



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA LECTURA DE LOS CIELOS  
UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL *DISCURSO ETHEOROLÓGICO*

T E S I S

QUE PARA OBTENER LA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

HÉCTOR RAFAEL APARICIO SEDANO

DIRECTOR DE TESIS

DR. ERNESTO PRIANI SAISÓ



MÉXICO, D. F., 2012.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Der wahre Weg geht über ein Seil,  
das nicht in der Höhe gespannt ist,  
sondern knapp über dem Boden.  
Es scheint mehr bestimmt stolpern  
zu machen, als begangen zu  
werden.

*Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg*  
*Aphorismen*  
Franz Kafka



A la memoria de aquellos  
que no vieron este trabajo:

Rafael Aparicio Cosío †

Dolores Pérez Valdez †

Elsa María Torrescano Miranda †

Y para el que sí pudo verlo:

Juan Sedano Contreras



# ÍNDICE

<b>Prólogo</b>	I
<b>Introducción</b>	
§ 1. Pregunta y enfoque	3
§ 2. Motivos por los que se indaga el <i>Discurso</i>	5
§ 3. Consideraciones metodológicas	6
§ 4. Síntesis de la investigación	11
<b>El <i>Discurso Etheorológico</i></b>	
§ 1. Breve panorama	15
§ 2. <i>Discurso Etheorológico</i> . El autor y el texto	
A) El autor	16
B) El texto	22
C) Resumen del <i>Discurso Etheorológico</i>	25
<b>Fuentes de la tradición clásica en el <i>Discurso Etheorológico</i></b>	
§ 1. Las fuentes del <i>Discurso</i>	31
§ 2. Las fuentes de la tradición clásica	32
§ 3. La mitología clásica	
A) Fuentes peninsulares	
1. El <i>Theatro de los Dioses de la Gentilidad</i>	34
2. Fuentes menores	42

<b>B) Otras fuentes europeas</b>	
<b>1. La <i>Mythologiae</i></b>	49
<b>2. Fuentes menores</b>	54
<b>§ 4. La filosofía clásica</b>	
<b>A) Fuentes peninsulares</b>	59
<b>B) Otras fuentes europeas</b>	61
<b>§ 5. Interpretación de las fuentes de la tradición clásica</b>	68
<b>§ 6. La <i>Mythologiae</i> como fuente principal del <i>Discurso</i></b>	
<b>A) ¿Por qué la <i>Mythologiae</i> es la fuente principal del <i>Discurso</i>?</b>	70
<b>B) La <i>Mythologiae</i> como base teórica de la tradición clásica en el <i>Discurso</i></b>	71
<b>§ 7. Séneca en el <i>Discurso Etheorológico</i></b>	74
<b>§ 8. Influencia teórica y política de la tradición clásica</b>	
<b>A) Los cielos</b>	76
<b>B) Los cometas</b>	77
<b>C) Elogio de los académicos novohispanos</b>	78
<b>Reflexión</b>	
<b>A) Conceptos del pensamiento agambeniano y el examen del <i>Discurso</i></b>	83
<b>B) Alcances de la crítica de fuentes clásicas</b>	86
<b>C) Ulteriores estudios</b>	87
<b>D) Nueva forma de aproximación a los textos novohispanos</b>	87

**Bibliografía** 89

**Listado de Figuras** 103



## Prólogo

Esta investigación se generó a partir del año 2008 cuando entré en el proyecto *Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano* coordinado por Ernesto Priani Saisó. La tarea que me asignaron fue la búsqueda de las fuentes y términos de un peculiar tratado titulado *Discurso Etheorológico del Nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo*, impreso a mediados del siglo XVII en la Nueva España.

En principio el trabajo parecía fácil, pero una vez que me acerqué a la obra encontré que esa idea distaba mucho de la realidad pues el texto, escrito por un sabio del Diecisiete, no sigue las prácticas de citación actualmente utilizadas. Los términos, aparte de ser de difícil lectura por estar en un español antiguo y rebuscado, pertenecían al ámbito astronómico-astrológico del cual carecía de conocimiento.

No fue tarea sencilla la indagación. En muchas ocasiones no me llevaba a ningún lado y parecía que el sentido del libro tendía a permanecer oculto. Por momentos el camino surgía como una senda más dispuesta para el tropiezo que para recorrerla plena y felizmente. Sin embargo hice el esfuerzo por encontrar las fuentes a lo largo del texto y comprender, en la medida de lo posible, aquellos términos que me parecían oscuros y confusos.

Paso a paso la lectura y relectura del *Discurso* fue cada vez más sencilla pues la indagación de las fuentes tomaba forma porque las citas clásicas, principalmente las que eran de autores latinos, eran fáciles de hallar y con ello el sentido del libro devenía con claridad. Así, de una cita de Ovidio pasaba a otra de Virgilio o Claudiano y el grupo de fragmentos identificados aumentaba con celeridad. Pronto la investigación requeriría no sólo la localización de los pasajes sino el cotejo de éstos con ediciones críticas de los textos clásicos. Además uno de los miembros del equipo de la Biblioteca Digital me informó que el manual renacentista de mitología clásica de Natale Conti era mencionado reiteradas veces en la obra novohispana. Posiblemente porque era una de las fuentes para conocer a los autores clásicos. A pesar de esto no presté atención al detalle.

Un año después de que estuviera en el proyecto, Ernesto Priani regresaba a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM luego de una estancia en Providence y anunciaba las lecciones que impartiría acerca de los opúsculos sobre cometas pertenecientes al siglo XVII de la colonia, entre ellos, desde luego, el *Discurso Etheorológico*. Durante las lecturas de los tratados astronómicos se investigaron las fuentes sobre las cuales se basaban. Fueron explicados los rasgos renacentistas que aparecían en ellos como la lectura del cielo a través de la mitología clásica, el recurrente empleo de pensadores clásicos para la exposición de la naturaleza de los astros y la unión del cristianismo con las fábulas grecorromanas.

Asimismo se estudiaron cómo los principales historiadores de la ciencia en México, especialmente Elías Trabulse, habían formado un canon de autores científicos de los cuales destacaban su modernidad y que eran el antecedente inmediato de la ciencia nacional en México. Era analizado que si bien la exposición de estos historiadores presentaba la ventaja de difundir la ciencia en el territorio nacional, tenía el defecto de cerrar la investigación de las fuentes pues se daba por sentado que todas ellas habían sido las mismas que marcaron la revolución científica en la modernidad.

Fue a lo largo de estas lecturas donde empecé a trazar el programa de trabajo de esta disertación con el objetivo de revisar la tradición clásica en el *Discurso*, mediada por el

manual renacentista de Conti del que me habían dado noticia, y a la vez desmontar la exégesis científica, sobretudo la trabulsiana, de esta obra. Pero pronto las dificultades se harían presentes, pues aunque había encontrado que del texto de Conti fueron extraídas varias referencias clásicas no todas estaban ahí.

La investigación tomaba entonces otra dirección porque descubría que había otros manuales por medio de los cuales el *Discurso* recibió la tradición clásica. Igualmente encontraba que éstos, específicamente los escritos por pensadores peninsulares, no eran mencionados de manera explícita a lo largo del tratado. En ese momento pensé que la tradición clásica decía algo más que la forma en que fue recibida y transmitida. Mostraba, aunque de manera velada, toda una trama de confrontaciones entre académicos novohispanos y autores españoles, pues en momento alguno existía alusión a estos últimos y, en cambio, se encarecía y elogiaba a los primeros.

Pronto la crítica de fuentes que Giorgio Agamben proponía como nuevo método para renovar la interpretación de textos, y destruir cánones y tradiciones era el pensamiento adecuado para mostrar la confrontación por medio de las fuentes clásicas entre los ingenios americanos y los pensadores peninsulares. Gracias a las reflexiones de este pensador fue posible practicar un ejercicio de interpretación que explicara lo anteriormente aludido y tomara en cuenta una revisión filológica e histórica del texto. Desde luego la investigación fue complementada con las interpretaciones foucaultianas sobre el autor y obra y con la *Rezeptionsgeschichte* de la tradición clásica en América.

Quisiera retribuir los agradecimientos correspondientes a la institución y a las personas que favorecieron el desarrollo de mi tesis. Agradezco la subvención otorgada en el año 2011 por el Programa de Becas para Titulación de Exalumnos de Alto Rendimiento del Programa de Vinculación con los Exalumnos de la UNAM, beca que me permitió continuar con el ocio siempre necesario para realizar una larga investigación.

También a mi maestro Ernesto Priani Saisó por haberme enseñado una nueva perspectiva de la filosofía y que la investigación en los temas de esta área no va desligada de las cuestiones históricas y del escrutinio filológico. Igualmente a Alí Arturo Martínez Albarrán por haberme invitado al proyecto de la Biblioteca Digital de Pensamiento Novohispano e introducirme en el pensamiento científico de la colonia del que no sabía mucho. Estoy en deuda con ambos, pues a partir de ese proyecto mi camino académico tomó otros derroteros que nunca se me habrían ocurrido recorrer. Espero que este trabajo salde parte de esa deuda y lo vean como fruto de la formación que me brindaron.

De la misma manera quisiera agradecer a mi maestra María Teresa Padilla Longoria por formarme y transmitirme ese amor por el pensamiento clásico el cual investigué en esta tesis, y que es un homenaje por las enseñanzas que recibí durante las lecciones que cursé con ella.

Desde luego no olvidaría agradecer a mis entrañables amigos Ramiro Xiuhcopiltzin Cotarelo Lira y Erick Bertín Ortega Polito por ayudarme a continuar con este estudio. Uno al explicarme algunos conceptos del pensamiento foucaultiano que no eran tan claros para mí. Otro por orientarme con la búsqueda de fuentes clásicas a través de diversos libros y medios electrónicos. La ayuda que me prestaron es invaluable y aunque sea con estas sutiles palabras retribuyo la paciencia y el cariño, fruto de una buena amistad, con los que atendieron mis dudas. Asimismo otorgo el crédito a mi amiga Pamela Elizabeth Flores López por

proporcionarme la información sobre la *Mythologiae* de Natale Conti. Consto mi agradecimiento con ella pues este dato fue fundamental para el desarrollo de esta disertación.

Es importante reconocer de igual forma a aquellas personas que de algún modo también contribuyeron con mi trabajo y crecimiento. A mi colega y amiga Laura Alicia Soto Rangel por las discusiones acerca del pensamiento de la época colonial y alentarme con sus consejos sobre la investigación en este campo. No podría olvidar a mi amiga Raquel Martínez Sánchez por los importantes puntos de vista acerca de la historia de la ciencia y por ayudarme a conseguir los libros necesarios para el examen de la historia de los modelos planetarios. A mis amigos César Ruiz Cabrera y Héctor Agustín López Domínguez por todos los buenos tiempos que pasamos juntos. Y a todos mis demás amigos que omito por la brevedad que impone los límites de un prólogo.

Agradezco infinitamente a toda mi familia. A mi padre Rafael Aparicio Pérez por la paciencia que tiene conmigo y por guiarme en la vida. A mi madre Elsa Elena Sedano Torrescano por todo su amor, cuidado e inteligencia. A mi hermana Ana Elena Aparicio Sedano porque reímos siempre. A mi primo-hermano Fernando Rubio Sedano porque nos divertimos siempre. A todos mis primos, en especial a Karen, Carlos y Alejandro Sedano. A todos mis tíos: Daniel Sedano, Carmen Sedano, Juan Sedano, Fernando Rubio, Francisco Aparicio, Marta Aparicio, Guadalupe Aparicio y Rosamaría Aparicio. Y a mi abuela Elsa María Torrescano Miranda a quien extraño todos los días y desearía que siguiera conmigo para poder abrazarla y mostrarle todo ese cariño que le tengo *dii nomine tuo variis scribent in floribus longaque perpetui ducent in saecula fasti*.

En la revisión de esta tesis participaron María Teresa Rodríguez González, Tomás Francisco Marcelo Ramírez Ruiz y María del Carmen Rovira Gaspar. Estoy en deuda con todos ellos pues los valiosos comentarios y observaciones que realizaron al trabajo me han dado mucho qué pensar sobre las direcciones que puede tomar y sobre algunos presupuestos que asumí y que tendré que reexaminarlos.

H.R.A.S.



# **Introducción**



## § 1. Pregunta y enfoque

La lectura del *Discurso Etheorológico*, una obra sobre cometas impresa en la Nueva España del siglo XVII, muestra la recurrente forma en que son citados autores clásicos y el continuo empleo de la tradición clásica. Esto es patente desde el inicio del texto donde hay una cita de la *Eneida*, la epopeya de Virgilio, lo cual podría ser entendido como un mero recurso estilístico que proporciona apariencia docta a la obra, sin relación alguna con la argumentación y exposición de las teorías sobre los fenómenos astronómicos. Esta idea estaría justificada porque el *Discurso* fue escrito en el siglo XVII, época en la que era usual que los textos, ya sean científicos, ya de otro tipo, utilizaran elementos de la cultura grecorromana como embellecimiento. La tradición clásica, en este sentido, sería un elemento que no necesitaría análisis y escrutinio riguroso, pues únicamente sería un recurso formal.

Durante mucho tiempo entre los estudiosos de la obra novohispana esta fue la forma en que comprendieron el uso de la tradición clásica, es decir, la vieron como rasgo poco significativo para el tratamiento del *Discurso Etheorológico* y que podría ser ignorado sin ningún problema<sup>1</sup>. De modo que el examen de este texto no estuvo enfocado al estudio de las fuentes clásicas (autores, referencias y citas de pensadores y poetas grecolatinos) sino a sus posiciones científicas, debido a las descripciones en éste acerca de los cometas y los cielos.

No obstante, la relectura detenida y ordenada permite valorar la función de la tradición clásica en el tratado sobre cometas. Esta misma relectura del texto revela que los elementos de la tradición grecorromana son una referencia primaria y fundamental para juzgar el texto de Diego Rodríguez. Porque la lectura detenida de los elementos clásicos, al contrario de una superficial y rápida, los presenta como sostén de las afirmaciones expresadas en el *Discurso*.

Así, esta tradición aparece como un medio para leer y estudiar el cielo, como sustento teórico para explicar la naturaleza de los cometas y como punto de apoyo para elogiar a los académicos novohispanos. Inclusive algunas investigaciones han demostrado que en el *Discurso* está presente la influencia de la cultura clásica para la construcción de la ciencia propia y la aproximación neoplatónica hacia la naturaleza<sup>2</sup>.

Todo esto conduce a la reflexión sobre la tradición clásica en el opúsculo y a interrogar y plantear el papel que representa en él. En consecuencia, deja de ser prescindible para conocer la obra sobre cometas y ocupa la primera posición para realizar esta tarea. Ahora la pregunta básica con la que debería empezar el análisis del *Discurso* es por la presencia de la tradición grecorromana y la evidente reiteración con la que aparece.

Esta cuestión quedaría formulada de la siguiente manera: ¿qué enseña la tradición clásica que no enseñaba antes de estudiarla en el *Discurso*? Replanteada de otro modo: ¿qué indica la tradición clásica para llevar a cabo una nueva interpretación del *Discurso Etheorológico*? Con esta interrogante se deja en claro que la tradición clásica ya no es simplemente el recurso literario, característico de una época, que embellece el texto; es en realidad la piedra de toque que facilita el conocimiento a fondo de las posturas teóricas y conflictos políticos respecto al cielo, los cometas y el grupo académico de ingenios americanos.

---

<sup>1</sup> Cfr. Rodríguez-Sala (2004) 111.

<sup>2</sup> Vid. Cañizares Esguerra (2003) 727; Priani (2010) 568.

Ahora con esta interrogante el enfoque de aproximación hacia la investigación del *Discurso* torna el texto como fuente que necesita revisión y examen desde la tradición clásica. Y ésta versará sobre la exploración de las bases que permitieron conocer la tradición clásica, es decir, estará enfocada hacia la crítica de fuentes que dieron acceso a los relatos y discursos de la cultura grecorromana. En este sentido varias preguntas toman diferentes direcciones desde el tema clásico: ¿cómo fue conocida la tradición clásica y cuáles fueron las fuentes empleadas para estudiarla?, ¿qué señalan estas fuentes?, ¿qué muestra la crítica de estas fuentes para reinterpretar el *Discurso*?

Pero las cuestiones no quedan en nivel de la crítica de fuentes o la filología. Van relacionadas también con las posiciones teóricas y políticas en el texto. Las interrogantes son: ¿cuál es la relación entre la tradición clásica y el estudio del cielo?, ¿por qué el empleo de la tradición clásica y las fuentes que la mediaron conforman la manera para comprender y estudiar los cometas? y ¿cómo sirve para elogiar a los ingenios americanos?

Igualmente, inspeccionar la tradición clásica pone en tela de juicio las investigaciones que no la tomaron en cuenta. Éstas, si bien destacables por algunos puntos que serán expuestos en esta disertación, tienen que ser criticadas desde el olvido de la tradición clásica y el análisis de las fuentes. En este sentido la pregunta planteada es: ¿cómo fue estudiado el tratado novohispano para que fuera olvidado y obviado el tema de la tradición clásica y las fuentes sobre ésta?

Como puede observarse, la tradición clásica en el *Discurso Etheorológico* adquiere una importancia que no puede ser pasada por alto. Es un vacío que no ha sido llenado y que tampoco ha recibido atención. Esta investigación tiene como propósito llenarlo e investigarlo. Lo hace al ver en el *Discurso* una fuente que necesita crítica y revisión basada en el testimonio de la tradición clásica. El estudio, basado en la presencia de esta tradición y enfocada en la crítica de fuentes, pretende exponer, con el mayor escrutinio posible, que ésta es parte imprescindible para entender el opúsculo sobre cometas.

El resultado de todo esto es que la construcción de la ciencia y filosofía natural en el *Discurso* está basada en la lectura peculiar de las fuentes de la tradición clásica que influyeron en la percepción de la mitología y filosofía grecorromana. Asimismo, es una muestra de cómo, en adelante, podría ser dirigida la investigación de los textos científicos y filosóficos producidos durante el siglo XVII en el territorio de la Nueva España, porque descubre las bases teóricas en las que éstos apoyaron las hipótesis e ideas que exponen.

Esta indagación sobre el *Discurso* seguirá el pensamiento de Giorgio Agamben, el cual propone que la crítica de fuentes ayuda a deconstruir la tradición en la que han sido ubicados algunos textos, y en consecuencia reinterpretarlos sobre el renovado acceso a las fuentes, aquéllas que habían sido olvidadas u obviadas por la misma tradición que los analizaba según los lineamientos de algún canon determinado. Esto para verlos como la emergencia de cierto pensamiento y evitar colocarlos y estudiarlos como fundamento u origen de alguna corriente, tradición, escuela, etc.

En el caso del *Discurso* el estudio de las fuentes pertenecientes a la tradición clásica, lo desarticularía del canon de ciencia moderna en el que varias investigaciones lo colocan. Pues de acuerdo con la crítica de fuentes de la tradición grecorromana, la mitología y filosofía clásicas aparecen en la conformación teórica de los cometas, en la explicación sobre la naturaleza de ellos y en el elogio de los ingenios americanos. La reinterpretación sobre la

base de esta crítica no lo situaría en los orígenes de la ciencia moderna en México, sino como la emergencia de un pensamiento natural fundamentado en una peculiar apropiación de la filosofía y mitología del mundo antiguo, cifrados en caracteres teóricos y políticos.

Como puede ser intuido, esta investigación es, a grandes rasgos, el ejercicio de la propuesta agambeniana hecha en *Signatura Rerum*, donde la relectura de fuentes, según el pensador italiano, radicaliza la interpretación de los textos desde una deconstrucción heideggeriana de la tradición, que conlleva a examinarlos críticamente y estudiarlos como la emergencia de cierto pensamiento según la práctica arqueológica foucaultiana.

## § 2. Motivos para indagar el *Discurso*

El empleo de la tradición clásica en la obra novohispana fue lo que motivó la siguiente pregunta: ¿por qué un texto que habla acerca de los cometas utiliza de manera continua y reiterada obras y autores de la cultura grecorromana? Con esta cuestión es claro que el tema de la tradición clásica guió la inspección del *Discurso* y permitió plantear otras interrogantes como éstas: ¿qué elementos de la tradición clásica están presentes en la obra novohispana?, ¿de qué modo son utilizados y sobre qué condiciones son empleados?

Éstas sugirieron la búsqueda de fuentes de esta tradición para saber si los textos clásicos son leídos a través de fuentes directas, o si están mediados por otras obras que permiten darle un característico sentido a estos elementos presentes a lo largo del *Discurso Etheorológico*. De este modo el investigar las fuentes y saber de dónde fueron retomados los textos, autores e ideas clásicas, ayuda al esclarecimiento de las interrogantes apuntadas para inspeccionar el *Discurso*.

Igualmente este examen de las fuentes responde a otras cuestiones como: ¿por qué está presente la unión de la mitología clásica con la teología cristiana, o el uso de personajes mitológicos para la comparación y descripción de fenómenos astronómicos? También explicaría la manifiesta sustentación de la teoría cometaria en la filosofía natural de la antigüedad y la exaltación de la clase académica novohispana por medio de imágenes de clásicas, mencionadas anteriormente.

Si bien son muchos los temas y puntos que dilucidar sobre este texto, parece que el de la tradición clásica es el que predomina y que, en cierta medida, ha sido obviado y olvidado por la mayor parte de los estudiosos de esta obra. Pero si esto ha sido así, el mismo tema de la tradición clásica estimula la revisión de las investigaciones anteriores a la presente, sobre todo para ver cómo fue la construcción teórica que se hizo sobre éste sin tomar en cuenta esta tradición; de la misma manera aclararía las razones por las que no fue investigada.

El proceder de esta disertación, según lo hasta ahora explicado, empezará con el análisis de las fuentes de la tradición clásica en el tratado sobre cometas; enseguida explicará lo que muestran estas fuentes; luego expondrá brevemente el empleo de esta tradición y la manera en que influyó en la descripción de la teoría cometaria y en el elogio a los académicos novohispanos; revisará después los puntos importantes de las investigaciones que se hicieron sobre el *Discurso* y los criticará sobre la base del análisis de fuentes clásicas.

Dada la particularidad de las fuentes del *Discurso* habrá que señalar cómo serán rastreadas y qué métodos se añadirán a la teorización agambeniana con que esta disertación pretende

esclarecer el tema que acaba de ser delineado. Estas son las consideraciones metodológicas aplicadas para escudriñar la obra novohispana.

### § 3. Consideraciones metodológicas

Es necesario preguntar ¿de qué forma procede esta investigación? Es decir cómo toma al *Discurso* y desde dónde se problematiza el estudio de la tradición clásica. Por un lado asume a la obra novohispana como obra científica propia del siglo XVII, es decir, acepta que está dentro de la ciencia que todavía tiene el trasfondo de la filosofía natural aristotélica, el común manejo de fuentes clásicas, cristianas y contemporáneas al siglo XVI y XVII, la utilización de algunos recursos matemáticos, y donde los límites entre astronomía y astrología no son claros, al igual que la especialización en cada uno de los ramas científicas<sup>3</sup>.

Por otra parte es supuesta la validez para hacer una lectura del texto sin utilizar a fray Diego Rodríguez como autor que proporciona fundamento y sentido. Es asumido que en el mismo *Discurso* es posible encontrar las respuestas a las interrogantes que ya han sido esbozadas sin apelar al pensamiento de este fraile. Porque la mayoría de los estudios sobre el *Discurso Etheorológico* trata de reconstruir el pensamiento de su autor, relacionando las obras que se le atribuyen y suponiendo un acceso directo al pensamiento de éste. En cambio el proceder de esta investigación pone en tela de juicio esto porque, si bien relacionar obra y autor ha sido un tópico interpretativo en cualquier área temática, tiene límites que no puede franquear pues nunca hay un acceso completo al pensamiento original del autor, quedando sólo lo que dice el texto<sup>4</sup>. Esta investigación sobre las fuentes de la tradición clásica solamente estará enfocada en el *Discurso* mismo, y pocas veces hará énfasis en fray Diego Rodríguez o lo que pensaba.

Pero en este último supuesto es donde está problematizada la investigación de la tradición clásica en el *Discurso*. Pues éste es texto que a la vez es fuente con información y referencias y que puede estudiarse sin apelar a factores como autor o lector<sup>5</sup>. Sin embargo, como fuente

---

<sup>3</sup> Cfr. Garin (1982) 35; Flórez Miguel (1992) 51-55; Moreno Corral (1993) 73-74.

<sup>4</sup> Vid. Foucault (1984) 54-61.

<sup>5</sup> Un ejemplo claro de una metodología que apela a estas funciones es la que ha planteado Mauricio Beuchot para investigar textos novohispanos. De modo que con herramientas de exégesis como la hermenéutica ricoueriana y de la pragmática es posible dejar de lado los objetivismos puros y los subjetivismos absolutos.

Así, la hermenéutica proporciona las bases filosóficas para situar el contexto de la obra y a la vez mostrar e indicar la situación, ya sea psicológica o social, en la que está inmerso el sujeto-intérprete. Busca pues, “ubicar el texto en un contexto vivo, el del intérprete”.

Por su parte la pragmática, como rama de la semiótica, intenta precisar la objetividad del texto instaurando al autor como emisor de un mensaje. En este sentido, la pragmática asume que el autor da sentido al texto por la intención que quiso transmitir y es susceptible de ser rastreada

puede ser examinada desde diferentes enfoques históricos que la colocan como origen de una tradición o como parte de esta misma. Así pues, como texto y fuente su estudio está desarrollando dentro de los límites de una forma de interpretación y prácticas de búsqueda, mismas que, en cierta medida, restringen lo que será destacado y examinado.

En este sentido todo ejercicio de investigación debe preguntar por el texto constituido y colocado como fuente en una tradición. Sobre esto Agamben apunta que toda práctica de investigación debe confrontar nuevamente las fuentes y la tradición cuestionando cómo fueron constituidas las primeras desde la última. Para ello el pensador italiano se sirve de la diferencia entre prehistoria (cuando las fuentes son criticadas y la tradición es puesta en tela de juicio) e historia (cuando las fuentes son inteligibles según alguna tradición), la cual marcaría la heterogeneidad entre un origen, tanto en sentido cronológico como de principio, y un emerger relacionado con una forma específica de ver el pasado que, en última instancia, requiere metodologías y precauciones diferentes<sup>6</sup>.

En este sentido el texto como fuente puede ser cuestionado, criticado y analizado desde la misma información que proporciona, y no como producto de un autor o como hermenéutica basada en las predisposiciones de un lector. Aquella información son las mismas fuentes a las que alude y refiere el texto en su exposición. Estas fuentes con un ejercicio de crítica rigurosa, no solamente en el nivel filológico e histórico sino de reinterpretación y búsqueda de condiciones, desmontan la tradición en la que ha sido visto el texto.

Por ello Agamben afirma que en la investigación histórica la crítica de fuentes está ligada a la crítica de la tradición, porque en toda investigación de este tipo existe una diferencia entre un estrato heterogéneo que se sitúa como alteridad cualitativa de emergencia que no busca la posición de origen cronológico y de fundamento<sup>7</sup>. Así toda práctica de investigación se enfrenta con esta heterogeneidad emergente:

Chiunque pratica una ricerca storica deve prima o poi confrontarsi con questa eterogeneità costitutiva insita nella sua stessa indagine. E lo fa nella forma della critica della tradizione e della critica delle fonti, che gli impongono cautele speciali. La critica non concerne soltanto la particolare antichità del passato, ma, innanzi tutto, il modo in cui esso è stato costruito in una tradizione.<sup>8</sup>

Así, la crítica de las fuentes clásicas en el *Discurso* la confronta con los orígenes de la ciencia moderna, porque la reinterpreta desde el uso que hace de la tradición clásica. Se trata de una

---

Al valerse, pues, de estas dos herramientas el investigador de la época colonial determina que la metodología propuesta dará como resultado una interpretación moderada, tanto de la historia como de los textos, que lleve a conocer certera y verdaderamente el contenido y forma de la filosofía y ciencia novohispanas. Cfr. Beuchot (1991) 12-16.

<sup>6</sup> Vid. Agamben (2008) 86.

<sup>7</sup> Ibid. 86-87.

<sup>8</sup> Ibid. 88

ciencia que emerge, no basada en mediciones matemáticas y cualitativas, sino como una construcción discursiva donde los elementos clásicos son aprovechados para comprender y explicar los fenómenos astronómicos, a la vez que valorar y encomiar a la clase académica novohispana.

Pero la misma crítica de fuentes, según la posición agambeniana, conlleva a la deconstrucción (destrucción) de interpretaciones que han delineado una lectura de los textos de acuerdo a una específica tradición que determina lo que tiene que ser estudiado, es decir, de acuerdo a una tradición que impide el acceso a las fuentes y a la crítica de ellas<sup>9</sup>. A esta forma en que la tradición se vuelve un dispositivo de control de estudio, esto es, de obstáculo para estudiar las fuentes, Agamben lo llama “canonizzazione”<sup>10</sup>.

En este sentido la crítica de fuentes de la tradición clásica en el *Discurso* radicaliza la interpretación que se ha hecho sobre éste, pues detecta nuevos datos en el texto y lo reinterpreta con base en ellos. En este caso son varios los puntos que renuevan la interpretación y comprensión de la obra novohispana, gracias a los elementos que fueron tomados de la cultura grecorromana reconocidos por medio de la crítica de fuentes.

El estudio de las fuentes clásicas en el *Discurso* muestra que el conocimiento de la tradición clásica fue indirecto y mediado por manuales y tratados europeos tanto españoles como de otras nacionalidades. La crítica de fuentes muestra esto y asimismo indica que hay una comparación respecto al crédito atribuido a unos manuales frente a otros. Efectivamente los tratados europeos que no son peninsulares son reconocidos y mencionados como fuentes directas para conocer la cultura clásica, mientras que los manuales peninsulares quedan excluidos del crédito como fuentes que permitieron el acceso al conocimiento de la mitología y filosofía clásicas, a pesar del empleo que se hizo de ellos.

El reconocimiento de algunas fuentes y el silencio respecto a otras son reflejados en cuestiones tanto de apego epistemológico respecto al tratamiento y empleo de la tradición clásica, como de filiación política con los autores europeos que no pertenecen a la península ibérica, reafirmado porque existe un elogio de los académicos novohispanos a través del significado del cometa de 1652 y la tradición clásica. De acuerdo con esto, las cuestiones sobre el conocimiento de la tradición clásica, la teoría cometaria y la lectura de los fenómenos astronómicos están ligadas a cuestiones políticas porque según la postura del sociólogo francés Pierre Bourdieu “los conflictos epistemológicos son siempre, inseparablemente, conflictos políticos”<sup>11</sup>.

Así, en el *Discurso* hay una estimación positiva, por la vía de la filosofía clásica, del espacio y los objetos, esto es el cielo y los cometas, donde las teorías astronómicas son elaboradas. Igualmente existe una valoración, a través de la mitología clásica, del trabajo que hace la Real Academia y los estudios que produce como institución dentro del territorio novohispano. En especial el estudio del cielo y la teoría sobre los cometas explican la

---

<sup>9</sup> Ibid. 89

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cfr. Bourdieu (2003) 78.

cualidad benigna de cada uno a través de la interpretación cifrada en la tradición clásica, a la vez, recibida por diversos manuales que proporcionan una peculiar lectura y empleo de ella.

Respecto al elogio de la clase académica del territorio de la colonia, aunque es indudable que también está basado en la tradición clásica, en la peculiar forma en que fue transmitida y en el empleo que se hace de ella, será evidente que es una apropiación de carácter político que no proviene de las mismas fuentes por las que fue recibida la tradición grecorromana.

Por otro parte, así como las fuentes de la tradición clásica permiten destacar el conflicto epistemológico-político en el apego entre unas fuentes y otras (podría ser también un conflicto entre peninsulares, ingenios novohispanos y otros escritores europeos), algunas más advierten que su empleo específico, por ejemplo fuentes religiosas o provenientes de autores religiosos, iba apegado a la estructura del grupo académico conformado por órdenes religiosos que, si bien discutían las nuevas ideas científicas y filosóficas, siempre lo hacían con miras a conciliar éstas con las sagradas escrituras. Aunque en esta disertación no son exploradas porque el objetivo principal es examinar las fuentes de la tradición clásica en el *Discurso Etheorológico*. Sin embargo queda abierta la posibilidad de indagarlas en investigaciones ulteriores una vez que sea apuntado algo sobre ellas.

La razón por la que esta investigación sigue el pensamiento agambeniano es porque no pretende asumir la proyección historiográfica, ya tan trillada (y aceptada por algunos estudiosos del *Discurso*), que opone ciencia medieval frente a ciencia moderna, alegando en el paso de una a otra la operación de la revolución conceptual que dio entrada a la ciencia cuantitativa tal cual la conocemos hoy en día<sup>12</sup>. Desde luego esto no quiere decir que no haya existido este cambio científico, más bien lo que la investigación busca es eludir la colocación de la obra novohispana como parte de la ciencia medieval o de la ciencia moderna, y estudiarla con los presupuestos que cada una implica. Esta inspección procura ser, en la medida de lo posible, lo más fiel al texto y las fuentes que contiene.

Igualmente las ideas del pensador italiano son retomadas porque evita analizar el *Discurso* dentro de las posiciones aplicadas para representar el desarrollo científico: la interna y la externa<sup>13</sup>; ya que aunque parezca que la investigación es en sentido internalista porque se

---

<sup>12</sup> Respecto al concepto de revolución científica, véase Shapin (1996) 1-4; Avalos, Op. cit. 7-12.

<sup>13</sup> En palabras de Pierre Bourdieu estos modos del desarrollo científico están explicados de la siguiente manera: “internal analysis, views scientific practice as a pure activity completely independent of any economic or social determination; in contrast, external analysis views science as a direct reflection of economic and social structures”, cfr. Bourdieu (1991) 4. Esto es, mientras que en el análisis interno se estudia y expone la actividad científica independientemente de cualquier sujeción económica o determinación social (el avance de la ciencia en el más puro sentido positivista donde la acumulación de conocimiento es la que permite el cambio en las teorías y prácticas) en el análisis externo, en cambio, la ciencia está sometida a las estructuras económicas y sociales (el avance de la ciencia visto desde el punto de vista sociológico donde los roles de la educación, la sociedad y la economía son importantes para el cambio de las teorías y prácticas científicas).

acota a las teorías e ideas científicas sin tomar en cuenta el contexto de las mismas, en realidad la crítica de fuentes estará complementada con la búsqueda de las condiciones en las que llegaron a la Nueva España los tratados y manuales renacentistas que sirvieron para conocer la tradición clásica.

Este adiconamiento para la investigación de la crítica de fuentes es la aceptación del método de la historia de la recepción (*Rezeptionsgeschichte*) de la tradición clásica en América. Éste fue desarrollado por investigadores alemanes en los últimos decenios del siglo pasado, principalmente por el profesor Wolfgang Haase, quien entiende la tradición clásica como “la relación continuada a través de los siglos que une la antigüedad grecolatina con los diversos “presentes” del mundo occidental, en los cuales se perciben huellas de aquella trascendente cultura”, es decir, la cultura grecorromana<sup>14</sup>. En este sentido la historia de la recepción de la tradición clásica se traza por medio de los autores y libros que la transmitieron, esto es, las fuentes, y la influencia que ejercieron en los diferentes conceptos, ideas y teorías que muestran los textos donde son citados y mencionados<sup>15</sup>.

Concretamente la tradición clásica en el territorio de la colonia no sólo fue transmitida oralmente, a través de las cátedras en instituciones educativas como la Universidad y los Colegios de las diferentes órdenes; también fue llevada por vía de los libros de los autores clásicos que llegaron al territorio novohispano, así como las traducciones, comentarios y manuales que hablaban sobre ellos, los discutían y exponían, y que son susceptibles de rastrear como documentos históricos registrados, en la mayoría de los casos, en bibliotecas (tanto particulares como institucionales de la región novohispana), en los embarques que salían de la Nueva España y los que llegaban de Europa, al igual que en los inventarios realizados por la Inquisición a libreros, comerciantes y a personas que estaban bajo sospecha de poseer libros prohibidos<sup>16</sup>.

Pero la tradición clásica no solamente puede ser rastreada a través de este modo, que puede ser denominado: “histórico”. Igualmente puede ser esbozada a partir de la presencia que tiene en las reflexiones, razonamientos, ideas y discursos que son expuestos en los textos novohispanos, concretamente en el *Discurso Etheorológico*, y que se desarrolla al rastrear y comparar las fuentes que son citadas o referidas, ya sea de manera directa o indirecta. Este modo, que podríamos llamar “filológico-filosófico”, tiene como meta interpretar el empleo de la tradición clásica en las ideas expuestas en las obras novohispanas, en este caso en el *Discurso*, y que está relacionada con la crítica de fuentes propuesta por Agamben.

Al seguir todo esto, en la investigación sobre el tratado novohispano en cuestión, será localizada la fuente de donde es tomada una cita o referencia de algún autor o texto clásico. Luego será comparada con ediciones recientes de los mismos, y la rastreada para ver si fue leída directamente del autor clásico, o si fue a través de alguna traducción o manual, ya sea de mitología o de filosofía clásica.

---

<sup>14</sup> Vid. Hampe Martínez (1999) 7; Haase (1993) 5-6.

<sup>15</sup> Cfr. Haase, Op. cit. 8-20.

<sup>16</sup> Este modo de rastreo de los libros, en especial los de carácter científico, ya se ha hecho por otros investigadores. Cfr. Moreno Corral (1993) 73-77.

No obstante este procedimiento, hay casos en los que fue imposible situar la cita exacta dada la forma específica en que fue mencionada y la amplitud de las fuentes de las que podía provenir. Pero esta falta será enmendada con la indicación de dónde, presumiblemente, pudo haber sido adquirida gracias a la proximidad con que tal manual o tal tratado refirió al mismo autor o texto de la cita.

Así pues, la *Rezeptionsgeschichte* arrojará los datos necesarios para hacer la adecuada crítica de fuentes clásicas que, según el pensamiento Agambeniano, promoverá una nueva interpretación del *Discurso Ethereológico* con el objetivo de inspeccionar el conocimiento de la tradición clásica, la manera en que fue transmitida y el modo en que fue empleada. La misma crítica ayudará a encontrar tanto las condiciones intelectuales, esto es, las teorías, los conceptos, las fuentes y el modo en que fueron leídas estas últimas, como las condiciones materiales, es decir, los libros y textos que llegaron a la colonia y transmitieron la tradición clásica. Todo esto con la finalidad de saber cuáles fueron las bases teóricas, especialmente las clásicas, sobre las que fue construido el debate científico acerca de los prodigios celestes.

#### **§ 4. Síntesis de la investigación**

Esta investigación puede ser entendida como comentario e interpretación al peculiar tratado sobre cometas titulado *Discurso Etheorológico*. Como tal busca definir cuestiones que pueden parecer oscuras y poco claras a la hora de su lectura. Sin embargo la disertación no queda en el nivel del comentario e interpretación al texto porque, siguiendo el pensamiento agambeniano, hace una crítica de fuentes clásicas para reinterpretarlo sobre nuevos datos y deconstruir las interpretaciones que ya han sido hechas con apoyo en éstos.

Pero antes de hacer el escrutinio de las fuentes clásicas en el primer capítulo la investigación contextualiza brevemente el *Discurso*. Asimismo esboza la biografía del autor del texto sobre cometas y habla otras obras que escribió. Igualmente detalla en un pequeño resumen el contenido del libro novohispano sobre cometas.

En el segundo capítulo es llevada a cabo la crítica de fuentes de la tradición clásica a través de los rubros de mitología y filosofía. Esta crítica demostrará que la mayoría de ellas fueron retomadas de manuales y tratados europeos, pero con la característica de que los que fueron escritos por peninsulares no son aludidos en ningún momento. Por ello para ver con claridad cómo es que en el *Discurso* el crédito es para las fuentes europeas que no son peninsulares, el estudio de las fuentes en los rubros aludidos fue dividido a su vez en dos partes: fuentes peninsulares y otras fuentes europeas.

En este sentido son confrontados las citas y los textos clásicos referidos en el *Discurso* tanto con las obras hechas por pensadores españoles y de otras nacionalidades, como con ediciones críticas recientes -en su mayoría posteriores a 1970- de las obras antiguas. Todo esto para tener certeza de dónde fueron extraídas las fuentes y apreciar el patente crédito a unas y el silencio frente a otras. En caso de no encontrar la referencia tal cual está en el libro novohispano mostramos presumiblemente de dónde fue retomada debido a la similitud con que los mismos manuales y tratados la mencionan.

Asimismo la crítica y comparación de fuentes estará complementada con una búsqueda histórica de las condiciones en que llegaron estos mismos manuales y tratados europeos a la

Nueva España. También la búsqueda hablará sobre los autores de las obras delineando una breve biografía de cada uno de ellos.

Al final de esta sección, sobre la base de la crítica y búsqueda, es realizado un balance acerca de cuáles son las fuentes que tienen mayor peso en la obra novohispana, y es señalado de qué modo está confrontado el conocimiento de la tradición clásica entre peninsulares y otros autores europeos. De la misma manera la investigación analiza la influencia, empleo y apropiación de la mitología y filosofía clásicas para el debate científico sobre los prodigios celestes y el elogio de la clase académica novohispana.

En la última parte se hará una reflexión sobre lo que muestra esta crítica de fuentes llevada a cabo como ejercicio agambeniano. Se hablará acerca de la deconstrucción de cualquier interpretación que no esté basada en el cuestionamiento del canon con el que se suele comprender el texto sobre cometas. Se reflexionará también de los alcances de esta investigación y sobre los ulteriores estudios que posibilita. Asimismo se medita sobre el ejercicio agambeniano llevado a cabo para reinterpretar el *Discurso* y la manera en que esto afecta a la comprensión del debate científico expuesto en éste, pues en última instancia la discusión sobre el cielo, los cometas y el elogio de los ingenios americanos tienen un carácter discursivo, más que cuantitativo, positivo y empirista.

# ***El Discurso Etheorológico***



## § 1. Breve panorama

Hoy en día el paso de un cometa por los cielos no es nada extraordinario para la sociedad contemporánea, pues además de ser un evento que es considerado como regular y apegado a leyes naturales, es difícil de apreciar por los muchos obstáculos que impiden ver claramente el firmamento. Pero no era así en el siglo XVII y mucho menos en un lugar como la Nueva España en donde mirar las estrellas era una práctica que iba más allá del mero entretenimiento. En aquella época la travesía de un cometa por los cielos del Nuevo Mundo era ocasión de nuevos estudios, disputas y controversias entre la gente que tenía por oficio la astronomía y la astrología.

A grandes rasgos, respecto a la época de la colonia, es posible delinear este panorama como sigue: durante la segunda mitad del siglo XVII hubo un momento crucial que representó la situación de los estudios astronómicos y astrológicos. Fue cuando el cometa de mediados del mes de diciembre de 1652 y finales del mes de enero de 1653 cruzó por el horizonte novohispano. Como parte de la producción de textos científicos que motivó el curso de este prodigio cabe destacar al *Discurso Etheorológico del Nuevo Cometa*<sup>17</sup>.

Sobre el contexto en el que fue producido es posible afirmar que no había una disputa abierta entre astrónomos, pero hubo ocasiones en las que algunos de ellos defendieron la nobleza de los cielos del Nuevo Mundo, debido a la controversia sobre la influencia negativa de los astros en los habitantes de esta zona<sup>18</sup>. Por ello la publicación del *Discurso Etheorológico* refleja muy bien el ambiente científico y filosófico cuando ocurría la manifestación de algún fenómeno astronómico.

Desde luego este libro no fue la excepción. Otros tratados publicados durante la segunda mitad del Diecisiete fueron testimonio de la producción de estudios astronómicos-astrológicos gracias a la presentación de nuevos prodigios celestes. Entre ellos pueden ser destacados el *Discurso hecho sobre la Significación de dos Impresiones* (1653), *Discurso y Relación Cometographía* (1654), el *Discurso del Gran Cometa* (1664), el *Discurso Cometológico* (1681), la *Exposición Astronómica del Cometa* (1681) y la *Libra Astronómica y Filosófica* (1681).

Sin embargo el *Discurso Etheorológico* es el primer texto que en la segunda mitad del siglo XVII refleja con mayor claridad la situación de los estudios astronómicos y astrológicos cuando ocurría una manifestación en los cielos. Es más, debido a su extensión y riqueza, ha recibido mayor atención por parte de numerosos estudios. En efecto, el *Discurso Etheorológico* consta de 32 folios, es decir, poco más de 62 páginas, es rico en fuentes, citas

---

<sup>17</sup> En adelante todas las transcripciones de títulos y citas estarán escritas con ortografía modernizada. Por otra parte todas las traducciones de citas latinas del *Discurso*, en caso de señalar lo contrario, fueron tomadas con algunas modificaciones, del libro en prensa *La discusión científica del XVII. Entre la astrología y la astronomía* (en prensa) donde el trabajo de traducción fue hecho por David Antonio Pineda Avilés y Alejandro Flores Jiménez.

<sup>18</sup> Sobre este período vid. Cañizares (1999) 38-65.

y teorías astronómicas que van desde la antigüedad hasta el siglo XVII y ha sido estudiado desde el año 1973 hasta la fecha<sup>19</sup>.

A pesar de que este panorama es esquemático y breve proporciona el contexto en el que se produjo el *Discurso*. Si se pretende tener una idea mucho más clara y detallada de la ciencia y filosofía novohispana del Diecisiete se tendría que estudiar a fondo cada una de las obras que han sido mencionadas, tanto para encontrar las ideas, teorías y fuentes que sostenían y utilizaban, como para localizar los puntos de relación entre ellas<sup>20</sup>.

Pero en este estudio la intención no es abarcar todas estas obras, o si quiera hacer el análisis total de ellas y las relaciones que entre éstas puedan existir. El objetivo, ya esbozado anteriormente, aspira a ser más modesto: examinar las fuentes de la tradición clásica en el *Discurso Etheorológico* y hacer una nueva interpretación del texto con los nuevos datos que aporte. No obstante es necesario hablar acerca del autor de esta obra y resumir brevemente el contenido de la misma con el propósito de introducirlos a aquellos que los desconocen.

## § 2. *Discurso Etheorológico*. El autor y el texto

### A) El autor

El *Discurso Etheorológico* fue escrito por el fraile mercedario Diego Rodríguez. Pero, ¿quién fue este fraile? Y ¿qué datos relevantes pueden ser destacados sobre su vida que aporten la imagen más adecuada de este pensador? Pues mucha de la información que ha sido vertida sobre su biografía conduce a representarlo como el científico absolutamente racionalista que rechazaba la astrología. Por consiguiente se prestará atención a algunos hechos que permiten ver a fray Diego de otra manera.

---

<sup>19</sup> Se inician con Trubulose (1974) 205-208, y hasta la fecha han terminado con Priani, Op. cit. 567-587. La investigación bibliográfica que se hizo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, como será visto en el último capítulo, no trabajó propiamente el contenido del texto y por ello no es tomada en cuenta aquí. Respecto al siglo XVIII, no hay datos que permitan afirmar la influencia del *Discurso* en este tiempo. Sin embargo el autor del texto, Diego Rodríguez, no fue un desconocido para los sabios de esta época como consta por las menciones que hicieron sobre la medición que realizó al Valle de México, vid. Trubulose (1996) 54-59. Igualmente en ese siglo el *Discurso* no había quedado en el olvido como puede apreciarse por la noticia que proporciona Granados y Gálvez acerca del autor de este texto (1778) 415: “De estos mismos meteoros, [los cometas] y otros aparecidos por los años de [1]653, 80 y 81, escribieron el reverendo padre fray Diego Rodríguez, mercedario”.

<sup>20</sup> Para conocer cabalmente la historia de la ciencia de todo el siglo XVII novohispano, con especial atención a la astrología y a la astronomía, pueden consultarse: Jiménez Rueda (1945) 233-244; Quintana (1969) 35-77; Wobeser (1973) 25-35, 74-92; Trubulose (1983) 56-65; (1985) 13-20; Moreno Corral (1992) 33-40; (1999) 52-59; Tena Villeda (2006) 39-96, 115-170; Avalos, Op. cit. 17-210.

Gracias a su principal biógrafo, fray Francisco de Pareja, es sabido que nació en Atitalac (probablemente Atitalaquia, pueblo localizado en el actual estado de Hidalgo) lugar de españoles donde había ganado menor y era producido el sebo para la manufactura de velas<sup>21</sup>. Sin embargo respecto a la fecha de nacimiento y muerte de este mercedario no existe la misma certeza, porque de la primera Pareja no menciona cuándo ocurrió, mientras que de la segunda otros biógrafos proporcionan fechas diferentes a la que refiere el mismo Pareja. Así, él indica que murió el nueve de marzo de 1669 mientras que fray Agustín de Andrada dice que murió en 1668 a los 72 años<sup>22</sup>. Debido a estos últimos datos, los estudiosos de Diego Rodríguez han fijado el año de su nacimiento en 1596<sup>23</sup>.

Pero con la crónica que proporciona Pareja se podría deducir que sucedió el año siguiente. De este modo lo más que es posible afirmar es que el fraile mercedario nació a finales del siglo XVI y murió en la segunda mitad del siglo XVII, y esto estaría dentro de los límites que corresponden a su actividad religiosa y académica como será visto a continuación.

Existe la noticia de que Diego Rodríguez fue enviado a la capital para cursar estudios de gramática e ingreso a la Orden de la Merced el 8 de abril de 1613. Ahí profesó como religioso recibiendo los hábitos de manos del entonces vicario provincial de los conventos de la orden, fray Francisco Jiménez<sup>24</sup>. Igualmente cursó estudios de teología y matemáticas bajo la tutela del maestro fray Juan Gómez, vicario general de la orden<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Cfr. Pareja (1989) 242-243. La información que sigue estará basada especialmente en este biógrafo de fray Diego Rodríguez, porque lo conoció (así lo atestigua Pareja, *Ibid.* 252-254) y porque además escribió su *Crónica de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced* hacia 1688, o sea, sólo diecinueve años después de la fecha en la que, según él, murió Rodríguez.

<sup>22</sup> Vid. Andrada (1706) 276.

<sup>23</sup> Así lo han establecido Moreno (1983) Vol. II, 244; Trabulse (1996) 27; Rodríguez-Sala, *Op. cit.* 85-86; Montoya (2005) 16; Martínez Albarrán (2007) 31-33; González Gallardo (2009) 107-109. Si bien Rodríguez-Sala (*Ibid.* 85) adjudica al mercedario el registro de nacimiento de un tal “Diego, hijo de Pedro Rodríguez y de Mariana Meprada” porque corresponde con la misma fecha que ha sido fijada para su nacimiento, no es del todo seguro que éste sea el suyo, por la misma razón de los distintos años de defunción que proporcionan las fuentes mencionadas. También acerca de estas fechas, Martínez Albarrán (*Ibid.* n. 57) afirma que Trabulse sostiene que Pareja omite la fecha de fallecimiento del fraile mercedario, sin embargo el historiador de la ciencia en México no refiere cosa semejante.

Cabe decir que la mayoría de estos investigadores han basado los datos biográficos de fray Diego Rodríguez en lo que sobre él dice Beristáin y Souza (1883) Vol. III, 54, quien a su vez siguió a Pareja y a Andrada.

<sup>24</sup> Cfr. Pareja, *Op. cit.* 243.

<sup>25</sup> Sobre este personaje vid. Trabulse (2005) Vol. II, 215, n. 12.

El 2 de febrero de 1623, fue electo comendador del convento de Veracruz, cargo que tendría repercusiones importantísimas en la vida del mercedario, pues durante su desempeño en este puesto se topó con la dificultad de ser acusado por malversación de fondos. Sin ser absuelto fue encarcelado, hasta que el vicario general en turno, fray Jacinto de Palma, al revisar los libros del convento, absolvió de la culpa al fraile Rodríguez. Tal acontecimiento provocó que, al momento de su regreso a la capital novohispana, sus superiores se opusieran a su solicitud para obtener el grado de presentado, otorgado como distinción académica dentro de la propia orden. Esta mención sólo le fue entregada hasta 1664, cuando ya no quedaba duda sobre su inocencia respecto a las cuentas del convento<sup>26</sup>.

También se conoce sobre la incursión del fraile mercedario en los estudios superiores, pues fue bachiller en las facultades de artes y teología de la Real Universidad de México<sup>27</sup>. Los estudios que cursó comprendían gramática, artes, teología y matemáticas; no obstante trabajó de igual manera en otros ámbitos del pensamiento, entre ellos la ingeniería y la astrología.

Por ejemplo, respecto al área de la ingeniería, realizó trabajos en la construcción de aparatos de medición, tales como astrolabios, arcos de perspectiva y relojes de Sol. De la misma manera, emitió dictámenes en 1637 para las obras de desagüe de la capital. Luego, en 1652, dirigió las labores que se llevaron a cabo en las bóvedas de la catedral metropolitana y dos años después ganó el concurso para realizar el ascenso de las campanas de este mismo recinto religioso.

Igualmente, aunque fue un trabajo de carácter propiamente astronómico, fue el primero en calcular la longitud de la ciudad de México de manera más exacta, tomándose esta estimación como la más aproximada hasta el año de 1881, cuando Francisco Díaz Covarrubias hizo la medición correcta<sup>28</sup>.

De igual modo cabe destacar que sostuvo correspondencia con un tal “padre Claudio”, posiblemente Claude Richard y con el cosmógrafo mayor del virreinato de Perú Francisco Ruiz Lozano, aunque en la actualidad no hay conocimiento del paradero de estas cartas ni noticia bibliográfica alguna<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Vid. Pareja, Op. cit. 250.

<sup>27</sup> Vid. Rodríguez-Sala, Op. cit. 87, quien toma el dato de Cristóbal de la Plaza y Jaén en la *Crónica de la Real Pontificia Universidad de México*.

<sup>28</sup> Cfr. Trabulse (1985) 42-50, 57-85.

<sup>29</sup> Véase Pareja, Op. cit. 245, 247. Si bien este Pareja sólo menciona a un tal “padre Claudio en Madrid de la Compañía de Jesús”, es supuesto que se trata de Richard porque, además de que este fue jesuita y residió en Madrid, el único manuscrito conocido de este astrónomo titulado *Relación del cometa que pareció sobre el horizonte de Madrid a los 20 de diciembre y finalizó el 30 del mismo mes del año 1652* describe la trayectoria del mismo cometa que observó el fraile mercedario. Este tratado también contiene varios temas astronómicos

En cuanto a la astrología es sabido que Diego Rodríguez la ejerció de manera asidua, porque además de los registros inquisitoriales que hablan sobre casos astrológicos en los que es mencionado, la relación que tenía con el astrólogo y bibliófilo Melchor Pérez de Soto y los lunarios y pronósticos que se le atribuyen<sup>30</sup>, dos hechos sobre su vida demuestran esta faceta interesante del mercedario.

El primero fue cuando hizo la revisión del horóscopo de una monja del convento de Santa Clara de Querétaro la cual se comunicaba con otro astrólogo de quien no se sabe su nombre. La monja le había pedido a este astrólogo que hiciera su horóscopo y le mando los datos de la hora, del día, del mes y del año de su nacimiento. Al punto, este astrólogo empezó a formar la figura y reconocimiento del horóscopo donde detalló extensamente todos los sucesos que le ocurrirían a la monja.

Pero antes de mandarlo pidió al mercedario que revisara el pronóstico que había hecho. Al revisarlo, fray Diego advirtió que estaba bien ajustado el horóscopo, sin embargo dijo que poco más de la mitad de los hechos ya no eran necesarios porque la monja ya había muerto. Al no creerle el astrólogo, pues apenas habían pasado seis días de la última carta que ella le había enviado, mandó a un mensajero para verificar el hecho, ya que el fraile mercedario estaba tan seguro de lo que decía, que sostuvo que de no ser cierto eran falsos los datos de nacimiento de la monja. Al regresar el mensajero confirmó la muerte de la religiosa<sup>31</sup>.

El segundo hecho tuvo que ver con el vaticinio que hizo de su propia muerte. Esta predicción ocurrió después de fallecer el mozo que tenía a cargo suyo, así supo la fatalidad que vendría a su familia y a él:

---

similares a los que escribió Diego Rodríguez en el *Discurso*, tales como la solidez del cielo y la trayectoria de los planetas.

Así pues, es poco probable que el fraile Pareja se refiera a Claude Milliet de Chales como lo supuso Beristáin y Souza, Op. cit. 54, y lo siguió Trabulse (1996) 43, pues a pesar de que de Chales también fue jesuita, no existe noticia de que visitara o viviera en Madrid, como se dice del “padre Claudio” con el que tenía correspondencia el mercedario Rodríguez.

Además, si verdaderamente existió la relación entre Richard y Rodríguez cabe investigar detalladamente las concordancias entre en los trabajos de ellos. Desafortunadamente no fue posible consultar directamente el trabajo del astrónomo Richard; fue conocido a través de la descripción y reseña que aporta la profesora Rosselló Botey en la investigación que realizó sobre la astronomía española del siglo XVII. Vid. Navarro Brotóns (1983) Vol. II, 228-229; (1996) 209; Rosselló Botey (2000) 48-53. Acerca de Ruiz Lozano cfr. Tena Villeda, Op. cit. 97-114; Burdick (2009) 194-198.

<sup>30</sup> Sobre estos registros inquisitoriales véase Rodríguez-Sala (1991) 178-181; Trabulse (1996) 34-37; Ávalos, Op. cit. 341-342. De los lunarios se hablará en seguida.

<sup>31</sup> Vid. Pareja, Op. cit. 253-254.

“No sólo toca esta fatalidad a cosa de mi familia, sino también a mi persona, y así tengo por muy cierto que llega ya mi muerte” Y luego en breves días sucedió darle el tabardillo, y sacramentándolo el tercer día del achaque, me dijo: “vea vuestro padre si le dije bien de la fatalidad en mi persona pues ya me muero”, y al día siguiente murió como queda dicho.<sup>32</sup>

También cabe mencionar otro acontecimiento importante dentro del terreno astrológico. Este fue la asignación de Diego Rodríguez como lector de la primera cátedra de matemáticas y astrología, que a solicitud de los estudiantes de la facultad de medicina se instituyó en la Real y Pontificia Universidad de México. Así, siendo virrey el marqués de Cadereyta se inauguró la cátedra el 23 de marzo de 1637 en calidad de obligatoria para todos los alumnos de la facultad de medicina<sup>33</sup>. Posiblemente en la misma, las enseñanzas del fraile mercedario estaban basadas tanto en la astronomía y astrología de la época, como en la cosmología antigua y medieval<sup>34</sup>.

Considerando estos hechos puede apreciarse en el fraile Rodríguez, más que al científico ilustrado que rechazaba todo tipo de conocimiento que no utilizara métodos racionales, al filósofo natural que practicaba tanto la astronomía como la astrología, y quien tenía como modelos de estudio a pensadores clásicos, como Pitágoras y Euclides a quienes consideraba filósofos más que científicos<sup>35</sup>.

Los textos de fray Diego Rodríguez de los cuales se tiene noticia son los siguientes<sup>36</sup>:

1. Tractatus Proaemialium Mathematices y De Geometria

---

<sup>32</sup> Ibid. 252.

<sup>33</sup> Ibid. 245-246.

<sup>34</sup> Cfr. Trabulse (1985) 24-28; (1996) 29-31. De la misma manera, véase la importante reconstrucción de la cátedra que sobre la base de las constituciones de la Universidad de Salamanca y la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* hace la historiadora Martha Eugenia Rodríguez (1994) 76-77.

<sup>35</sup> Vid. González Gallardo, Op. cit. 111-112, donde publica parte de uno de los manuscritos (*Tractatus Proaemialium Mathematices*) del mercedario. Ahí fray Diego señala que estos dos autores clásicos son importantes para el estudio de las matemáticas. Igualmente, en un corto análisis que hace Trabulse del mismo manuscrito, es mencionado Platón, Proclo y Vitrubio como modelos de pensadores seguidos por el mercedario porque defendieron el estudio de la aritmética y arquitectura. Cfr. Trabulse (1994) 170-171.

<sup>36</sup> Cfr. González Gallardo, Op. cit. 109. Esta lista, con algunas variantes, ya ha sido señalada por distintos investigadores: Beristáin y Souza, Op. cit. 55; Garí y Siumell (1875) 255; Grant Wilson (1888) Vol. V, 301; Placer López (1968) Vol. II, 637-638; Trabulse (1996) 40-42; Rodríguez-Sala (2004) 93ss.

2. De los logaritmos y aritmética
3. Tratado de las Ecuaciones
4. Fábrica y uso de la Tabla Algebraica Discursiva
5. Modo de calcular cualquier eclipse de Sol y de Luna según las tablas arriba propuestas del movimiento del Sol y Luna según Tycho
6. Doctrina general repartida por capítulos de los eclipses de Sol y Luna, y primero de los de Sol que suceden en los 90 grados de eclíptica sobre el horizonte en todas las alturas de polo así septentrionales como meridionales
7. Tratado del modo de fabricar Relojes Horizontales, Verticales, Orientales, etc. Con declinación, inclinación, o sin ella: por Senos rectos, tangentes, etc. Para, por vía de números fabricarlos con facilidad
8. Discurso Etheorológico del Nuevo cometa, visto en este hemisferio mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652. Descifrado a la Inmaculada Concepción de María Santísima, Madre, y Señora Nuestra.

En lo que toca a este listado, todos son manuscritos excepto 8. Sobre 2, 3 y 4 la socióloga Rodríguez-Sala los ha analizado con la finalidad de ver la aportación científica del fraile mercedario<sup>37</sup>. Respecto a 1 el historiador Elías Trabulse y González Gallardo han hecho estudios interesantes, de los cuales ya se ha hablado<sup>38</sup>. Actualmente se prepara la edición digital de 5, 6 y 7, aunque una parte del último ya está en línea<sup>39</sup>.

Además de estas obras, han sido atribuidos al fraile mercedario un tratado sobre logaritmos actualmente perdido, que nunca pudo imprimir a pesar de varios intentos por hacerlo. Probablemente algunos de sus manuscritos sean los bocetos de éste. También se le atribuyen diversos lunarios que escribió con el pseudónimo de Martín de Córdoba o el Cordobés, de los cuales sólo se conservan los permisos que fueron solicitados a la Inquisición para publicarlos<sup>40</sup>.

De estos últimos se conservan los registros de los años 1655, 1662, 1663, 1665 y 1666. Al examinarlos es interesante lo que dicen. En primer lugar, todos dejan en claro que la principal

---

<sup>37</sup> Ibid. 94-107.

<sup>38</sup> Véase, supra, nota 35.

<sup>39</sup> En <<http://www.bdpn.unam.mx>> Última consulta realizada el 2 de enero de 2012.

<sup>40</sup> Vid. Pareja, Op. cit. 245-248; Archivo General de la Nación, Inquisición, Vol. 495, f. 37; Vol. 670, ff. 119-120, 182-183, 195, 277. Respecto a estos documentos sobre los lunarios, todos han sido transcritos por Quintana, Op. cit. 104, 111-113, 129. Además algunos investigadores también le han adjudicado varios almanaques y repertorios de Francisco Ruiz Lozano. Sobre esto último véase Burdick, Op. cit. 194-195, 198-199. En lo tocante a los lunarios y la popularidad que tenían en la cultura novohispana cfr. Corona (1991) 13-51.

impresora de estos almanaques era la Viuda de Bernardo Calderón<sup>41</sup>, misma que publicó la única obra impresa del fraile Rodríguez; en segundo, tanto el registro de 1655 como el de 1666 mencionan que estos lunarios no se apegaban del todo a los estándares astrológicos establecidos por las autoridades católicas, y que además mezclaban autoridades cristianas, como el evangelista San Juan, con fábulas o ficciones, tal vez de la mitología clásica:

El calificador, fray Jacinto de Guevara, lo aprueba [el pronóstico para 1666] pero [dice] “sólo advierto que en el juicio prevencional hace un discurso de predicador saltando desde los astros hasta los púlpitos y para prueba de su pretensión *trae un lugar del sagrado evangelista San Juan que va apuntando al margen y juzgo que se ha de quitar, porque es grave, serio y sagrado para aplicarlo a una ficción o fábula que cuenta y aquí él [fray Diego Rodríguez] aplica.*”<sup>42</sup>

De ser cierto lo que declaraba el censor Jacinto de Guevara<sup>43</sup>, es muy plausible que fray Diego Rodríguez fuera el autor de estos almanaques ya que, como será visto a lo largo de esta tesis, el uso de la tradición clásica asociada con la teología cristiana es un rasgo patente y continuo en el *Discurso*, al igual que el empleo del *Apocalipsis* del evangelista San Juan como fuente primaria<sup>44</sup>.

## B) El texto

El *Discurso Etheorológico*, además de los numerosos estudios sobre éste que ya se aludieron, ha sido editado, por lo menos, tres veces más desde el original de 1653, impreso bajo el sello de la Viuda de Bernardo Calderón.<sup>45</sup> (Véase Figura 1).

Este peculiar texto, que puede consultarse en el fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México, en la colección Lafragua, bajo la clasificación R 615 LAF<sup>46</sup>, fue publicado

---

<sup>41</sup> Respecto a esta impresora y la importancia que tuvo en el siglo XVII novohispano cfr. Montiel Ontiveros (2006) 103-115; Poot-Herrera (2008) 306-309.

<sup>42</sup> AGN, Inquisición, Vol. 670, ff. 119-120; Quintana, Op. cit. 129. La cursiva es mía.

<sup>43</sup> Acerca de este personaje véase Beristáin y Souza, Op. cit. Vol. II, 62.

<sup>44</sup> Cfr. Rodríguez (1653) ff. 3 v. - 4 f.

<sup>45</sup> No es tomada en cuenta la versión publicada por Richard (2005) 247-254, porque es una calca de la editada por Trabulse de la que se discutirá enseguida.

<sup>46</sup> El *Discurso* está encuadernado colectivamente junto con otros textos de la Nueva España sobre cometas, tales como el *Discurso Cometographia* y la *Libra Astronómica* entre otros. Es importante mencionar este detalle porque quien haya hecho esta encuadernación probablemente pensaba que estos libros tenían rasgos comunes por los cuales podrían formar un solo cuerpo de textos. Esta encuadernación no es una organización que realizara la Biblioteca Nacional sino que posiblemente data del siglo XVIII o un poco antes ya que presenta una

parcialmente, aunque con notas aclaratorias, algunas omisiones de citas latinas y errores de transcripción, por el historiador Elías Trabulse en la compilación de textos científicos novohispanos titulada *Historia de la ciencia en México*<sup>47</sup>.

También fue editado de manera completa, con un índice onomástico y pocos errores, por el estudioso del fraile mercedario Martínez Albarrán en su escrito ya apuntado<sup>48</sup>. En época reciente existe la edición en línea de la Biblioteca Digital del Pensamiento Novohispano<sup>49</sup>.

Por otro lado, esta obra fue leída desde el siglo XVII por varios astrónomos y astrólogos tales como Juan Ruiz y posiblemente por el mismo Sigüenza y Góngora, y se volvió a releer hasta los inicios del siglo XIX con la investigación bibliográfica<sup>50</sup>.

---

marca de fuego del convento de Santo Domingo. Lo único que se sabe de ella es que pertenecía a un tal contador Mendoza, de quien no existe ningún dato, excepto su firma autógrafa que aparece en las primeras hojas.

<sup>47</sup> Cfr. Trabulse (1984) 88-99. Por ejemplo omite citas en latín de autores clásicos como Ovidio, Séneca y Aristóteles que están en el texto original (Ibid 89-91); también transcribe mal el nombre de algunos personajes, por ejemplo “Guillermo Príncipe de Alsacia” cuando en el original dice: “Guillermo Príncipe de Assia”, y se refiere a Guillermo IV príncipe de Hesse-Kassel (1532-1592), quien fue protector de las ciencias y artes y su nombre en latín era *Principis Wilhelmi Hassiae*. De donde puede entenderse la razón por la que es llamado príncipe de “Assia” pues es una traducción del genitivo *Hassiae*. Véase Rodríguez, Op.cit. f. 13 v.

<sup>48</sup> Vid. Martínez Albarrán, Op. cit. 58-130. Por ejemplo en la pág. 66 transcribe A I. A. por A LA, o la confusión que hace del nombre del astrólogo persa Albumazar por Abulmazar, o en la página 126 donde no transcribe la línea 9 del folio 32 v.

<sup>49</sup> En <<http://www.bdpn.unam.mx>> Última consulta hecha el 2 de enero de 2012.

<sup>50</sup> Juan Ruiz lo menciona en el *Discurso hecho sobre la Significación de dos Impresiones Meteorológicas*, cfr. Ruiz (1653) f. 5f; Sigüenza, aunque no menciona que leyera explícitamente el *Discurso Etheorológico*, sí refiere a Diego Rodríguez como su predecesor en la cátedra de matemáticas y astrología, como un excelente matemático que había utilizado las tablas tychonianas del astrónomo italiano Giovanni Antonio Magini para la medición de la longitud del valle de México, y como un astrónomo que sostenía que los cometas se formaban de la misma materia que la vía láctea, es decir, de lo que entonces los hombre de ciencia consideraban como parte del éter, véase Sigüenza y Góngora (1690) §304, §386. Este último punto tiene relación con lo que está expuesto en el *Discurso* sobre la formación de los cometas, donde efectivamente está afirmada la teoría de que estos astros se forman del mismo material de la vía láctea, vid. Rodríguez, Op. cit. f. 17 v. En lo referente a la recepción del *Discurso* en el siglo XVIII véase, supra, nota 19.

Esto hace del *Discurso* una de las obras astrológico-astronómicas más importantes donde son expuestas las ideas sobre el paso del cometa de 1652 por el cielo de la Nueva España, notándose en éste no sólo la recepción de la tradición clásica, sino también los intereses políticos de la clase académica novohispana.

El *Discurso* está compuesto por doce partes que son: la *Dedicatoria* a la santa del siglo XV, Rita de Casia (f. 2 f. s/n, véase Figura 2)<sup>51</sup>, el *Proemio* que presenta una alabanza a fray Diego de los Ríos, elogios a los astros y a varias personalidades del ámbito astronómico y religioso<sup>52</sup> (ff. 2v. - 3f. s/n), párrafo uno que tiene por título *A la Inmaculada Concepción de María Santísima* (ff. 3v. - 6f.), párrafo dos rotulado como *Progenie de los cometas, su propagación y nombres, según los étnicos* (ff. 6f. - 9v.), párrafo tres que se llama *Verdadera progenie de los cometas; y sus especies* (ff. 9v. - 12f.), párrafo cuatro nombrado

---

<sup>51</sup> La dedicatoria está en latín y dice: “Ceñida la cabeza por las estrellas; rodeada por Febo, Febe y los cuernos; eludiendo al Dragón a Virgo vienes. Clara vienes, tan preciosa por dentro como por fuera, sin nube, ni la mancha de Adán. La nueva estrella mostró éste tu esplendor sin mácula, de modo que el brillo es igual a ambos, al nacido y a la madre. Pero, ¿por qué transmitir la obra hasta que tantos de estos portentos sean consignados por escrito bajo el claro nombre de Rita? Sin duda, Rita es el cielo, porque el honor fijado de la Virgen se asienta en ella, ya que sirve a su ama”.

<sup>52</sup> Es importante notar varios puntos en relación a la dedicatoria a Santa Rita de Casia, la alabanza a fray Diego de los Ríos y el proemio del *Discurso*. Es muy probable que la dedicatoria a Santa Rita de Casia tuviera la intención política de congeniarse con la Orden de San Agustín, posiblemente porque se quería alguna alianza para fines académicos en la universidad o tal vez para fines de superioridad en las órdenes religiosas, y la imagen de esta Santa, que fue monja agustina, era la indicada para llevarlos a cabo. En la misma dirección apuntaba la alabanza a fray Diego de los Ríos porque era el provincial de la Orden de San Agustín, censor de la Santa Inquisición, y además fue dos veces rector de la Real y Pontificia Universidad (1648-1649); sobre este personaje véase Ruiz (1984) Vol. 1, 415.

Por otra parte en el *Proemio*, donde son enaltecidos varios personajes importantes en relación con algún planeta en particular, Santa Rita de Casia es exaltada con vínculo a la diosa Venus o planeta Venus y fray Diego dice que su astro fue “trasladado el año de 1447”. Esto quiere decir, o bien que en el año de su muerte se convirtió en estrella, o bien que en ese año regía el planeta Venus, cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 2 v. s/n. Además sobre esta última cuestión hay que decir que, a pesar de que algunas fuentes refieren que esta santa murió en 1457 y otras que en 1456, el historiador Yves Chiron, al hacer análisis de la imagen del féretro de Rita, establece que la fecha del fenecimiento de esta Santa fue el 22 de mayo de 1447, tal como está en el texto novohispano. Vid. Chiron (2003) 146-149; Zumkeller (2006) Vol. 3, 1433-1434; Scaraffia (2000) Vol. 2, 1974-1979.



Figura 1. Portada del *Discurso Etheorológico* de 1653. Contiene la imagen de la trayectoria del cometa que recorre los signos (de derecha a izquierda) Tauro, Piscis, Cáncer y Capricornio, y con letra manuscrita: “el cometa fabulado y preñuncio de inmaculada pureza”.

*Es el sitio de los cometas en el cielo; de la Luna para arriba* (ff. 12v. - 15f.), párrafo cinco con el encabezado *Deslindase la materia de los cometas celestes* (ff. 15f. - 19v.), párrafo seis llamado *De la causa formal de todos los cometas* (ff. 19v. - 22v.), párrafo siete titulado *De las dos causas de los cometas, eficiente y final* (ff. 23f. - 24f.), párrafo ocho con el epígrafe *Efectos buenos y malos de los cometas* (ff. 24f. - 27v.), párrafo nueve con el nombre de *Descripción y señales admirables de nuestro cometa* (ff. 27v. - 28f.), y la última parte designada como *Prosopopeya* (ff. 27v. - 28f.)

### C) Resumen del *Discurso Etheorológico*

Ahora será expuesto un breve resumen del texto. Por el momento sólo es pretendido dar un vistazo rápido al contenido del tratado sobre cometas ya que a lo largo de la interpretación se aclararán y puntualizarán cuestiones que por el mismo carácter del resumen se omiten aquí.

El *Discurso Etheorológico* se llama así porque todos los acontecimientos que describe ocurren en el lugar más puro que representaba la cosmología del siglo XVII, esto es, el éter (αἰθήρ / *aether*). De manera general en toda la obra son expuestas tres ideas: el misterio de la Inmaculada Concepción, la trayectoria y formación del cometa del año 1652 y el mensaje que portaba el astro para exaltación de los ingenios americanos<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> El cometa de 1652, además de visualizarse en la Nueva España, fue visto en diferentes partes del mundo por varias personalidades del siglo XVII. El capitán Jan Van Riebeeck fue el primero en reportarlo desde Sudáfrica.



*C* In Æta caput Stellis; Phæbo circumdata, Phæbes,  
 Cornibus: eluso Virgo Dracone venis.  
 Clara venis, sine nube venis: siue foratibus Ade,  
 Tam pretiosa intus, quam pretiosa foris.  
 Hunc noua Stella tuum docuit sine labe nitorem.  
 Vt nati, ac matris par sit utrique iubar.  
 Ast cur dum prelo tanta hæc portenta nocantur.  
 Sub Rita claro nomine prodit opus?  
 Nempe Rita est cælum: cui affixus Virginis honos  
 Insidet, vt Domina seruiat illa sua.

Figura 2. Imagen de Santa Rita de Casia y dedicatoria. En la imagen se puede ver el estigma que según la hagiografía recibió de manos de Jesús, y el ángel que la visitaba cuando rezaba.

Después de las dedicatorias y alabanzas, de las cuales se ha hablado, el texto inicia con la descripción de la imagen de la Inmaculada Concepción tomada del *Apocalipsis 12* del Nuevo Testamento. En esta parte se hace analogía entre la vestimenta de la Virgen María y los astros con la finalidad de afirmar su pureza y demostrar que en ella no hay elementos viciosos. Es relatado cómo el Sol, Luna y estrellas brillaron prodigiosamente en el cielo como anuncio de la pureza de María. Después de ser citadas diversas autoridades religiosas como San Clemente de Alejandría y San Juan Crisóstomo, continúa la explicación del excelso signo de María que apareció en el firmamento.

Inmediatamente se hace analogía entre el parto de la diosa Latona, las dificultades que tuvo con la serpiente Pitón y el modo en que fue salvada por Neptuno, con el parto de la Virgen María, la creación de la Tierra y la formación de los cielos. Enseguida son discutidas la creación del género humano y la generación de los cometas a través del mito de los cíclopes. A la vez se da recuento de las opiniones comunes de filósofos y naturalistas respecto a la formación de estos astros y la clasificación de acuerdo a su forma, color, etc., para concluir que estos autores opinan negativamente acerca de ellos, pues sostienen que su origen es sublunar y terrestre, y les atribuyen calamidades, destrucciones y enfermedades.

---

El trotamundos Peter Mundy lo vio en Asia. El astrónomo Johannes Hevelius lo vio en Alemania. El monje Riccardo de Albis lo diviso en Roma. Vid. Kronk (1999) 346-347.

Por ello, es relatado el mito de Faetón, muy conocido desde la antigüedad, y que varios autores lo relacionan con los cometas. Faetón (el cometa), hijo de Apolo (el Sol), es ofendido y su linaje es cuestionado; él, enojado, le pide a su padre que le permita manejar su carroza para encomiarse. Apolo accede, pero Faetón, al no tener la capacidad y experiencia para conducir es arrojado por los caballos, lo que provoca su muerte. Luego, se apunta que este mito ha sido visto por los autores como la representación del cometa abrasador, caliente y dañino, pero al no tener un fundamento para poder comprobarlo y afirmar de esta manera que estos fenómenos astronómicos son desfavorables, se sostiene lo equivocados que están.

Para refutar esta idea negativa, se explica que el origen de los cometas es celeste, divino y supralunar, lo que va en contra de cierta tradición, principalmente la peripatética. Esta última divide el espacio en dos regiones: la supralunar y la sublunar, y ve a los cometas como causas de males y daños, porque se forman en la región localizada debajo de la Luna<sup>54</sup>. Entonces, para rebatirlos, se establece que en realidad el lugar de los cometas es en el éter o región supralunar.

Para hacerlo en el *Discurso* se pone en tela de juicio la idea de los cielos sólidos. En efecto, la mayoría de los modelos científicos hasta el siglo XVIII, sostenía la creencia en que una parte del firmamento era estable, sólida, y sin movimiento; otra era mudable y poco estable. Razón por la cual dividían el universo en las dos regiones ya indicadas. La parte sublunar del universo es la que tiene lugar bajo la esfera de la Luna, está sometida al cambio y la corrupción; en cambio, la parte supralunar, es todo lo que se localiza arriba de la Luna, es la parte divina y eterna del universo.

En contra de que los cometas tienen su nacimiento en el área sublunar en el texto novohispano se afirma que éstos son formados en el área supralunar, y que además esta tesis no es impedimento para la naturaleza de esta región porque esos astros conservan la dignidad celestial y mantienen su esencia inmutable. Por ello mismo los cometas están formados sólo de elementos de las regiones superiores y los efectos que traerán siempre serán benignos y beneficiosos; para reforzar esta idea se ejemplifican numerosos casos de cometas que se han avistado así.

Como conclusión de la teoría sobre estos astros se expone que aquéllos tienen las mismas causas y razones de generación que cualquier otro astro, y en consecuencia pueden investigarse. De este modo, los cometas son divididos en dos especies; unos son fijos, estables y que arrojan luz de sí; los otros son errantes y arrojan luz tenue. Ambas especies tendrán el mismo principio y lugar de nacimiento: el éter.

Por último, en la *Prosopopeya*, es descrito el mito de Mercurio y la paloma de Noé. En éste, Mercurio representa al cometa que pasó por la Nueva España, siendo el emisario de Dios para exaltar a los Ingenios Americanos, a la Real Academia y descifrar el misterio de la Inmaculada Concepción; la paloma de Noé es destinataria del mensaje que lo complementa como símbolo de la paz.

---

<sup>54</sup> Cfr. Aristóteles (1996) *Meteorológicos* 342b 25- 345a10.



**Fuentes de la tradición clásica en el**  
*Discurso Etheorológico*



## § 7. Las fuentes del *Discurso*

Como cualquier texto del Barroco el *Discurso Etheorológico* se apoya en diferentes fuentes que van desde la antigüedad clásica hasta la época moderna. No obstante que en él sobresalen las fuentes de la época antigua, también están las religiosas, en especial de la Biblia, específicamente del *Apocalipsis 12* del Nuevo Testamento, y las que pueden ser clasificadas como científicas.

Por ejemplo sobre las religiosas, además de la ya mencionada, están también aludidos varios padres de la Iglesia, algunos santos y otros personajes que han sido considerados como parte del pensamiento cristiano tales como Orígenes o Tertuliano<sup>55</sup>.

Respecto a las científicas hay muchas que pertenecen a científicos y filósofos naturales árabes y persas, por ejemplo Albumasar, Haly Aben Rodan y Messahalla<sup>56</sup>; otras a autores cercanos al siglo XVII o contemporáneos a fray Diego Rodríguez tales como Marin Mersenne, Gerolamo Cardano y Tycho Brahe<sup>57</sup>.

No obstante la variedad de fuentes, sólo algunas de estas fueron leídas directamente, como las sagradas escrituras o la obra del padre Mersenne donde son mencionados los descubrimientos de Galileo con el telescopio<sup>58</sup>; también la *Mythologiae* de Natale Conti y la *Astronomía Dánica* de Longomontanus, tuvieron una lectura sin mediaciones.

Otras, en cambio, fueron conocidas sólo a través de obras de terceros. Por ejemplo el *De Catholicae Ecclesiae Unitate* de San Cipriano, traído a cuenta al hablar de la paloma de Noé: “del elocuentísimo Cipriano, en que él y la Iglesia Santa, me asemejan al mismo Espíritu Divino *Id circo, & in Columbae specie venit spiritus Santus, simplex animal, & Laetum, non felle amarum, non morsibus saevum*”<sup>59</sup>, fue tomado del *Theatro de los Dioses de la gentilidad* de Baltasar de Vitoria<sup>60</sup>.

También es el caso de la referencia a varios padres de la Iglesia y algunos pensadores del ámbito cristiano para confirmar que la Virgen María es la protectora del firmamento: [...] lo cierto fue, afirman mi gran padre Agustino, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, Bernardo y Tertuliano, *citados de la Laureto*, que reconoció a María santísima, por reina de esa república celestial de luces, coronada con firmeza o firmamento<sup>61</sup>. En este caso es una referencia al tratado *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scriptura* del teólogo benedictino Jerónimo Laureto

---

<sup>55</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. ff. 4 v., 12 v.

<sup>56</sup> Ibid. f. 13 v.

<sup>57</sup> Ibid. ff. 10 f., 13 f., 13 v., 14 v., 16 f., 19 f., 20 v., 21 f., 21 v.

<sup>58</sup> Ibid. f. 13 f.

<sup>59</sup> Ibid. f. 29 v. “Por esto también vino el Espíritu Santo como paloma: es un animal sencillo y alegre, sin amargura ni hiel”. Cfr. Cipriano (1964) 151.

<sup>60</sup> Cfr. Vitoria (1657) 366.

<sup>61</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 4 v. Las cursivas son mías.

y que por ser un comentario alegórico a varios fragmentos bíblicos a modo de manual o enciclopedia era citado de manera general como “la Laureto”<sup>62</sup>.

Tiene que quedar en claro, pues, que en el *Discurso*, además de las referencias clásicas, también están otras sobre fuentes religiosas y científicas que en ulteriores investigaciones deberán ser estudiadas.

## § 8. Las fuentes de la tradición clásica

¿En qué sentido se habla de tradición clásica en el *Discurso Ethereológico*? Dejando a un lado la ambigüedad entre cultura y tradición, es retomado este último concepto y se liga con la idea de historia de la recepción<sup>63</sup>. Justamente la tradición clásica puede ser identificada y rastreada a través de las fuentes y la influencia que tuvo en los diferentes ámbitos de una determinada época o una determinada sociedad y que van conformando ciertos aspectos culturales de estas últimas<sup>64</sup>.

Por su parte la historia de la recepción es la metodología para rastrearla e identificarla a través de diferentes medios, tanto textuales como orales, que influyeron en la construcción de teorías e ideas expuestas en textos modernos. Como historia puede investigarse y señalarse mediante la detección, comparación e interpretación de los paralelismos entre los textos clásicos y los textos de épocas posteriores que los leyeron, ya de modo directo ya indirecto. Se ha definido a esta investigación como *Rezeptionsgeschichte*. Simplemente es la búsqueda de los elementos de la cultura grecorromana transmitidos a través del tiempo en los diferentes ámbitos intelectuales<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Así lo mencionan algunos autores del siglo XVIII como Benito Jerónimo Feijóo y Díaz de Gamarra, vid. Díaz de Gamarra (1995) 94-95. Es de notar esta cita, pues no sólo es interesante por la transmisión que hace de los autores cristianos, sino también, como parte de las fuentes del *Discurso*, es acorde con el tipo de escritores religiosos que son utilizados por formar parte de alguna orden religiosa tal como será visto con otros, por ejemplo Marin Mersenne. Aunque como característica particular de la *Sylva* ésta proviene de un peninsular, donde además es mencionada explícitamente a diferencia de otras también de peninsulares, que si bien son retomadas para el conocimiento de algunos autores clásicos, nunca se les da crédito o se les refiere directamente como enseguida será visto.

<sup>63</sup> Como muchas otras denominaciones que designan un objeto de estudio, la tradición clásica tiene una historia propia que es susceptible de estudiar. Al respecto vid. Laguna Mariscal (2004) 85-88.

<sup>64</sup> Vid. Highet (1985) 1-3; Haase, Op. cit. 8-20.

<sup>65</sup> Si bien podría ser cuestionada esta reconstrucción de la historia de la tradición clásica porque hace otro canon que deja afuera ciertas fuentes que no concuerdan con él por el momento será tomada como válida para hacer la investigación del texto novohispano.

Así, siguiendo aquí el enfoque de la *Rezeptionsgeschichte* se trata de rastrear las fuentes de las referencias a los textos clásicos y sus autores. Dado que la mayoría de ellas fueron mediadas por manuales, enciclopedias y fuentes de segunda mano, el trabajo consistirá en compararlas con ediciones críticas modernas para ver las variantes (las omisiones o adendas de palabras o letras, el cambio semántico, etc.), esto con la finalidad de determinar, por un lado, que efectivamente fueron tomadas de este o aquel manual o autor; y por otro, destacar las diferencias entre las versiones estandarizadas y las que fueron citadas en el *Discurso*. No obstante que hay casos en los que fue imposible localizar de manera exacta la cita o referencia, es indicado debido al parecido, similitud o uso del mismo autor clásico, de qué fuente fue probablemente conocida.

Pero además, con la intención de explorar el aspecto social de las condiciones materiales en las que se desarrolló el *Discurso*, serán precisadas la forma en cómo llegaron al territorio novohispano los manuales y enciclopedias determinados como los textos base de las citas o referencias buscadas. Igualmente, como hay pocas noticias acerca de la recepción que tuvieron éstos en la colonia, serán proporcionados, en la mayoría de los casos, los datos de los listados de embarques o inventarios de bibliotecas donde fueron registrados (al igual que si actualmente están en alguna biblioteca mexicana). Esto permitirá apreciar de qué manera llegaron al Nuevo Mundo. Asimismo será investigado si algunos de ellos fueron referidos en otras obras sobre fenómenos astronómicos impresas en la colonia.

Toda esta información será complementada con una breve biografía de los autores que escribieron estas obras que mediaron la tradición clásica, ya que muchos de ellos son desconocidos, aún cuando fueron importantes para el pensamiento en la Nueva España y para comprender la obra en cuestión.

Así pues, el estudio de las fuentes será dividido en los temas que ya han sido definidos. Primero están agrupadas todas las pertenecientes a la mitología clásica y después todas las que forman parte de la filosofía clásica. A la vez cada rubro fue subdividido en estos tópicos: A) Fuentes peninsulares y B) Otras fuentes europeas. Solamente en lo que respecta a la mitología clásica, tanto el apartado de las fuentes peninsulares como en el otro se separó la parte que investiga la fuente principal de las fuentes menores.

Las divisiones son hechas así porque uno de los objetivos de la crítica de fuentes es develar la confrontación -presente de manera implícita- entre peninsulares y otros pensadores europeos sobre el conocimiento de la tradición clásica. En esta línea, las fuentes peninsulares son las que permanecen implícitas y las que, por medio de las variantes, la investigación ha podido detectar; en cambio, las otras son las que, en su mayoría, son referidas explícitamente, aunque fue necesario compararlas para poder estar seguros de su proveniencia.

De manera breve lo que se hará a continuación será la búsqueda, comparación y crítica de las fuentes de la tradición clásica en el *Discurso Etheorológico*, definiendo si éstas pertenecían a manuales o textos de autores peninsulares o no, aportando además datos sobre dichos autores y sus textos. Todo esto permitirá decir cuáles fueron las principales fuentes que mediaron la tradición clásica en el tratado novohispano, esto es, a las que se apegó para entenderla y comprenderla. Facilitará interpretar la tradición clásica de acuerdo con la manera en que fue empleada en la estructura argumentativa, es decir, para qué fue utilizada y de qué modo influyó en la exposición del cielo, los cometas y el elogio de los ingenios americanos.

Solamente hay que hacer una última observación de modo general respecto a la recepción de tradición clásica. Todas las referencias y citas de textos y autores clásicos se encuentran en lengua latina, así sean también de pensadores y poetas griegos. Esto ya es una indicación acerca de la proveniencia de las alusiones de la tradición clásica, pues los autores griegos fueron conocidos a través de traducciones vertidas a la lengua del Lacio que están en los manuales y tratados que serán señalados.

## § 9. La mitología clásica

Dentro de esta área son citados y referidos varios poetas y mitógrafos, tanto griegos como latinos. Así, en el *Discurso* hay menciones a Arato, Manilio, Virgilio, Ovidio, Claudiano e Higino, entre otros. También existen referencias a personajes míticos que anteriormente eran considerados autores de cantos, poesías y oráculos. Entre ellos están Orfeo y la Sibila Eritrea. Igualmente hay algunas referencias a autores que son considerados como parte del ámbito filosófico, como Aristóteles o Séneca, pero que en la obra sobre cometas son mencionados como poetas. Ha sido encontrado que estos autores que relataron la mitología clásica fueron transmitidos por manuales o tratados astronómicos tanto peninsulares como de otros territorios europeos.

### A) Fuentes peninsulares

#### 1. El *Theatro de los Dioses de la Gentilidad*

La primera cita de la tradición clásica que aparece en el *Discurso* pertenece a la *Eneida* de Virgilio Publio Marón. Ésta forma parte del *Proemio* del tratado novohispano y dice: “Virg. lib. 4. AEneï. v. 408 *Ultimus AEthiopum locus est, ubi maximus Atlas / Axem humero torquet, stellis ardentibus aptum.*”<sup>66</sup>. Si bien la cita si pertenece al bardo latino, dos puntos son de notar. Primero, que existe una variante respecto a la palabra latina *humero*, ya que en el texto de la *Eneida* establecido por Perret aparece sin h<sup>67</sup>. Segundo, que los versos citados no corresponden con el número que señala el *Discurso* porque en la edición crítica con la cual fueron cotejados aparecen en las líneas 481-482<sup>68</sup>.

Ahora bien, se pensaría que estas diferencias con la edición de la *Eneida* son simples errores de impresión en el *Discurso*, o que son errores que cometió el autor, o que en realidad se debe a los resabios antiguos de la pronunciación de la letra h<sup>69</sup> y que todavía son continuados en este tratado del Diecisiete o a consideraciones modernas respecto al empleo de esta palabra.

---

<sup>66</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 2 v. s/n.

<sup>67</sup> Cfr. Virgile (1981) Liber IV, 481-482. *Ultimus Aethiopum locus est, ubi maximus Atlas / axem umero torquet stellis ardentibus aptum.*

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Vid. Stuart-Smith (2004) 48.

Sin embargo, considerándolas adecuadamente se hizo una búsqueda exhaustiva para ver si no pertenecían a otra fuente que hubiera transmitido la cita indirectamente, o si acaso existía alguna edición de la obra virgiliana en donde estuvieran las mismas variantes tal cual están en el *Discurso*.

Así, debido a la igualdad con las variantes mencionadas se encontró que este pasaje fue tomado del *Theatro de los Dioses de la Gentilidad*, escrito hacia 1620 por el fraile franciscano de origen español Baltasar de Vitoria. En efecto, en este manual la cita virgiliana aparece de igual manera que en la obra novohispana, con el mismo error al referir los versos y con la misma variante en *umerus* con letra h: “De sustentar Atlas el cielo, lo dijo Virgilio en su Eneida: Virg. Lib. 4 AEneid. v. 408. *Oceanis finem iuxta, solem que cadentem, / Vltimus AEthiopum locus est, ubi maximus Atlas / Axem humero torquet, stellis ardentibus aptum.*”<sup>70</sup> No obstante esta igualdad, en el *Discurso* en ningún momento son aludidos el *Theatro* ni Vitoria.

Desde luego que con esto no podría ser asumido que el *Theatro* fue una fuente importante para el conocimiento de la tradición clásica, pues con esta simple coincidencia en la referencia virgiliana se argumentaría que fue un caso aislado y no había necesidad de poner la fuente exacta de donde fue tomada. O que debido al amplio uso del manual estaba demás referirlo. Pero con el análisis de otras menciones y citas de autores clásicos se demostrará que varias fueron retomadas de esta obra, siendo prueba de que fue una de las fuentes principales para el conocimiento de la tradición grecorromana.

Están las siguientes citas de Claudiano y de Ovidio:

[...] al socorro, como dijo Claudiano. Lib. 2. De rapt. Proserpin. ----- *Motoque instamine Delos / Errat, & aurato trahitur circumflua Ponto*. Y Ovidio en sus Metamorfoseos. Lib. 10. ----- *Quamuis erratica Delos / Errantem accepit tunc, cum levis insula navat*<sup>71</sup>.

Las cuales también aparecen en el *Theatro* de esta manera:

[...] y saliéndose debajo del agua, como lo dijo Claudiano (Claud. Lib. 2. De raptu Proserp.): ----- *Motoque instamine Delos / Errat, & aurato trahitur circumflua Ponto* [...] Y Ovidio dice: (Ovid. Lib. 6. Metam.) ----- *Quamuis erratica Delos / Errantem accepit tunc, cum levis insula navat*<sup>72</sup>.

El *Discurso* basó estas referencias en el *Theatro* porque además de la peculiar forma en la que están citadas, esto es, anteponiendo guiones antes de escribirlas, también presentan las

---

<sup>70</sup> Cfr. Vitoria, Op. cit. 148. Fue empleada la versión de 1657 del segundo tomo porque fue imposible localizar la primera edición impresa en el año 1623. Más adelante serán explicitados los detalles sobre las ediciones del *Theatro*.

<sup>71</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 6 v.

<sup>72</sup> Vid. Vitoria (1620) 697.

mismas variantes en algunas palabras. Por ejemplo, respecto al fragmento de Claudiano en las dos obras parece que las palabras “in stamine” forman una sola, cuando en realidad son dos.

Efectivamente la edición crítica de Hall del *De raptu Proserpinae* marca separado el sustantivo *stamine* de la preposición *in*<sup>73</sup>. En lo que toca a la cita ovidiana de las *Metamorfosis* al compararla con la edición crítica de Ruiz de Elvira<sup>74</sup> la palabra “quamuis” cambia por “quam uix”, el verbo “erro” es substituido por “oro”, el adverbio “tunc” cambia por el más común que es “tum” y la forma verbal *navat* utiliza be alta en lugar de la baja. Por estas variantes es posible asentar que el conocimiento del fragmento ovidiano, así como el de Claudiano, estuvo basado en el manual español de mitología clásica.

De nuevo fue identificado el texto de Vitoria como fuente primordial de otros pasajes pertenecientes a Ovidio. Por ejemplo cuando de nuevo son citadas las *Metamorfosis* de esta forma: “como les cantó Ovidio lib. 2. Meth. *Nec minus Eliades Lugent, et inania morti Munera dant lachrymas, et cesae pectora palmis, etc.*”<sup>75</sup>. Y está escrita así en el *Theatro*: “Ovidio trato esto de las hermanas de Faetón llamándolas Heliades (Ovid. Lib.2. Metam.) *Nec minus Eliades lugent, et inania morti, / Munera dant lachrymas, et cesae pectora palmis*”<sup>76</sup>.

Cotejadas con la edición crítica aludida puede verse que en ambos casos, además de la diferencia entre el acomodo de las comas, el nombre de las Heliades está escrito sin hache, que la palabra “lacrima” presenta una forma antigua que utiliza una hache intermedia y la i griega en vez de la latina, y que el participio pasado del verbo *caedo* no lleva el diptongo intermedio “ae”<sup>77</sup>. Todo esto indicó que seguramente el *Theatro* fue la fuente de algunas otras citas del poeta romano. Esta sospecha fue confirmada porque además de encontrarlo como base de una más de las *Metamorfosis*, también fue localizado en otros pasajes del *Ars Amatoria* ovidiano.

La cita de las *Metamorfosis* en el *Discurso* es la siguiente: “Y Ovidio Lib. 15. Meth. *Mos erat antiquis, niueis, atrisque lapillis, / His damnare reos, illis absolvere culpae*”<sup>78</sup>. En el manual de Vitoria está localizada así: “Ovidio en el libro quince de los Metamorfoseos dice

---

<sup>73</sup> Cfr. Claudiani (1985) *De raptu Proserpinae*. Lib. II, 34-35. [...] motoque in stamine Delos / errat et aurato trahitur circumflua ponto. Cabe señalar que el adjetivo circumflua está escrito con la letra “m” en el *Discurso* mientras que en el *Theatro* está con “n”.

<sup>74</sup> Cfr. Ovidio (1994) Vol II. Lib. VI. 333-334. [...] quam uix erratica Delos / orantem accepit, tum cum leuis insula nabat.

<sup>75</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 24 v.

<sup>76</sup> Cfr. Vitoria (1620) 770.

<sup>77</sup> Vid. Ovidio (2002) Vol. I. Lib. II. 340-341. *Nec minus Heliades lugent et, inania morti / munera, dant lacrimas et caesae pectora palmis.*

<sup>78</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 32 f.

lo mismo: *Mos erat antiquus, niueis, atrisque lapillis, / His Damnare reos, illis absoluere culpa*<sup>79</sup>.

Las variantes que hay con la edición establecida por Segura Ramos son respecto al adjetivo “antiquus” que tanto en el texto novohispano como en el peninsular aparece como “antiquis”, y la palabra *culpa* la cual aparece con el diptongo “ae”. Aunque bien pudiera deberse al adorno de la terminación de la letra “a” en ambas obras y que parece como si fuera la unión de las dos vocales; también pudiera ser así porque se leyó el nominativo plural de la palabra *culpa*<sup>80</sup>.

El *Arte de Amar* está referido en la última parte del tratado sobre cometas: “Así Ovid. Lib. 2. Art. Amand. *Qui meruit coelum, quod prior ipse tulit*”<sup>81</sup>. Este mismo pasaje se encuentra en el segundo tomo del *Theatro*: “Y lo mismo dice Ovidio (Ovid. Lib. 2. de arte.) [...] *Qui meruit coelum, quod prior ipse tulit*”<sup>82</sup>. Al ser comparados estos fragmentos del *Discurso* y del *Theatro* con la edición crítica del *Ars Amatoria* presentan la única variación en el sustantivo “caelum” que aparece con el diptongo “oe”<sup>83</sup>.

Acerca este mismo poeta latino, en el *Discurso* y en el *Theatro* se le atribuye una cita que en realidad pertenece a *Medea* de Séneca. Los fragmentos son los siguientes: en el texto novohispano: “desenfrenados lo precipitaron (prosigue Ovidio) *Ausus aeternos agitare currus / Immemor metae iuvenis paternae, / Quos Polo sparsit, furiosus ignes, / Ipsae recepit*”<sup>84</sup>; en el peninsular: “Todo este infeliz suceso trata Ovidio muy a la larga Plutarco, y Séneca: *Ausus aeternos agitare currus, / Immemor metae iuvenis paternae, / Quos Polo sparsit, furiosus ignes, / Ipse recepit*”<sup>85</sup>.

Si bien la obra del fraile español menciona a Plutarco de Queronea y a Séneca es posible que fray Diego haya confundido la fuente debido a que todas las referencias se encuentran acomodadas al margen de la foja. Esto dificulta saber a cuál se refiere cada una con exactitud<sup>86</sup>. Aun así se compararon los pasajes con las *Tragedias* senequianas editadas por

---

<sup>79</sup> Cfr. Vitoria (1657) 9.

<sup>80</sup> Cfr. Ovidio (1994) Vol III. Lib. XV. 41-42. *Mos erat antiquus niueis atrisque lapillis, / his damnare reos, illis absoluere culpa.*

<sup>81</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 32 v.

<sup>82</sup> Vid. Vitoria (1657) 147.

<sup>83</sup> Cfr. Ovidio (1995) Vol. II. Lib. II. 218. *Qui meruit caelum, quod prior ipse tulit.*

<sup>84</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 10 f.

<sup>85</sup> Vid. Vitoria (1620) 765.

<sup>86</sup> Las referencias son las siguientes: Alci. emb. 56 [Alciato, *Emblematum libellus*, 56], Lucre. Li. 5. *Rer. Nat.* [Lucrecio, Lib. 5., *De rerum natura*], Ovid. Lib. I de Ponto. [Ovidio, Lib. I, *Epistulae ex Ponto*], Hig. fabu. 152. [Higino, *Fabulae*, 152], Lucian. in dial. Deor. [Luciano, *Dialogi Deorum*], Text. I.P. Offi. tit. fulminati. [Textor,

Germán Viveros, quien a su vez sigue la edición de Fridericus Leo, sin encontrar variantes importantes al respecto, excepto el acomodo de las comas y que en el *Discurso* el pronombre demostrativo *ipse* están en femenino plural *ipsae*<sup>87</sup>.

Pero el manual de Vitoria también fue usado como recurso para el conocimiento de otros poetas de la tradición clásica tanto latinos como griegos. Entre ellos están Virgilio de nuevo con la *Eneida* y las *Églogas*, Séneca con sus *Tragedias*, Homero con la *Ilíada* y Horacio con las *Odas*.

El autor de la *Eneida* aparece así “trae de Virgilio, que dejó dicho Lib. 1. AEneid. V. 396. *Ni frustra augurium vani docvere patentes, / Aspice Bissenos Laetantes agmine Cygnos*”<sup>88</sup>. En Vitoria de este modo: “Y trae para esto los versos siguientes de la *Eneida* de Virgilio: *Ni frustra augurium vani docuere parentes, / Aspice bis senos laetantes agmine Cygnos*”<sup>89</sup>. Contrastadas con el texto fijado por Mynors el verbo participio singular neutro en acusativo *laeto* está puesto en masculino o femenino con la terminación “es”. Las palabras “bis senos” van separadas en vez de juntas y el sustantivo *cycnus*, es decir, cisne, está escrito con “gn” en vez de “cn”<sup>90</sup>.

Hay otra referencia a la epopeya virgiliana relacionada con el comentario que el gramático Servio hizo a esta obra: “Servio sobre Virgilio Lib. 6 de sus AEneidos, lo notó en estos versos: *Vix ea fatus erat, gemine cum forte Columbae / Ipsa sub ora viri, coelo venére volantes, / Et viridi sedère solo, tum maximas Heros / Maternas agnoscit aves, laetusque precatur.*”<sup>91</sup>

En el *Theatro* este mismo pasaje está escrito de la siguiente manera:

[...], y lo notó Servio (Servius in Lib. 6 AEneid. v. 190) sobre Virgilio: donde el poeta no sólo dio a entender, que eran aves de reales presagios, pero también dedicadas a la diosa Venus: *Vix ea fatus erat, geminae cum fortè columbae / Ipsa sub ora viri, coelo venere volantes, / Et viridi sedere solo, tum maximas heros / Maternas agnoscit aves, laetusque precatur.*<sup>92</sup>

---

Officina], Ovid. Lib. 2. Metam. [Ovidio, Metamorfosis, Lib. 2], Plut. Lib. de sera numinis vindicta [Plutarco, De sera numinis vindicta], Senec. in Mede. act. 3. v. 599. [Séneca, Medea] [...] Cfr. Baltasar de Vitoria (1620) 765.

<sup>87</sup> Vid. Séneca (1998) Medea, 600. Ausus aeternos agitare currus / immemor metae iuvenis paternae / quos polo sparsit furiosus ignes / ipse receipt.

<sup>88</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. ff. 26 v. - 27 f.

<sup>89</sup> Cfr. Vitoria (1620) 781.

<sup>90</sup> Vid. Vergili (1986) Aeneidos, Lib. I, 392-393. Ni frustra augurium uani docuere parentes. / aspice bis senos laetantis agmine cycnos.

<sup>91</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 30 f.

<sup>92</sup> Vitoria (1657) 368.

Comparadas con la edición crítica mencionada<sup>93</sup> los cambios encontrados son en el adjetivo “geminus” donde en la versión del *Discurso* aparece como “gemine”. En ambos tratados el sustantivo *caelum* aparece con el diptongo oe. El verbo *agnosco* cambia de la tercera persona singular activa de indicativo perfecto a la tercera persona singular activa de presente. Por último el sustantivo *avis* cambia de plural a singular.

Es necesario señalar que tanto el fragmento del texto novohispano como el del peninsular mencionan al gramático Servio Honorato, lo que permite reafirmar que el *Theatro* fue la fuente para este pasaje del *Discurso*. Esta referencia al comentador de Virgilio es importante porque indica, como ya fue explicado, que algunos autores que son mencionados en la obra sobre cometas fueron conocidos indirectamente.

En cuanto a las *Églogas* la referencia en la obra novohispana es esta: “Y Virgilio Eclog. 9. V. 29. *Cantantes sublime ferent ad sydera Cygni*”<sup>94</sup>; en el tratado español es la siguiente: “Lo mismo dice Virgilio (Virg. Eclo. 9 vers. 29.) *Cantantes sublime ferent ad sydera Cygni*”<sup>95</sup>. El cambio respecto a la edición de Mynors es únicamente en el sustantivo *cycnus* que tal como en la otra cita de Virgilio está escrito con “gn” en vez de “cn”<sup>96</sup>.

En la misma parte donde aparecen los pasajes de este último poeta latino está la cita de Séneca, tanto en el *Discurso* como en el *Theatro*. En la obra novohispana el pensador cordobés es referido de esta manera: “asi lo cantó del Zeneca[sic] in Hippolt. act. 1. V. 300. *Candidas Ales modo mouit alas, / Dulcior vocem moriente Cygno*”<sup>97</sup>. En el manual de mitología clásica es traído a cuenta así: “Y Séneca dice (Sen. in Hippolyt. act. 1.vers. 300): *Candidas ales modò mouit alas, / Dulcior vocem moriente Cygno*”<sup>98</sup>.

Comparadas con la versión de las tragedias senequianas ya mencionada hay que notar tres cosas al respecto<sup>99</sup>. Primero, la mención de la fuente clásica es atribuida a la tragedia de *Hipólito* que cierta tradición manuscrita tituló así<sup>100</sup>, mientras que en la actualidad se conoce por el título de *Fedra*. Segundo, que de nuevo la palabra *cycnus* aparece con “gn” en vez de “cn”, posiblemente a una forma antigua de pronunciarla. Tercero que los versos corresponden con exactitud a los números 301-302 y no al número 300, como mencionan tanto el *Discurso* como el *Theatro*.

---

<sup>93</sup> Cfr. Vergili (1986) Aeneidos, Lib. VI, 190-193. Uix ea fatus erat, geminae cum forte columbae / ipsa sub ora uiri caelo uenere uolantes, / et uiridi sedere solo. tum maximus heros / maternas agnouit auis laetusque precatur.

<sup>94</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 26 v.

<sup>95</sup> Vid. Vitoria (1620) 780.

<sup>96</sup> Cfr. Vergili (1986) Ecloga IX. 29. Cantantes sublime ferent ad sidera cycni.

<sup>97</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 26 v.

<sup>98</sup> Cfr. Vitoria (1620) 780.

<sup>99</sup> Vid. Séneca, Op. cit. Fedra, 301-302. Candidas ales modo movit alas, / dulcior vocem moriente cygno.

<sup>100</sup> Cfr. Luque Moreno (1980) 17, n. 6.

Las citas de Homero y Horacio en ambas obras aparecen con cierta proximidad una de la otra con lo cual, además de las variantes, puede asegurarse que el *Discurso* las tomó del manual español. El poeta griego está referido en latín en ambos tratados; en el texto novohispano: “como Homero dijo *Linguas imponit in igne, / Interea accensus fundunt libamina linguis*”<sup>101</sup>; en el manual de mitología: “y eso debió de aludir Homero, cuando dijo: *Linguas imponit in igne, / Interea accensus fundunt libamina linguis*”<sup>102</sup>.

Ha podido ser determinado que se refieren al texto de la *Ilíada* porque, aunque no se sabe con exactitud a qué parte, por lo menos en el *Theatro* aparece la referencia al margen de la hoja<sup>103</sup>. Cabe considerar que el *Discurso* tomó al bardo griego del *Theatro* porque, además de la traducción latina presente en ambos, la exactitud con la que está la cita en los dos tratados es completa, tanto en el acomodo de los renglones como en el uso de las mayúsculas.

El fragmento horaciano que aparece en la obra novohispana es el siguiente: “como Horacio cantó, oda. 10. *Te canam magni Iovis, & Deorum nuntium*”<sup>104</sup>. En el libro de Baltasar de Vitoria está referido de este modo: “Y Horacio en una Oda (Horat. libr. I. Oda 10.): *Te canam magni, Iovis, & Deorum, Nuntium*”<sup>105</sup>. En los dos pasajes el acomodo de las comas es similar, aunque el del *Theatro* presenta más. Respecto a las variantes con la edición crítica de las *Odas* realizada por Shackleton no hay diferencias relevantes más que el acomodo de las comas, las cuales se reducen en número y queda una sola después del verbo transitivo *cano*<sup>106</sup>.

Todo esto ha permitido asentar que el *Theatro de los Dioses de la Gentilidad* es la fuente peninsular primordial para el conocimiento de la mitología clásica. También, según los datos que muestra la crítica de fuentes, fue la obra que permitió el conocimiento de otros poetas clásicos de los cuales, si bien no fueron identificados con exactitud en relación al *Discurso*, fue demostrada la continua reiteración con que aparecen en el manual español, haciendo viable pensar que fueron retomados de ahí. El ejemplo claro es Juvenal con las *Sátiras*. En el

---

<sup>101</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 28 v.

<sup>102</sup> Vid. Vitoria (1657) 5.

<sup>103</sup> La referencia está señalada así: “[...] Athen. Li. I. c. 12. *Hom. Iliad. 3 Com. Lib. I Myt. C. I. [...]*”. Las cursivas son mías. Cfr. Vitoria, Op. cit. 5. Cabe apuntar que un fragmento de la cita discutida se encuentra en los *Hieroglyphica* de Piero Valeriano, donde además aparece la misma referencia al libro 3 de la *Ilíada*. De ahí, posiblemente, Vitoria la pudo extraer pues el texto italiano fue parte de sus fuentes, sin embargo la misma cita en los *Hieroglyphica* no está completa. Además debido a la brevedad de la referencia a la *Ilíada* tampoco fue posible identificar el lugar exacto de donde es traducida al latín. Vid. Piero Valeriano (1610) Somnus. Cap. XLII. 340.

<sup>104</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 28 v.

<sup>105</sup> Cfr. Vitoria (1657) 6.

<sup>106</sup> Vid. Horatius (2008) Carminum, I. 10, 5. *Te canam, magni Iovis et deorum*.

tratado sobre cometas aparece de esta manera: “Y mejor Juvenal: *Appositam nigrae Lunam subtexit alutae*”<sup>107</sup>. En el *Theatro* la recurrencia a Juvenal es notable<sup>108</sup> por lo que es posible que de ahí lo haya conocido el autor del *Discurso*<sup>109</sup>.

Así pues, ha quedado confirmado que el *Theatro* fue parte de los manuales peninsulares que permitieron y transmitieron el conocimiento de la tradición clásica en el *Discurso Etheorológico*. A través de este manual la tradición clásica fue recibida en el texto novohispano del siglo XVII y a la vez éste la transmitió a los ingenios del Nuevo Mundo que lo leyeron.

Ahora es necesario hablar, de acuerdo con lo que se había señalado, sobre el autor del *Theatro*, de qué habla este tratado y cómo llegó al territorio colonial. ¿Quién fue el autor de este manual peninsular? Baltasar de Vitoria fue un erudito de origen español perteneciente a la orden de los franciscanos, prior del convento de San Francisco en Salamanca<sup>110</sup>. El libro que le otorgara la fama como humanista y como sabio de su tiempo fue el *Theatro de los Dioses de la Gentilidad* publicado en dos tomos, el primero en 1620 y el segundo en 1623<sup>111</sup> (Véase Figura 6). Esta obra gozó de mucha fama no sólo en el siglo XVII, sino también en el siglo XVIII, donde fue reimpresa varias veces<sup>112</sup>. De hecho fue tan popular que en 1688 fue escrito un tercer tomo del mismo *Theatro* por fray Juan Bautista Aguilar con la finalidad de continuar la empresa que había iniciado Vitoria<sup>113</sup>.

Como el título lo indica, el manual muestra los diferentes “papeles” que representan los dioses dentro del teatro del mundo, con el único fin de señalar cómo los antiguos se equivocaban en sus ideas y concepciones acerca de la divinidad y no entendían que su adoración a la multitud de dioses era una farsa teatral e idólatra. El primero tomo de la obra está dividido en seis libros en los que se habla sobre los dioses del panteón grecorromano: Saturno, Júpiter, Neptuno, Plutón, Apolo y Marte; el segundo está compuesto por siete libros que tratan sobre las siguientes divinidades: Mercurio, Hércules, Juno, Minerva, Diana, Venus y a otras figuras de númenes menores (Fortuna, Fama, Paz, Sátiros, Faunos, etc.)<sup>114</sup>. Es un

---

<sup>107</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 4 v.

<sup>108</sup> Vid. Vitoria (1620) 435, 734, 906, 943; (1657) 134, 146, 218, 302, ss.

<sup>109</sup> Es importante señalar que esta cita, comparada con la edición de Segura Ramos del texto de Juvenal, tiene la única variación en “adpositam” que cambia por el alternativo de “appositam” Cfr. Juvenal (1996) Satvra VII, 192.

<sup>110</sup> Para saber más sobre la vida de este fraile franciscano véase Salamanqués Pérez (2002) 1865, n. 7., quien proporciona bibliografía relevante para el estudio de la vida de Vitoria.

<sup>111</sup> Vid. María de Cossío (1998) 85-86; Fernández Arenas (1982) 186.

<sup>112</sup> Cfr. Salamanqués Pérez, Op. cit. 1864.

<sup>113</sup> Ibid. 1863, n. 2.

<sup>114</sup> Ibid. 1863-1864.

tratado que difunde la tradición clásica aunque siempre con vistas a mantener la verdad cristiana a costa de ésta.

La obra de Vitoria llegó a la Nueva España y se difundió entre los sabios del Diecisiete, principalmente entre los astrólogos-astrónomos. En efecto, está documentada y registrada en el inventario de libros que la Inquisición confiscara al maestro de obras de la catedral y astrólogo Melchor Pérez de Soto quien, tal como había sido expresado, estuvo relacionado con el autor del *Discurso* fray Diego Rodríguez<sup>115</sup>.

Aparecen en este inventario los dos tomos del manual peninsular de mitología clásica. El primero así: “Otro intitulado: *Primera Parte del Teatro de los Dioses de la Gentilidad*. Autor, Fr. Baltasar de Victoria”<sup>116</sup>; el segundo tomo está señalado así: “*Segunda parte del Teatro de los Dioses de la Gentilidad*. Autor, Fr. Baltasar de Victoria”<sup>117</sup>. En los dos casos el autor está escrito como “Victoria”, aunque se debe leer Vitoria ya que así se apellidaba este fraile y no hay ninguna otra persona que haya escrito ese tratado y atienda al nombre de Victoria.

## 2. Fuentes menores

El *Theatro* no fue la única fuente escrita por pensadores españoles en la que se basó el *Discurso* y que transmitieron la mitología clásica. También hay otras referencias igualmente ocultas pero que se han podido rastrear gracias al cotejo con los textos y las variantes, y que formaron parte de los manuales peninsulares de los que la obra sobre cometas se sirvió pero no dio crédito.

En el *Discurso* está el caso aislado del siguiente pasaje de las *Fábulas* de Higino:

Y así Higino Lib. Fabul. cap. 192., ha blando de la Electra una de las Pléyades, o Cabrillas, que apareció Cometa, y se perpetuó estrella, en opiniones (dice): *Electra vna ex septem Pleyadibus, seu Virgiliis, maerens crinem solutum gerit, quae Cometes appellatur, sive Longodones, quia in longitudine producitur; ea autem stella luctum portendit.*<sup>118</sup>

Esta cita aparece en el contexto de la benignidad o malignidad de los cometas y con el personaje de Electra son explicados los cometas que portan efectos negativos. Es interesante notar algunos detalles del fragmento higiniano respecto a la edición crítica de P. K. Marshall

---

<sup>115</sup> Desde luego en este estudio, a diferencia por ejemplo de los del historiador Trubse analizados en el siguiente capítulo, se comprobará que el *Theatro* fue utilizado en el tratado sobre cometas, y no que solamente por la amistad entre Pérez de Soto y Rodríguez este último conoció el manual peninsular de mitología grecorromana.

<sup>116</sup> Vid. Jiménez Rueda (1947) 23. Las cursivas son mías.

<sup>117</sup> Ibid. 52. Las cursivas son mías.

<sup>118</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 24 v.



Figura 6. Portada de la *Primera parte del Theatro de los Dioses de la Gentilidad* publicado en 1620 bajo el sello editorial de la casa de Antonia Ramírez.

porque además de las variaciones en el acomodo de las comas también existen algunas adendas y omisiones de oraciones<sup>119</sup>.

Así, al inicio está interpolada la oración “Electra vna ex septem Pleyadibus, seu Virgiliis,” (Electra una de las siete Pléyades, o estrellas primaverales)<sup>120</sup>, que no aparece en la edición crítica consultada. También el fragmento del *Discurso* omite la siguiente oración “siue xiphias quia gladii mucronis effigiem producit” (O *xiphias* que asemeja a la imagen de la hoja de la espada) que en la versión de Marshall aparece después de la conjugación al presente de la tercera persona del verbo *produco*. Además la palabra *Longodones* cambia por *longodes*, término al que se refiere cierta especie de cometas similares a las lanzas<sup>121</sup>.

Al revisar las variantes se encontró que son muy similares a las que presenta el mismo fragmento de Higino en el tratado sobre cometas *Cometarum explicatio* del maestro

<sup>119</sup> Vid. Hyginvs (2002) CXCII 6, 23-27. Maerens crinem solutum gerit, quae cometes appellatur siue longodes, quia in longitudinem producit, siue xiphias quia gladii mucronis effigiem producit; ea autem stella luctum portendit.

<sup>120</sup> Es adoptada la lectura *Vergiliis* y no *Virgiliis*, porque es una forma equívoca de llamar a las Pléyades. Vid. Wilson-Okamura (2010) 17. Como será visto a continuación esta misma variante de la palabra aparece en el tratado español de donde fue tomado el pasaje de Higino.

<sup>121</sup> Los el nombre de los cometas llamados *Xiphia* proviene del griego ξιφίαις que quiere decir espada. Su forma es similar a estas armas. Cfr. Dall’Olmo (1980) 17.

Bartolomé de Barrientos. La cita está expuesta de la siguiente manera: “Higinus loques de Electra vna ex septem Pleiadibus seu Virgiliis, quam apparere negant. Sic inquiring, Maerens crinem solutum gerit quae cometes appellatur, sive Longodes, quia in longitudine producitur, ea autem stella luctum portendit”.<sup>122</sup>

Apréciase que las mismas variantes destacadas aparecen también en este pasaje. En efecto, de nuevo aparece la oración donde está referida Electra como una de las siete Pléyades; igualmente está omitida la otra especie de cometa que menciona Higinio (Xiphias). Aunque aparecen otras oraciones, que no están ni en el *Discurso* y ni en la edición de Marshall (“Higinus loques de”, “quam apparere negant” y “sic inquiring”). También el término *longodes* concuerda con el texto de esta última. Sin embargo es importante notar el siguiente detalle y que es la prueba que muestra que la cita de Higinio fue tomada del *Cometarum explicatio*.

Tanto en el texto de fray Diego como en el de Barrientos está la oración: “Electra vna ex septem Pleiadibus seu Virgiliis”. En ambos aparece la forma *Virgiliis*, que es otro nombre con el que llamaban a las Pléyades aunque de manera errónea ya que la forma correcta es “*Vergilae*”. Entonces, no hay otro modo de explicar que el *Discurso* tenga la misma frase con la forma incorrecta de nombrar a las Pléyades en latín sino afirmando que el texto de Bartolomé de Barrientos fue la fuente de donde la extrajo. Es importante señalar que el tratado de este humanista peninsular no es mencionado ni referido, o siquiera se le da crédito en la obra novohispana. Sin embargo ha sido identificado gracias a las variantes, principalmente a este último equívoco en la palabra *Vergilae*.

Por otra parte la obra de Barrientos no era desconocida para los astrónomos de la Nueva España. De hecho fue rastreada en otra obra astrológica que fue publicada un año después del *Discurso Ehteorológico*. Esta obra titulada *Discurso y relación Cometographia del repentino aborto de los Astros* puntualiza específicamente que debe mucho al pensamiento de Barrientos y refiere reiteradas veces su obra<sup>123</sup>. Además existe el doble registro del *Cometarum explicatio* documentado en el ya mencionado inventario inquisitorial hecho a Pérez de Soto<sup>124</sup>.

Pero ¿quién era este personaje que sirvió de base para los tratados novohispanos señalados? Bartolomé de Barrientos maestro de artes nació alrededor del año 1520. Natural de Granada, desarrolló la mayor parte de su actividad académica en la región salmantina donde llegó a ser catedrático de la Universidad. Terminó sus días en aquella región el año de

---

<sup>122</sup> Barrientos (1574) f. 2 v.

<sup>123</sup> Cfr. López de Bonilla (1654) ff. 1 v. s/n, 4 f., 6 f., 8 v., 10 v.

<sup>124</sup> Vid. Jiménez Rueda (1947) 52, 83. Aparece mencionada tanto en latín como en español. En esta última lengua bajo el nombre de “Explicación y pronosticación de los cometas”. Ahí se informa que estaba compuesta por seis cuadernillos manuscritos. Probablemente Pérez de Soto encargó, como lo hizo con otros textos en latín, la traducción al castellano del *Cometarum explicatio*, de manera que sólo quedó en manuscrito sin la consecuente publicación.

1576<sup>125</sup>. Publicó diversos tratados sobre gramática y lenguaje, algunos comentarios a autores clásicos, obras históricas y el texto del cual se habló: *Cometarum explicatio atque praedictio, liberalium artium magistro Barriento autore*, editado en Salamanca en el año 1574 por el sello editorial de Simón de Portonarii<sup>126</sup> (Figura 7).

Este libro está dividido en 24 capítulos los cuales hablan sobre los cometas, los planetas, los signos zodiacales, la formación de los portentos celestes y los pronósticos que portan. Además son expuestos y comentados algunos autores tanto clásicos como medievales que van desde Aristóteles hasta Averroes y Cardano, entre otros<sup>127</sup>.

La otra fuente española localizada en el *Discurso* es el *De cometis, et prodigiosis eorum portentis* de Francisco Fernández Raxo. Por medio de esta obra peninsular son obtenidos varios fragmentos de poetas clásicos, algunos atribuidos a personajes mitológicos como la Sibila Eritrea y otros a pensadores que no son tenidos por poetas pero que son señalados así, principalmente Aristóteles.

En el segundo párrafo del tratado novohispano vienen descritas las ideas sobre los cometas que muchos pensadores, principalmente los de corrientes peripatéticas, tenían acerca de estos portentos. El pensamiento que tenían acerca de ellos era, de manera general, negativo. Así son traídos como testimonio diferentes autores clásicos. El primero identificado es el poeta romano Marco Manilio que dice:

Manilo, después de haber fatigado su Musa en una larga descripción de ellos [los cometas]; de sus efectos dice, que pregonan incendios, sequedades, inundaciones, frecuentes tumultos populares, engaños, fraudes, y traiciones: *Quin, & bella canunt, varios, subitosque tumultus. / Et clandestinis surgentia fraudibus arma. / Civiles etiam motus, cognataque bella. / Numquam futilibus excanduit ignibus aer.*<sup>128</sup>

Esta misma cita aparece en el tratado del doctor Fernández Raxo: “Marcus vero Manilius de cometis loquitur in hunc modum [...] *Quin & bella canunt, varios, subitosque tumultus, /Et clandestinis surgentia fraudibus arma. / Civiles etiam motus, cognataque; bella. / Nunquam futilibus excanduit ignibus aer*”.<sup>129</sup>

Ambas versiones del texto de Manilio son idénticas, a pesar de algunos cambios en el lugar de los signos de puntuación y el uso de la “m” por la “n” en el adverbio *numquam*. Esto es muestra de que fue muy probable que el *De cometis* fuera la fuente de la obra novohispana

---

<sup>125</sup> Cfr. Gagliardi (2007) 1-10.

<sup>126</sup> Ibid. 2. Fue consultada la versión en línea de este tratado hospedado en el fondo antiguo de la Universidad de Sevilla: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/638/14/cometarum-explicatio-atque-paedictio-liberalium-artium/>. Última consulta 6 de septiembre de 2012.

<sup>127</sup> Cfr. Barrientos Op. cit. Avtores qui in hoc opvscvlo citantur.

<sup>128</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 8 v.

<sup>129</sup> Fernández Raxo (1578) f. 20 v.

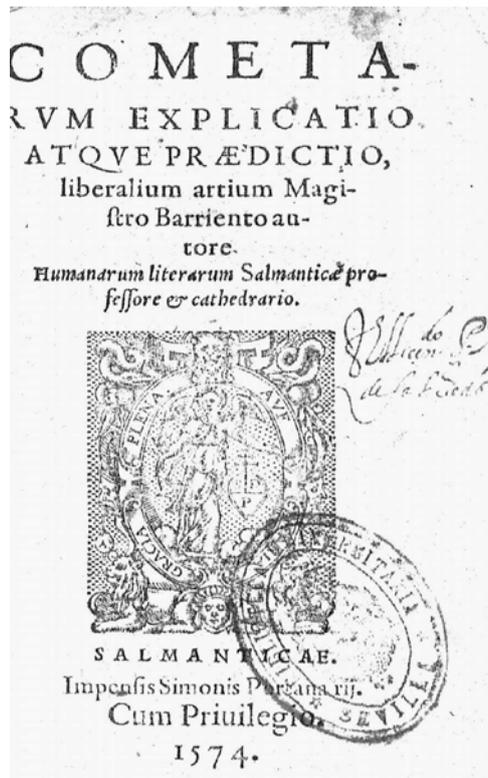


Figura 7. Portada del *Cometarum explicatio* de Bartolomé de Barrientos.

para el conocimiento de Manilio. Pero para reafirmar esto será explicado el cotejo con la edición de los *Astronomica* hecha por el profesor de Yale George P. Goold<sup>130</sup>.

Fue encontrado que estos versos de la obra maniliana no tienen el mismo orden que presentan tanto Raxo como Rodríguez. Efectivamente están separados dentro de la métrica del poema del bardo contemporáneo de Augusto y Tiberio. Los versos con los que abren ambos pasajes de los tratados sobre cometas en realidad van después del que toman como último, pero que en el texto crítico sería el primero. El penúltimo verso de las citas del *Discurso* y del *De cometis* vendría después de todos los demás, ocupando el último lugar.

Pero además de la alteración del lugar de los versos respecto a la edición de Goold, también hay una variante en el adjetivo *futilis* que es usado con una sola “t” en el verso 876. En el verso siguiente el sustantivo *ignis* en nominativo plural es sustituido por el adjetivo en acusativo en masculino “varios”. Igualmente en el verso 906 el sustantivo “civilis” cambia por la terminación “es”, esto es, cambia a genitivo plural. Por tales variaciones en las citas de los textos es posible afirmar que el *Discurso* tuvo como fuente al *De cometis* del doctor Raxo; además fue corroborado que otros fragmentos han sido tomados de este último.

Es adjudicado el siguiente al Estagirita: “Aristóteles en Poema nos dice lo mismo *Tu steriles agros, & inania vota coloni, / Siccus, & efferuens dire Cometa facis, / Cum crinem*

<sup>130</sup> Vid. Manilii (1998) I, 876. Numquam futilibus excanduit ignibus aether. I, 896-897. Quin et bella canunt ignes subitosque tumultus / et clandestinis surgentia fraudibus arma. I, 906. Civilis etiam motus cognataque bella.

*ostentas, tunc ventorum impetus vrget / Oppida, tu bellum sanguinolenta moues*”<sup>131</sup>. Y en el tratado de Fernández Raxo aparece de esta manera: “Deinde apud Aristotelicum Poetam (Aristotelicus Poeta). Tu steriles agros, & inania vota coloni, / Siccus & efferuens dire cometa facis / Cum Crinem ostentas, tunc ventorum impetus vrget / Oppida, tu bellam sanguinolenta moues”<sup>132</sup>. Los versos, excepto por algunas comas demás, son idénticos. Pero hay más detalles que explicar sobre esta peculiar glosa.

El tratado novohispano sobre cometas presenta a Aristóteles como el autor del *Poema* mientras que el *De cometis* habla de un poeta aristotélico. Entonces ¿por qué fray Diego Rodríguez atribuye al Estagirita un escrito poético a pesar de que la fuente de donde toma el pasaje no lo menciona así? Más que una mala lectura del fraile mercedario, es viable pensar en una forma de citar mnemotécnica que servía para recordar lo esencial de la fuente. Pero como todo recuerdo, tiene vacíos filtrados que la misma memoria tiende a rellenar para no dejar cabos sueltos sin importar la exactitud con que sean cubiertos. Entonces es posible entender que el pasaje sea atribuido a un poema del maestro de Alejandro Magno y no a un poeta aristotélico, sin menoscabo, desde luego, a la idea que transmite sobre los efectos negativos de los cometas.

Pero ¿quién era este poeta que menciona Raxo? Fue hallado que pertenece a Jacques Lefèvre d'Étaples en la obra *Totius naturalis philosophiae Aristotelis paraphrases*<sup>133</sup>. Justamente están en los capítulos de las paráfrasis a los *Meteorológicos* del Estagirita, con los cambios en el adverbio *dire* por *saeve*, el sustantivo *bellum* en plural y el acomodo de algunos signos de puntuación:

Preter littere Aristotelis sententiam comete significationes, presignat bonorum sterilitatem, ventorum impetum, bella, principum lethum, et seditiones. Tu steriles agros et inania vota coloni: / Siccus et efferuens seve cometa facis. / Cum crinem ostentas: tunc ventorum impetus vrget / Oppida. Tu bella sanguinolenta moues.<sup>134</sup>

La última referencia del *Discurso* que también fue localizada en el tratado del astrólogo peninsular es la atribuida al personaje de la Sibila Eritrea.

Remato con la Sibila Eritrea, que hablando de ellos [los cometas] mucho dice: *Sole sub occiduo verè vocitata Cometes. / Stella refulgebit gladii mortalibus index. / Et fames, & mortes, praeclarorumque virorum, / Atque Ducum interitus, magnorum, Nobiliumque; / Maxima praeterea mortales signa monebunt.*<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 9 f.

<sup>132</sup> Vid. Fernández Raxo, Op. cit. f. 20 f.

<sup>133</sup> Para saber más acerca de este pensador véase Rice (1970) 132- 149; Thorndike (1934) 513-514.

<sup>134</sup> Lefèvre d'Étaples (1510) Septimis capitibus note, f. 154 v.

<sup>135</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 9 f.

En el *De cometis* está así:

Sybilla similiter Erythraea haec de cometarum significatio ne ima olim cecinit. Sole sub occiduo verè vocitata Cometes / Stella refulgebit gladii mortalibus index. / Et fames, & mortes, praeclarorumque virorum, / Atque; Ducum interitus, magnorum, Nobiliumque; / Maxima praeterea mortales signa monebunt.<sup>136</sup>

Existe únicamente el cambio en el adverbio *praeterea* que presenta acento grave, forma muy común en el latín tardío. Si bien no ha sido posible confrontar sobre qué edición pudo haber hecho Raxo la traducción del griego al latín -o si acaso la extrajo de alguien más- sí se encontró los versos correspondientes de este fragmento con la edición que hiciera Geffcken de los oráculos sibilinos. Estos pertenecen a los números 334-337 del libro III<sup>137</sup>. De modo que además de los otros pasajes analizados la obra *De cometis* también fue la fuente de los oráculos sibilinos.

Es importante tener en cuenta que aunque estos últimos fragmentos, el atribuido a Aristóteles y el de la Sibila Eritrea, no pertenecen propiamente a la tradición clásica forman parte de la recepción de esta última en la Nueva España, en especial la que recibió la obra novohispana, pues los estudia, y a la vez transmite, como parte de los pensadores peripatéticos que veían a los cometas como perjudiciales. Además, el pasaje de los oráculos sibilinos también está citado en el ya aludido *Discurso y relación Cometographia*. En efecto en la parte que se habla sobre las causas que engendraron el cometa de 1653 aparece la misma adjudicación a la Sibilía Eritrea<sup>138</sup>. Es necesario destacar que en esta misma obra Raxo está mencionado y referido explícitamente<sup>139</sup>.

Esto último es un indicio de cómo llegó el tratado del doctor Raxo a la Nueva España. Porque aparte de estas obras novohispanas es mencionado también en el *Discurso Cometológico*, mencionado al principio de esta disertación como parte de los libros sobre cometas que vieron la luz entre los años 1653 a 1690. En esta obra hay por lo menos seis

---

<sup>136</sup> Fernández Raxo, Op. cit. f. 19 v.

<sup>137</sup> Cfr. Geffcken (1902) III, 334-337. Ἐν δὲ δύσει ἀστὴρ λάμπει, ὃν ἐροῦσι χομήτην, / ῥομψαίας λιμοῦ θανάτιό τε σῆμα βροτοῖσιν, / ἡγεμόνων τε \*φθορὰν\* ἀνδρῶν μεγάλων τ' ἐπισήμων / σήματα δ' ἔσσειται αὐτὶς ἐν ἀνθρώποισι μέγιστα. De acuerdo a la edición en castellano de los oráculos sibilinos de Suárez de la Torre la traducción es la siguiente: “En Occidente una estrella brillará, que llamarán cometa, / señal de la espada, del hambre y de la muerte para los mortales, / y de la perdición de los caudillos, hombres grandes y célebres. / Se producirán de nuevo muy grandes señales entre los hombres. Vid. Suárez de la Torre (1982) III, 334-337, p. 299.

<sup>138</sup> Vid. López de Bonilla, Op. cit. f. 6 f.

<sup>139</sup> Ibid. ff. 6 f., 10 v.

menciones y referencias al médico aragonés<sup>140</sup>. Asimismo el *De cometis* está documentado en el catálogo inquisitorial de los libros de Pérez de Soto que ya ha sido traído a cuenta<sup>141</sup>. Por último, pero no menos importante, la Biblioteca Nacional de México resguarda un ejemplar del *De cometis* con la clasificación RFO 523.6. Este ejemplar contiene marcas de fuego del Colegio de San Pedro y San Pablo.

Francisco Fernández Raxo o Rajo era un médico, astrólogo y astrónomo español de origen aragonés que probablemente nació en la segunda mitad del siglo XVI. Estudió letras y filosofía en Valencia donde además cursó posteriormente la carrera de medicina, disciplina en la que se doctoró. Después de varios años llegaría a ser catedrático de medicina en la universidad de aquella región. La vida de este erudito estuvo apegada a la corte pues el rey Felipe II lo llegó a nombrar médico de cámara. La muerte de este doctor ocurrió durante un viaje de Madrid a Zaragoza para supervisar la construcción de un colegio que el mismo estaba patrocinando. Murió en el año 1605 en la parroquia de San Lorenzo de Zaragoza y fue enterrado en la Iglesia de San Francisco de aquella ciudad<sup>142</sup>. La única obra que legó a la posteridad es el *De Cometis, Et Prodigiosis Eorum Portentis, Libri Quatuor*, publicado el año de 1578 en Madrid bajo el sello tipográfico de Guillermo Drouy (Figura 8)<sup>143</sup>.

## **B) Otras fuentes europeas**

### **1. La *Mythologiae***

En el *Discurso* la primera cita de mitología clásica proveniente de un manual italiano es la siguiente: “como Orfeo contó: lib 8. *E Iove quae quondam es partus sortita dolores. / De qua sunt Phoebus simul, & Diana creati*”<sup>144</sup>. Ésta se localiza en la *Mythologiae* del pensador del Renacimiento Natale Conti. Está tanto la traducción latina del pasaje órfico como el texto griego que le corresponde: “E Iove quae quondam es partus sortita dolores, / De qua sunt Phoebus simul & Diana creati”<sup>145</sup>. Como puede apreciarse las únicas diferencias entre los dos pasajes son simplemente el acomodo de los signos de puntuación. Desde luego esta cita no fue

---

<sup>140</sup> Cfr. Salmerón y Castro (1681) ff. 10 v., 13 v., 16 f.,

<sup>141</sup> Vid. Jiménez Rueda (1947) 39. Aparece de la siguiente manera: “Otro libro intitulado: *De Cometis et prodigiosis eorum*[sic], por Francisco Fernández, bajo aragonés”.

<sup>142</sup> Vid. Latassa y Ortin (1799) Tom. II, 51-52.

<sup>143</sup> Cfr. Ibid. 52-53; Picatoste y Rodríguez (1891) 99-100; Pérez Pastor (1891) 68-69.

<sup>144</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 6 v.

<sup>145</sup> Cfr. Conti (1581) 639. Este fragmento forma parte del himno órfico dedicado a Latona y en el manual de mitología clásica está citado en griego y acompañado de la traducción al latín. El pasaje pertenece a los versos 3 y 4 del himno 35 de la edición de los *Orphica* de Gottfried Hermann los cuales son los siguientes: εὐτεχνον Ζηνὸς γονίμην ὠδὶνα λαχοῦσα, / γειναμένη Φοῖβόν τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν. Vid. Hermann (1971) XXXV, 3-4.

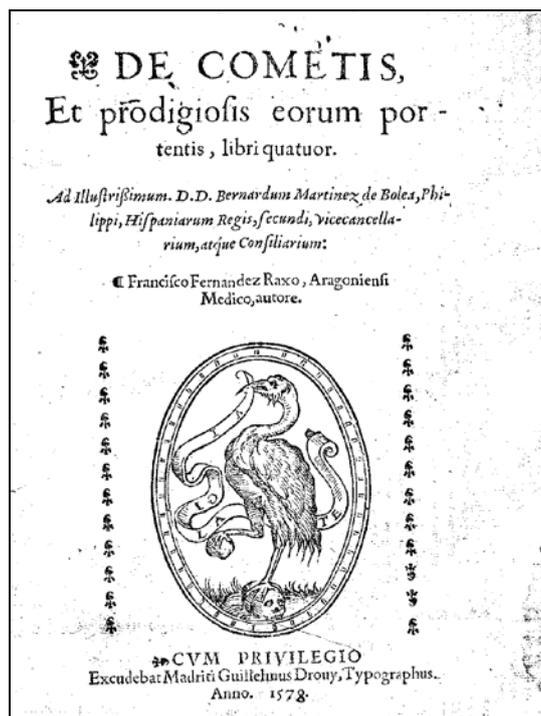


Figura 8. *De Cometis, Et Prodigiosis Eorum Portentis, Libri Quatuor*, publicado el año de 1578.

la única que el *Discurso* recogió de la *Mythologiae* con la que se reconoce la deuda explícitamente<sup>146</sup>.

También otro pasaje atribuido a Orfeo fue conocido en su traducción latina gracias al manual renacentista. El pasaje en cuestión es éste: “como dijo Orfeo: *Progenies terrae, pariter coelique nitentis*”<sup>147</sup> y pertenece al himno órfico en alabanza al dios Cronos<sup>148</sup>. En la *Mythologiae* está referido así: “*Progenies Terrae pariter Coelique nitentis*”<sup>149</sup>.

No hay duda de que fue leído a través de Conti porque además de la concordancia de ambos pasajes -excepto por el acomodo de los signos de puntuación- en el anterior folio de la obra novohispana están dos citas pertenecientes a autores griegos, pero igualmente retomadas en latín a través del alegado manual. Así, hablando de los cíclopes son traídas a cuenta la tragedia de Eurípides sobre estos seres mitológicos y la *Teogonía* de Hesiodo:

como Eurípides dijo de ellos: *Cyclopes homicidae antra decerti incolunt* [...] Y mucho mejor Hesiodo en su *Theogonia*, donde hablando de la Tierra dice: *Haec eadem peperit*

<sup>146</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. ff. 6 v., 7 f., 11f. - 11v., 12 f. Mencionado a veces como “el Comite”, otras como “el Conde Natal” o simplemente “Natal”.

<sup>147</sup> Ibid. f. 8. f

<sup>148</sup> La versión griega de este fragmento es la siguiente: γαίης τε βλάστημα καὶ οὐρανοῦ ἀζερρόεντος. Vid. Hermann, Op. cit. XIII, 6.

<sup>149</sup> Cfr. Conti, Op. cit. 75.

*Cyclopas, deinde superuos, / Argen magnanimum, pariter Brontem, steropemque; / Qui fulmen, tonitrumque Iovi gravia arma parabant. / Caetera diis similes fuerant, sed fronte rotundum, / Lumen gestabant media, hinc sunt nomen adepti.*<sup>150</sup>

La cita del autor de la tragedia *Cíclope* corresponde con el verso veintidós de la edición crítica hecha por filólogo Méridier<sup>151</sup> y la de la *Teogonía* con las líneas 139-146 del texto fijado por el profesor Rzach<sup>152</sup>. Ambas referencias se encuentran en el libro IX, capítulo VIII de la *Mythologiae*:

Hesiodus his carminibus in Theogonia: Haec eadem peperit Cyclopas, deinde superbos, / Argem magnanimum, pariter Brontem, Steropenque: / Qui fulmen, tonitrumque Ioui grauia arma parabant. / Caetera Diis similes fuerant: sed fronte rotundum / Lumen gestabant media: hinc sunt nomen adepti. [...] Euripides tamen Cyclopas marini Dei hoc est Neptuni filios illos nominauit in Cyclopibus cum inquit: [...] Cyclopes homicidae antra deserta in colunt. [...]<sup>153</sup>

Aunque en comparación con el *Discurso* en la cita de Eurípides es cambiado el adjetivo “desertus” por la palabra “decerti” de la que no ha y conocimiento de su significado. Posiblemente sea un cambio hecho por fray Diego para referirse al lugar deshabitado. En la de Hesiodo el adjetivo *superbos* utiliza una ve bilabial y los nombres de los cíclopes “Argem” y “Steropen” finalizan con la letra ene y con la eme respectivamente.

La siguiente cita que proviene del manual mitológico pertenece al autor, también griego, de las *Argonáuticas*: Apolonio de Rodas. No obstante que en el *Discurso* es atribuida al matemático Apolonio de Perga, fue posible determinar que en realidad pertenece al escritor de Rodas porque en la *Mythologiae* es adjudicada a este último. Además ahí está citada en la lengua de la Hélade con la respectiva traducción al latín.

En el *Discurso* viene de esta forma: “Lo pintó bien Apolonio Pergeo lib. 4. Argonauticorum: *Ultima ad Eridani minyae venere fluenta, / Pectus quo ardenti percussus fulminis igne / Semiustus cecidit Phaethon, currumque paternum / Liquit in aereis campis*”.<sup>154</sup> En la *Mythologiae*: “vt ait Apollon. libro quarto Argonauticorum: *Vltima ad Eridani Minyae venere fluenta, / Pectus quo ardenti percussus fulminis igne / Semiustus*

---

<sup>150</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 7 v.

<sup>151</sup> Vid. Euripide (1976) Tom. I, *Le cyclope*, 22. Κύκλωπες οἰκοῦσ' ἄντρ' ἔρημ' ἀνδροκτόνοι.

<sup>152</sup> Cfr. Hesiodi (1967) ΘΕΟΓΟΝΙΑ, 139-145. Γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας, / Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὄβριμόθυμον, / [οἱ Ζηνὶ βροντὴν τε δόσαν τευξάν τε κεραυνόν.] / οἱ δὲ τοὶ τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν, / μούνος δ' ὄφθαλμὸς μέσσω ἐνέκειτο μετώπῳ. / [Κύκλωπες δ' ὄνομα ἦσαν ἐπόνυμον, οὐνεκ' ἄρα σφέων / κυκλοτερῆς ὄφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ.]

<sup>153</sup> Conti, Op. cit. 643-644.

<sup>154</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 10 v.

cecidit Phaethon, currumque paternum / Liquit in aeriis campis [...]”<sup>155</sup> Este fragmento pertenece a los versos 596-600 del libro IV de los *Argonáuticas*<sup>156</sup>. El único cambio entre la cita de ambas obras, es en adjetivo *aerius* donde es modificada la doble i latina de la forma plural de algunos casos por el diptongo “ei”.

Ahora bien, antes de seguir con las demás referencias clásicas que fueron conocidas a través de este manual, es necesario señalar que la mayoría de éstas, aparte de las variaciones en los textos, fueron localizadas por la comparación con la traducción latina del griego, la cual fue la que retomó el tratado sobre cometas. Sin embargo varias citas no fueron traducciones sino extracciones directas de textos en la lengua del Lacio.

Principalmente fue a Ovidio a quien el *Discurso* extrajo de la *Mythologiae*. Inicialmente está la siguiente cita de los *Fastos*: “Y Ovidio Lib. 5. Fastorum añidió, que era Embajador de los de cielo, y tierra: *Pacis, & armorum superis, imisque Deorum. / arbiter, alato, qui pede carpis iter*”<sup>157</sup>. En el manual de Conti viene de la siguiente manera: “At Ouidius Fastorum libro quinto hunc pacis & belli arbitrum & autorem nuncupavit in his: *Pacis & armorum superis, imisq; Deorum / Arbiter, alato qui pede carpis iter*”<sup>158</sup>. Los dos pasajes se encuentran sin ninguna variante entre ellos, excepto desde luego el acomodo de algunas comas. De hecho si son comparadas con la edición crítica de los *Fastos* hecha por Alton no ha y ninguna variante<sup>159</sup>.

El siguiente fragmento también de los *Fastorum* es éste: “Ovidio lib. 4. Fastorum. *Pleyades incipient humeros reuelare paternos*”<sup>160</sup>. En Conti viene así: “Ovidio lib. 4. Fastorum; Pleiades incipient humeros reuelare paternos”<sup>161</sup>. Fue posible encontrar una variante importante que asegura que la cita ovidiana fue tomada de la *Mythologiae*. Esta es en la palabra “umero” porque en ambos aparece con la letra hache mientras que en la edición crítica mencionada no la lleva<sup>162</sup>. Con todo que en la versión de Conti aparece el nombre de las Pléyades con la i latina tal cual están en el texto de Alton, tiene más peso la variante aludida. Entonces el *Discurso* retomo el fragmento del manual mitológico del Renacimiento.

El último pasaje tomado del bardo latino pertenece a las *Metamorfosis*. En el *Discurso* aparece de este modo: “Recurrió a su madre Clymene, a deslindar su hidalguía, y legitimidad:

---

<sup>155</sup> Conti, Op. cit. 364.

<sup>156</sup> Vid. Apollonios de Rhodes (2002) Tom. III, Lib. IV 596-600. ἐς δ' ἔβαλον μύχαιον ῥόνον Ἡριδανοῖο, / ἔνθα ποτ' αἰθαλόεντι τυπεῖς πρὸς στέρνα κεραυνῶ / ἡμιδαῆς Φαέθων πέσεν ἄρματος Ἡελίοιο / λίμνης ἐς προχοᾶς πολυβενθέος. ἡ δ' ἔτι νῦν περ / τραύματος αἰθομένοιο βαρὺν ἀνακηκίει ἀτμόν.

<sup>157</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 29 f.

<sup>158</sup> Vid. Conti, Op. cit. 294.

<sup>159</sup> Cfr. Ovidi (1978) V, 665-666. *Pacis et armorum superis imisque deorum / arbiter, alato qui pede carpis iter.*

<sup>160</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 32 v.

<sup>161</sup> Cfr. Conti, Op. cit. 221.

<sup>162</sup> Vid. Ovidi, Op.cit. IV, 169. *Pliades incipient umeros revelare paternos.*

*Erubuit Phaethon, iramque pudore repressit, / Et tulit ad Clymenen Epaphi conuitia matrem*<sup>163</sup>. En Conti de esta manera: “[...] vt ait Ouid. Lib. I Metam. [...] Erubuit Phaethon. iramque pudore repressit, / Et tulit ad Clymenen Epaphi conuitia matrem”<sup>164</sup>. Comparada con la edición de Ruiz de Elivra de la obra ovidiana, el único cambio es en el sustantivo “conuicium” que en los textos de Conti y Rodríguez es usado con la forma *conuitium*<sup>165</sup>.

Hasta aquí ha sido rastreado el manual de Conti. No obstante hay algunas otras referencias las cuales también fueron tomadas de esta obra, aunque como tales no presenten ninguna cita en latín. Por ejemplo cuando son mencionados Luciano y los diálogos, Ovidio y las *Metamorfosis*, Lisímaco Alejandrino y los poemas y Apolonio y las *Argonáuticas*<sup>166</sup>. Fueron extraídas principalmente del libro sexto, capítulo uno, que trata sobre el mito de Faetón y del libro nueve, capítulo sexto, que habla sobre Latona<sup>167</sup>, personajes mitológicos tratados en buena parte del *Discurso*.

Si bien el número de pasajes que fueron retomados de la *Mythologiae* es menor en comparación con los que fueron extraídos del *Theatro de los dioses de la gentilidad*, más adelante será comprobado que la primera fue la fuente principal para el tratamiento y conocimiento de la mitología y filosofía clásica porque, aparte de mencionarla y citarla directamente, muchas de las ideas y formas con las que son tratadas estas áreas están basadas en el pensamiento expuesto por Natale Conti.

Ahora será descrito quién era este pensador de la época renacentista y cómo llegó la *Mythologiae* a la Nueva España. Después serán expuestos los demás manuales europeos que fueron la base para la noticia de otros poetas y filósofos clásicos.

Son pocos los datos que existen acerca de la vida de Natale Conti. Posiblemente nació en Roma hacia 1520 y tal vez murió cerca del año 1582<sup>168</sup>. Era humanista, conocedor de la lengua griega y latina. Además de la *Mythologiae*, hizo otras obras: una sobre la historia de su época, la *Historiae sui Tempori* y otra sobre cacería titulado *De Venatione*, en la que se ve influencia de poetas latinos<sup>169</sup>. También vertió al latín los *Deipnosophistai* de Ateneo de Naucratis, que además utilizó como fuente para su manual mitológico.

La *Mythologiae*, su principal obra, tuvo varias ediciones desde la primera en 1551<sup>170</sup>. Dice

---

<sup>163</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 10 f.

<sup>164</sup> Vid. Conti, Op. cit. 364.

<sup>165</sup> Cfr. Ovidio (2002) Vol. I. Lib. I. 755-756. Erubuit Phaëthon iramque pudore repressit / et tulit ad Clymenen Epaphi conuicia matrem.

<sup>166</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. ff. 6 v., 10 f., 30 f.

<sup>167</sup> Cfr. Conti, Op. cit. 363-367, 638-641.

<sup>168</sup> Vid. Álvarez Morán (1990) 35.

<sup>169</sup> Ibid. 36.

<sup>170</sup> Aunque otros autores han señalado que esta edición no fue la primera. De hecho la consideran inexistente y asumen que la primera fue impresa en Venecia en el año 1567. Cfr. Carman Garner (1970) 264.

cómo es entendida la mitología clásica desde el punto de vista cristiano, en donde los mitos son fábulas que muestran diferentes significados, tanto naturales y filosóficos, pero que siempre apuntan hacia el dios cristiano<sup>171</sup>. Es una obra que asimila el pensamiento clásico a la verdad cristiana, pero al hacerlo encuentra en la mitología la ejemplificación de los misterios de la naturaleza. Proporciona, en última instancia, un pensamiento positivo acerca de los mitos, los héroes y los relatos clásicos. Demuestra que detrás de ellos existe una verdad respecto a la naturaleza y a la teología.

El manual de mitología clásica escrito por Conti llegó al Nuevo Mundo desde el siglo XVI. Esto indica que ciertamente tenía difusión en el ambiente intelectual de la colonia. Está registrado en el inventario de una nave que se dirigía al puerto de San Juan de Ulúa, en Veracruz<sup>172</sup>. De modo que ya desde el siglo precedente, antes de la publicación del *Discurso*, la *Mythologiae* estaba en circulación en tierras de la Nueva España. Igualmente la obra de Conti formó parte de los libros en los que los escultores, pintores, arquitectos, etc., se basaban para la reconstrucción de escenas de los relatos mitológicos clásicos<sup>173</sup>.

Por último hay dos ejemplares del manual de Conti resguardados en la Biblioteca Nacional de México. Los dos pertenecen a la edición del año 1616 hecha en Padua que es una versión ampliada de la edición de Venecia de 1581 con adiciones del *Mythologicus musarum* de Geoffroi Linocier y la *Mythologia* de Marco Antonio Tritonio. Uno de estos ejemplares contiene marcas de fuego del colegio de San Pedro y San Pablo. Se encuentran con la clasificación RFO 292 CON. No obstante para esta investigación se utilizó la edición del año 1581 porque posiblemente fue una de las versiones que llegó en el inventario del embarque mencionado y la cual pudo conocer fray Diego Rodríguez. Este ejemplar se encuentra en el fondo antiguo de la Biblioteca Complutense de la Universidad Complutense de Madrid (Figura 8).

## 2. Fuentes menores

La *Mythologiae* no fue el único tratado europeo que se rastreó como parte de las fuentes que permitieron el conocimiento de los poetas clásicos. Hubo otros que localizados gracias a algunas citas que no fueron halladas en el manual de Conti, ni en los demás tratados hechos por peninsulares.

Cuando en el tratado novohispano son traídos a cuenta ejemplos de autores que apoyan que los cometas son negativos y traen penas para los mortales viene una cita del poeta griego Arato. Ésta aparece en latín y dice: “El Arato griego nos previene por buen año aquel, (que por malo sea) no se viere cometa en el cielo: *Laetus ut optanti contingat, & Aureus annus /*

---

<sup>171</sup> Vid. Álvarez Morán, Op. cit. 37.

<sup>172</sup> Cfr. Leonard (1992) 369. El texto de Conti está registrado bajo el número 170 de la siguiente manera: “Las mitologías o explicación de fabulas por Natal Comite [Comes, Natalis]. En latín. Cinco reales”.

<sup>173</sup> Vid. De la Maza (1968) 18. Este erudito menciona que el *Theatro de los dioses de la gentilidad* también fue referencia para el arte colonial.

*Numquam crinitum videatur in aere sidus*<sup>174</sup>. Pero ¿de dónde proviene este fragmento siendo que Arato escribió en griego?, es decir, ¿cuál fue el texto en el que se apoyó el *Discurso* para conocer en la lengua del Lacio al poeta de Solos?

Fueron consultadas las mismas referencias y se encontró que la obra de Jacob Milich que comenta la *Historia Natural* de Plinio el Viejo contiene este pasaje. En efecto, en el capítulo XXV donde son discutidos los cometas, su naturaleza y género viene de la siguiente manera: “Aratus quoque meminit cum ait: [...] Laetus ut optanti contingat & aurens annus / Numquam crinitum uideatur in aere sydus [...]”<sup>175</sup>.

Los cambios entre uno y otro fragmento son en el acomodo de los signos de puntuación, y en el sustantivo “sidus” que es escrito con i griega. Esta traducción es del poema griego de los *Fenómenos* y corresponde a los versos 1090-1091<sup>176</sup>. El *Discurso* sólo recogió del *Commentarii* de Milich la traducción latina. No obstante en esta última obra viene también la versión griega.

Pero además de esta referencia a los *Fenómenos* hay otra que fue extraída de este comentario porque es atribuida al autor de la *Eneida* al igual que en el *Discurso*, a pesar de que en realidad pertenece a un texto de Claudiano. En el tratado sobre cometas viene de la siguiente forma: “Virgilio los lamentó diciendo: *Numquam coelo spectatum, impune Cometem*”<sup>177</sup>; en la obra de Milich: “Vnde praeclare Virgilius ait: Numquam coelo spectatum impune cometen”<sup>178</sup>.

Como fue especificado este pasaje atribuido a Virgilio en realidad forma parte del poema de la *Guerra contra los Getas* de Claudio Claudiano<sup>179</sup>. Efectivamente el verso es el número 243 de este poema. Comparado con los fragmentos que están en el *Discurso* y en el comentario cambia el sustantivo “caelum” que aparece con el diptongo “oe” y la palabra “inpune” que es usada con “im”. De modo que el *Commentarii* de Milich fue otro de los tratados europeos no pertenecientes a autores peninsulares que sirvió de base para el conocimiento de la mitología clásica. Además es mencionado abiertamente como fuente<sup>180</sup>, y también sirvió para conocer la *Historia Natural* de Plinio como será visto en el siguiente párrafo.

La figura de Jacob Milich es en sí misma interesante. Estuvo relacionada con Philipp Melanchthon, la reforma protestante y el estudio de la astrología como una ciencia importante. Milich nace en el año 1501 en la región de Friburgo de Brisgovia. Luego de gra-

---

<sup>174</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. ff. 8 v. - 9 f.

<sup>175</sup> Vid. Milich (1535) f. 64 f.

<sup>176</sup> Cfr. Arato (2000) v. 1090-1091. Ὅφρα τις εὐεστοῖ χαίρη ποτιδέγμενος ἀνήρ. / οἱ δ' εἶεν καθύπερθεν εὐοικότας ἀστέρες αἰεὶ.

<sup>177</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 8 v.

<sup>178</sup> Cfr. Milich, Op. cit. f. 63 v.

<sup>179</sup> Vid. Claudiani, Op. cit. *Bellum Geticum*, 243. Et numquam caelo spectatum inpune cometen.

<sup>180</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. ff. 7 v., 9 v., 11 v., 12 f.

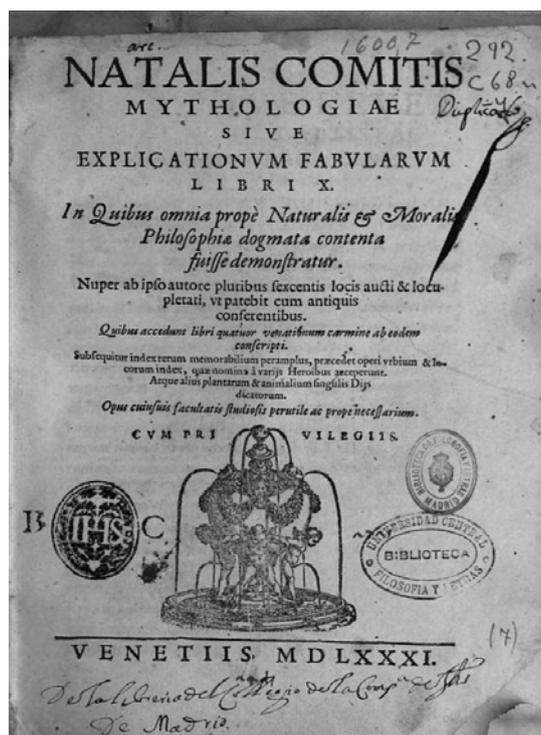


Figura 8. Portada de la *Mythologiae* de la edición veneciana del año 1581.

duarse en la Universidad de Wittenberg, donde ya enseñaba matemáticas y astrología, empezó a dar lecciones sobre medicina<sup>181</sup>. Entre los años 1533 y 1534 defendió la astrología con el trabajo titulado *Oratio de dignitate astrologiae*<sup>182</sup>.

La otra obra que realizó es el ya mencionado *Commentarii in secundum librum Plinii de Historiae Mundi* (Figura 9), comentario a la obra de Plinio finalizado hacia el año 1534 y publicado el año siguiente<sup>183</sup>. Se trata de un texto valioso por la difusión que le da a la tradición clásica a través de la *Historia Natural* de Plinio, la cual percibe como un admirable compendio que expone los elementos necesarios para el estudio de la astrología y astronomía. Jacob Milich murió en Wittenberg el año de 1559.

El comentario a la obra de Plinio realizado por este astrónomo alemán circuló en la Nueva España desde la primera mitad del siglo Diecisiete. Está registrado en el inventario inquisitorial hecho a la biblioteca de Pérez de Soto: “Un libro encuadernado en tablas de a cuartilla intitulado: *Com[m]entarii in librum secundum Historiae mundi*, y dentro dél[sic] cinco cuadernillos manuscritos”<sup>184</sup>. A pesar de no estar señalado el autor en realidad se trata del texto de Milich porque concuerda con el título del comentario.

La última obra empleada como fuente de la mitología clásica es la *Astronomía Dánica* de Christan Sørensen Longomontanus. La cita que fue tomada del texto de este astrónomo danés

<sup>181</sup> Vid. Thorndike (1941) 385-386.

<sup>182</sup> Cfr. Cameron Allen (1966) 66.

<sup>183</sup> Vid. Thorndike (1941) 387-388.

<sup>184</sup> Cfr. Jiménez Rueda (1947) 10.



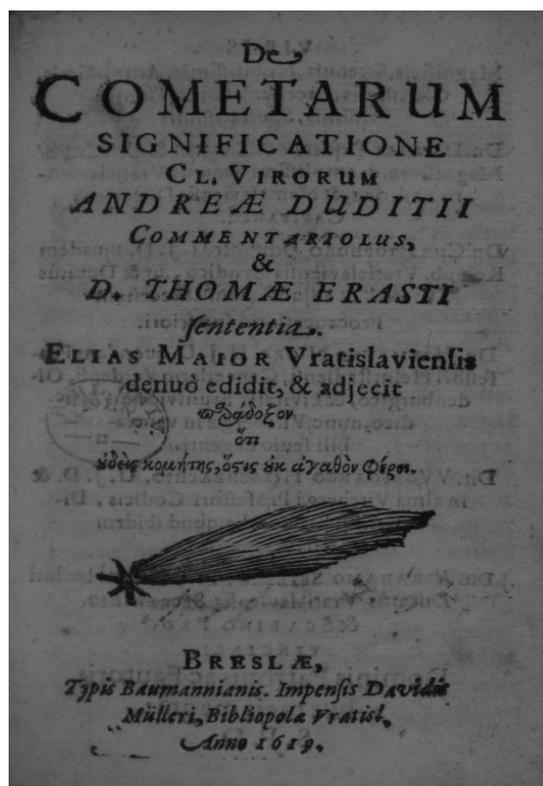


Figura 10. Portada del *De Cometarum Significatione* con la sentencia en griego arriba del grabado del cometa.

y astrólogos del siglo XVI y XVII? Hellman informa que la cita perteneció al autor bizantino del siglo XIII Jorge Paquimeres. Justamente en la historia de los reinos de Miguel y Andrónico Paleólogos menciona el discutido aforismo<sup>189</sup>.

Regresando al *Discurso* es oportuno señalar que a pesar de que la sentencia de Paquimeres no pertenece como tal a la tradición clásica, el texto novohispano la transmite como parte de ésta. Pues si bien fray Diego Rodríguez la conoció a través de Longomontanus, al final es atribuida a un poeta clásico, definiendo que el empleo de esta tradición es esencial en todo momento. Pero ahora es necesario hablar sobre el astrónomo danés al que el *Discurso* menciona reiteradas veces<sup>190</sup>.

Conocido por su asociación con Tycho Brahe, Christan Sørensen Longomontanus fue un astrónomo danés que nació en la región de Jutlandia el año 1562. Brahe lo contrató en 1589 como asistente en su gran observatorio astronómico de Uraniburgo, donde prestó servicios durante ocho años<sup>191</sup>. Posteriormente utilizó los cálculos del mismo Brahe para compilar la *Astronomía Dánica* publicada en el año 1622 (Figura 11). Este tratado expone el sistema geoheliocéntrico y sostiene que el Sol gira alrededor de la Tierra y los otros planetas giran

<sup>189</sup> Vid. Pachymeris (1835) 149, Lib. III, 23. Es interesante notar que ya Paquimeres señala en este aforismo la negatividad de los cometas: Μαρτύριον δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸ λεγόμενον “οὐδεις κομήτης ὅστις οὐ” προστιθεῖσι γὰρ καὶ τὸ λοιπὸν οἱ εὐ εἰδότες τῶν τοιούτων τὸ “φύρει κακός,” ὡς γίνεσθαι τὸ σύμπαν ἴαμβον.

<sup>190</sup> Cfr Rodríguez, Op. cit. ff. 9 f., 10 f., 13 v., 16 f., 17 v., 19 f., 21 f., 27 f.

<sup>191</sup> Vid. Christianson (2003) 281

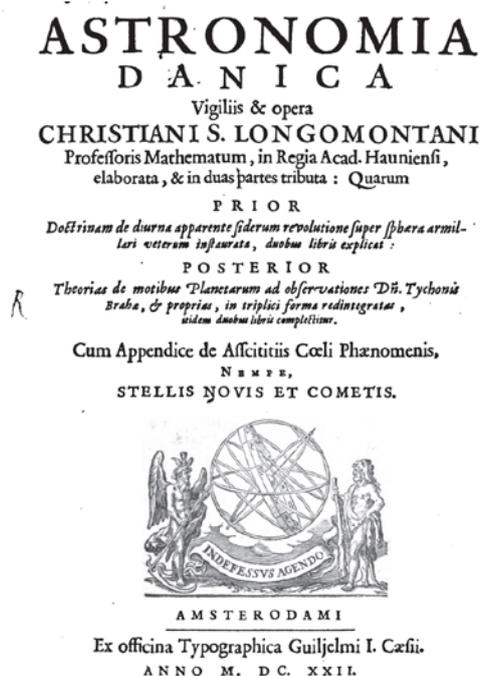


Figura 11. Portada de la *Astronomía Dánica* publicada en 1622 por el astrónomo Longomontano.

alrededor del primero. Comenzó la construcción del observatorio de Copenhague en 1637, pero no vivió para verlo terminado pues murió diez años después<sup>192</sup>. La llegada de la obra de este astrónomo está datada hacia el año 1655 porque se halla catalogada dos veces en el ya aludido inventario de libros de Pérez de Soto.<sup>193</sup>

Ha sido terminado la crítica de las obras, tanto escritas por autores españoles como de otras naciones, que fueron la base para el conocimiento de la mitología clásica. Algunas de ellas también fueron el apoyo para la comprensión y el estudio de algunos filósofos, historiadores y científicos clásicos y serán desentrañadas en el siguiente párrafo.

Cabe reiterar que los libros pertenecientes a los peninsulares nunca reciben crédito o referencia alguna, mientras que los textos hechos por otros pensadores europeos son citados, referidos y mencionados varias veces a lo largo del *Discurso*. No obstante es necesario hacer la crítica de fuentes de filosofía clásica para poder emitir un juicio al respecto de la forma con la que a través de ellas fue empleada la tradición clásica, relacionando los hechos de dar crédito a unos estudiosos y a otros no y la valoración de los ingenios novohispanos

## § 10. La filosofía clásica

### A) Fuentes peninsulares

Las fuentes peninsulares que mediaron en el *Discurso* el conocimiento de la filosofía clásica no son abundantes. De hecho, como tal, sólo ha sido identificado el *Theatro* como base para

<sup>192</sup> Cfr. Hamel (2007) 1043.

<sup>193</sup> Cfr. Jiménez Rueda (1947) 53, 81. En el primer registro sólo aparece el título de la obra en latín; en el siguiente título, autor y lugar de impresión.

el conocimiento de algunos pensadores que si bien no son propiamente filosóficos, están dentro de las lindes del pensamiento racional clásico: Tito Livio, Plinio y el jurista Marciano. Así pues, las fuentes peninsulares no tienen gran peso en lo que toca a la filosofía clásica.

Sin embargo es posible que varios de los opúsculos peninsulares revisados, debido al corte de pensamiento aristotélico que aportaban, fueran el fundamento para la noticia de las ideas del Estagirita, sobre todo respecto a las ideas de algunos fenómenos meteorológicos y astronómicos. Por ejemplo los tratados de Barrientos y de Raxo eran fundamentalmente exposiciones de los portentos que seguían las líneas de pensamiento aristotélico-escolástico. No obstante, sólo serán analizadas las únicas referencias encontradas en el *Theatro*.

La exaltación de los ingenios del Nuevo Mundo que aparece en la última parte del *Discurso* inicia con un diálogo entre el dios Mercurio y la paloma de Noé donde son descritos los atributos del primero, entre ellos el caduceo. Así es presentado el instrumento del dios romano y lo que significa:

[...] y atravesó al oriente [el dios Mercurio] su madeja o Caduceo; quizá porque venía de paz, y a tratarlas, que así lo notó Ambrosio Calepino. *Quod contentiones, & bella cadere faciat*. Con que a todos los embajadores, que vienen a tratar paces llaman *Caduceatores*, como lo dice Tito Livio Lib. 6. *Asdrubal caduceatorem mittit*. Lo mismo Marsiano in. 1. 8. ff. *De rerum divitione*. Y también San Isidoro en sus *Etimologías*. Y como refiere Plinio Lib. 29. *Hist. Nat.* Cap. 3., entre muchas naciones fue el Caduceo símbolo de paz; y quizá también porque tres borlas en la cabeza, con capirote de luces, sin Caduceo en las manos de las ciencias que profesaba, no parecería decente Comisario de la Universidad de luces,<sup>194</sup>

Este pasaje es una glosa del siguiente fragmento del tratado de Vitoria:

Y porque dase memoria de este hecho, compusieron los egipcios el Caduceo de Mercurio con ellos, le intitularon Caduceo, y da la razón de esto Ambrosio Calepino en su *Diccionario*, diciendo: que viene esta palabra *a cadendo, quod contentiones, & bella cadere faciat*. Porque el dios Mercurio con este Caduceo, trataba de las paces, y confederaciones: asó los embajadores, y mensajeros que intervenían en hacer paces, los llamaron Caduceatores, como lo dice Tito Livio Li. 6. *Asdrubal Caduceatorem mittit*: y lo notó Marciano, in 1. 8 ff. *De rerum diuisione*, y son los que tratan de las paces entre los reyes, y príncipes, y entre reinos, y ciudades, como lo advirtió San Isidoro en sus *Etimologías* y así este Caduceo entre muchas naciones, fue símbolo de la paz, como lo dice Plinio en su *Historia Natural* (Plin. Libr. 29. *Histor. Nat.* c. 3.)<sup>195</sup>

Tanto Plinio como Tito Livio fueron extraídos del manual de mitología peninsular. La comparación de las referencias con los textos críticos muestra que la del historiador de Roma no corresponde con el libro seis de la *Ab urbe condita* sino con el libro XXVI; además hay un

---

<sup>194</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 28 v.

<sup>195</sup> Vitoria (1657) 16-17.

cambio de la tercera persona singular del presente activo del verbo *mitto* por la tercera persona en singular perfecto del mismo verbo, y finalmente la omisión de la oración “ne in arto res esset”<sup>196</sup>. La del historiador natural efectivamente corresponde con el libro XXIX de la *Historiae Naturalis* donde son explicados los beneficios del caduceo, pero no pertenece al capítulo 3 sino al 12, donde efectivamente se afirma que esta figura simboliza la paz<sup>197</sup>. Sin embargo en el *Discurso* y en el *Theatro* la referencia es al capítulo tres, mostrando que el primero lo tomó del segundo.

Respecto a la referencia del jurista Marciano, si bien puede asegurarse que pertenece a este autor romano, no se ha podido cotejar con alguna edición crítica de sus *Institutiones*, la cual contiene un pasaje titulado *De rerum divisione*<sup>198</sup>. No obstante esta falta de información fue necesario mencionarla porque también formó parte de los autores clásicos, si no precisamente filósofos, sí historiadores y juristas que tenían determinadas ideas acerca de los dioses romanos y sus atributos, muy diferentes, en cierta medida, de las ideas de poetas y mitógrafos clásicos.

Igualmente en esta glosa el tratado sobre cometas refiere a otros pensadores como Isidoro de Sevilla y Ambrosius Calepinus que están en el manual español. Esto revela que el *Theatro* también fue el recurso para la noticia de algunos otros autores, lo que hace necesarias investigaciones ulteriores acerca de este manual y su influencia religiosa en el *Discurso*.

Esta ha sido básicamente la fuente peninsular sobre filosofía clásica rastreada en el opúsculo novohispano sobre cometas. A pesar de que transmite algunos autores que no son considerados propiamente filosóficos, éstos han comunicado ideas que en la época antigua formaban parte de la filosofía e historia natural. Ahora serán revisadas las obras de otros europeos que fueron la base para el conocimiento de la filosofía clásica.

## **B) Otras fuentes europeas**

Como ya se había mencionado el comentario de Jacob Milich también fue la fuente para el conocimiento del autor de la *Historia Natural*. Pero ¿cuáles fueron los pasajes de Plinio extraídos de la obra del astrónomo alemán? En el *Discurso* la primera cita que localizada de la *Historia Natural* es la siguiente:

[...] llamó Plinio Lib. 2. Nat. Hist. Chasma, que parece tragarse a su madre la tierra, dejándole caer en ella: *Fit & sanguinea species (quo nihil terribilius mortalium timori est) incendium ad terras cadens etc.* Y Jacob Milich su comentador, cap. 27. *Chasma vocant hiatum, seu voraginem, quando ignis velut ex disrupto coelo decidere videtur.*<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Vid. Livius (1989) XXVI, 17, 28.

<sup>197</sup> Cfr. Plinio (1986) Vol. IV, Lib. XXIX, 12, 54-55.

<sup>198</sup> Cfr. Mannino (2007) 38-39, n. 37.

<sup>199</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 7 v.

Este fragmento define el término *chasma* con el que Plinio quería describir una abertura en el cielo<sup>200</sup>. Aunque propiamente este término está definido en la última parte del capítulo veintiséis del libro segundo de la *Historia Natural*, el *Discurso* lo enlaza con el siguiente capítulo de la obra pliniana tal como lo hace el mismo Milich en el comentario<sup>201</sup>. Comparada la cita de Plinio con la edición crítica de Mayhoff no existen cambios importantes en las palabras, sin embargo presenta entre comas la oración “quo nihil terribilius mortalium timori est” en lugar de paréntesis<sup>202</sup>.

Es claro que el uso de estos últimos signos concuerda con el texto de Milich porque para comentar esta parte de la *Historia Natural* la escribe de la siguiente manera: “Fit & sanguinea speties & (quo nihil terribilius mortalium timori est) incendium ad terras cadens”<sup>203</sup>. Además en el *Discurso* está evocado el texto de Milich reforzando que la cita de la *Historia* fue conocida gracias a su comentario.

Pero esta no fue la única referencia conocida a través de Milich. En la descripción de algunos tipos de cometas hay una alusión al texto de Plinio por medio del de Milich:

Pero Plinio Lib. 2. Nat. Hist. cap. 25. como refiere Jacob Milich cap. 25. habiéndolo tomado de los griegos pone doce especies [de cometas] y son *Pogonias; Hyppus, vel Hyppeus; Acontia; Xiphia; Discus; Pithus, vel Pithetes; Ceratias; Lampas; Argenteum; Rosa, Tibia, vel Fistula; Nigra.*<sup>204</sup>

En la *Historiae* la descripción de estos diversos fenómenos celestes está en el libro segundo y va del capítulo veintiséis al capítulo veintinueve<sup>205</sup>. Jacob Milich describe cada uno de estos cometas en el aludido capítulo veinticinco<sup>206</sup>. Ahí son traídas a cuenta diversas fuentes clásicas junto con la de Plinio para describir la forma, el color, el tamaño y la naturaleza de cada uno de los cometas que son nombrados.

La última cita del *Discurso* que refiere a Plinio el Viejo es la siguiente: “Y así Jacob Milich c. 29, sobre el Lib. 2. de Plinio dijo: *Diuersitas autem colorum fit propter dicimilem lucis, & nubis permixtionem. Duobus tamen potissimum coloribus constat, albo si nubes est rarior, & atro si est densior*”<sup>207</sup>. Como puede apreciarse se trata de una glosa de Milich al texto del historiador natural. Se localiza en el capítulo veintinueve del *Commentarii* y no

---

<sup>200</sup> Para conocer cómo eran denominados los fenómenos astronómicos en la antigüedad vid. Macías Villalobos (2006) 41-71.

<sup>201</sup> Vid. Milich, Op. cit. f. 68 v.

<sup>202</sup> Cfr. Plinius Secundus (1996) Vol. I, Lib. II, 27, 10-11.

<sup>203</sup> Vid. Milich, Op. cit. f. 68 v.

<sup>204</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 9 v.

<sup>205</sup> Cfr. Plinius Secundus, Op. cit. Lib. II, 26 - 29.

<sup>206</sup> Vid. Milich, Op. cit. ff. 61 f. - 67 f.

<sup>207</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 11 v.

pertenece a la *Historiae*: “Diuersitas autem colorum fit propter dissimilem lucis & nubis permixtionem, duobus tamen potissimum coloribus constat, albo, si nubes est rarior: & atro si est densior”<sup>208</sup>. Los únicos cambios que hay entre una y otra cita son el empleo de los signos de puntuación, y el uso de la letra ce en vez de la doble ese en el sustantivo “dissimilis”.

Milich fue una de las fuentes importantes para la noticia de Plinio el Viejo. Pero no fue la única empleada en el *Discurso* para el conocimiento de otros pensadores clásicos. La *Astronomía Dánica* fue otra de las obras por medio de las cuales fue estudiada la filosofía clásica en el tratado novohispano. A través de ella fue investigado parte del pensamiento atribuido a Plutarco de Queronea y a algunos filósofos presocráticos.

En el *Discurso* son varias las citas atribuidas al sabio de Queronea. La primera de ellas es la siguiente:

Entre los mismos que llevan que son de materia celestial [los cometas], hay también muchas opiniones. Plutarco lib. 3 cap. 12. de Placitis Philosoph. Refiere tres de los pitagóricos, unos de ellos dicen que son estrellas del cielo como las demás, pero no de las que se ven siempre, sino otras que aparecen a tiempos, guardadas para este fin: *Nonnulli Pithagorae alumni Cometam esse ex illorum, quae non perpetuo visuntur numero, sed statuto tempore in orbem recurrere aperiuntur.*<sup>209</sup>

Sobre este fragmento hay que analizar varias cuestiones. Primero está la referencia al libro de *Placitis Philosophorum* atribuido a Plutarco, aunque actualmente es una adjudicación apócrifa. Después viene la alusión al pensamiento de los pitagóricos acerca de los cometas, y por último la cita del Pseudo-Plutarco en latín que reafirma las ideas de los pitagóricos.

La obra de *Placitis* difunde parte de la filosofía presocrática, está escrita en griego y fue traducida al latín hacia 1503 por el filólogo Guillaume Budé. De hecho en el libro novohispano las demás menciones a Plutarco transmiten ideas presocráticas acerca de los cometas y vienen en latín. Primero ésta que no especifica de quién es la opinión: “Otros (dice Plutarco) afirman, que es un encuentro que nuestra vista hace con los rayos del Sol de que resulta el cometa, como sucede en la reflexión del espejo: *Alii visus nostri ad Solem repercussum, simulacri modo specularis*”<sup>210</sup>. Luego esta otra donde son mencionados Anaxágoras y Demócrito:

Y remata Plutarco que otros, como Anaxágoras y Demócrito como más expertos, dijeron que era un concurso de luces de dos o más astros, que coincidiendo resultaba el cometa: *Anaxagoras, & Democritus, stellarum binarum, vel plurium interse mutuo collustrantium coitum.*<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Vid. Milich, Op. cit. f. 70 v.

<sup>209</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 15 v.

<sup>210</sup> Ibid.

<sup>211</sup> Ibid. f. 16 f.

Todas estas citas vienen en latín. Entonces la obra sobre cometas recibió el *Placitis* en esta lengua y no en griego; además esta obra sigue atribuida a Plutarco. De modo que la fuente de donde fueron tomados los fragmentos del pensador de Queronea los debió transmitir de la misma manera, puesto que no es una traducción del autor del *Discurso Etheorológico* del griego a la lengua del Lacio.

Es posible comprobar que la *Astronomía Dánica* los transmite del mismo modo pues ahí, aparte de adjudicarlos a Plutarco, también están escritos en latín. De hecho forman parte de una sola cita:

At de his veterum opiniones, Plutarchus Lib. 3 de placitis Philosophosum Cap. 2, mira brevitare collectas, in hunc modum proponit. Nonnulli Pythagorae alumni Cometam esse ex illorum numero, quae non perpetuo visuntur, sed stato tempore in orbem recurrente aperiuntur: Alii visus nostri ad Solem repperctum simulacri modo specularis; Anaxagoras, Democritus, stellarum binarum vel plurium inter se mutuo collustrantium coitum.<sup>212</sup>

Los cambios en el texto novohispano respecto a este pasaje están cuando es utilizada la conjunción “et” y el verbo *recurro* es empleado en infinitivo presente. Al ser estos los únicos cambios puede afirmarse que el Pseudo-Plutarco fue retomado gracias a la obra de Longomontanus, la cual, además de estar referida directamente en el *Discurso*, fue utilizada para el empleo de la sentencia sobre la malignidad de los cometas que fue analizada anteriormente.

Ptolomeo fue otro de los científicos clásicos que están referidos en el tratado novohispano y que cabe dentro de la filosofía natural clásica. El ponerlo como autoridad sobre materia de cometas ayuda a identificarlo como parte de los pensadores clásicos dentro del ramo filosófico. No obstante, las veces que es traído a cuenta viene mediado por astrónomos de la época medieval, por ejemplo cuando son descritas algunas especies de cometas: “Albumazar en el tratado de estas ignitas impresiones, y Guido Bonatti 4. part. cap. 105. de parecer de Ptolomeo ponen nueve especies [de cometas]”<sup>213</sup>; o cuando se habla de la posición de los cometas en el firmamento: “Messahalla y Haly, lo mismo, sobre el 2. de la Cuadripartita de Ptolomeo”<sup>214</sup>.

Ambos pasajes que refieren al astrónomo alejandrino también nombran a astrónomos medievales. El primer pasaje habla de la forma en que los astrólogos Albumazar y Guido Bonatti siguen a Ptolomeo acerca de nuevas especies de cometas<sup>215</sup>. El segundo pasaje habla sobre el comentario que hicieron al *Tetrabiblos* los astrólogos Messahalla y Ali ibn Ridwan latinizado como Haly.

---

<sup>212</sup> Longomontanus, Op. cit. Appendix de asscitiis coeli phaenomenis, cap. II, 2.

<sup>213</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 9 v.

<sup>214</sup> Ibid. f. 13 v.

<sup>215</sup> Vid. Bonatti (1550) Cap. CV, De stellis cometis, col. 592.

En el primer pasaje es importante notar la atribución al pensamiento de Ptolomeo porque en realidad no hay tratado alguno en el cual este astrónomo hable sobre nueve especies de cometas<sup>216</sup>; parece ser que esta clasificación proviene de científicos medievales y sólo mencionaban al astrónomo alejandrino como autoridad<sup>217</sup>. En el segundo es necesario notar que el comentario que hacen los astrónomos medievales al *Tetrabiblos* pertenece al capítulo IX, libro segundo donde Ptolomeo habla de la forma y color de los cometas y otros fenómenos astronómicos<sup>218</sup>.

Ahora bien, es oportuno hablar sobre Guido Bonatti, el tratado astronómico que escribió y cómo llegó a la Nueva España, porque, más que las otras referencias medievales, éste será indispensable para comprender cierta clasificación de los cometas muy difundida durante la edad media y descrita en el *Discurso*<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Cfr. Hellman, Op. cit. 231.

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Vid. Ptolemy (1964) II, IX, 191-195.

<sup>219</sup> En el *Discurso* son varias las clasificaciones que se mencionan respecto a la forma de los cometas. Todas ellas relacionadas con ideas negativas que traían estos portentos. La que está basada en el texto de Bonatti *De Astronomia tractatus* dice que los cometas están divididos en “nueve especies, y son: Veru vel Feru; Cenaculum, vel Tenaculum; Pertica, vel Partica; Asconae, vel Astoriae Dominus; Miles; Argenteum; Matutina, vel Aurora rubea; Rosa; Nigra”. Cfr. Rodríguez, Op. cit. f. 9 v.; Bonatti, Op. cit. col. 592-593.

De acuerdo a lo señalado por Bonatti *Veru*, que proviene del latín *veru*, *verus*, se refiere a los cometas en forma de dardo o lanza, probablemente porque eran estrechos y con perfil de punta; también se les llama *feru* por su ferocidad y monstruosidad. Los efectos de este tipo de astro son la escasez de frutos y la muerte de nobles.

El denominado *cenaculum*, del latín *cenaculum*, *cenaculi* el lugar de alojamiento donde se podía comer, como un hostel, es el cometa que no produce hambrunas pero sí guerras; igualmente son llamados *tenaculum* (*tenaculum*, *tenaculi*) por la forma parecida con las plumas de las aves que anteriormente servían para escribir. Si bien este cometa tiene estos dos nombres, no fue encontrada la relación entre uno y otro, aunque pudiera ser que ésta sea debido a los efectos que causa.

El llamado “Pertica, vel Partica” se refiere a los prodigios que se asemejan a un asta porque tienen la cola gruesa, con efectos de escasez de agua. Viene de la palabra latina *pertica*, *perticae*: lanza, palo, estaca, etc.

El cometa designado como “Asconae, vel Astoriae Dominus” muestra poca claridad en cuanto a su nombre y figura, pues no hay dato que dé cuenta del porqué se le llama así o a qué se refiere respecto a la figura de los cometas, ya que si bien existe la región de Ascona, ciudad de Suiza, no hay relación entre ésta, la figura y los

---

efectos. Mucho menos hay certeza acerca del otro nombre “Señor de Astoria” porque no ha sido localizado alguna región que se llamara como tal, o algún personaje homónimo.

No obstante son definibles la forma y las consecuencias que porta. En cuanto a la forma es pequeña comparada con otros cometas, pero con cola extendida y larga, además es de condición mercurial y de color cerúleo. Respecto a las consecuencias significa muerte de reyes, de los hombres grandes, de los nobles, y guerras.

Sobre el cometa *miles*, que en la lengua del Lacio quiere decir soldado, se asemeja a algún instrumento bélico ya sea la lanza, ya la espada o ya la jabalina; es de naturaleza venérea, con madeja de igual ancho al tamaño de la Luna, en forma de crines que parecen moverse hacia atrás. El recorrido que hace es a través de los doce signos del zodiaco y el significado que porta para los mortales es en perjuicio de los nobles, los reyes y grandes hombres; sediciones en contra del orden establecido con la finalidad de cambiar leyes y señalar nuevas.

El prodigio llamado “Argenteum”, esto es, platinado, tiene la cola del mismo color que la plata pura, cuya claridad en la noche brilla más que todas las otras estrellas. Es favorable para los hombres porque trae abundancia de frutos y granos.

El portentoso nombrado “Matutina, vel Aurora rubea” es de color rojo como la aurora. De naturaleza marcial y con la cauda larga pero menor a la del “Señor de Asconia”. Cuando se ve desde el oriente, con una depresión por debajo de la cabeza, significa guerras, pestes, hambruna, sequías y falta de agua.

El cometa referido como *rosa* asemeja un color intermedio entre la combinación del dorado y el plateado; también es grande, redondo, similar a un disco, con significado, en cierta medida, negativo pues causa muerte de mandatarios aunque cambia las cosas antiguas con miras a algo mejor.

Por último el denominado *nigra* recibe este adjetivo latino debido a la opacidad de su color y falta de brillo en algunas partes de la cauda. De naturaleza saturnina significa fenecimientos por muerte natural, por duelos con espadas y por decapitaciones. Respecto a todas estas especies de cometa véase Dall’Olmo, Op. cit. 18.

Al parecer esta clasificación de los cometas era muy popular en la baja edad media porque aparece con variaciones en otros autores como Roberto Grosseteste, Giovanni da Legnano y algunos más. Cfr. Ibid; Hellman, Op. cit. 50, 59, 231-233.

No obstante no se ha podido rastrear si Bonatti fue el primero que la planteó o si acaso la tomo de alguien más. Aun así el *Discurso* la transmitió y la describió como parte de los autores aristotélicos que veían a los cometas como portentos malignos. Por otro parte sirve para entender la variedad de conceptos con los que eran

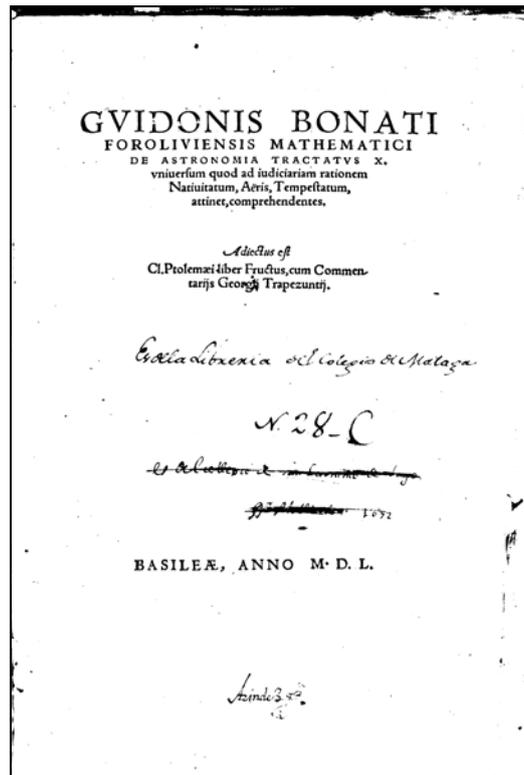


Figura 12. Edición del año 1550 del *De Astronomia Tractatus* de Guido Bonatti.

Guido Bonatti, también conocido como Guido de Forli o Guido de Forlivo, fue uno de los astrólogos más famosos del siglo XIII. Ayudó a la transmisión de la astrología árabe, fue condenado por Dante en el octavo círculo del infierno y en el Renacimiento fue mencionado en la disputa entre Pico della Mirandola y Lucio Bellanti sobre la astrología como ciencia<sup>220</sup>. Nació en Forli, Italia. Sostuvo diversas disputas sobre si la astrología era de carácter científico. Fue consejero del emperador Federico II Hohenstaufen<sup>221</sup>. Murió aproximadamente en el año 1300.

El *Liber astronomiae* o *Liber astronomicus* lo escribió cerca del año 1277, se realizaron varias copias manuscritas y después tres ediciones impresas en Augsburgo, Venecia y Basilea en los años 1491, 1506 y 1550 respectivamente<sup>222</sup>. Esta última edición divide el tratado en seis partes, a diferencia de las otras que lo dividen en diez, contiene un índice de autores referidos y es la que ha sido consultada (Figura 12). El registro del *Liber astronomiae* en el

---

descritos, comprendidos y estudiados los cometas tanto en la edad media como en buena parte del Renacimiento.

<sup>220</sup> Cfr. Duhem (1916) 188-189; Thorndike (1923) 825-826.

<sup>221</sup> Vid. Duhem, Op. cit. 190.

<sup>222</sup> Ibid. 188; Thorndike (1923) 826, 839-840. Este último investigador proporciona una lista de los manuscritos del *Liber astronomicus*.

territorio colonial aparece en dos ocasiones en el ya tantas veces mencionado inventario inquisitorial de Pérez de Soto<sup>223</sup>.

Hasta aquí la crítica de fuentes clásicas de la obra novohispana. Previo a interpretarlas y ver la forma en que fue acreditado el conocimiento de la tradición clásica a través de tratados europeos aludidos explícitamente (especialmente el de Conti) es importante señalar que existen otras referencias a pensadores de la antigüedad como Proclo, Hipócrates de Quíos, Apolonio de Mindo, Hiparco de Nicea, entre otros<sup>224</sup>. No obstante que éstas transmiten y difunden algunas noticias del pensamiento clásico, como tales son referencias aisladas acerca de cometas que fueron vistos en la antigüedad, conocidas principalmente por medio del tratado de Marin Mersenne<sup>225</sup> y no hablan de alguna obra en particular o citan fragmentos directos de estos autores clásicos.

### **§ 11. Interpretación acerca de las fuentes de la tradición clásica**

Toda la crítica de fuentes manifestó que la tradición clásica fue recibida de manera indirecta mediada por el latín y por referencias de segunda mano. También mostró que las obras peninsulares son usadas de la misma manera que las de otros europeos, aunque no existe crédito a las primeras ni alusiones a los pensadores españoles que las escribieron. Cabe entonces preguntar ¿Qué dice esto para hacer una nueva interpretación del Discurso?, ¿por qué razón no son referidas de manera explícita las fuentes peninsulares?, ¿acaso es indicio de que tengan más peso las demás fuentes europeas que sí son mencionadas manifiestamente? Para responder estas interrogantes será necesario esclarecer algunos puntos respecto a lo que ha manifestado la crítica de fuentes que, como ejercicio agambeniano, primero ayudarán a reinterpretar el *Discurso* y luego, en el siguiente capítulo, permitirán la deconstrucción de las interpretaciones que ya se han hecho sobre el mismo.

El primer punto es sobre la mediación de las fuentes que transmitieron los relatos y teorías antiguas; el segundo es acerca del crédito a los tratados europeos que no son peninsulares y el silencio acerca de los españoles. Estos puntos no son cuestiones baladíes limitadas dentro del estudio filológico e histórico. Son puntos cruciales que facilitan ver de otra manera al *Discurso* donde la discusión sobre las ideas y teorías acerca de fenómenos astronómicos o la interpretación de algunos dogmas de la religión cristiana, estuvo atravesada por la encubierta confrontación del conocimiento de la tradición clásica entre peninsulares y otros pensadores del viejo continente

Respecto a la mediación, la crítica de fuentes reveló que todos los pasajes de la tradición clásica fueron conocidos indirectamente a través de los manuales y tratados mencionados. Todos igualmente fueron transmitidos en latín, a pesar de que algunos manuales ponían la fuente en griego. La mediación, entonces, fue indirecta y estuvo delimitada por la lengua del Lacio. Por ello es posible afirmar, por un lado, que el autor del tratado astronómico sólo conocía el latín, o por lo menos tenía mayor dominio de él; por otro, la obra estaba destinada

---

<sup>223</sup> Cfr. Jiménez Rueda (1947) 8, 82. Está mencionado como Guido Donato o simplemente Guido.

<sup>224</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. f. 13 v.

<sup>225</sup> Cfr. Mersenne, Op. cit. Artievivs IV. 823-826.

a lectores conocedores del latín y formados en cuestiones religiosas, astronómicas, mitológicas y filosóficas.

Desde luego el latín como lengua principal de la recepción clásica estuvo determinado por todos los manuales y tratados que sirvieron como fuentes. La mayoría de ellos transmitieron en esta lengua a todos los autores clásicos. Esto hace que pensadores latinos como Plinio y Séneca predominen el *Discurso*. Especialmente este último es empleado para explicar los cometas, lo cual será analizado más adelante.

Acercas del silencio y olvido de los tratados peninsulares, frente al crédito y mención de los demás hay varias ideas que decir, pues no se puede justificar estas omisiones alegando que el conocimiento de las obras españolas estaba en boga entre los académicos, letrados y estudiosos de la sociedad novohispana, estando demás mencionarlas directamente debido a su uso cotidiano y conocimiento común.

Parece que el silencio respecto a las obras peninsulares en el *Discurso* conlleva intenciones teóricas y políticas. Es posible que implícitamente el objetivo de no señalar las fuentes españolas fuera confrontar el conocimiento de la tradición clásica entre los eruditos peninsulares y el resto de los pensadores europeos. La diferencia que esta confrontación mostraría es que la teorización de la tradición clásica es diferente en cada grupo de pensadores. Luego el referir manifiestamente a unos sería porque hay una inclinación con lo que piensan acerca de la tradición grecorromana. En el *Discurso* pues, la teorización de la tradición clásica sigue los lineamientos de los autores europeos aludidos explícitamente.

Además esta inclinación está relacionada con la estimación de los académicos novohispanos y los estudios que realizan en el Nuevo Mundo. Porque la valoración de la investigación sobre los fenómenos de la naturaleza en este territorio y el elogio de los ingenios americanos es a través de la tradición clásica. En consecuencia el reconocimiento de las fuentes de ésta no podía provenir de obras peninsulares, ya que en última instancia es frente a pensadores españoles que se está valorando el trabajo e investigación de los sabios de la Nueva España.

Por otra parte la diferencia respecto a la tradición clásica entre la especulación y comprensión de los peninsulares y los demás pensadores europeos está en que éstos ven de una manera positiva el pensamiento grecorromano. Así, utilizan las ideas y relatos de la antigüedad para estudiar la naturaleza, ejemplificar la moral y la historia, actualizando la tradición clásica porque contiene verdades dignas de retomar. Esto no quiere decir que los tratados peninsulares no estudiaran o conocieran a los autores clásicos. Más bien estos eruditos empleaban a los poetas y filósofos grecorromanos de otra manera, donde el peripatetismo escolástico y la verdad cristiana están por encima de las teorías e ideas de todos los relatos antiguos, aportando menos veracidad a estos últimos.

Pero esta diferencia sólo puede ser vista si se estudia lo que cada manual señalaba. Para verla será necesario revisar solamente aquellas fuentes que fueron las principales obras que transmitieron la tradición clásica en el texto novohispano, esto es, tanto la fuente española como la que no lo es. Éstas fueron la *Mythologiae* de Natale Conti y el *Theatro* de Baltasar de Vitoria. La primera porque influyó en la forma en que fue percibida la tradición clásica; el segundo porque fue el más utilizado, especialmente para el conocimiento de la mitología clásica. De modo que la *Mythologiae* es la que media el conocimiento y comprensión del pensamiento antiguo y es aceptada no sólo como referencia sino como base para el

tratamiento de la tradición clásica. En cambio el *Theatro*, aunque utilizado ampliamente, nunca es reconocido como un texto con el que se esté de acuerdo en una interpretación, ya sea de algún mito, ya de algún pensamiento clásico.

Así pues, la forma en que la tradición clásica fue empleada en el *Discurso* corresponde con la que era vista por los demás tratados europeos, especialmente la de Conti, pues a pesar de que las obras peninsulares son aprovechadas, el ejemplo claro es el de Vitoria, no son acreditadas como la base de conocimiento con la que se está de acuerdo para interpretar, comprender, conocer y estudiar la tradición clásica. De esta manera está concretado no sólo un conflicto político con los peninsulares, sino igualmente un conflicto epistemológico. Por tanto no hay razón para maravillarse que el conocimiento de la tradición clásica le sea atribuido en su totalidad a las fuentes no peninsulares, pues si esta misma sirve para el elogio de la clase académica novohispana, no podía estar ligada a las nociones que los españoles tenían de ella.

Además este apego con las demás fuentes que no son peninsulares se vuelve patente porque en el *Discurso*, a pesar de la exposición y adopción de algunas ideas aristotélicas, es la teoría de Séneca sobre los cometas la que se acepta y estudia para describir a estos portentos, misma teoría conocida gracias a los tratados europeos que no son de autores originarios de la península ibérica. Por ello será necesario revisar la recepción de Séneca en el tratado sobre cometas y cómo es retomado.

Solamente resta decir que como tal la comparación del conocimiento de la tradición clásica explicada no está manifiesta directamente en el opúsculo novohispano si quiera aludida por fray Diego Rodríguez. Pero gracias a la crítica de fuentes, ha sido posible ver que había un silencio respecto a algunas y que éste conllevaba tonos epistemológicos y políticos. Entonces la propuesta agambeniana de la crítica de fuentes que ha seguido esta investigación, muestra que no hay otra forma de reinterpretar los textos que revisando las mismas bases teóricas y materiales sobre las que se reconstruyeron. En este sentido el *Discurso* se vuelve un ejemplo claro del ejercicio agambeniano ahora es posible obviar las fuentes clásicas para la comprensión de este texto y su contenido.

## § 12. La *Mythologiae* como fuente principal del *Discurso*

### A) ¿Por qué la *Mythologiae* es la fuente principal del *Discurso*?

Aunque el manual de Baltasar de Vitoria es una fuente importante para el conocimiento de la tradición clásica, no fue la fuente principal, ni a la que se le otorga más crédito. Esta parece ser en realidad la *Mythologiae* de Conti porque el *Discurso Etheorológico*, como texto que hace encomio de los ingenios americanos de la Nueva España no iba a utilizar entre sus referentes de conocimiento un manual hecho por un peninsular. El silencio, pues, respecto al *Theatro* es un acto de naturaleza deliberadamente política. Pero para reafirmarlo hay más razones que pueden ser deducidas, relacionadas con la diferencia que cada manual expone acerca de la teorización de la tradición clásica y con la mención explícita de uno y olvido de otro.

Así, una tiene que ver con la posición respecto a la tradición clásica en cada uno de estos manuales. El manual de Vitoria presenta una idea negativa de ésta, en especial de la mitología; por ejemplo piensa que la pluralidad de dioses antiguos es “vana y sin

fundamento” y simplemente hace una indagación de éstos para ver los diferentes papales que representan los personajes en una obra de teatro<sup>226</sup>. En consecuencia las fábulas no tienen un significado específico, ya sea moral o filosófico, que deba ser desentrañado, sino que es una simple descripción de la ceguera en la que vivían los gentiles porque no conocían la teología cristiana ni al Dios revelado.

En cambio la lectura que Conti hace de la tradición clásica es positiva: retoma “los viejos procedimientos de explicación, histórica, física y moral, propuestos por la antigüedad misma”, para argumentar en el fondo que “la mitología oculta una sabiduría profunda, únicamente accesible, es cierto, a aquellos que no se quedan en la corteza de las fábulas”<sup>227</sup>. Visión que igualmente es encontrada en el *Discurso*. Pues esta tradición es usada constantemente, sobre todo para la descripción de los fenómenos naturales (tanto con la mitología como con la filosofía) y para la exaltación de los ingenios americanos y académicos novohispanos (especialmente con la mitología).

Otra razón se refiere al interés expreso en el *Discurso Etheorológico* por hacer notar la deuda con Conti, mientras la oculta con Vitoria. Así, como ya se dijo, Conti es mencionado al menos en cuatro ocasiones<sup>228</sup>; su manual, referido como *Mithologia*, es citado por lo menos dos veces<sup>229</sup>, a las que hay que sumar las seis veces que es usado indirectamente como manual de conocimiento de autores clásicos estudiados. En cambio, el manual de Baltasar de Vitoria nunca es citado directamente, ni insinuado su nombre; aunque sí es usado indirectamente a modo de manual para noticia de la tradición clásica. Esto permite pensar no sólo que el autor del *Discurso* leyó la *Mythologiae* directamente, sino que le interesaba verse asociado con esta obra.

Por todo esto es concluyente que la *Mythologiae* de Natale Conti es la fuente principal del *Discurso*. Pero hay un elemento adicional que hace de la *Mythologiae* una fuente con un peso peculiar, pues es Conti el que da respaldo teórico al particular empleo de la mitología en el texto novohispano. Las semejanzas teóricas encontradas entre estas dos obras son varias, y ello lleva a revisar la estructura de la obra novohispana.

## **B) La *Mythologiae* como base teórica de la tradición clásica en el *Discurso***

¿Qué es retomado de la *Mythologiae*? Son varios los elementos de este manual que se ven reflejados en el *Discurso*. Por ejemplo, en el texto de Conti ya desde la epístola nuncupatoria de 1567 se exaltan las “fábulas de los antiguos” debido a que son “sesudas opiniones de los sabios sobre la creación del mundo, de los elementos y de los animales; sobre las fuerzas de la naturaleza, sobre la providencia divina [...], y sobre otras cosas semejantes”, es decir, porque sirven para entender los fenómenos de la naturaleza y a la divinidad cristiana<sup>230</sup>. Esta

---

<sup>226</sup> Cfr. Vitoria (1620) Prólogo al lector; Serés (2003) 400.

<sup>227</sup> Cfr. Sez nec (1983) 205.

<sup>228</sup> Vid. Rodríguez, Op. cit. ff. 11 f. - 12 f.

<sup>229</sup> Ibid. f. 7 f.; f. 10 v.

<sup>230</sup> Cfr. Conti (2006) 45.

utilización que se atribuye a la tradición clásica, en especial la de la explicación de las fuerzas naturales, es precisamente la que recuperará el *Discurso* como medio para exponer las complejas tesis sobre los cometas.

De hecho, características tales como la expresión de la combinación o lucha de fuerzas elementales del universo a través de los dioses como símbolos cósmicos y la expresión de ideas morales y filosóficas con revestimiento fabuloso, es decir, los dioses como alegorías que ve Seznec<sup>231</sup> en la supervivencia de la mitología antigua en el Renacimiento es lo que igualmente se encuentra en el *Discurso*.

Por ejemplo, la mezcla de autores clásicos con elementos de la teología cristiana, tan frecuente en el texto novohispano, ya está en Conti. Para él “queda claro que ni puede hacerse nada sin Dios como artífice ni hubo muchos dioses, sino uno solo y este mismo sempiterno” y a partir de esta premisa, va estableciendo la manera en que los antiguos ya habían pensado en la unidad de la divinidad y en que sólo puede haber un Dios único. Es más, Conti piensa que los antiguos vieron en la muchedumbre de dioses la reunión del solo Dios y que sólo establecieron muchos dioses para demostrar “que Dios estaba en todas partes y que todas las cosas eran gobernadas con su consentimiento”<sup>232</sup>. Así, al entender que dentro de la tradición clásica pueda comprenderse la unidad de la divinidad cristiana y ver en ella un prelude de la fe cristiana, hace que tanto esta tradición como el cristianismo puedan existir. Tal coexistencia es la misma que está en opúsculo de la Nueva España cuando, por sólo citar un ejemplo, está comparado el parto de la Virgen Inmaculada con el parto de Latona. La idea de la influencia de Conti se refuerza, justamente porque al principio del párrafo dos del *Discurso* se retoma la fábula de Latona del libro IX, capítulo VI, y del libro X, de la *Mythologiae*.

Otro ejemplo de la influencia de Conti en el tratado novohispano, es el uso de las fábulas mitológicas para la descripción de los fenómenos naturales, principalmente de los cometas. Tal es el caso de la fábula de Faetón. Aunque ya se interpretaba este mito desde la antigüedad clásica como explicación moral acerca de la contención de los deseos y la imprudencia<sup>233</sup>, en el texto novohispano, al igual que en la *Mythologiae*, aparecerá como la descripción de los cometas calientes que tienen la característica de abrasar y quemar la Tierra. De este modo, fray Diego, en el párrafo tres del *Discurso*, cita el libro VI, capítulo 1, *Sobre Faetón* de la *Mythologiae*, como sigue:

En esta Fábula [el mito de Faetón] hemos de ir explicando todo nuestro designio, y pues nos queda que discurrir en nuestro asunto, excusaré el repetir su narración; dice pues así el Comite: *Fue- / runt qui Phaethontis fabulam inde exhortam esse dicant, quod vastus / Cometa solaris natura, in non nullis locis tandem in dissolutus, intolerabilis aestus effecerit. Est enim ea Cometarum natura sive sit vapor / circa sidera*

---

<sup>231</sup> Vid. Seznec, Op. cit. 12.

<sup>232</sup> Cfr. Conti (2006) 93ss.- 577ss.

<sup>233</sup> Cfr. Morcillo Expósito (2007) 278ss.

*collectus, sive perse praelongus existat, qui paulatim / exuritur, sive alia de causa quavis oriatur, ut siccitas, & aestus / consequatur.*

[Hubo quienes dijeron que la fábula de Faetón derivó del hecho de que un gran cometa, de naturaleza solar, produjo en algunos lugares, tras disolverse por fin, un calor insoportable. Pues la naturaleza de los cometas, bien sea vapor acumulado alrededor de los astros, bien sea muy largo de por sí el que poco a poco se quema, o bien surja por cualquier otra causa, es de tal clase que consecuencia suya son la sequía, el calor y la escasez de aguas, ya que los vapores son más propensos a inflamar el aire que a producir lluvia.]<sup>234</sup>

Faetón describe la génesis de ciertos cometas y explica las características que portan. Especialmente en este caso, los cometas supralunares, que son distintos en naturaleza pero también en cuanto a la descripción mitológica, pues con los cometas sublunares, se les refiere por medio de los titanes<sup>235</sup>. De este modo la existencia de cometas de dos tipos, supralunares y sublunares, es uno de los puntos de discusión de fray Diego, y como fue apreciado hace uso de los relatos antiguos para la caracterización de estos astros, ya sea como faetones o ya sea como titanes y que tiene no sólo fines explicativos, sino importantes consecuencias morales debido a que los cometas supralunares son buenos y los sublunares malvados. En todo caso, el autor del *Discurso* leyó directamente la *Mythologiae* porque apreciaba la mitología y filosofía clásicas como un instrumento de interpretación de la naturaleza.

Pero el empleo descriptivo de la tradición clásica no es el único en el *Discurso*. Un diálogo entre la paloma de Noé y el dios Mercurio al final del texto novohispano<sup>236</sup> es un claro ejemplo de cómo la mitología clásica es usada con otros fines distintos a la explicación científica. Estos son, más bien, fines políticos. Así como en el caso de los cometas la mitología era utilizada para interpretarlos como buenos y malos, supra y sublunares, en este diálogo se la utiliza para representar al dios Mercurio como un mensajero del Dios cristiano para exaltar a los ingenios americanos. Éstos, que viven en la Atenas americana y que son receptores (al menos así está interpretado en el texto novohispano el mensaje del cometa de 1652) de buenas nuevas: podrán ser más inteligentes que los europeos porque las musas los llenarán con fantasías fecundas.

El uso de la tradición clásica aquí ya tiene un claro tinte político. Es utilizada no sólo para dar una versión del paso del cometa, sino para claramente distinguir a los académicos novohispanos de los peninsulares. Si los primeros viven en la Atenas Americana ¿no les sería por ello propio el pensar clásico a diferencia de quienes vienen de la península? En otras palabras, el uso de la mitología y filosofía clásica es un rasgo de los ingenios del Nuevo Mundo, una estrategia retórica que en sí misma es política

---

<sup>234</sup> Rodríguez, Op. cit. f. 10 v.; Conti (2006) 399. La cursiva es mía.

<sup>235</sup> Ibid. f. 7v.

<sup>236</sup> Ibid. f. 32 f.

### § 13. Séneca en el *Discurso Etheorológico*

El caso de Séneca y las *Naturales Quaestiones* es paradigmático en el *Discurso Etheorológico*, pues fue una fuente que se empleó de manera distinta a como lo fue en otros tratados astronómicos de la época de la colonia y además Diego Rodríguez la conoció por vías indirectas. Esto llevó a examinarla a parte de todas las demás fuentes analizadas porque resaltan otros rasgos diferentes de los filológicos, en especial el empleo específico de cierta parte de las *Cuestiones Naturales* y la aceptación de la teoría cometaria senequiana, comparando lo que aceptaron de esta obra otros textos novohispanos y el mismo *Discurso*. Cabe decir que aunque ya fueron estudiadas otras citas de Séneca en el tratado novohispano, éstas que serán juzgadas tienen más peso y por ello merecían ser tratadas con más profundidad.

La obra del pensador cordobés tuvo amplia difusión en la Nueva España. Desde el siglo XVI llegaron a tierras novohispanas las obras completas de este filósofo, incluidas las *Cuestiones Naturales*<sup>237</sup>. Así, no es sorprendente que durante el siglo siguiente varios estudiosos, en especial astrónomos y científicos, utilizaran esta obra de Séneca como autoridad para explicar algunos fenómenos de la naturaleza. Ya hacia 1618 las *Cuestiones Naturales* aparecen referidas en el tratado sobre la naturaleza y propiedades de la ciudad de México de Diego Cisneros<sup>238</sup>; a finales de esta centuria está citado en las obras astronómicas de Eusebio Kino<sup>239</sup>, José de Escobar Salmerón y Castro<sup>240</sup>, y Carlos de Sigüenza y Góngora<sup>241</sup>. El primero simplemente refiere algunos fragmentos que tratan sobre el círculo equinoccial y los nombres de los vientos, mientras los últimos aludieron el mismo pasaje de la obra senequiana (VII, 29, 3) que habla sobre la limitación del conocimiento humano y la forma en que sólo los dioses saben la verdad<sup>242</sup>.

El *Discurso*, en cambio, emplea otras partes de las cuestiones senequianas y las asume teóricamente para la explicación de los cometas. Primero estableciendo la homogeneidad en la formación de los cometas:

Sea pues la entrada a esta doctrina de los cometas, y sus diferencias, asentar lo primero la doctrina de Séneca Lib. 7. Cap. 11. donde dice: *Sive sint aliquae differentiae illorum, sive non sint, eadem ratione fiant necesse est Cometae*. Hayan o no diferencias de cometas, lo cierto en ellos es que todos tienen una misma razón, y principios de

---

<sup>237</sup> Vid. Viveros (1998) LXI, LXIV-LXV.

<sup>238</sup> Cfr. Cisneros (1618) ff. 7 f., 41 f.

<sup>239</sup> Vid. Kino (1681) ff. 1 v. - 2 f.

<sup>240</sup> Cfr. Salmerón y Castro, Op. cit. f. 17 f.

<sup>241</sup> Vid. Sigüenza y Góngora, Op. cit. § 10, § 116, § 140. Si bien este pensador utiliza otros pasajes de las *Cuestiones* no acepta en ningún momento la exposición de las teorías cometarias, sólo la forma en que, según Séneca, la divinidad sabe más que el hombre y que posiblemente algún día éste conocerá la verdad.

<sup>242</sup> Cfr. Seneca (2008) 7, 29, 3.

engendrarse y formarse, y no diversas; esto es una misma materia, una misma forma, un mismo fin, en una misma parte, con un mismo modo, aunque en ellos se noten tan diversas apariencias que obligan a multiplicarlos.

Y luego señalando sólo dos tipos de cometa:

Hay pues solas dos especies de cometas, como de parecer de Epígenes refiere Séneca en su Lib. 7. Cap. 6. diciendo: *Duo Comentarum genera sunt, alii ardores undique fundunt, nec locum mutant; alii in unam partem ignem vagum in modum comae porrigunt, & stellas permeant.*<sup>243</sup>

Ambas citas provienen de las *Naturales Quaestiones* libro VII de los capítulos seis y once respectivamente. Como puede ser advertido no son los mismos pasajes que refirieron las otras obras novohispanas para describir los diversos meteoros o para proclamar la consolación de los tiempos venideros donde será descubierta la verdad de los prodigios celestes. En realidad es la aceptación de la teoría cometaria del pensador cordobés lo que se ve en estos pasajes. Igualmente muestran que en el *Discurso* las ideas y teorías acerca de los cometas son tratadas de manera diferente a como lo fueron en otros tratados científicos de la Nueva España (por lo menos los de la segunda mitad del siglo XVII) pues no se sigue como autoridad a Aristóteles y se utiliza a Séneca para reafirmarlo, sino que es al pensador estoico al que se acepta de manera absoluta y se utiliza al Estagirita para resolver algunas cuestiones y discutirlo en otras, por ejemplo, la posición de la vía láctea<sup>244</sup>.

Respecto de dónde fueron tomados estos pasajes de las *Cuestiones Naturales* tanto el tratado de Mersenne como la obra de Longomontano pudieron haber sido las fuentes para conocer estos fragmentos. En las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* el tratado senequiano aparece referido reiteradas veces<sup>245</sup>. En la *Astronomía Dánica* está uno de los dos fragmentos que aparecen en el *Discurso*<sup>246</sup>. De modo que pudo haber sido gracias a estas dos fuentes el conocimiento de Séneca. Es importante notar que ninguno de los dos autores es peninsular, lo que concuerda con lo explicado atrás sobre la confrontación de la tradición clásica y la aceptación teórica de esta por parte de otros autores europeos. De igual manera el asentimiento y empleo de la teoría cometaria senequiana va a tono con estimar positivamente el cielo del Nuevo Mundo, sobre todo los cometas (pues no serán sublunares ni corruptos, sino celestes y con efectos buenos), y valorar así el trabajo e investigación que hacían los ingenios americanos.

#### § 14. Influencia teórica y política de la tradición clásica

Ahora que han sido analizadas las fuentes de la tradición clásica es oportuno preguntar: ¿cómo influyó esta tradición en los debates científicos y políticos del *Discurso*

<sup>243</sup> Rodríguez, Op. cit. ff. 11 f. - 11 v.

<sup>244</sup> Ibid. f. 17 v.

<sup>245</sup> Cfr. Mersenne, Op. cit. 502, 823-824, 827, 837 ss.

<sup>246</sup> Vid. Longomontanus, Op. cit. Appendix de asscitiis coeli phaenomenis, cap. I, 1, cap. II, 2.

*Etheorológico*? Son tres los temas en los que la tradición clásica está presente. El primero es el estudio del cielo. Luego en la teoría sobre los cometas. Por último el elogio de la clase académica novohispana. En cada uno de aquéllos es posible ver la influencia de la tradición clásica. Desde luego la tradición clásica que recibió el opúsculo sobre cometas, es decir, la tradición clásica mediada por fuentes de segunda mano y que proporcionaron una peculiar lectura de las fábulas y teorías grecorromanas.

### A) Los cielos

Son dos maneras en las que el *Discurso* estudia e interpreta el firmamento. Una lo ve como libro abierto donde Dios escribe mensajes para los hombres que deben ser interpretados según buenas nuevas o calamidades ineludibles. La otra lo estudia a través de los mitos y teorías clásicas donde la mediación de los relatos y discursos grecorromanos, conocidos a través de las fuentes señaladas, plantea un papel importante en la descripción y generación de la región celeste.

Ambas maneras son discursivas y analizan el espacio sideral en este sentido. Esto es, la forma en que se comprende el cielo por medio de estas dos maneras, no implica hechos y datos empíricos en un sentido que hoy emplea la ciencia. Más bien es una construcción teórica basada tanto en los mitos antiguos como en las teorías cualitativas de la materia. En este sentido el estudio del cielo queda puntualizado más por señales y manifestaciones que tienen que leerse no según caracteres matemáticos-cuantitativos, sino según cualidades naturales y pronósticos benignos.

Por el momento sólo será descrita la manera en que la tradición clásica influyó en la comprensión del cielo. Respecto a la otra manera en el siguiente capítulo serán apuntados mínimamente algunos puntos al respecto, sobre todo cuando sea vista la crítica al historiador Elías Trabulse que propone que no hay pronosticación, y por ende no hay una lectura del firmamento en el sentido que fue dicho.

El claro ejemplo que muestra la lectura de los cielos a través de las fábulas antiguas es cuando son descritas la creación y formación de los cielos. El relato mitológico para esta tarea es el de Latona, donde se cuenta que embarazada del dios Júpiter sufría los partos de los que serían sus hijos Febo (Apolo) y Febe (Diana). Pero, por orden de la diosa Juno que estaba celosa, fue acechada por la serpiente Pitón que según el poeta Ovidio y el mitógrafo Ravisio Textor se engendró de la corrupción de la tierra después del diluvio de Deucalión. Al ver la amenaza que pendía sobre Latona, Neptuno, dios del mar, auxilio llevándola hasta la isla Delos donde permaneció a salvo hasta que tuvo a los mellizos. Ya adulto, Febo mató a la serpiente que atosigó a su madre<sup>247</sup>.

En este mito la influencia de la tradición clásica es manifiesta cuando por analogía con el relato de Latona y los demás dioses grecorromanos es explicada la creación de los cielos y la tierra. La serpiente es usada para describir los vapores corruptos, es decir, las tinieblas que impedían la formación y separación de la tierra y los cielos porque sofocaban los “partos” con la humedad y la frialdad obstaculizando, a la vez, que naciera Febo, esto es, el Sol, y Febe, o sea, la Luna. Si bien este relato está basado en la *Mythologiae* de Conti, muestra

---

<sup>247</sup> Cfr. Rodríguez, Op. cit. ff. 6f.-7f.

cómo opera el empleo de esta tradición para la explicación de la formación de los cielos donde son aprovechados elementos positivos de la mitología grecorromana, tales como los dioses Febo y Neptuno, pero también son explotadas imágenes negativas de la misma como es el caso de la serpiente Pitón.

## B) Los cometas

En la exposición sobre la generación y naturaleza de los cometas también está presente la tradición clásica. Aunque ya fue visto que el pensamiento de Séneca es la clave para fundamentar que los cometas tienen un solo origen y son de dos especies, es primero a través del mito de Faetón que los dos tipos de cometa. Así esta fábula antigua es narrada de la siguiente manera:

el altivo y magnánimo Faetón, siendo hijo del Dios Apolo y de la hermosísima Ninfa Clímene, tuvo competencias y algunas altiveces con Épafo, hijo de Júpiter y de la Diosa Io, con que le dio ocasión a que le llamase de mal nacido y bastardo; sentido Faetón, refrenando con la vergüenza y la cólera, recurrió a su madre Clímene, a deslindar su hidalguía y legitimidad: *Erubuit Phaethon, iramque pudore repressit, / Et tulit ad Clymenen Epaphi convitia matrem*. La madre aunque le satisfizo, el mal contento recurrió a su padre Apolo, que reconociéndole por hijo, con el gusto y palabras le engendró nueva altivez de pasear su hidalguía por el cielo; que la que no es ostentada y pregonada, desmerece en la vanidad por clandestina. Le pidió su carro y caballos de fuego prestados por un día, para afirmar su principado; el padre aunque lo rehusó prudente, temiendo su furia y la de sus pías, instado condescendió con él, adiestrándolo en la nueva caballería, por nunca ejercitado en ella. Apenas los fogosos animales sintieron la liviandad y descamino del novel jinete cuando el freno en los dientes, desenfrenados lo precipitaron (prosigue Ovidio) *Ausus aeternos agitare currus / Immemor metae iuvenis paternae, / Quos Polo sparsit, furiosus ignes, / Ipsae recepit*. Deshecho en piezas el carro, y sembrado el aire de rayos y chispas por espumas, cayo Faetón en el río Erídano por templarse, muriendo abrasado, sin quedar escaldado

Y después de interpolar una cita atribuida al matemático Apolonio Pergeo, pero que en realidad pertenece a las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas el mito es cerrado de esta manera:

Allí fue llorado por su madre Clímene; allí le lamentaron tanto sus seis hermanas [las Helíades], que estúpidas quedaron convertidas en álamos negros en las orillas del Erídano; o porque su padre por calentarlas, y curarlas les precipitó un rayo con que las convirtió en etiopitas. Quiso hacer la misma fineza por él su tío, llamado Cicno, y agradecido Apolo de sus lágrimas le convirtió en Cisne, perpetuo morador de las aguas, escaldado del fuego del sobrino, para allí asistirle perpetuamente a sus cenizas.<sup>248</sup>

Los personajes principales en estos fragmentos son el mismo Faetón, sus hermanas las Helíades, Apolo el padre de ellos y Clímene la madre. Cada uno describe un astro. Faetón los cometas movedizos y sin rumbo fijo, las Helíades los cometas quietos y estables, Apolo el sol

---

<sup>248</sup> Ibid. ff. 10f-10v.

y Clímene que es el agua de la que se piensa está hecho el cielo<sup>249</sup>. Así, de acuerdo a la teoría senequiana sobre estos astros hay un sólo principio, este es Apolo (el sol) y Clímene (las aguas) que genera los cometas con movimiento, es decir, Faetón, o s in él, o s ea las Helíades<sup>250</sup>.

El objetivo de afirmar que los cometas tienen un único principio generativo es asentar que estos astros son supralunares, los elementos de los que están hechos son celestes y los efectos naturales que conllevan son benéficos<sup>251</sup>. En consecuencia los pronósticos que porta el cometa serán buenas nuevas según el recorrido y signos que haya atravesado el cometa. Especialmente el cometa de 1652 tiene una posición arriba de la esfera lunar, está hecho de materia celestial y el pronóstico que porta es benéfico para los académicos el nuevo continente.

Una vez más la tradición clásica aparece empleada para comprender y conocer los fenómenos astronómicos. En este caso los cometas son explicados primero por los relatos mitológicos, marcando diferentes personajes con algún astro; luego asentando la naturaleza de cada astro no de acuerdo a una fábula clásica, sino a un pensamiento natural que describe cada manifestación astronómica según cualidades de movimiento, calor o posición.

### **C) Elogio de los académicos novohispanos**

En lo que toca al elogio de los académicos del Nuevo Mundo la influencia de la tradición clásica se ve reflejada en las imágenes de dos personajes: el dios Mercurio y Hermes Trismegisto. Cada personaje sirve para enaltecer a los académicos de la Real Universidad según las cualidades que estos personajes mitológicos tienen, principalmente las que se refieren a la elocuencia e inteligencia.

El elogio de los doctores de la real academia empieza con el diálogo entre la paloma de Noé y el dios Mercurio. En el diálogo Mercurio habla por el cometa y la paloma de Noé por el misterio de la virgen Inmaculada. Mercurio explica a la paloma que viene como exaltación en nombre de María. La paloma lo escucha atenta, recibe con gratitud su mensaje declarando que ella es un símbolo de paz.

Después de dialogar y decir las tareas a las que han venido, expresan los pronósticos que traerán para los habitantes del nuevo mundo, para algunos mandatarios de la corona española y para jerarcas de la iglesia. Todos los pronósticos para cada grupo están relacionados con alguno de los instrumentos o a dornos que portan estos personajes. Ahí con las alas son elogiados los académicos novohispanos de la siguiente manera:

Las de las sienes, a los lucidos ingenios americanos, para que las fecundas fantasías de las Musas, dejen atrás a las del Parnaso, que siempre será así como sea en nuestro misterio. El caduceo, cave cuarteado, a las sagradas religiones, donde tienen asiento firme las letras, fuentes perenes de la elocuencia, y vivas serpientes en la vigilancia. Las

---

<sup>249</sup> Ibid. f. 16v.

<sup>250</sup> Ibid. ff. 11v.-12f., 14v.-15f.

<sup>251</sup> Ibid. f. 14f.

ínfulas doctorales, se les restituye a esta Atenas del mundo, donde cada uno de sus doctores, es un Mercurio Trimegistro.<sup>252</sup>

Así pues, quedan elogiados los ingenios y doctores del nuevo mundo por medio de imágenes clásicas, sobre todo las que están referidas a la elocuencia. Aunque es destacable que la apropiación de la tradición clásica para este elogio no participa de las lecturas de las fuentes que transmitieron la cultura grecorromana. Es un aporte propio que se hace en el *Discurso Etheorológico* para establecer un vínculo entre las personas que practicaban estudios en el Nuevo Mundo y la tradición que había formado occidente. De este modo no sólo eran estimadas de manera positiva las investigaciones de los ingenios americanos, también eran acreditadas y respaldadas desde una tradición muy arraigada en sus posibles detractores: los peninsulares.

---

<sup>252</sup> Ibid. f. 32f.



# **Reflexión**



¿Que ha mostrado esta crítica de fuentes? Si bien radicaliza la interpretación del texto sobre cometas la cual ya ha sido detallada en varios puntos, también pone en entre dicho el canon desde el cual ha sido leído, esto es, lo deconstruye. Asimismo muestra cuáles pueden ser las ulteriores aproximaciones al *Discurso*, pues sobre la base de estas mismas fuentes se abre una relación con otros textos astronómicos de la época y que también fueron publicados en la Nueva España.

Igualmente cambia la comprensión del debate científico porque la teorización sobre lo que discutía fue una construcción discursiva basada en los diferentes manuales y tratados apuntados, no una búsqueda apoyada en una idea mecanicista y matemática de la naturaleza. Enseña, además, una nueva forma de aproximación a los textos, a su interpretación e investigación, que no da por sentado las fuentes que emplea y las condiciones en las que emerge.

Para reflexionar sobre todo esto es oportuno explicar brevemente algunos conceptos del pensamiento de Giorgio Agamben, los cuales permitirán aclarar algunos puntos que se han hecho en esta disertación. Si bien ya habían sido explicados algunos de ellos, no se ha señalado cómo se relacionan con el estudio del *Discurso*, por ejemplo, cuál sería el canon en el que se desarrollaron los estudios sobre éste y cómo la crítica de fuentes lo deconstruye.

#### **A) Conceptos del pensamiento agambeniano y el examen del *Discurso***

Este pensador italiano destaca que los textos son una fuente de investigación, que según la manera en que sean estudiados conllevan una crítica de la tradición que los ha estudiado de acuerdo a un canon. Así esta particular forma de investigación renueva la interpretación del mismo texto y destruye la canonización de este último. Pero ya aquí pueden empezar las preguntas, pues si bien puede ser comprendido que el texto es propiamente una fuente, no queda claro cuál es esta manera en la que su estudio conduce a la crítica de una tradición. Igualmente estaría el cuestionamiento sobre cuál es este canon y cómo puede ser puesto en tela de juicio.

Con las palabras del mismo Agamben pueden ser respondidos estos cuestionamientos. Respecto a qué manera de examinar los textos es la que se dirige hacia la crítica de la tradición debe ser tomado en cuenta dos formas de la investigación. Una que está ligada a la historia y otra a la prehistoria. Pero no debe ser entendido que sean dos momentos en que la prehistoria se refiere a un pasado más remoto de la investigación y la historia a uno más cercano. Más bien son dos estratos de la investigación que requieren metodologías y precauciones diferentes.

En efecto la historia es cuando las fuentes, los monumentos como los llama Agamben, son claras, confiables y son estudiadas de acuerdo a una lógica universal que las determina y clasifica sin necesidad de cuestionar las condiciones en las que devino claro e inteligible, esto es, sin cuestionar las fuentes mismas que recibió y transmitió. En cambio la prehistoria tiene “tiene que ver con el pasado, pero con un pasado en sentido especial, con respecto al cual «el velo que está suspendido sobre toda tradición se intensifica hasta la impenetrabilidad»<sup>253</sup>. En otras palabras cuando el canon de una tradición, con el que las fuentes fueron estudiadas

---

<sup>253</sup> Agamben, Op. cit. 116.

desde elementos que no lo cuestionaban, es puesto en duda porque la naturalización con la que algunos puntos de examen de las fuentes eran claros, obvios y evidentes dejan de serlo y se convierten en inflexiones que tornan la investigación en una crítica a los supuestos con los que eran obviados.

El canon pues es deconstruido desde los fundamentos en los que se basó, a la vez destruido pues muchos de estos fundamentos son abandonados por la forma en que conducen a una investigación poco rigurosa o que en última instancia impiden el acceso a las fuentes mismas y su crítica. En este sentido cuando el canon es juzgado el investigador retrocede hacia el problema de las fuentes y la tradición, que no atiende meramente a lo filológico, sino que vuelve a pensar la orientación que el mismo canon otorgó a éstas desde un origen y fundamento determinado. Así la indagación, ya histórica ya filosófica, no trata el origen o fundamento de tal fuente o tal texto, busca la emergencia del fenómeno deconstruyendo la tradición de “los paradigmas, las técnicas y las prácticas a través de las cuales regula las formas de la transmisión, condiciona el acceso a las fuentes y determina, en último análisis, el estatuto mismo del sujeto cognoscente”<sup>254</sup>.

En el caso de la obra novohispana el punto de inflexión que marco la deconstrucción del canon en el que se ha estudiado y renovó su acceso como fuente es la tradición clásica. Lo que vino a la luz con el estudio de aquella es que las fuentes, que condicionaron su conocimiento, no sólo mostraban que esta tradición formaba parte del debate científico, también señala un conflicto político manifestado por el crédito que se le otorga a las fuentes que no provienen de peninsulares, mientras que las de éstos no son reconocidas.

Ahora bien tendría que preguntarse cuál es este canon y qué efectuó en el *Discurso*. Este canon que muchas interpretaciones adoptaron es el de la ciencia moderna. Gracias a él se ha escrutado el contenido del *Discurso* sobre la base de que es una obra de carácter científico moderno. Así, son resaltadas ideas y fuentes científicas modernas que sostienen a este tratado como el introductor de la ciencia moderna en la Nueva España y, por ende, el antecedente de la modernidad científica mexicana.

En efecto, de acuerdo a este canon se ha resaltado que en el *Discurso* esté mencionado Galileo, Kepler y Tycho Brahe. Igualmente que en varios puntos, como la impugnación de los cielos sólidos, el rechazo al principio de autoridad aristotélico y la oposición a sus teorías, está la afirmación de la modernidad científica. Así, se interpretó y difundió el texto novohispano como obra científica antecedente, por un lado, de la modernidad científica de Carlos de Sigüenza y Góngora y, por otro, de la ilustración científica del siglo XVIII<sup>255</sup>. Lo que llevaba a la conclusión de que el autor del *Discurso*, junto con su demás obra, es el científico criollo “introductor de las corrientes modernizadoras en la actividad científica y técnica” de la Nueva España<sup>256</sup>.

Ahora bien, si el canon o la tradición en la que se leyó el opúsculo sobre cometas es el científico, cabe preguntar por qué tuvo tanto éxito y qué efectuó en el texto para que sólo

---

<sup>254</sup> Ibid. 121.

<sup>255</sup> Cfr. Trabulse (1996) 39; Rodríguez-Sala (2004) 91.

<sup>256</sup> Ibid 128.

fueran relevantes las características científicas modernas. Es necesario recordar lo que Agamben menciona acerca del canon. Éste es un *dispositivo* por medio del cual las fuentes son olvidadas<sup>257</sup>. Pero ¿qué es un dispositivo? El *Signatura Rerum* agambeniano guarda silencio al respecto, pues presupone otro texto anterior donde esto fue contestado con cierta claridad.

En *Che cos'è un dispositivo?* Agamben lleva a cabo un ejercicio genealógico para aclarar qué significa este término proveniente del pensamiento foucaultiano. Destaca, citando a Foucault, que “Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati (Dits et écrits, vol. III, pp.299-300)”<sup>258</sup>. De esta definición resume tres puntos:

- a. È un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifici, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc. Il dispositivo in se stesso è la rete che si stabilisce tra questi elementi.
- b. Il dispositivo ha sempre una funzione strategica concreta e si iscrive sempre in una relazione di potere.
- c. Come tale, risulta dall'incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere.<sup>259</sup>

En este fragmento es importante resaltar que el dispositivo puede ser un conjunto heterogéneo que incluye proposiciones, no sólo filosóficas, también científicas. Y estas proposiciones tienen una función estratégica que está en relación con el saber y el poder. Esto es, son proposiciones que constituyen un papel importante en la circunscripción de ciertos elementos y la discriminación de otros, con la finalidad de afirmar cierto saber y cierto poder.

Entonces dentro de cualquier investigación el canon como dispositivo es una estrategia de poder y saber para construir una interpretación que presupone la inteligibilidad de las fuentes y los textos desde alguna tradición. A la vez desde esta última condiciona y conforma como válida esta inteligibilidad de las fuentes, sin necesidad de crítica de ellas mismas ni de los supuestos que las condicionan.

Pero ¿cómo es posible deconstruir este canon, siendo un dispositivo que controla y a la vez legitima un saber y un poder? El pensador italiano señala que con la crítica de fuentes es posible hacer esto y justamente la investigación y análisis de las fuentes clásicas del *Discurso* lo comprueba. Porque más allá de todo el ejercicio filológico que se hizo para encontrar dónde eran tomadas las citas y referencias clásicas, el canon científico fue deconstruido cuando gracias a la misma crítica ya no podía validarse que todas las fuentes tuvieran un corte científico moderno.

Ahí es cuando la tradición científica moderna en la que algunas interpretaciones aceptaron al texto sobre cometas pierde sentido. Pues la lógica universal y el a priori histórico que

---

<sup>257</sup> Cfr. Agamben, Op. cit. 119.

<sup>258</sup> Agamben (2006) 7.

<sup>259</sup> Ibid.

daban por válidas las características científicas en el texto no pueden ser reafirmadas y consolidadas desde el canon científico. Aparecen entonces nuevos elementos, nuevos datos, que destruyen el dispositivo que en algún momento hizo comprensible los temas científicos en el *Discurso*. Temas que como estrategia interpretativa del dispositivo o el canon, eran obviados o pasados por alto<sup>260</sup>.

Esto último es claro cuando una de las investigaciones sobre el *Discurso* que sigue el canon científico menciona que la mitología clásica en el tratado forma parte del “inconfundible estilo barroco”<sup>261</sup> característico de la sociedad y época colonial. En otras palabras, la mitología clásica no es susceptible de ser estudiada porque ya es acreditada su validez desde un contexto en el que era común su empleo, y que en última instancia no tenía nada que ver con el canon científico moderno de la obra. A la interrogante que fue planteada desde un principio: ¿cómo fue estudiado el tratado novohispano para que fuera olvidado y obviado el tema de la tradición clásica?, es posible responder que gracias a la estrategia del canon científico de darla por sentado como una característica de una época, esta tradición no fue tomada en cuenta en ningún momento por aquellos estudios que la veían con ojos de ciencia moderna.

Sin embargo algunos estudios pusieron en entredicho que la mitología clásica y la filosofía clásica en el opúsculo sobre cometas fuera simplemente el rasgo de un periodo que no necesitaba examen y estudio<sup>262</sup>. Estas últimas investigaciones ya eran indicio del cuestionamiento del canon científico pero no lograron destruirlo desde una crítica de fuentes. Este estudio, que es deudor de aquéllas, lo ha realizado.

## **B) Alcances de la crítica de fuentes clásicas**

El alcance que tuvo esta investigación fue la exégesis del texto sobre la base filológica del rastreo de fuentes grecorromanas, las cuales reportan una nueva interpretación del *Discurso*. Pero algunas de ellas quedaron sin localización exacta, pues no fueron halladas en los manuales y tratados señalados como recursos de la obra novohispana. Sin embargo se apuntó de dónde, posiblemente, fueron extraídas.

Así, aunque necesitan ser halladas para reafirmar o descartar de manera definitiva la posibilidad de que el *Discurso* tuviera algún otro manual que sirviera como medio de conocimiento de la tradición clásica, esta tarea sigue cayendo dentro de los límites de exploración de la tradición clásica de acuerdo al ejercicio agambeniano de crítica de fuentes y a la *rezeptionsgeschichte*.

---

<sup>260</sup> En cierta medida esta estrategia de interpretación era dictada por las ideologías y políticas que fueron marcadas por el nacimiento del CONACYT. Sin embargo en ulteriores estudios esto será detallado con pruebas fehacientes, porque varios de los intérpretes del *Discurso* que lo vieron con ojos científicos estaban relacionados con esta institución y con su creación.

<sup>261</sup> Vid. Rodríguez-Sala (2004) 111.

<sup>262</sup> Cfr. Cañizares Esguerra, Op. cit 727; Priani, Op. cit. 568.

También se mencionó otras fuentes de carácter científico y religioso que pueden guiar ulteriores estudios. Muchas de ellas correspondieron con una lectura directa, por ejemplo las sagradas escrituras y algunas de científicos contemporáneos a fray Diego Rodríguez. Otras estuvieron intercedidas por tratados o enciclopedias, por ejemplo las que fueron retomadas del padre Mersenne y del benedictino Laureto. De modo que su conocimiento a través de terceros propició un empleo particular para afirmar ciertas cuestiones científicas y teológicas. Todas estas fuentes dan la pauta para que sean analizadas en próximas investigaciones desde el ejercicio crítico propuesto por Agamben.

### **C) Ulteriores estudios**

Otro camino de estudio a partir del análisis de fuentes es sobre cuáles son las mismas que aparecen en los demás textos astronómicos que han sido mencionados y que también están presentes en el *Discurso*, por ejemplo la que también es empleada en el tratado de López de Bonilla o el uso de las *Cuestiones Naturales* de Séneca. Servirían, además, para darnos saber si realmente existe una comunidad científica de astrónomos-astrólogos a la que pertenecía el autor del *Discurso*, porque si utilizaban el mismo canon de autores y, en cierta medida, fundamentaban sus prácticas en estos, es muy probable que fueran una comunidad arraigada en un mismo sistema de creencias.

Esto último haría juzgar de nuevo lo sostenido por Avalos, quién asevera que no existe comunidad alguna<sup>263</sup>. Porque las fuentes muestran que, en cierta medida, los académicos y sabios y astrónomos novohispanos del XVII tenían un canon de fuentes o trasfondo común como grupo homogéneo susceptible de ser estudiado. El tema sobre el canon de fuentes reforzaría las afirmaciones de Elías Trabulse y María Luisa Rodríguez-Sala quienes aseguran, aunque no de manera rigurosa o presentando pruebas contundentes, que fray Diego Rodríguez pertenecía a una comunidad de astrólogos y astrónomos que compartían conocimientos y observaciones sobre los astros<sup>264</sup>. Sin embargo el estudio de las fuentes clásicas del *Discurso* muestra más puntos.

### **D) Nueva forma de aproximación a los textos novohispanos**

Más allá de seguir un canon establecido por la búsqueda de continuación de la tradición científica en México, o más allá de seguir una tradición interpretativa (o si se prefiere un modo de aproximación al texto), la intención de traer a la luz de dónde fueron tomados las referencias clásicas era desmontar o desarmar la forma que el *Discurso* fue constituido un texto esencialmente científico moderno. Esto es estudiar el texto en el pasado que se constituyó, un pasado que alegaba la incorporación del tratado cometario novohispano dentro los lineamientos de la tradición científica moderna.

Pues aunque el estudio conllevo a la revisión del pasado del texto en el sentido cronológico, también conllevó a la crítica de la tradición y a la crítica de las fuentes porque en última instancia la constitución de la investigación de la obra cometaria en un pasado

---

<sup>263</sup> Vid. Avalos, Op. cit. 28.

<sup>264</sup> Véase Trabulse (1985) 15; Rodríguez-Sala (1991) 176, 180.

específico llevó a la transmisión de ella con el rasgo científico apoyado por ideologías que buscaban fundamentar ciertas prácticas políticas sustentadas en un pasado científico moderno de la nación mexicana. En otras palabras, llevó a la transmisión del *Discurso* aceptando que era un texto que formaba parte del elenco de la modernidad científica impidiendo el acceso al estudio de las fuentes que menciona y en las que se basa, viéndolo en realidad como una emergencia (en el sentido de emerger) que cuestiona a la tradición constituida y a los sujetos históricos que la construyeron<sup>265</sup>.

Así pues, lo que muestra esta investigación es que existe una manera de investigar los textos de ciencia y la filosofía natural producidos en la Nueva España desde la constitución del *a priori* histórico de una tradición. Es decir, desde las suposiciones básicas de un presente que estudia el pasado pero que a la vez lo constituye<sup>266</sup>, en algunos casos como un progreso. Por ejemplo de estas suposiciones son la continuidad de ideas entre el pasado y el presente en una línea directa y pura, que en este caso recorre desde la supuesta modernidad científica del *Discurso* hasta las prácticas científicas contemporáneas; también el olvido de la crítica de fuentes son citadas, referidas, parafraseadas, comentadas, descritas o expuestas en las argumentaciones de los mismos textos, en este caso el tratado sobre cometas.

No obstante el ejercicio agambeniano no se preocupa por dicotomías de progreso y retraso científico, sino de ver las condiciones en las que emergieron los debates, teorías e ideas, tanto científicas como filosóficas, por medio de la crítica de fuentes y la tradición. El ejercicio de la crítica de Giorgio Agamben evita ver en las construcciones teóricas como predecesores o precedentes directos de pensamientos contemporáneos, sino la constitución o el emerger de lo que en su momento fue una teoría válida.

Este ejercicio fue realizado con el *Discurso Etheorológico* pero abre el camino para investigar otros textos novohispanos que han sido vistos como parte de un canon de ciencia moderna y que desde la crítica de fuentes pueden ser comprendidos de otra manera. Pues la crítica rescata las condiciones de pensamiento de una época que a luz de nuevos conceptos y metodologías se muestra tan cercana como desconocida.

---

<sup>265</sup> Vid. Agamben, Op. cit. 118-121.

<sup>266</sup> Cfr. Murray (2010) 28.

# **Bibliografía**



Álvarez Morán, María Consuelo e Iglesias Montiel, Rosa María (1990) “Natale Conti. Estudioso y transmisor de textos clásicos”, en *Humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología Clásica*, Universidad de Murcia, España, pp. 35-49.

Arato (2000) *Fenómenos*, introducción, traducción y notas de Pedro C. Tapia Zuñiga, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México.

Agamben, Giorgio (2006) *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.

----- (2008) *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Italia.

AGN, Inquisición, Vol. 495, f. 37.

-----, Inquisición, Vol. 670, ff. 119-120, 182-183, 195, 277.

Apollonios de Rhodes (2002) *Argonautiques*, chant IV, Tom. III, texte établi et commenté par Francis Vian, traduit par Émile Delage et Francis Vian, Les Belles Lettres, Paris.

----- (1996) *Acerca del Cielo. Meteorológicos*, traducción de Miguel Candel, Gredos, Madrid.

Andrada, Agustín de (1706) *Panal místico. Compendio de las grandezas del Celeste, Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced* (manuscrito), Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Sección de Manuscritos, México.

Avalos, Ana (2007), *As Above, So Below: Astrology and the Inquisition in Seventeenth-Century New Spain*, PhD thesis, European University Institute, Florence.

Barrientos, Bartolomé de (1574) *Cometarum explicatio atque praedictio, liberalium artium magistro Barriento autore*, impresis Simonis Portonariis, Salamanticae

Beristáin y Souza, José Mariano (1883) *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, Vol. III, Tipografía del Colegio Católico, México.

----- (1883) *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, Vol. II, Tipografía del Colegio Católico, México.

Beuchot, Mauricio, (1991) *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, México.

Bonatti, Guido (1550) *De Astronomia tractatus X*, Nicolaus Pruknerus, Basileae

Bourdieu, Pierre (1991) “The Peculiar History of Scientific Reason”, en *Sociological Forum*, Vol. 6, núm. 1, pp. 3-26.

----- (2003) “El campo científico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia B. Gutiérrez, EUDEBA, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Burdick, Bruce Stanley (2009) *Mathematical works printed in the Americas*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Cameron Allen, Don (1966) *The Star-crossed Renaissance. The quarrel about astrology and its influence in England*, Frank Cass & CO. LTD., London.

Cañizares Esguerra, Jorge (1999) “New World, New Stars: patriotic astrology and the invention of Indian and Creole bodies in colonial Spanish America, 1600–1650”, en *The American Historical Review*, Vol. 104, pp. 33-68.

----- (2003) “Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science”, en *The Cambridge History of Science*, ed. Roy Porter, Vol. 4, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 718-740.

Carman Garner, Barbara (1970) “Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 33, pp. 264-291

Chiron, Yves (2003) *La verdadera historia de Santa Rita: abogada de las causas perdidas*, traducción de Antonio Esquivías, Ediciones Palabra, Madrid.

Christianson, John Robert (2003) *On Tycho's Island, Tycho Brahe, Science, and Culture in the Sixteenth Century*, Abridged Paperback Edition, Cambridge University Press, New York.

Cipriano, San (1964) *Obras*, traducción de Julio Campos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Cisneros, Diego (1618) *Sitio, naturaleza y propiedades de la Ciudad de México*, en casa del bachiller Ioan Blanco de Alcázar, México.

Claudiani, Claudii (1985) *Carmina*, edidit John Barrie Hall, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlag, Leipzig.

Conti, Natale (1581) *Natalis Comitum Mythologiae siue Explicationum fabularum libri X: in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophia dogmata contenta fuisse demonstratur; quibus accedunt libri quatuor venationum carmine ab eodem conscripti*, Cum privilegiis, Venetiis.

Conti, Natale (2006) *Mitología*, traducción de María Consuelo Álvarez Morán y Rosa María Iglesias Montiel, Universidad de Murcia, España.

Corona, Carmen (1991) *Lunarios. Calendarios novohispanos del siglo XVII*, Colección el día en libros, Publicaciones Mexicanas, México.

Dall'Olmo, Umberto (1980) "Latin terminology relating to aurorae, comets, meteors and novae", en *Journal for the History of Astronomy*, Vol. 11, Part.1, núm. 30, pp. 10-27.

Daniélou, Jean (1958) *Orígenes*, traducción de Guido F. P. Parpagnoli, Sudamericana, Buenos Aires.

De la Maza, Francisco (1968) *La mitología clásica en el arte colonial de México*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México.

Díaz de Gamarra, Juan Benito (1995) *Tratados*, edición de José Gaos, UNAM, México.

Dudith, Andreas (1619) *De Cometarum significatione Cl. Virorum Andreae Duditii Commentariolus et D. Thomae Erasti Sententia*, typis baumannianis, impensis Davidis Mülleri, Bibliopolae Vratisl, Breslae.

Duhem, Pierre (1916) *Le système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Tom. IV, Librairie Scientifique A. Hermann et fils, Paris.

Eurípide (1976) *Eurípide, Le cyclope, Alceste, Médée, Les héraclides*, Tom. I, texte établi et traduit par Louis Méridier, Les Belles Lettres, Paris.

Fernández Arenas, José (1982) *Renacimiento y Barroco en España*, Editorial G. Gili, España.

Fernández Raxo, Francisco (1578) *De Cometis, Et Prodigiosis Eorum Portentis, Libri Quatuor*, Excudebat Madriti Guillelmus Drouy, Typographus.

Flórez Miguel, Cirilo (1992) "La ciencia europea antes de 1492", en *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, ed. Laureano Robles, Editorial Trotta-CSIC, Madrid.

Foucault, Michel (1984) "¿Qué es un autor?", traducción de Corina Iturbe, en *Dialéctica*, núm. 16, pp. 51-82.

Garí y Siumell, José Antonio (1875) *Biblioteca Mercedaria: o sea escritores de la celeste, real y militar Orden de la Merced*, Imprenta de los herederos de la viuda Pla, Barcelona.

Garin, Eugenio (1981) *El zodiaco de la vida*, traducción de Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona.

Gagliardi, Donatella (2007) "La biblioteca de Bartolomé Barrientos, maestro de artes liberales", en *Studia Aurea*, núm. 1, pp. 1-69.

En línea <[http://www.studaaaurea.com/pdf/070723105306\\_Barrientos.pdf](http://www.studaaaurea.com/pdf/070723105306_Barrientos.pdf)> última consulta realizada el 29 de agosto de 2012.

Geffcken, Johannes (1902) *Die Oracula sibyllina*, J. C. Hinrichs'sche buchhandlung, Leipzig.

González Gallardo, María Fernanda (2009) “Diego Rodríguez y su *Breve tratado prologado de las disciplinas matemáticas, tanto en género como en especie, y principalmente sobre la recomendación de los elementos de Euclides el filósofo*”, en *Pensamiento Novohispano*, núm. 10, UAEM, México, pp. 107-114.

Granados y Gálvez, José Joaquín (1778) *Tardes Americanas: Gobierno gentil y católico: Breve y particular noticia de toda la historia Indiana*, Imprenta Matritense de Don Felipe de Zuñiga y Ontiveros, México.

Grant Wilson, James (1888) *Appleton's Cyclopædia of American Biography*, D. Appleton and Company, New York.

Haase, Wolfgang (1993) “America and the classical tradition: preface and introduction”, en *The Classical Tradition and the Americas*, ed. Wolfgang Haase y Meyer Reinhold, Vol. I, Walter de Gruyter, Berlín / New York, pp. 5-33.

Hamel, Jürgen (2007) “Christian Severin”, en *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, ed. Thomas Hockey et al., Springer, New York.

Hampe Martínez, Teodoro (1999) “Introducción”, en *La tradición clásica en el Perú virreinal*, ed. Teodoro Hampe Martínez, Sociedad Peruana de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp. 7-16.

Hellman, C. Doris (1971) *The comet of 1577: its place in the history of astronomy*, Columbia University Press, New York.

Hermann, Gottfried (1971) *Orphica*, recensuit Godofredus Hermannus, cum notis H. Stephani et al., G. Olms, Hildesheim / New York.

Hesiodi (1967) *Hesiodi Carmina*, recensuit Aloisius Rzach, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlag, Stuttgart.

Hight, Gilbert (1985) *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford University Press, New York.

Hyginvs (2002) *Fabvlae*, edidit Peter K. Marshall, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, In aedibus K. G. Saur, Munich / Leipzig.

Horatius (2008) *Opera*, edidit D.R. Shackleton Bailey, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Walter de Gruyter, Berlín.

Jiménez Rueda, Julio (1945) “Astrólogos y quirománticos en la Nueva España”, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, Filosofía y Letras, UNAM, Vol. 20, octubre-diciembre, pp. 233-244.

----- (1947) *Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII*, UNAM-AGN, México.

Juvenal (1996) *Sátiras*, texto de Bartolomé Segura Ramos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Kino, Eusebio Francisco (1681) *Exposición Astronómica*, por Francisco Rodríguez Lupercio, México.

Kronk, Gary W. (1999) *Cometography. A catalog of comets*, volume 1: Ancient-1799, Cambridge University Press, Cambridge.

Latassa y Ortin, Félix de (1799) *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1600 hasta 1640*, Tom. II, oficina de Joaquin de Domingo, Pamplona.

Lefèvre d'Étaples, Jacques (1510) *In hoc continentur totius naturalis philosophiae Aristotelis paraphrases*, Ex officina Henrici Stephani, s.l.

Leonard, Irving A. (1992) *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*, with a new introduction by Rolena Adorno, University of California Press, California.

Livius, T. (1989) *Ab Vrbe Condita, Libri XXVI-XXVII*, recognovit P. G. Walsh, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlag, Leipzig.

Longomontanus, Christan Sørensen(1622) *Astronomia Danica*, ex officina typographica Guilielmi I. Caesii, Amsterodami.

López de Bonilla, Gabriel (1654) *Discurso y relación Cometographia*, Viuda de Bernardo Calderón, México.

Luque Moreno, Jesús (1980) “Introducción” en *Tragedias II de Séneca*, ed. Jesús Luque Moreno, Gredos, Madrid.

Macías Villalobos, Cristóbal (2006) “Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición”, en *Veleia*, núm. 23, pp. 41-71.

Manilii, M. (1998) *Astronomica*, edidit George P. Goold, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart / Leipzig.

Mannino, Vincenzo (2007) *Questioni di diritto*, Giuffrè Editore, Italia.

María de Cossío, José (1998) *Fábulas mitológicas en España*, Istmo, España.

Martínez Albarrán, Alí Arturo (2007) *Fray Diego Rodríguez: por una ciencia propia en el México del siglo XVII*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Mersenne, Marin (1632) *Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione*, sumptibus Sebastiani Cramoisy, viam Iacobaeam sub Ciconiis, Lutetiae Parisiorum.

Milich, Jacob (1535) *Commentarii in secundum librum Plinii de Historiae Mundi C. Plinii*, ex officina Petri Brubacchii, Haganoae.

Montiel Ontiveros, Ana Cecilia y Beltrán Cabrera, Luz del Carmen (2006) “Paula de Benavides: impresora del siglo XVII. Inicio de un linaje”, en *Contribuciones desde Coatepec*, Vol. 5, núm. 10, pp. 103-115.

Montoya Melesio, Samuel (2005) *Un sabio mercedario mexicano: Fray Diego Rodríguez, Siglo XVII*, Orden de la Merced, México.

Morcillo Expósito, Guadalupe (2007) “Faetón. Antes y después de Ovidio”, en *Anuario de Estudios Filológicos*, núm. 30, pp. 269-280.

Moreno, Roberto (1983) “Diego Rodríguez” en *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Vol. II, ed. José María López Piñero et al., Península, Barcelona, p. 224.

Moreno Corral, Marco Arturo y López Molina, María Guadalupe (1992) “Desarrollo de la astronomía en la Puebla colonial”, en *Elementos*, núm. 17, Vol. 2, BUAP, México, pp. 33-40

----- (1993) “El arribo de la ciencia a la Nueva España”, en *Ciencia y Desarrollo*, Vol. XIX, núm. 112, CONACYT, México, pp. 72-77.

----- (1999) “La astronomía en México del siglo XVII”, en *Ciencias*, núm. 054, Facultad de Ciencias, UNAM, México, pp. 52-59.

Murray, Alex (2010) *Giorgio Agamben*, Routledge Critical Thinkers, Taylor & Francis, New York.

Navarro Brotóns, Víctor (1983) “Claudio Richard” en *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Vol. II, ed. José María López Piñero et al., Península, Barcelona, pp. 228-229.

----- (1996) “La ciencia en la España del siglo XVII. El cultivo de las disciplinas físico-matemáticas” en *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, núm. 604-605, CSIC, Madrid, pp. 197-252.

Ovidi, P. (1978) *Fastorum libri sex, recensuerunt E. H. Alton, D. E. W. Wormell, E. Courtney*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B. G. Teubner, Leipzig.

Ovidio, Publio (1994) *Metamorfosis*, Lib. VI-X, Vol. II, texto de Antonio Ruiz de Elvira, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

----- (1994) *Metamorfosis*, Lib. XI-XV, Vol. III, texto de Bartolomé Segura Ramos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

----- (1995) *Obra Amatoria*, Vol. II, texto de Antonio Ramírez de Verger, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

----- (2002) *Metamorfosis*, Lib. I-V, Vol. I, texto de Antonio Ruiz de Elvira, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Pachymeris, Georgii (1835) *De Michaele et Andronico Palaeologis, Libri tredecim*, Vol. I, rocnogovit Immanuel Bekker, Impensis Ed. Weberi, Bonn.

Pareja, Francisco de (1989) *Crónica de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España*, Vol. II, Archivo histórico del estado de San Luis Potosí, México.

Pérez Pastor, Cristóbal (1891) *Bibliografía madrileña o descripción de las obras impresas en Madrid (siglo XVI)*, Tipografía de los huérfanos, Madrid.

Picatoste y Rodríguez, Felipe (1891) *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, Imprenta y fundición de Manuel Tello, Madrid.

Piero Valeriano, G. (1610) *Hieroglyphica seu de sacris Aegyptorum aliarumque gentium literis commentarii*, sumptibus Pauli Frellon, Lugduni.

Plino Plinio (1986) *Storia Naturale*, Vol. IV, Traduzioni e note di Umberto Capitani e Ivan Garofalo, Giulio Einaudi editore, Torino.

Plinius Secvndvs, C. (1996) *Natvralis Historiae, Libri XXXVII*, Vol. I, edidit Karl Mayhoff, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlag, Stuttgart.

Poot-Herrera, Sara (2008) “El siglo de las viudas. Impresoras y mercaderas de libros en el XVII novohispano”, en *Destiempos*, Vol. 3, núm. 14, pp. 300-316.

Priani Saisó, Ernesto (2010) "Construyendo la ciencia propia. Tradición clásica y ciencia nueva en fray Diego Rodríguez", en *Tradición Clásica y Universidad*, ed. Francisco L. Lisi Bereterbide, Dykinson, España, pp. 567-587.

Ptolemy (1964) *Tetrabiblos*, edited and translated into English by F. E. Robbins, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London.

Quintana, José Miguel (1969) *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII (de Enrico Martínez a Sigüenza y Góngora)*, Bibliófilos Mexicanos, México.

Richard, Nicolás (2005) "Documentos para la historia natural de la corporación latinoamericana", en *Anales de Desclasificación*, Vol. 1, núm. 1, pp. 213-258.

Rice, E.F. Jr. (1970) "Humanist Aristotelianism in France: Jacques Lefèvre d'Étaples and his", en *Humanism in France at the End of the Middle Ages and Early Renaissance*, ed. A.H.T. Levi, Manchester University Press, Manchester, pp. 132- 149.

Rodríguez, Diego (1653) *Discurso Etheorológico del nuevo Cometa, visto en aqueste Hemisferio Mexicano; y generalmente en todo el mundo. Este año de 1652*, Viuda de Bernardo Calderón, México.

Rodríguez, Martha Eugenia (1994) "Enfermedades, astros y matemáticas en la Nueva España", en *Ciencia y Desarrollo*, Vol. 20, núm. 117, pp. 74-79.

Rodríguez-Sala, María Luisa (1991) "Fray Diego Rodríguez, semblanza socio-histórica de un científico criollo", en *Ciencia: Revista de la academia de investigación científica*, Vol. 42, núm., pp. 171-184.

----- (2004) "Fray Diego Rodríguez: Astrónomo-Astrólogo-Matemático, precursor de la modernidad científica nacional", en *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, ed. María Luisa Rodríguez-Sala, UNAM, México, pp. 85-130.

----- (2004) "Presentación", en *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, ed. María Luisa Rodríguez-Sala, UNAM, México, pp. 9-32.

Rosselló Botey, Victòria (2000) *Tradició i canvi científic en l'astronomia espanyola del segle XVII*, Biblioteca Nueva-Universitat de València, Madrid.

Ruiz, Juan (1653) *Discurso hecho sobre la significación de impresiones meteorológicas que se vieron el año pasado de 1652*, Imprenta del autor, México.

Ruiz, Alipio (1984) *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, Vol. 1, Porrúa, México.

Salamanqués Pérez, Virginia (2002) “El tratamiento de los dioses paganos en la obra de Baltasar de Vitoria” en *Humanismo y pervivencia del mundo clásico: homenaje al profesor Antonio Fontán*, ed. José María Maestre Maestre et al., Vol. 4, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 1863-1868.

Salmerón y Castro, José de Escobar (1681) *Discurso cometológico, y relación del nuevo cometa*, Viuda de Bernardo Calderón, México.

Scaraffia, L. (2000) “Rita de Casia”, en *Diccionario de los santos*, ed. C. Leonardi et al., Vol. 2, Editorial San Pablo, Madrid, pp. 1974-1979.

Seneca (2008) *Ricerche sulla natura*, a cura di Piergiorgio Parroni, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Italia.

Séneca (1998) *Tragedias*, Tom. 1, traducción de Germán Viveros, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México.

Serés, Guillermo, (2003) “El enciclopedismo mitográfico de Baltasar de Vitoria”, en *La Perinola: Revista de investigación quevediana*, No. 7, pp. 397-421.

Seznec, Jean (1983) *Los dioses de la antigüedad*, traducción de J. Aranzadi, Taurus, España.

Shapin, Steven (1996) *The scientific revolution*, The University Chicago Press, Chicago.

Sigüenza y Góngora, Carlos de (1690) *Libra Astronómica y Filosófica*, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, México.

Stuart-Smith, Jane (2004) *Phonetics and Philology*, Oxford University Press, New York.

Suárez de la Torre, Emilio (1982) "Oráculos sibilinos", en *Apócrifos del antiguo testamento*, Tomo III, ed. Alejandro Diez Macho et al., Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 239-396.

Tena Villeda, Rosalba (2006) *Astrónomos-Astrólogos en la Nueva España del siglo XVII*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Thorndike, Lynn (1923) *A History of Magic and Experimental Science, Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Vol. II, Columbia University Press, New York.

----- (1934) *A History of Magic and Experimental Science, Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Vol. IV, Columbia University Press, New York.

----- (1941) *A History of Magic and Experimental Science, The sixteenth Century*, Vol. V, Columbia University Press, New York.

Trabulse, Elías (1974) *Ciencia y religión en el siglo XVII*, El Colegio de México, México.

----- (1983) *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, Siglo XVI*, FCE, México.

----- (1984) *Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, Siglo XVII*, FCE, México.

----- (1985) *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII*, FCE, México.

----- (1994) *Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680)*, FCE, México.

----- (1996) “Un científico mexicano del siglo XVII: Fray Diego Rodríguez y su obra”, en *El círculo roto: estudios históricos sobre la ciencia en México*, FCE, México, pp. 25-65.

----- (2005) “La ciencia en el convento. La vida cotidiana de un científico novohispano del siglo XVII”, en *Historia de la vida cotidiana en México*, ed. Antonio Rubial, Vol. 2, FCE, México, pp. 193-219.

Virgile, P. (1981) *Énéide*, livres I-IV, texte établi et traduit par Jean Perret, Les Belles Lettres, Paris.

Vergili, P. (1986) *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors, Oxford University Press, Great Britain.

Vitoria, Baltasar de (1620) *Primera Parte del Theatro de los Dioses de la Gentilidad*, Salamanca, Casa de Antonia Ramírez.

----- (1657) *Segunda Parte del Theatro de los Dioses de la Gentilidad*, Salamanca, Casa de Antonio Ramírez.

Viveros, Germán (1998) “Introducción” en Séneca (1998), pp. XI-LXX.

Wilson-Okamura, David Scott (2010) *Virgil in the Renaissance*, Cambridge University Press, New York.

Wobeser, Gisela Von (1973) *Tradición y modernidad en la ciencia americana a fines del siglo XVI y principios del XVII*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Zumkeller, Adolar (2006) “Rita de Casia”, en *Diccionario enciclopédico de los santos*, ed. Walter Kasper, Vol. 3, Editorial Herder, Barcelona, pp. 1433-1434.



# **Listado de Figuras**



**Figura 1.** Portada del *Discurso Etheorológico* de 1653. Contiene la imagen de la trayectoria del cometa que recorre los signos (de derecha a izquierda) Tauro, Piscis, Cáncer y Capricornio, y con letra manuscrita: “el cometa fabulado y prenuncio de inmaculada pureza”.

**Figura 2.** Imagen de Santa Rita de Casia y dedicatoria. En la imagen se puede ver el estigma que según la hagiografía recibió de manos de Jesús, y el ángel que la visitaba cuando rezaba.

**Figura 3.** Portada de la Primera parte del *Theatro de los Dioses de la Gentilidad* publicado en 1620 bajo el sello editorial de la casa de Antonia Ramírez.

**Figura 4.** Portada del *Cometarum explicatio* de Bartolomé de Barrientos.

**Figura 5.** *De Cometis, Et Prodigiosis Eorum Portentis, Libri Quatuor*, publicado el año de 1578.

**Figura 6.** Portada de la *Mythologiae* de la edición veneciana del año 1581.

**Figura 7.** El *Commentarii in librum secundum Historiae Mundi* de Jacob Milich.

**Figura 8.** Portada del *De Cometarum Significatione* con la sentencia en griego arriba del grabado del cometa.

**Figura 9.** Portada de la *Astronomía Dánica* publicada en 1622 por el astrónomo Longomontano.

**Figura 10.** Edición del año 1550 del *De Astronomia Tractatus* de Guido Bonatti.