup>17</sup> que se nos pierde entre revisiones de las obras escotistas y el tráfico de reliquias a México.<sup>18</sup>

17. En esta reconstrucción de sólo fragmentos de la biografía de Valadés cruzo textos ya referidos; doy especial importancia a los de Boris Jeanne. Incluso retomo algunas metáforas de su autoría. No refiero en forma puntual cada uno de nuevo porque los textos ya han sido referidos y la organizada Bibliografía del texto de Gómez Vidal, tanto como las fuentes de B. Jeanne (Archivo Secreto del Vaticano, por ejemplo) son una guía por mí insuperable para el rastreo del itinerario de Valadés y a ellas remito. Para mayor detalle respecto de mi propia reconstrucción de la biografía de Valadés y las fuentes, véase Alonzo Loza Baltazar, “Uso: imagen, memoria, traslación. Sobre la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés” (tesis doctoral, Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2021); en especial el capítulo 3.

18. Conviene notar aquí un gesto de lo más elocuente con respecto a la precisión del ojo de De la Maza y de sus aventuradas conjeturas históricas. En la nota al pie número 1 de la página 35 de su estudio, justo al final del bloque sobre la biografía, se lee: “Tengo la duda, sin embargo, de que aún vivía en Italia a fines del siglo xvi. En efecto, en la edición de la *Bibliotheca Apostolica Vaticana*, libro de fray Ángel de Roccha, hecho en Roma en 1591 (del cual existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional), aparece una viñeta con el escudo del papa Gregorio XIV entre dos matronas, la Justicia y la Paz, que es muy parecida a la portada de la *Rhetorica*. Tiene el mismo dibujo, la misma disposición del escudo, la misma manera de grabar, de modo que si la viñeta es suya tenemos que concluir que fray Diego Valadés se quedó en Europa, y que murió quizás en Italia, donde deben descansar sus restos en algún convento franciscano. Admito la debilidad del argumento, pero lo anoto como precedente a pruebas más concluyentes”. Esas pruebas han llegado, ninguna con respecto a la estampa del libro de Rocca, pero han confirmado la continuidad de la estancia y actividad de Valadés en Italia. Ya sea mera coincidencia, lo cierto es que esta aventurada conclusión de De la Maza da perfecta cuenta del tipo de vida que siguió teniendo en Europa el franciscano, a saber, bien integrado en la élite intelectual de la Iglesia, un agente más de la militancia católica global. Que haya llegado a esta conclusión De la Maza

El lugar de 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; dado esto, prefiero optar, como he dicho, por la tesis de Jeanne y colocar a Valadés en el último tercio del siglo 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.<sup>19</sup> Al sintagma “criollo mestizo” añadiría “militante católico”, para destacar el papel de agencia de Valadés en el momento clave de los cruces de redes políticas globales en el que se encuentra su vida. Un “criollo mestizo militante católico”, esto quiere decir que la forma de vida que es, un *criollo*, esto es, un sujeto afirmado por su nacimiento o su formación (¿cercanísimo a Pedro de Gante, pariente de Carlos I!) como parte del sector social capaz de ascender en la jerarquía social colonial y reproducirla; *mestizo*, esto es, que, a pesar de la jerarquización racial, el orden novohispano en sus primeras décadas permitía en ciertos casos (misioneros mendicantes familiares de conquistadores, por ejemplo) el ascenso e incluso lo incentivaba, por su eficacia para la conversión de los indios y la *militancia católica* en general. 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 al mostrar, proponer, exhibir, promover, publicitar, inseminal y/o 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 en su vida/agencia.

Rocío Olivares, al analizar la historia de los estudios valadesianos propone: “podríamos trazar una limpia curva entre lo dicho por Francisco de la Maza y lo dicho por Delfín Ortega: uno dice puntualmente cómo es la obra de Valadés; otro advierte sagazmente los alcances de su sentido”.<sup>20</sup> El análisis de Oli-

---

sólo reafirma nuestra interpretación sobre la significación de su pionero trabajo y destaca la precisión y perspicacia de su ojo.

19. Algo cercano a lo que Alessandra Russo indica con *mestizo*. Cf. Alessandra Russo, *The Untranslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*, trad. Susan Emanuel (Austin: University of Texas Press, 2014). Russo insiste en que con “mestizo” entiende el modo de acceso antes que una cualidad concreta de los objetos singulares que analiza.

20. Rocío Olivares Zorrilla, “Escollos y nuevos derroteros en el estudio de la literatura novohispana. De la paráfrasis a la imaginación crítica”, en Ariadna G. Vaca Moro, ed., *90 años de Cultura. Centro de Enseñanza para Extranjeros*. Historia, Arte, Literatura y Español (Ciudad de

vares es una forma muy adecuada de organizar las intenciones y alcances de la crítica, sin embargo, eso dejaría el pionero estudio de De la Maza en el mero nivel descriptivo. Aquí nos apartamos de ese presupuesto, pues si bien es cierto que en buena medida el mayor mérito de De la Maza es haber dedicado su ojo avezado a la cuidadosa descripción de la obra gráfica de la *Rhetorica*, lo cierto es que es imposible cualquier descripción de una obra plástica, o eso supongo yo, sin una completa carga interpretativa sobre su significado histórico. No hay éfrasis sin interpretación. Basta, pues, referir un fragmento del escrito de De la Maza:

Los grabados 15 a 18 representan el mundo indígena americano. El primero es el más importante; en él quiso mostrar Valadés toda una visión de la vida prehispánica en México. En el centro del teocalli en forma piramidal, con un edículo o capilla como jamás hubo en México. Aquí fray Diego comete esa *falsificación* de la realidad americana, conscientemente, para no dar la nota de extrañeza, y dejar que se asimilase, de una manera fácil, en la conciencia europea, lo que había al otro lado del Atlántico. Su capilla, por eso, es de arquitectura renacentista, con decoración de casetones en la bóveda y grutescos italianos en las jambas y dovelas. No es un *descuido* del dibujante, sino un *error consciente* del escritor. Por eso también la figura del dios, del espantable Huitzilopochtli, aparece como un dios romano.<sup>21</sup>

La descripción de De la Maza exige una profunda interpretación que ya da cuenta del sentido mismo de la obra y vida de Valadés y que adelanta muchas de las orientaciones que los estudios más contemporáneos siguen indicando. Primero, que la agencia de Valadés sólo puede entenderse como *sermovi-sual*, esto es, en el cruce de la escritura, la prédica misionera y la producción plástica.<sup>22</sup> Segundo, que ésta sólo puede comprenderse de acuerdo con la sin-

---

México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012), 323. La tesis doctoral de Delfín Ortega se presentó en 2009 en la Universidad de Extremadura y fue dirigida por César Chaparro, lleva por título “Retórica y predicación en el nuevo mundo. Palabra e imagen. Los testimonios de fr. Diego Valadés y Guamán Poma de Ayala”.

21. De la Maza, “Fray Diego Valadés”, 39. Las cursivas son de De la Maza. El grabado al que refiere aquí De la Maza se encuentra entre las páginas 172 y 173 de la *Rhetorica christiana*.

22. Esta vía ha sido explotada con grandiosos rendimientos por Linda Báez, sobre todo al asociar a Valadés con el lulismo imperante en la *Familia charitatis* y el contexto intelectual del proyecto de globalización ibero-católico asociado a Benito Arias Montano y Plantino. Linda Báez Rubí, *Mnemosine novohispánica. Retórica e imágenes en el siglo XVI* (Ciudad de México:

gularidad de la vida y momento histórico que atraviesa el franciscano. Así, la falsificación y el error consciente de Valadés son parte de su agencia.<sup>23</sup> Dicha agencia consiste en:

la angustiosa resolución de probar “la necesidad de la confirmación de la identidad de la naturaleza del Nuevo Mundo con la del Viejo”, y en la contribución que lleva con su libro para que América sea “admitida por primera vez de lleno y sin reservas, en el ámbito de la cultura cristiana occidental” que, de un modo conmovedor y definitivo realiza al sumar, en un cuadro vivo, a los indios americanos en el misterio de la redención verificada en el Calvario.<sup>24</sup>

Si Valadés falsifica y comete errores conscientes es con el objetivo de introducir el mundo americano al contexto del Viejo Mundo. La significación del artista *sermovisual*, predicador, misionero, “humanista, filósofo” sólo puede alcanzarse si se comprende su obra en relación con la interpretación del sentido y significación de su vida: criollo mestizo militante católico.

*Enrico Martínez: imprenta, cosmografía e ingeniería civil*

La tesis de maestría para obtener el grado de maestro en Letras con especialidad en Historia de De la Maza sobre Enrico Martínez precede en dos años al estudio sobre Valadés.<sup>25</sup> Sin duda ambos se encuentran en el mismo esfuerzo intelectual que signará la obra del potosino: poner en valor y justo estudio el mundo colonial novohispano. Estos dos estudios centrados en un personaje y con una fuerte carga en la metodología de la biografía nos permiten echar luz

---

Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005) y Linda Báez Rubí, “Lullism in New Spain”, Amy M. Austin y Mark D. Johnston, eds., *A Companion to Ramon Llull and Lullism* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 515-531.

23. Sobre la eficacia de dicha agencia Leone, desde la semiótica, llama la operación de Valadés: entextualización, véase Massimo Leone, “(In)efficacy of Words and Images in Sixteen-Century Franciscan Missions in Mesoamerica: Semiotic Features and Cultural Consequences”, en Veronique Plesch, Catriona MacLeod y Jan Baetens, eds., *Efficacité/Efficacy. How To Do Things with Words and Images?* (Ámsterdam y Nueva York: Rodopi, 2011).

24. De la Maza, “Fray Diego Valadés”, 43. El grabado al que refiere aquí De la Maza se encuentra entre las páginas 220 y 221 de la *Rhetorica christiana*.

25. Luz Gorráez Arcaute, “Curriculum vitae y bibliografía de Francisco de la Maza”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* IX, núm. 41 (1972): 151.

sobre la importancia que De la Maza pone en el análisis de la vida y la singularidad histórica de los personajes para la comprensión de la significación de su obra. Este procedimiento parece que es exigido por la naturaleza del bestiario del primer siglo novohispano: seres mixtos, políglotas, mestizos, globales, en el vilo de transformaciones históricas y geopolíticas sin precedentes.

Enrico Martínez, quien a partir del estudio de De la Maza, el cual finalmente ha probado su nacionalidad alemana, habrá de ser conocido más bien como Heinrich Martin, fue traductor del Santo Oficio del flamenco y el alemán,<sup>26</sup> uno de los primeros impresores de Nueva España, cosmógrafo del rey, ingeniero hidráulico encargado (atormentado, encarcelado y casi condenado por ello) del proyecto de desagüe del Valle de México. De la Maza nos lo presenta con la escena del juicio del Santo Oficio, en el cual Enrico funge como traductor, contra Adriano Cornelio César en octubre de 1598, en el que se le juzga y condena por hereje luterano. Su condena, previa confesión y sincero arrepentimiento, a decir de De la Maza, consiste en “varios años de prisión y devotas penitencias en el convento franciscano de Santiago Tlatelolco”.<sup>27</sup> A raíz de esto, y puesto que el primer depositario de la imprenta y bienes de Cornelio, Martín Bribiesca, los tuviera en mal cuidado, Martínez (Martin), quien tenía un pasado familiar cercano al oficio de impresor, resultó segundo depositario. La labor y porvenir del oficio de impresor de Martínez destacará entre su gremio por ser un letrado y, hasta cierto punto, tener una “línea editorial” trazada por sus intereses y capacidades intelectuales. Contrario a la media del gremio que más bien veía la imprenta como un negocio, un taller de producción de mercancías. Es claro esto con la publicación de su propio libro, el *Reportorio de los tiempos*, y *Historia natural desta Nueva España*.<sup>28</sup>

El estudio de De la Maza sobre el cariz de impresor de Martínez es riguroso. Destaca el cuidado con que persigue la labor de imprenta de las “tesis” (los

26. Para una indagación que completa el estudio de De la Maza de este cariz de intérprete del Santo Oficio de Martínez con nueva documentación, véase Pablo Díaz Ocampo, “Henrico Martínez y su *Reportorio de los tiempos* e *Historia Natural de Nueva España*. Un acercamiento a su vida y obra” (tesis de licenciatura en Historia, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2018), en particular el capítulo 3.

27. Francisco de la Maza, *Enrico Martínez cosmógrafo e impresor de Nueva España* (Ciudad de México: Ediciones de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1943), 13.

28. Respecto al primer siglo de imprenta novohispana, cfr. María Isabel Grañén Porrúa, “El ámbito socio-laboral de las imprentas novohispanas. Siglo XVI”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 48 (1991). Sobre la excepcionalidad de Martínez en su gremio, véase la página 23 de este artículo.



resúmenes/invitaciones a los exámenes) de los estudiantes de la Universidad.<sup>29</sup> Lo que permite comprender que la labor de Martínez como impresor no se agota en la producción de libros, pues en realidad más bien se dedica a imprimir para la Universidad o para la Iglesia (novenas, jaculatorias y oraciones), lo cual no siempre deja rastrear los documentos que salieron de su imprenta, pues a menudo no incluyen su famosa marca tipográfica.<sup>30</sup> Francisco de la Maza indica un importante dato sobre éste que echa luz sobre la historia del ensamblaje de la imprenta de Martínez. El asunto lo recupera de José Toribio Medina, incansable investigador chileno a quien De la Maza reconoce en todo momento la grandeza de su *Historia de la imprenta en México*, quien habrá señalado que: “el escudo que usó Enrico Martínez en sus libros, que fue una cigüeña que apoya una pata en una calavera y lleva en la otra y en el pico una banda en la que se lee *Vigilate* o *Et aliga*,...había sido ya usado en Sevilla, aunque con distinta leyenda por el impresor Montes de Oca, que trabajó en esa ciudad de 1553 a 1570 y después por Guillermo Drouy, en Madrid, de 1578 a 1589”.<sup>31</sup> Concluye De la Maza, después de corregir a José Toribio Medina con respecto a la nacionalidad de Martínez, a quien el chileno considera francés: “Enrico Martínez compró a Guillermo Drouy, o al siguiente poseedor [del escudo de cigüeña] parte de su imprenta, que completó después en México con la de Cornelio César”.<sup>32</sup> Con ello, explica por qué después de haber, quizás, tenido ya en su posesión desde Europa una parte de su imprenta, tuvo que esperar diez años en la Nueva España, hasta ser el segundo depositario de las posesiones de Cornelio, para poder poner en marcha su imprenta. A juicio de De la Maza, la labor de impresor de Martínez se distingue por su alta calidad estética.<sup>33</sup> Independientemente de ésta, la significación histórica de la imprenta de

29. Este tema ronda los intereses del joven erudito potosino en los tiempos de los estudios sobre Valadés y Martínez. Francisco de la Maza (estudio y selección), *Las tesis impresas en la Antigua Universidad de México* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1944).

30. El uso de la marca tipográfica era más bien excepcional, sólo tres impresores novohispanos llegaron a usarlo: Antonio Espinoza, Diego Fernández de León y nuestro personaje. Al respecto, consúltese María Isabel Grañén Porrúa, “El grabado libresco en la Nueva España, sus emblemas y alegorías”, en Ana Laura Cue, coord., *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España* (Ciudad de México: Museo Nacional de Arte, 1994), 117-131.

31. De la Maza, *Enrico Martínez*, 34.

32. De la Maza, *Enrico Martínez*, 35.

33. De la Maza, *Enrico Martínez*, 65. Sobre su labor como tipografista el juicio coincidente con De la Maza de Valtón, cfr. Emilio Valtón, *Impresos mexicanos del siglo XVI (incunables ame-*

Heinrich Martin es la agencia globalizadora, lo podemos ver por el énfasis que hay en textos dedicados a diversas lenguas, su estudio y difusión. Al respecto, Gruzinski dice: “Estos textos [los editados por Martin] proporcionaban los instrumentos necesarios a la pedagogía jesuita y contribuían activamente a la réplica de conocimientos y herramientas europeas o, en otras palabras, a la globalización intelectual en la monarquía católica”.<sup>34</sup>

Tanto como Valadés, Enrico fue objeto de muy diversas conjeturas sobre su origen. En este caso, no obstante, sí ha sido De la Maza quien ha zanjado el asunto al establecer su nacionalidad alemana con base en la declaración de Enrico (Heinrich) en el referido proceso de Cornelio que ya Francisco Fernández del Castillo había señalado, en donde se lee: “y estando presente asimismo Enrico Martínez, vecino desta ciudad, *que dijo ser alemán...*”.<sup>35</sup> De igual manera se refiere De la Maza al documento de otro proceso encontrado por Hildburg Schilling en donde también alude a la nacionalidad alemana de Martínez (Martin) y se especifica que era nativo de Hamburgo. Es posible que se haya transportado a Sevilla con sus parientes impresores, los Martin, alrededor de los 8 o 10 años. Después volvió a su tierra natal, en donde él mismo indica que visitó iglesias protestantes por curiosidad y después viajó por toda Europa. Se graduó en Matemáticas en Francia y exploró el extenso reino de Polonia, según nos narra en el *Reportorio*.

Digno es de mencionarse que Martin hace uso de este reporte sobre sus viajes como parte de su argumentación en el capítulo 8 del tratado segundo del *Reportorio* que lleva por título: “En que se haze discurso de como pudo venir la primera gente a este nuevo Mundo”, lo que ya nos dice mucho sobre

---

*ricos)* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1935). Juan Pascoe difiere, pues considera que es más bien torpe e inexperto como punzonista. Cfr. Juan Pascoe, *La obra de Enrico Martínez* (Tacámbaro: Martín Pescador, 1996). De todo esto da un buen y creativo reporte Pedro Elías Sosa, quien ha estudiado este cariz de Martínez y ha creado tipografías digitales con base en las tipografías de Martínez. Cfr. Pedro Elías Sosa Montoya, “Enrico Martínez, impresor y punzonista novohispano” (tesis de Licenciatura en Diseño y Comunicación Visual, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Artes y Diseño, 2022).

34. Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 399. En el mismo sentido, pero específicamente sobre el *Reportorio* de Martin, en la página 217 se lee: “A su manera, la obra de Heinrich Martin participa de la mundialización ibérica en la tarea más prosaica de aclimatar y vulgarizar muchos de los saberes europeos en tierra americana”.

35. De la Maza, *Enrico Martínez*, 17. Las cursivas son de De la Maza.

la singularidad de su obra. Vale, sin embargo, para mostrar la extrema peculiaridad, recordar que ese pasaje sucede al capítulo sobre la división de la Tierra en cuatro partes, comenzando por Europa y terminando por las Indias Occidentales, y que dentro del capítulo 8 sucede a una reflexión que, partiendo del Génesis, posterior al diluvio, explica cómo se dispersaron los animales y los hombres desde Asia por Europa y África, lo que hace que surja la cuestión de cómo llegó la primera gente a las Indias Occidentales, cuarta y última parte del mundo. Sobre el asunto, después de considerar posibles algunos viajes excepcionales por mar, que no habrían podido transportar a los animales en las precarias naves antiguas, descarta también la posibilidad de que hayan llegado por viajes marinos mediados por la vasta isla de Atlántida a la que refiere Platón en el Timeo. Citemos el pasaje posterior en extenso:

el que fuere un poco versado en Cosmografía, considerando la forma, grandeza y posición del Mundo, y la proporción de sus partes, bien verá auer lo dicho el Filósofo [lo referente a la Atlántida] à otro fin, y tener algùn sentido diferente, y assi lo que acerca desto siento salvo mejor parecer, es, que los mas de los primeros moradores de este nuevo Mundo vinieron a el por tierra, y que sus partes assi las del norte como las del Sur, deuen estar tan cerca de las otras tierras que se comunican, y si ay estrechos ò braços de mar de por medio, que se pueden pasar fácilmente, y el estrecho de Anian que dizen tener esta Tierra por la parte del Norte, es opinión de algunos, mas no porque se sepa de cierto, y quando le aya puede ser de modo que no ympida el trato y comunicacion de la genete entrambas tierras.

Lo que acerca desto puedo afirmar, es auer visto y estado en una provincia de Europa llamada Curlant, que está en altura de cincuenta y seis grados, longitud quarenta y cinco, estado de los duques della, que son vasallos de los reyes de Polonia, la qual provincia es poblada de una gente de la misma traça, color, condición y brio de los indios desta Nueva España, excepto que son mas corpulentos, como los Chichimecos, y el lenguaje que hablan es diferente del que usan las gentes de otras provincias comarcanas della.<sup>36</sup>

El cosmógrafo alemán de Indias, mestizo (ya hemos explicado nuestro uso del término), no duda en hacer uso de su formación clásica al tiempo que la cruza

36. Heinrich Martin, *Reportorio de los tiempos, y Historia natural desta Nueva España. Compuesto por Henrrico Martínez Cosmographo de su Magestad è Interprete del Santo Oficio deste Reyno* (Ciudad de México: Henrrico Martínez, 1606), 104.

con su formación de experto cosmógrafo y su experiencia como viajero para comparar a los habitantes de Curtlant con los chichimecas.<sup>37</sup> Si volvemos a su biografía, después de sus viajes por Europa vuelve a España y vive en Madrid, Toledo y vuelve a Sevilla para en 1589 embarcarse a las Indias junto con su amigo y protector el virrey Luis de Velasco y su amigo y admirador, Juan Ruiz de Alarcón. De las Indias ya no volverá, contrario a Valadés, quien ya no volverá de su viaje a Europa. Es posible que haya obtenido el título de cosmógrafo del rey, distinto del de cosmógrafo del Consejo de Indias, con el objeto de viajar con mayor facilidad a América. Junto con las obligaciones de investigar y reportar eclipses, movimientos astrales, longitudes y latitudes de tierras y posesiones del rey; también era su obligación dar cátedra de matemáticas: primero ofrecer la *lectio* de la *Esfera* de Juan de Sacrobosco,<sup>38</sup> enseñaría aritmética y luego la *lectio* de las Teorías de Purbaquio (sobre el sol) y las *Tablas* del rey Alfonso. En el segundo año impartiría la *lectio* de los primeros seis libros de Euclides y enseñaría geometría para terminar con la lectura del *Almagesto* de Ptolomeo. Finalmente, en el tercer año, instruiría Cosmografía y Navegación con la enseñanza del uso del astrolabio y otros instrumentos.

A su labor de cartógrafo, parte de su cargo como cosmógrafo, se deben también 33 mapas, en el Archivo de Indias de Sevilla. También un “parecer al Rey sobre las ventajas y perjuicios que podrían traer el descubrimiento, conquista y pacificación de las Californias”.<sup>39</sup>

La tesis de De la Maza abre y cierra con dos secciones estrictamente biográficas (“Los Principios” y “El Fin”) que enmarcan los tres carices que analiza de la obra de Martínez: impresor, escritor y su obra como ingeniero del desazúge

37. El cronista Chimalpahin se opondrá a esta tesis de Heinrich Martin. Al respecto véase Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo*, 147. Sin embargo, también es cierto que Martin es una fuente fundamental de las noticias del Viejo Mundo para el cronista de Chalco.

38. Traducida por Jerónimo de Chávez, esta traducción y la *Cronografía o Reportorio de los tiempos* del mismo Chávez serían los libros que más influyen en el Heinrich astrólogo según José Miguel Quintana. La significación histórica del *Reportorio* de Martin para él consiste en que: “Es digno de todo encomio el *Reportorio de los tiempos* de Enrico Martínez, que quiso dar a la Nueva España una obra aplicada a ella, similar a la que Chávez proporcionó a España”, José Miguel Quintana, *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII (De Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora)* (Ciudad de México: Bibliófilos Mexicanos, 1969), 46. El análisis comparativo de Quintana que incluye varias páginas a dos columnas que parangonan los contenidos de las obras de ambos cosmógrafos reduce la significación del *Reportorio* de Martin.

39. Sobre la labor de cartógrafo del cosmógrafo Martínez, véase Valerie L. Mathes, “Enrico Martínez of New Spain”, *The Americas* 33, núm. 1 (julio de 1976): 65-67.

del Valle de México. Respecto de la singularidad de esta obra de historia trágica cuan grandiosa, De la Maza cita la admiración de Humboldt según se expresa en su *Ensayo político de la Nueva España*:

Un paso o camino subterráneo que sirve de canal de desagüe, acabado en menos de un año, de 6600 metros de largo, con un claro de diez y medio metros cuadrados de perfil, es una obra hidráulica tal, que en nuestros días y en Europa llamaría mucho la atención de los ingenieros. Efectivamente, sólo desde finales del siglo xvii, desde el ejemplo que dio Francisco Andreosi, conduciendo el canal del mediodía por el paso de Malpas, es cuando se han hecho comunes estos horadamientos subterráneos.<sup>40</sup>

Más que profundizar en los detalles de este largo proyecto, que se llevó la vida de Martin, conviene indicar la relación que tiene con la significación de su obra como impresor: agencia de globalización ibero-católica. Como impresor Martínez daba herramientas a la Universidad para la difusión del saber europeo en América, y a la Iglesia para la evangelización, también promovía el estudio y transmisión de diversas lenguas (del vasco al náhuatl). Como cosmógrafo devenido ingeniero puso al uso sus saberes para emprender un proyecto que se proponía transformar todo el sistema hídrico del Valle de México a favor del modo de vida europeo en la Ciudad de México.

Ya hemos citado en extenso el *Reportorio*, en donde se evidencia, en su cariz de escritor, este mismo fondo globalizante. Por un lado, el proyecto del desagüe está imbricado con los saberes astronómicos y cosmográficos que se dan cita en el *Reportorio* en los ajustes del zodiaco a las latitudes novohispanas. Sin embargo, incluso el proyecto sólo puede comprenderse desde una perspectiva que da cuenta de la influencia astrológica sobre la Ciudad de México.<sup>41</sup> El *Reportorio*, sin embargo, también condensa los objetivos de difusión del Martin impresor, pues el sentido de éste es divulgar los saberes del cosmógrafo para los legos letrados (capaces de leer).<sup>42</sup>

40. En el cuerpo de. texto faltan las comillas que indican texto citado en De la Maza, *Enrico Martínez*, 116.

41. Ricardo David Pedraza Ibarra, "Henrico Martínez y su estudio cosmográfico en torno a la Ciudad de México (1606)" (tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2013), especialmente el capítulo V.

42. Es importante señalar que también como difusor de la astronomía europea medieval Martin se distingue de sus homólogos españoles Jerónimo Chaves y Rodrigo Zamorano, su po-

No sólo procura Martin divulgar el saber astronómico y cosmográfico por medio de la adaptación a la Nueva España de la astrología, sino que, recordemos, el *Reportorio* también es una historia de la Nueva España. Poco añade de novedoso Martin al género, pues bebe de otros cronistas e historiadores que lo precedieron. Sin embargo, lo que resulta relevante es el cruce de latitudes, no sólo en los rigurosos cálculos astronómicos y cosmográficos, pues Martin incluye en su *Reportorio* referencias constantes a Europa, pero incluso al Imperio otomano, por lo que su *Reportorio* atraviesa el mundo en un eje que va de Estambul a México, cruzando por Roma, Sevilla y Madrid. Este aspecto hace de Martin, en cierto sentido, aún vigente, pues, para la opinión de Gruzinski:

No sabríamos concebir el pensamiento global sin este trabajo cosmográfico, geográfico, y proto-etnográfico. Ciertamente no es explotado y asimilado todo inmediatamente. ¿Cómo llegar a organizar estas marejadas de información que no cesan de aumentar como lo muestran los mapas que se corrigen, completan o incluso se rediseñan año tras año? ¿No es éste el obstáculo que enfrentamos también nosotros día tras día, no ser capaces de disponer una forma de ordenar el flujo inagotable de datos sobre el mundo? Queda la amplitud de horizontes de Heinrich Martin o del Anónimo de Estambul. En uno como en el otro explota la convicción intelectual y espiritual de que ya no es posible ignorar al resto del mundo. Su mirada sobrevuela los espacios del globo con el cuidado de reposicionar lo más lejos posible la línea del horizonte. Heinrich Martin se enorgullece de predecir los eclipses allí en donde nadie ha estado jamás, en lugares quizás inhabitados e incluso inhabitables.<sup>43</sup>

El carácter global de la obra de Martin debe complementarse con lo que llama la atención a De la Maza de sus textos no publicados pero prometidos en el *Reportorio*. Además de una continuación del *Reportorio* se esperaba un *Tratado*

---

sicionamiento geográfico lo obliga a desafiar constantemente algunos presupuestos incuestionados de la cosmología hegemónica de su tiempo. Sin hacer una crítica integral, Martin tiene que cuestionar algunas explicaciones de raigambre aristotélica sobre la influencia de los astros sobre el mundo sublunar que tendrían por consecuencia la inhabitabilidad del lugar que ocupan las Indias Occidentales, supuesto incuestionado por el médico y teólogo de Salamanca, Blas Álvarez Mirabal en tiempos de Martínez, a pesar de que la Conquista tenía ya décadas de haber comenzado. Cfr. Martha Tappan Velázquez, "Representaciones de la Tierra en un género de escritura del siglo xvi", *Fuentes Humanísticas*, año 26, núm. 47 (septiembre de 2013): 7-24.

43. Serge Gruzinski, *Quelle heure est-il là-bas? Amérique et islam à l'orée des temps modernes* (París: Editions du Seuil), cap. 9, Kindle. La traducción del pasaje es mía.

*de agricultura* ambientado a la Nueva España y un *Tratado de fisionomía*. Éste desarrollaría los presupuestos cosmológicos del *Reportorio* en relación con la influencia de los astros sobre el mundo sublunar, pero referidos en concreto a cómo esta influencia no sólo se verifica en la forma en que la astrología vulgar lo comprende (y el mismo *Reportorio* se encarga de difundir), a saber, con base en los signos zodiacales y la posición de los astros en el momento de la concepción y el nacimiento. Dicho tratado desarrollaría una teoría sobre la relación entre cosmología e historia, que podría dar cuenta, por un lado, de la singularidad de los sujetos, sus tendencias a ciertos temperamentos y oficios, pero también sobre las transformaciones de éstos a lo largo del tiempo. De la Maza presenta este tratado como un antecedente de Lavater y Freud. Sin embargo, para José Enrique Covarrubias, la vinculación entre cosmología e historia sería la clave para comprender la singularidad y valía de Heinrich Martin.<sup>44</sup> La sugerente interpretación de Covarrubias lleva a plantear la posibilidad de que Martin procurara explicar las transformaciones de los temperamentos y disposiciones naturales impuestos por los astros al nacer, que incluso determinan a pueblos enteros, con base en los cambios de latitudes y el intercambio entre diversos individuos de muy diferentes latitudes; esto es, la astrología actualizada al contexto del cambio histórico inédito del intercambio global creciente.

*Un curioso punto ciego: instrumentos del tiempo y experimentaciones editoriales. Las ruedas calendáricas de Valadés y la rueda astrológica de Martínez o la toma del tiempo como signo de la significación histórica de ambos personajes.*

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: *nemmanyān* (en náhuatl).

En el recto de la hoja 157, que pertenece a la sección en la que se explica el calendario nahua del códice atribuido al jesuita Juan de Tovar (fechado en 1585), se representa al dios Huitzilopochtli en la forma en la que se le profesaba

44. José Enrique Covarrubias, “Henrico Martínez”, *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española. Tomo 1: Historiografía civil*, Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo, eds., Rosa Camelo y Patricia Escandón, eds. del vol. II (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012), 393-414.

culto durante los *nemontemi*, que 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 se 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.<sup>45</sup>

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. No obstante, este objetivo está precedido por el objetivo teológico-político-icónico-astrológico de los misioneros jesuitas y 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, aún antes, de los franciscanos.<sup>46</sup>

45. Juan de Tovar, *Historia de la benida de los indios a poblar 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, f.157v, <https://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/detail/JCB~1~1~1547~2000008:quahuitlehua--v--nemotemi>. He actualizado la ortografía.

46. No nos detendremos aquí a 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 K., “El desliz cronológico de los meses en el calendario náhuatl *tempoallapohualli*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 52 (julio-diciembre de 2016): 75-117. Gabriel Kruell publicó un año después en la misma revista una importante aportación al tema que se resiste a ofrecer una propuesta global que culmine en la tan deseada sincronización del calendario mesoamericano al año trópico (Gabriel K. Kruell, “Algunas precisiones terminológicas sobre el calendario náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 54 [julio-diciembre de 2017]: 135-164). 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



Tomar el calendario, por supuesto, implica la posibilidad de analogar las temporalidades: controlar el tiempo. 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, continúa 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),<sup>47</sup>

del problema proviene de la búsqueda del “bisiesto náhuatl”, asunto del que Kruell ha hecho también una revisión histórica (Gabriel K. Kruell, “Revisión histórica del ‘bisiesto náhuatl’: en memoria de Michel Graulich”, *Trace* (enero de 2019): 155-187. Las revisiones de Kruell 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, desde los presupuestos naturalistas de Sahagún, una cuenta con base en precisas observaciones astronómicas, una medida del tiempo con base en el año trópico, ¡y sólo eso! Sabemos que Motolinia, ya antes de Sahagún, había considerado que los nahuas no tenían bisiesto 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 *tempoallapohualli*, es, sin duda, la razón que lo tiene con especial prevención ante el *tonalpohualli*, el calendario, llamado ritual (la idea de un año ritual y un año civil es de Lorenzo Boturini), de 260 días. Para Sahagún, el *tonalpohualli* es especialmente idólatrico por no cumplir con el requisito naturalista de basarse en ciclos astronómicos. Para él no es un calendario, sino un dispositivo mántico. La diferenciación sahaguntina 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*, y es, pues, el primer momento de rasgadura del uso del calendario y las cuentas de días y años.

47. 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”

monta toda la cultura (celebraciones religiosas, civiles y agrícolas, etc.) en el tiempo “cualificado”.<sup>48</sup>

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, quizá 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 desde hace siglos se le ha llamado en el “Viejo Mundo” 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 *tempoallapohualli*, 360 días. A estos se sumaban cinco días adicionales

---

náhuatl. Véase Kruell, “Revisión”, 169. Esa vía proviene de Motolinia, que consideró calendario al *tonalpohualli* al recurrir al ciclo de Venus.

48. 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; pero, el juliano era considerado 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 año. Su perspectiva obedece más al análisis de la carga cultural que hay sobre toda percepción del tiempo que al afán de compaginar los calendarios. Siddharta Jomás Carrillo Muñoz, “El sacrificio de Tecciztécatl y la metáfora del día en las fiestas de las veintenas mexicas”, *Indiana* 37, núm. 2 (2002): 249-274. 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. Johanna Broda, “La fiesta de Atlcahualo y el paisaje ritual de la cuenca de México”, *Trace*, núm. 75 (enero de 2019): 35.

(epagómenos) denominados *heru repenet* (“los que están por encima del año”), que se colocaban al final del último “mes”.<sup>49</sup> Esta práctica será recuperada, por ejemplo, en el calendario republicano francés, lo que habla de las diversas vías de la transculturalidad de las cuentas del tiempo. Si bien, esa transculturalidad no implica una neutralidad natural. La Tierra no cae en circunvoluciones hacia el Sol sino desde hace unos cuantos siglos (al menos para nuestra conciencia). 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, las cuales modifican el acceso a la fuente en dos sentidos: 1) los misioneros (franciscanos, dominicos, jesuitas...) sólo ven lo que necesitan ver, y 2) sus informantes no reportan siempre con precisión, pues hay información que de forma deliberada podrían estar ocultando por mor de conservar o adecuar a conveniencia sus tradiciones culturales o bien por incomprensión 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 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; incluso hablar de calendario nahua nos coloca en una ambigüedad en la que vemos operar en su (in)transmisibilidad.

49. Stanislaw Iwaniszewski, “Michel Graulich y el problema del desfase estacional del año vago mexica”, *Trace*, núm. 75 (enero de 2019): 132.

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 “Cuahuil 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.<sup>50</sup>

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 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,

50. 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*, núm. XIII (1983): 115.

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. Sin duda las variaciones del calendario nahua son equiparables a la extensión e intensidad del poder mexica en Mesoamérica, que distaba mucho de ser un poder absoluto e imperial.

En ese sentido, la vía naturalista de Sahagún que lo obliga a negar la función calendárica del *tonalpohualli*, reduciéndolo a ser mero instrumento mántico, y lo lleva a denunciar a su ya finado compañero de orden Motolinia por su propuesta de coordinación calendárica (que para Sahagún incentiva el avance enmascarado de la idolatría), coincide en un punto con dicha propuesta de Motolinia, a saber, en considerar de manera “abstracta” un calendario que nunca existió, a sabiendas, además, de que es así. Tanto Motolinia 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 (Motolinia 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),<sup>51</sup> 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 Motolinia, del que Heinrich Martin parecía tener en posesión una copia,<sup>52</sup> incluirá el *tonalpohualli*,

51. Ana Díaz Álvarez, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 46 (julio-diciembre de 2013): 174.

52. “Yo tengo en mi poder una rueda destas, con toda su declaración hecha por fray Toribio Motolinia de la orden de S. Francisco, que fue uno de los doce religiosos primeros que vinieron a este Reyno, que cierto me causó admiración la estraña curiosidad destos naturales, y me quitó de todo punto la duda que antes tenía de cómo se podía tener noticia de sus cosas, y referir con puntualidad, lo sucedido de mil años atrás como lo hazen, y assi dererminé de hacer este breve compendio”, en Martin, *Reportorio*, 106. Es clara la relación que Martin establece entre calen-

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.<sup>53</sup>

No es nuestra labor resolver esta querella de historiadores, antropólogos y arqueoastrónomos, como tampoco lo fue resolver el borrón que implica la vida de Valadés. 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”.<sup>54</sup> Habremos de cursar la singularidad de una propuesta. Conviene volver a Valadés, pues. Quisiera señalar lo que considero un punto ciego de la que creo ya muy probada agudeza del ojo de De la Maza. Es curioso que el único grabado que aparece de cabeza en el análisis de De la Maza de Valadés, cosa atribuible a un simple error editorial, sea precisamente el que es menos comentado por el potosino. El descuido respecto a las ruedas calendáricas de Valadés es algo que acosa a la crítica desde siempre y se debe a que Valadés decide prescindir de una explicación de este complejísimo grabado. Lo que vemos en éste, del cual omite, como dijimos, “la aclaración del calendario de los indios, porque habría que ponerse en la lengua de ellos”,<sup>55</sup> es una propuesta gráfica que implica una apuesta editorial innovadora la cual condensa las dos cuentas (260 y 360+5 días), así como la cuenta de los 52 años (*xiuhmollilli*), 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 nahua. 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

---

dario, astronomía, cuenta del tiempo y memoria histórica. Incluso, como vemos, inspirado en las ruedas calendáricas es que decide hacer de su *Reportorio* también una Historia.

53. Martin ofrece una hipótesis sobre la variación de la propuesta de los inicios de los años del calendario mesoamericano, asunto que tanto atribulaba a los estudiosos del siglo XVI, a saber, la falta del bisiesto. Martin, *Reportorio*, 105.

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

55. Valadés, *Rhetorica christiana*, 201.

seguro es que ambos tengan a Motolinia (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.<sup>56</sup> Otros estudiosos del tema a lo largo de la historia lo han copiado también (Veitia, entre otros).

La propuesta de Valadés prácticamente no había sido estudiada, Ramírez ha hecho importantes avances.<sup>57</sup> En tiempo muy reciente recibió la atención debida por parte de Linda Báez y Emilie Carreón, con cuyo análisis coincido y del cual, ahora,<sup>58</sup> he bebido.<sup>59</sup> 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 por completo 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 treceñas del *tonalpohualli*. Esa línea se encuentra flanqueando la línea vertical que ordena todo el grabado y coordina las tres ruedas: *tonalpohualli*, *cempoallapohualli*

56. Rodrigo de la Torre Yarza, “Presentación del Documento No.089\_7 Rueda Calendárica de Valadés”, Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, [https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=089\\_7](https://www.amoxcalli.org.mx/codice.php?id=089_7) (consultado el 1 de diciembre de 2023).

57. Para una interpretación detallada sobre este grabado, véase G. Ramírez, *El arte de la memoria en la Rhetorica*, 260-272.

58. Si bien mi análisis no tenía las intenciones ni la metodología ni la rigurosidad historiográfica de Báez y Carreón, las líneas generales de interpretación de la solución gráfica de la rueda calendárica de Valadés coinciden. Debo a la generosidad de Linda Báez el acceso a su recentísimo estudio. Yo dediqué un apartado de mi tesis doctoral al asunto. Una parte de esta última sección de este artículo reproduce el argumento central de lo que a ello dedico en mi tesis doctoral. Loza Baltazar, “Uso: imagen, memoria, traslación”.

59. Linda Báez y Emilie Carreón, “Hidden Resemblances: Re-contextualized and Re-framed: Diego de Valadés’ Cross Cultural Exchange”, en Heather Madar, ed., *Prints as Agents of Global Exchange, 1500-1800* (Ámsterdam: Amsterdam University Press, 2021), 215-260.

y *nemontemi*. Los días de la vacuidad, los días baldíos, se tornan centrales en la toma/coordinación del calendario.<sup>60</sup> 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 *cem-poallapohualli*. La adenda de las 18 veintenas se divide en dos. Por la izquierda los 13 primeros círculos, los 260 días de las 20 treceñas del *tonalpohualli* y las primeras 13 veintenas del *cempoallapohualli*. Por la derecha, las últimas cinco 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*.

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 *cempoallapohualli*) 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 treceñas e impone una gran tensión en el eje vertical que coordina todas las ruedas y que atraviesa todo el grabado. Esto implica, por supuesto, que la lectura del grabado exige el movimiento. Un movimiento engranado entre las diversas ruedas. Como quiera que esto sea, no nos es posible encontrar ninguna clara propuesta de inclusión del bisiestro, pero podemos imaginar que Valadés habría de considerar la de Motolinia, 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. Lo que es muy claro es la coordinación del *cempoallapohualli*. Se trata de tomar el tiempo y extirpar la idolatría, para ello el calendario cristiano se sincroniza con la cuenta del *cem-poallapohualli* 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

60. 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 al día dedicado a la fiesta cultural. Al respecto Patrick Johansson nos dice: “El uso ya colonial de *nemmanyán* 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”, en Johansson, “El desliz cronológico”, 82.



1. Diego Valadés, sin título (grabado de la sincronización calendárica), tomado de *Rhetorica christiana*, entre las páginas 100 y 101, <https://archive.org/details/rhetoricchristioovalva/model/2up>

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 χριστοῦ* (cuántos días de los meses de los cristianos/de Cristo toman los meses del año de los indios). En los casos en que la correspondencia que propone Valadés coincide con que la veintena esté dentro de un solo mes cristiano, como 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 bisiestro (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.

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 sahumaguntinos, 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

**L** A letra M. que está junto a la  $\text{♄}$  denota el mes de Março, y la A. el mes de Abril, y la otra M. el mes de Mayo, y la I. Junio y la otra I. Julio y lo mismo se ade entender de las demas letras que cada vna significa su mes, y va la suceßion dellas de la mano derecha azia la izquierda. ~ ~ ~

Horas del dia.º



Horas de noche.

¶ Ponese entre el pliego D. y E. à pag. 36.

2. Enrico Martínez, sin título (instrumento para determinar el signo zodiacal). Biblioteca Nacional de México, [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/repositorio-de-los-tiempos-y-historia-natvral-desta-nveva-espana/html/9eao379a-2d1o-4bao-af66-d5f962abf6ae\\_61.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/repositorio-de-los-tiempos-y-historia-natvral-desta-nveva-espana/html/9eao379a-2d1o-4bao-af66-d5f962abf6ae_61.html)

la memoria artificial en los nahuas. Asunto que, como hemos señalado, destaca Martin.

En ese sentido, a manera de conclusión de este trabajo que pretende continuar y ampliar las líneas que el pionero De la Maza ha abierto hace casi un siglo, puede tener algún rendimiento comparar el grabado de las ruedas de Valadés con la rueda astrológica de Martin. A la segunda no fue ciego De la Maza, sin embargo, tampoco dedica demasiado tiempo, sólo reporta sintetizado lo que sobre ella dice Martin.<sup>61</sup> Heinrich propone este instrumento con el objetivo de que cualquiera que pueda leer y tenga en sus manos el *Reportorio* pueda saber cuál es su signo y, en ese sentido conocer de las influencias de los astros en él para poder advertirlas, prevenirlas o explotarlas, pues el católico Martin no deja de reconocer que los astros no determinan, si bien sí influyen, por lo que no están sobre la voluntad humana. Primero nos describe las partes del instrumento: el horizonte constituido por una raya en forma de arco que va del centro de las dos ruedas concéntricas mayores a la exterior, la rueda de las horas, que es fija. La rueda concéntrica interior es móvil y está dividida en doce con los meses y estos en quince, por cada dos días del mes. La rueda más pequeña e interior no es concéntrica, pero se encuentra en correlación con la rueda de los meses e indica los doce signos del zodiaco. Posteriormente Martin indica el uso que se había de dar a la rueda. No interesan tanto los detalles del uso, el cual involucra el carácter móvil de la rueda interior, que podemos distinguir por la variación del color del papel, y un hilo. Vale más atender a la intención de Martin, a saber, vulgarizar y facilitar el uso de la astrología.

Debemos interpretar el grabado de las ruedas calendáricas de Valadés en conjunto con el instrumento de Martin y en el sentido que hemos dado a sus vidas siguiendo, aumentando y criticando los estudios pioneros de De la Maza con base en la literatura más reciente: agentes de la globalización iberocatólica; por un lado, tomar el calendario nahua, abstraído como una mera cuenta del tiempo, y procurar sincronizarlo con el cristiano, por el otro, inscribir el calendario astrológico del Viejo Mundo en la vida de los individuos del Nuevo. No es gratuito que ambas apuestas se jueguen como experimentaciones editoriales en el primer siglo de la imprenta globalizada. El libro, sí, carabela del espíritu y lugar de las más intensas y profundas agencias de globalización y traslación de los *sensoria*. ♣

61. De la Maza, *Enrico Martínez*, 82.