



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

# LICENCIATURA EN LITERATURA INTERCULTURAL

Escuela Nacional de Estudios Superiores,  
Unidad Morelia

LOS PRODIGIOS DE LA CONQUISTA  
DE MÉXICO EN LA ÉPICA CORTESIANA  
DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

# TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN LITERATURA INTERCULTURAL

P R E S E N T A

JORGE LUIS TORRES MAGALLÓN

DIRECTOR DE TESIS: DR. ANTONIO RÍO TORRES-MURCIANO

CO-DIRECTORA DE TESIS: DRA. ANASTASIA KRUTITSKAYA

MORELIA, MICHOACÁN

SEPTIEMBRE, 2020



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**  
**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS SUPERIORES, UNIDAD MORELIA**  
**SECRETARÍA GENERAL**  
**SERVICIOS ESCOLARES**

**MTRA. IVONNE RAMÍREZ WENCE**

DIRECTORA

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN ESCOLAR

**PRESENTE**

Por medio de la presente me permito informar a usted que en la **sesión ordinaria 02** del **H. Consejo Técnico** de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Unidad Morelia celebrada el día **04 de marzo del 2020**, acordó poner a su consideración el siguiente jurado para la presentación del Trabajo Profesional del alumno (a) **Jorge Luis Torres Magallón** de la Licenciatura en Literatura Intercultural, con número de cuenta **414055702** con la tesis titulada: "Los prodigios de la conquista de México en la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII", bajo la dirección como **tutor** del Dr. Antonio Río Torres-Murciano y como **co-tutora** la Dra. Anastasia Krufitskaya.

El jurado queda integrado de la siguiente manera:

<b>Presidente:</b>	Dr. Rodolfo González Equihua
<b>Vocal:</b>	Mtro. Marco Mancera Alba
<b>Secretario:</b>	Dr. Antonio Río Torres-Murciano
<b>Suplente 1:</b>	Dra. Cecilia López Ridaura
<b>Suplente 2:</b>	Lic. Cristian Estrada Cortés

Sin otro particular, quedo de usted.

Atentamente  
"POR MI RAZA HABLARA EL ESPIRITU"  
Morelia, Michoacán a 16 de noviembre del 2020.

**DRA. YESENIA ARREDONDO LEÓN**  
**SECRETARIA GENERAL**

---

**CAMPUS MORELIA**

Antigua Carretera a Pátzcuaro N° 8701, Col. Ex Hacienda de San José de la Huerta  
58190, Morelia, Michoacán, México. Tel: (443)689.3500 y (55)56.23.73.00, Extensión Red UNAM: 80614  
[www.enesmorelia.unam.mx](http://www.enesmorelia.unam.mx)



## Agradecimientos institucionales

Antes que nada, quiero reconocer la profunda huella que ha dejado en mi formación la Universidad Nacional Autónoma de México, en general, y la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, en particular. Agradezco al Dr. Antonio Río Torres-Murciano su invaluable enseñanza y dirección, sin la que esta investigación hubiera terminado en un camino completamente distinto. Le doy las gracias a la Dra. Anastasia Krutitskaya por su codirección y por haber confiado en mí desde mis primeros acercamientos académicos; al Dr. Rodolfo González Equihua por transmitirme el interés por el estudio de las lenguas y por dejarme los mejores recuerdos de mi etapa universitaria; al Mtro. Marco Mancera Alba por su utilísima ayuda; a la Dra. Cecilia López Ridaura por su ardua labor al frente del área editorial; al Lic. Cristian Estrada Cortés por su sincero esfuerzo a pesar de los problemas y al Lic. Andrés Arroyo Vallín por permitirme consultar su transcripción de *Las Cortesíadas* de Juan Cortés Osorio. Agradezco a la Dra. Sandra Romano Martín por su cálido recibimiento y ayuda en las semanas que estuve en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM; asimismo, a la Dra. Karina Vázquez Bernal, por facilitar mi estancia en Madrid, y a Daniel Borasteros, por hacerme sentir como en casa. Agradezco la gentil cooperación del Dr. Emilio Nieto Ballester, Director del Departamento de Filología Clásica de la Universidad Autónoma de Madrid, así como su rápida respuesta a mi solicitud, sin la que no hubiera podido obtener la Beca de Capacitación en Métodos de Investigación SEP-UNAM-FUNAM 2016. Finalmente, quiero reconocer que este trabajo es fruto de una beca de licenciatura que me fue otorgada como parte del proyecto *De la épica romana a la épica de Indias. La pervivencia de los modelos clásicos en las epopeyas sobre la conquista de México*, con clave Conacyt Ciencia Básica 2014 241095, que dirigió el Dr. Antonio Río Torres-Murciano.



## Dedicatoria

*A la memoria de Yolanda, el casi primer orgullo puma de la familia;  
a mis padres, Rosa y Alonso, por estar presentes en todo momento;  
a Claudia Motita, por compartir mil risas en clase de italiano;  
a Yuli, por nuestras pláticas en los bares de Madrid;  
y en especial a Rodrigo, por los más maravillosos  
cuatro años de aprendizaje.*





## Resumen

Este trabajo se propone analizar el tópico de los prodigios de la conquista de México en seis epopeyas cortesianas de los siglos XVI y XVII, rastrear las fuentes cronísticas y los modelos literarios de los que los poetas épicos retomaron los prodigios, así como estudiar la función que desempeña el tópico en cada una de las obras analizadas en relación con la estructura narrativa del poema y con el paso de un paradigma poético lucaneo a uno virgiliano.



## Abstract

This work is aimed at studying the topic of the omens of the Conquest of Mexico in six 16th and 17th centuries epics about Hernán Cortés, tracing the historical sources and literary models from which the epic poets may have copied the omens and analyzing the function of this topic in every one of the six poems in relation with the narrative structure of the poem and the transition from a lucanean to a virgilian poetic paradigm.



## Resumo

O presente trabalho tem por objetivo analisar o tópico dos prognósticos da conquista do México em seis poemas épicos sobre Hernán Cortés dos séculos XVI e XVII, identificar as fontes históricas e os modelos literários dos que os poetas retomaram os presságios, assim também estudar a função deste tópico em cada uma das obras analisadas em relação à estrutura narrativa do poema e à transição de um paradigma poético lucaneo a um virgiliano.



## Índice

Índice.....	8
Introducción.....	9
I. Los prodigios en la literatura latina.....	16
1. La adivinación en Roma.....	16
2. Los prodigios en la historiografía latina.....	18
2.1. Tito Livio.....	18
2.2. Flavio Josefo.....	20
2.3. Tácito.....	22
3. Los prodigios en la poesía latina.....	23
II. Los prodigios de la conquista de México en las crónicas novohispanas.....	33
1. La comparación entre la caída de Tenochtitlán y la destrucción de Jerusalén.....	33
2. La función retórica de los prodigios de la conquista de México.....	37
3. Los prodigios de la conquista de México en las crónicas novohispanas.....	43
III. Los prodigios de la conquista de México en la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII.....	51
1. <i>El Carlo famoso</i> de Luis Zapata de Chaves.....	51
2. Gabriel Lobo Lasso de la Vega.....	56
2.1. <i>El Cortés valeroso</i> .....	56
2.2. <i>La Mexicana</i> .....	57
3. <i>El peregrino indiano</i> de Antonio de Saavedra Guzmán.....	69
4. <i>El Canto intitulado Mercurio</i> de Arias de Villalobos.....	80
5. <i>Las Cortesíadas</i> de Juan Cortés Osorio.....	89
Conclusiones.....	96
Tabla comparativa de prodigios.....	99
Bibliografía citada.....	101



## Introducción

En la Roma clásica, la narración de prodigios que precedían una batalla era usual tanto en la poesía como en la historiografía, principalmente a fines de la República y principios del Imperio. En las crónicas novohispanas que relataban la conquista de México fue también común la narración de los prodigios que anunciaron la caída de Tenochtitlán. Como hizo notar Fernández-Armesto (1992: 88), mientras que el mito del regreso de Quetzalcóatl había merecido gran cantidad de estudios, los presagios de la conquista de México, por el contrario, habían carecido de escrutinio académico.<sup>1</sup> Los autores de los siglos XVI y XVII tenían una postura crédula y providencialista ante los presagios, pues los españoles creían en sus propios prodigios como manifestación de la voluntad divina (Pastrana Flores 2009: 16). En los siglos posteriores, la historiografía intentó racionalizar los presagios, explicándolos como fenómenos naturales y desestimando su naturaleza adivinatoria por considerarla producto de la superstición indígena (Pastrana Flores 2009: 18). En el siglo XX hubo dos posturas: la primera, sostenida por autores como Fernández-Armesto (1992), Rozat Dupeyron (2002 [1992]) y Thomas (1993), entendió los presagios de la conquista de México como una adaptación de los prodigios indígenas a los modelos historiográficos europeos, poniendo en duda incluso que los indios hayan interpretado estos fenómenos como presagios de un evento futuro. La segunda postura, “con fuerte inspiración en la antropología y en la llamada ‘historia de las religiones’, se olvida de buscar los orígenes de las creencias y pretende analizarlas a partir de sus valores simbólicos” (Pastrana Flores 2009: 20).

Las epopeyas de tema mexicano, a las que Alfonso Menéndez Plancarte (1942: xxv) y Alfonso Reyes (1946: 334, 337; 1960: 338-339, 374) llamaron “ciclo épico cortesiano”,<sup>2</sup> retomaron la materia de las fuentes historiográficas (crónicas novohispanas), al mismo tiempo que la adaptaban a los modelos literarios (epopeyas clásicas), imitando, principalmente, la *Eneida* de Virgilio.

---

<sup>1</sup> Rozat Dupeyron (2002: 28) también hace notar la falta de rigurosidad de los historiadores modernos a la hora de analizar los presagios de la conquista en las crónicas novohispanas.

<sup>2</sup> Con esta etiqueta designamos aquellos poemas que tengan por tema las hazañas de Hernán Cortés y la conquista de México. Las epopeyas que componen el ciclo son: los fragmentos de *Nuevo Mundo y Conquista* de Francisco de Terrazas (1570-1580 ca.), conservados por Baltasar Dorantes de Carranza en la *Sumaria relación de las cosas de la nueva España* (1601-1604); *Primera parte de Cortés valeroso y Mexicana* (1588) y *Mexicana* (1594) de Gabriel Lobo Lasso de la Vega; *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán (1599); *Las Cortesías* de Juan Cortés Osorio (1665 ca.); la *Cortesias* de Pedro Paradinas (1691), única epopeya cortesiana neolatina del siglo XVII; el *Cortésius nondum absolutus* de Giambattista Marienis (1729), único poema cortesiano neolatino del siglo XVIII; *La Hernandía* de Francisco Ruíz de León (1755); *Las naves de Cortés destruidas* de José María Vaca de Guzmán (1778); *Las naves de Cortés destruidas* de Nicolás Fernández de Moratín (1785); *México conquistada* de Juan Escóiquiz (1789) y *La conquista de México por Hernán Cortés* de Pedro de Montegrón (1820).



El presente trabajo tiene como propósito analizar los prodigios de la conquista de México en seis poemas épicos cortesianos:<sup>3</sup> los cantos 11-15 del *Carlo famoso* (Valencia, Juan Mey, 1566) de Luis Zapata de Chaves, la *Primera parte de Cortés valeroso y Mexicana* (Madrid, Pedro Madrigal, 1588) y la *Mexicana* (Madrid, Luis Sánchez, 1594) de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, *El peregrino indiano* (Madrid, Pedro Madrigal, 1599) de Antonio de Saavedra Guzmán, el *Canto intitulado Mercurio* (México, Diego Garrido, 1623) de Arias de Villalobos y *Las Cortesíadas* (1665 ca.) de Juan Cortés Osorio.<sup>4</sup> El estudio de estos pasajes cobra relevancia si se toma en cuenta que, a partir de la *Farsalia* de Lucano, las enumeraciones de prodigios se convirtieron en un tópico recurrente en la tradición épica, tópico al que llamaremos *catálogo de prodigios*.<sup>5</sup> El primer objetivo del presente trabajo es dilucidar las fuentes cronísticas y los modelos épicos de donde los poetas retomaron los prodigios que se encuentran en sus poemas.

En la *Eneida*, Virgilio imitó el modelo narrativo homérico, en el que optaba por la narración de la historia antigua y en el que los dioses intervenían en la trama. Con la *Farsalia*, Lucano propone un polémico paradigma poético que suprimía el uso de la maquinaria sobrenatural y sustituía la narración de la historia antigua por la historia reciente, elección que le valió, desde la obra de Servio (*ad. Aen.* 1.382), el título de historiador y no de poeta.<sup>6</sup> Esta clásica contraposición pasó a la España del siglo XVI, en la que los poetas épicos de Indias proclamaban la superioridad de la historia sobre la poesía (Vega 2010: 109), vindicándose a sí mismos como historiadores.<sup>7</sup> Para los poetas épicos cristianos en general, el paradigma lucaneo resultó muy atractivo por cuanto era un modelo antiguo y prestigioso, libre de la aparición de dioses paganos (Nicolopoulos 2000: 92). Por su parte, Pierce resalta que “el ejemplo de Virgilio y el precepto de Horacio de empezar *in medias res* fueron a menudo olvidados por poetas españoles hasta el 1600; en esto, así como en el frecuente uso de

---

<sup>3</sup> Para mayor comodidad, incluiremos en esta etiqueta también los cantos del *Carlo famoso* dedicados al descubrimiento de América y a la conquista de México, así como el *Canto intitulado Mercurio*, puesto que su contenido central lo sitúa dentro del ciclo épico cortesiano a pesar de que tradicionalmente no se lo considere parte de este (Pullés-Linares 2005: 95).

<sup>4</sup> También se consultaron los fragmentos de *Nuevo Mundo y Conquista* (1570-1580 ca.) de Francisco de Terrazas, los cantos 2, 18 y 19 de *El Bernardo* (1624) de Bernardo de Balbuena y la traducción de Aguayo Hernández de la *Cortesíada* de Pedro Paradinas (2018). No obstante, fueron excluidos de este análisis debido a la ausencia de prodigios.

<sup>5</sup> Si bien Fernández-Armesto (1992: 292) ya utilizaba el término “catalogue of omens” aplicado a los presagios de la conquista de México, nosotros emplearemos el término “catálogo de prodigios” cuando nos refiramos, exclusivamente, a las enumeraciones prodigiosas en el género épico, siguiendo la tradición inaugurada por Homero (*Il.* 2.484-785).

<sup>6</sup> Río Torres-Murciano (2018: 426, n. 7) señala, anterior a esta, la crítica de Petronio (*Sat.* 118).

<sup>7</sup> Como establece Bernal (2015: 238-239), “ese afán de contar la verdad nace, primordialmente, de que todos los participantes y especialmente los autores tienen plena conciencia de la trascendencia de los hechos que están viviendo y que sienten la necesidad de darlos a conocer al mundo. [...] no es concebible la mentira deliberada o la falsificación de la verdad histórica que pudieran poner en tela de juicio toda la verdad de lo que se está dando a conocer al mundo”.



temas de historia reciente, el ejemplo de Lucano fue más fuerte que el de Virgilio” (1968: 21-22). Alonso de Ercilla siguió el paradigma lucaneo al cantar las recientes conquistas españolas al norte de Chile en *La Araucana*, obra en la que se echa en falta la aparición de dioses que intervengan en la acción. Si bien la épica cortesiana comenzó siguiendo el ejemplo lucaneo —como parecen indicarlo los fragmentos de *Nuevo Mundo y Conquista* de Francisco de Terrazas— es a partir de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, influenciado por la *Jerusalén liberada* de Torquato Tasso, que la poesía épica de tema mexicano se volcará hacia el modelo poético virgiliano, que utilizará la maquinaria sobrenatural para involucrar a santos y demonios en la trama.<sup>8</sup>

El segundo objetivo de este trabajo es analizar qué función cumplen los prodigios dentro de la trama de cada una de las epopeyas cortesianas en relación con la estructura narrativa del poema y, como ha estudiado Río Torres-Murciano (2018: 29-30), con la transición de un paradigma lucaneo-ercillesco a uno virgiliano-tassesco.

Los cronistas franciscanos de los siglos XVI y XVII entendieron los prodigios como “cosas nuevas y que salen del curso común de la Naturaleza” (*Mon. ind.* lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 233).<sup>9</sup> Aunque *señal* y *pronóstico* eran los términos predilectos por los cronistas novohispanos, también se empleaba el término *prodigio*, así como *mal agüero*, *portento* y, en menor medida, *abusión*.<sup>10</sup> En este trabajo utilizaremos indistintamente las palabras, *presagio*, *prodigio*, *señal*, *pronóstico* y *agüero funesto* únicamente en el contexto novohispano. Para la elaboración del corpus hemos elegido aquellos pasajes en los que se relatan los presagios de la conquista de México, pero también cualquier enumeración de prodigios o cualquier manifestación sobrenatural a la que los poetas califiquen de “prodigio”. Se excluyeron aquellos pasajes en los que se narran apariciones milagrosas con base en la

---

<sup>8</sup> Son ilustrativas las reflexiones de Tobias Gregory (2006) sobre la adaptación de la maquinaria sobrenatural al contexto cristiano en la épica renacentista.

<sup>9</sup> Aceptación similar a la que consigna el *Diccionario de Autoridades*: “Prodigio: Suceso extraño que excede los límites regulares de la naturaleza”.

<sup>10</sup> Motolinía escribe: “De las *señales pronósticos* que el señor de México y los naturales tovieron antes de la destrucción de México” (cap. 55, García Pimentel 1903: 153); Francisco López de Gómara apunta: “*Señales y prognósticos* de la destrucción de México” (cap. 55, Miralles Ostos 2006: 207); aunque posterior, fray Bernardino de Sahagún escribe en el incipit del primero de los dos capítulos que dedica a los prodigios: “De las *señales y pronósticos* que aparecieron antes que los españoles vinieran a esta tierra” (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436). Si bien Diego Muñoz Camargo emplea diversos términos para referirse a los fenómenos que vieron los indios —como *abusión*, *agüero* o *señal*—, *prodigio* parece ser su predilecto. En el incipit del capítulo 1 del libro 2 adelanta que va a tratar los “*prodigios* que se vieron en México antes de la llegada de los españoles” (Chavero 1892: 167); así mismo, en el incipit de otro capítulo que trata sobre los indios de Cempoala, menciona que va a relatar los “*prodigios* que anuncian grandes calamidades” (lib. 2, cap. 3, Chavero 1892: 183); Mendieta también emplea el término *prodigio*: “*prodigios y pronósticos*” (lib. 3, cap. 2, García Icazbalceta 1870: 178), “*prodigios y portentos*” (lib. 3, cap. 2, García Icazbalceta 1870: 178), “*prodigio y mal agüero*” (lib. 2, cap. 8, García Icazbalceta 1870: 87). Fray Diego Durán también menciona los “*pronósticos y los prodigios*” (*Apéndice*, cap. 9, Ramírez 1880: 171) y los “*pronósticos, prodigios y señales celestes de mal agüero*” (*Apéndice*, cap. 9, Ramírez 1880: 170).



siguiente distinción: mientras el valor propicio del milagro era fácilmente entendido en el momento en que sucedía, el prodigio requería de interpretación, y se le asignaba su significado funesto —si lo tenía— solo después del evento que presagiaba. Mientras Dios enviaba los milagros como ayuda a los cristianos, los prodigios siempre iban dirigidos a los indios, aunque casi nunca se hacía explícita su procedencia.<sup>11</sup> Se consultaron para este trabajo las crónicas de tradición franciscana por ser las más relevantes para el estudio de los presagios de la conquista de México y las fuentes principales de las enumeraciones de prodigios de los cronistas Francisco López de Gómara y Antonio de Herrera, cuyas crónicas, a su vez, fueron la fuente principal de la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII.

En el primer capítulo se analizará el prodigio como signo adivinatorio en la Antigua Roma, la utilización de los prodigios en la historiografía latina del siglo I d. C., así como el tópico del catálogo de prodigios en la *Farsalia* de Lucano. Se citarán en el apartado 3 del primer capítulo los textos en latín (con su respectiva traducción a pie de página) con la finalidad de mostrar la manera en que funciona la *imitatio* en el género épico. En el segundo capítulo se estudiará la comparación entre los tópicos de la destrucción de Jerusalén y la caída de México, así como la manipulación del episodio de los prodigios de la conquista de México con fines políticos. En el tercer capítulo se analizará la amalgama de la enumeración de prodigios de las crónicas novohispanas con el catálogo de prodigios del género épico y la evolución de este nuevo tópico, al que le daremos el nombre de *catálogo de prodigios de la conquista de México*, a lo largo de un siglo, desde la publicación del *Carlo famoso* (1566) de Luis Zapata hasta *Las Cortesías* (1665 ca.) de Juan Cortés Osorio. Gracias al método comparativo y al estudio de la *imitatio* en el género épico podrán entreverse no solo las diferencias y similitudes entre los catálogos de prodigios de cada uno de los poetas cortesianos, sino también las fuentes, los modelos y las respectivas ediciones que estos siguieron a la hora de escribir sus poemas.

Consideramos, en fin, que es importante estudiar los prodigios de la conquista de México, pues si en las fuentes cronísticas no han merecido la suficiente atención de los historiadores, mucho

---

<sup>11</sup> Mientras fray Toribio Motolinía y fray Juan de Torquemada son los únicos cronistas franciscanos que afirman que los prodigios de la caída de México fueron enviados por Dios, en la épica cortesiana ningún poeta aclara si eran enviados por Dios o por el demonio. No obstante, el cronista Suárez de Peralta fue de esta última opinión. En el título del capítulo 10 atribuye al demonio la autoría de los prodigios que vio Moctezuma: “Que trata del aviso que tuvo el rey Montezuma de la llegada de los cristianos a su tierra y de los prodigios y señales que tuvo del demonio” (cap. 10, Zaragoza 1878: 79).



menos de los estudiosos de la épica cortesiana.<sup>12</sup> Estos, al encontrarse con enumeraciones prodigiosas, tendían a obviarlas, considerando que se trataba de simples referencias históricas que los poetas recuperaron de las fuentes cronísticas,<sup>13</sup> o bien, de los modelos poéticos,<sup>14</sup> sin dedicarle un análisis que tomara en cuenta la *imitatio* en la tradición épica y el problema que supone la adaptación de la materia histórica (los prodigios de la conquista de México) a los modelos literarios (el catálogo de prodigios del género épico).



Para la citación de textos, seguimos las normas de entrega y formato de los manuscritos de la Editorial Iberoamericana Vervuert; sin embargo, el conteo de las notas a pie es ininterrumpido y no se reinicia en cada capítulo. Para las obras antiguas, se ha utilizado el sistema de abreviaturas del *Oxford Classical Dictionary* (3º edición, 2003). Las obras antiguas en prosa se citan por abreviatura del título de la obra, libro, capítulo y sección, especificando, además, el traductor, año y página en caso de citar textualmente. Las fuentes cronísticas se citan por número de libro, capítulo, nombre del editor, año y página. Las obras antiguas en verso se citan por abreviatura del título de la obra, número de canto o capítulo y verso(s), especificando en nota a pie qué edición se sigue. Las obras en verso traducidas al español se citan según las especificaciones de las obras en verso, pero agregando el nombre del traductor, año y número de folio o página. En caso de citar epopeyas cuyas octavas no estén numeradas, también se agrega el editor, año y número de página. Para los poemas recurrentes se utilizarán las siguientes ediciones: El *Canto intitulado Mercurio* se cita por la edición de García (1907); el *Carlo famoso*, por la de Reynolds (1984); el *Cortés valeroso*, por la de Pullés-Linares (2005); *El peregrino indiano*, por la de Rodilla León (2008); la *Farsalia* en latín por la de Holgado Redondo (1984);

---

<sup>12</sup> Descuido que proviene de los prejuicios que, desde el siglo XVIII, permearon en la crítica de toda la épica de Indias y que consideraban a estos poemas obras sin ningún mérito literario: “En la epopeya todo ha de ser extraordinario, admirable y figurado. Por esto muchos poemas como la *Pharsalia* de Lucano, *La Araucana* de Don Alonso de Ercilla, la *Austriada* de Juan Rufo, la *Mexicana* de Gabriel Lasso [...] y otros muchos, por [...] ser meramente historias no tienen en rigor derecho alguno a título de epopeyas” (Luzán 1737: 451). No obstante, a mediados del siglo pasado, a la luz de consideraciones que insistían en analizar las obras desde su contexto de producción, atendiendo a los acontecimientos históricos y a la realidad política de la España de los Siglos de Oro (cf. Menéndez Pidal 1949), fueron surgiendo estudios que dejaron atrás los prejuicios decimonónicos; baste mencionar dos obras que pronto se convertirían en indispensables para el estudioso de la épica renacentista: *La poesía épica del Siglo de Oro* de Frank Pierce (1961), publicada en 1947 bajo el título original de *Heroic Poems of the Spanish Golden Age* y *L'Arioste en Espagne (1530-1650): recherches sur l'influence du «Roland furieux»* de Maxime Chevalier (1966).

<sup>13</sup> Cf. Reynolds (CF 14.124; 1984: 132-133, n. 90).

<sup>14</sup> Cf. Amor y Vázquez (1970: 171, n. 5); Rodilla León (2008: 22-23).



la *Jerusalén liberada* en italiano por la de Solerti (1896); *La Araucana*, por la de Lerner (1998); las *Metamorfosis* en latín por la de Miller (1916); la *Mexicana*, por la de Amor y Vázquez (1970); el *Orlando furioso* por la de Segre y Muñiz (2002), que reimprime junto con el original italiano la primera traducción al español, hecha por Jerónimo de Urrea en 1549, y *Las Cortesías*,<sup>15</sup> por la transcripción inédita de Arroyo Vallín. Para los poemas épicos renacentistas se utilizarán las siguientes abreviaturas:

*CIM* (*Canto intitulado Mercurio* de Arias de Villalobos)

*CF* (*Carlo famoso* de Luis Zapata)

*CV* (*Cortés valeroso* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega)

*PI* (*El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra)

*GL* (*Jerusalén liberada* de Torquato Tasso)

*Ar.* (*La Araucana* de Alonso de Ercilla)

*Cortes.* (*Las Cortesías* de Juan Cortés Osorio)

*Mex.* (*Mexicana* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega)

*OF* (*Orlando furioso* de Ludovico Ariosto)

Asimismo, seguimos los siguientes criterios ortográficos y paleográficos para la edición de los textos citados:

- a) Modernización de la puntuación, acentuación y uso de mayúsculas.
- b) Modernización de las grafías según los siguientes criterios:
  1. Se añade una h a las palabras que no la tengan, siempre que no altere su sonido, como en los siguientes casos: hay (*ay*), exhorta (*exorta*)...
  2. La v y la u se escriben según su valor: consonántico en v, vocálico en u.
  3. Se moderniza el uso de las grafías j y x.
  4. Se moderniza el uso de v y b.
  5. Se moderniza el uso de y e i.
  6. Se moderniza la grafía ç, ya sea en s, c, o z; asimismo, se moderniza el uso de z, s y c.

---

<sup>15</sup> BNE, Ms. 3887, ff. 128-230.



7. Se modernizan las grafías dobles, siempre que no se altere el fonema, como en los siguientes casos: suceso (*sucesso*), oficio (*officio*)... Sin embargo, no se modifican en el caso de los nombres propios.
8. No se modernizan las grafías cuando supone alterar los fonemas, como en los siguientes casos: *ansí* (así), *cibdad* (ciudad), *destrucción* (destrucción)...
9. No obstante, se agregan las grafías que representan fonemas faltantes, como en los siguientes casos: solemniza (*soleniza*), continuo (*contino*), Occidente (*Ocidente*)...
- c) Se desatan las abreviaturas, sin indicarlo.
- d) Cualquier modificación dentro del texto va señalada entre corchetes.
- e) Se reemplaza las comillas españolas por las inglesas en los textos citados.
- f) Todas las cursivas en los textos citados son nuestras, a menos que se especifique lo contrario.



## I. Los prodigios en la literatura latina

### 1. LA ADIVINACIÓN EN ROMA

La adivinación —del latín *divinatio*, que se deriva de *a divīs* (“deidades”) (Cic., *Div.* 1.1)<sup>16</sup>— es, de acuerdo con Cicerón, un método que parte de la creencia de que los dioses envían signos que pueden ser interpretados por el ser humano, de modo que este pueda conocer lo que depara el futuro (*Div.* 1.2). No obstante, como advierte Penna Órdenes (2016: 10), la adivinación debe entenderse, en sentido amplio, como el desvelamiento de lo oculto y no solo del porvenir. Si bien esta práctica parece ser inherente al ser humano,<sup>17</sup> cada pueblo de la Antigüedad se apropió de la disciplina, confiriéndole características particulares y creando distintos tipos de adivinación (Penna Órdenes 2016: 10), entre los que Cicerón distinguió dos: la *adivinación natural* y la *adivinación artificial* (*Div.* 1.11). En la primera, los dioses transmitían al ser humano el saber del futuro de manera directa, a través de los sueños o de las sibilas y los oráculos (*Div.* 1.4). Grecia cultivó ampliamente este tipo de adivinación.<sup>18</sup> Por su parte, la *adivinación artificial* requería de la técnica (*ars*), del aprendizaje, y se basaba en signos memorizados y sistematizados.<sup>19</sup> De esta manera, los latinos, a diferencia de los griegos, cultivaron la adivinación artificial, desarrollo que debe mucho a la influencia de Etruria en la

---

<sup>16</sup> Seguimos la traducción de Escobar (1999) para *Sobre la adivinación* de Cicerón.

<sup>17</sup> Cf. la opinión de Quinto: “No encuentro pueblo alguno —por muy formado o docto, o muy salvaje y muy bárbaro que sea— que no estime que el futuro puede manifestarse a través de signos, así como ser captado y predicho por parte de algunas personas” (*Div.* 1.1; Escobar 1999: 34).

<sup>18</sup> En la Grecia Antigua, uno de los términos con el que se designaba la adivinación era *μαντική*, que deriva de *μανία* (‘delirio’) —cf. Platón, *Fedro* 244 b-d—, que provenía, a su vez, del verbo *μαίνομαι* (‘estar demente o fuera de sí’), ya que aludía a la característica de los oráculos y las sibilas de entrar en trance cuando la divinidad hablaba a través de ellos.

<sup>19</sup> Una de las principales críticas de Cicerón a este tipo de adivinación era el carácter oscuro de los signos, así como la arbitrariedad de las interpretaciones (*Div.* 2.55).



historia de Roma.<sup>20</sup> Aunque había distintos tipos de signos, entre los que destacan el auspicio (*auspicium*), las profecías (*omina*)<sup>21</sup>, el portentoso (*portentum*), el ostentoso (*ostentum*), el monstruo (*monstrum*) y el milagro (*miraculum*)<sup>22</sup>, era el prodigio (*prodigium*) el término que más se utilizaba (Bloch 1992: 105). No obstante, a diferencia del presagio<sup>23</sup> (las profecías y los auspicios), el prodigio, en un principio, no prefiguraba el porvenir (Bloch 1992: 107). A este signo adivinatorio se le asociaba un significado funesto: la ira de los dioses (*ira deorum*), manifestación de la ruptura de la paz entre el ser humano y la divinidad (*pax deorum*). De acuerdo con Barrow (2002: 145), para los romanos, las divinidades regían la historia y el destino del Estado, por lo que mantener el equilibrio con los dioses era imperativo. Para ello, se crearon ceremonias expiatorias que recibieron el nombre de *procuratio prodigiorum*, procedimiento que consistía en ver si el prodigio observado requería alguna ceremonia propiciatoria para anular cualquier mal que pudiera traer a la República, así como su realización, si era necesario.<sup>24</sup> Los testigos anunciaban a los cónsules los fenómenos presenciados. Después, el Senado, enterado de la situación, deliberaba y votaba para llevar a cabo, en nombre del Estado, las ceremonias propiciatorias en caso de que el prodigio fuera considerado de interés general (Bloch

---

<sup>20</sup> De acuerdo con Cicerón (*Div.* 2.23), la adivinación etrusca surgió como una revelación que le hizo el genio Tages a un campesino en la campiña de Tarquinia. Estas revelaciones divinas conformaron el corpus conocido como los *libri Tagetici*, que constituyeron “la base de la *Etrusca disciplina* y de la aruspicina” (*Div.* 2.23; Escobar 1999: 194, n. 141). Mientras la primera era el conjunto de conocimientos y rituales para adivinar la disposición de los dioses y el porvenir, la “aruspicina” (*haruspicium*) —del latín *haru* (“intestino”) y *specio* (“mirar”)— era un método adivinatorio específico que consistía en el examen de las entrañas de los animales sacrificados. Los encargados de llevarla a cabo recibían el nombre de “arúspice” (*haruspex*). Estos conocimientos, finalmente, pasaron de Etruria a Roma en tiempos de los tres reyes romanos de ascendencia tusca.

<sup>21</sup> Mientras el auspicio se basaba en la observación del vuelo de las aves —de la raíz *avis* (“ave”) y *specio* (“mirar”)—, el término *omen* —probablemente de *os* (“boca”)— hacía referencia a las “palabras anunciadoras” (Bloch 1992: 101). A diferencia de los demás signos adivinatorios, el auspicio no era enviado por los dioses, sino que se buscaba. Los augures eran las únicas personas que tenían la facultad de llevar a cabo la busca de auspicios. Para ello, se instauró el colegio de augures, que, según la tradición, fue fundado bajo el reinado de Numa, aunque —como establece Escobar (*Div.* 1.3; 1999: 37, n. 15)— Cicerón parece atribuirle su creación al propio Rómulo (*Rep.* 2.16). Este colegio todavía contaba con gran prestigio en época de Cicerón, siendo él mismo un miembro. Según la tradición, Rómulo fundó la ciudad bajo los auspicios de los dioses (*Div.* 1.3; *Rep.* 2.16); incluso los mismos reyes fungían como augures, como recuerda Quinto: “Generalmente, los mismos que ostentaban el poder entre los antiguos ejercían los augurios, pues, del mismo modo que consideraban la sabiduría como algo propio de reyes, así también el poder de adivinar. Da testimonio de ello nuestra ciudad, en la que los reyes fueron augures, y en la que, después, particulares revestidos de esa misma función sacerdotal dirigieron el Estado, gracias a la autoridad que les confería la religión” (*Div.* 1.89; Escobar 1999: 118-119).

<sup>22</sup> De acuerdo con Bloch (1992: 105), mientras los términos *portentum* y *ostentum* designaban, de preferencia, “pero solo de preferencia, un fenómeno extraordinario de la naturaleza inanimada”, el *monstrum* y *miraculum*, por otra parte, “se aplican a menudo a una particularidad pavorosa de un ser vivo”. Escobar sugiere que *portentum* y *ostentum* son sinónimos (*Div.* 2.24; 1999: 196, n. 148).

<sup>23</sup> Del verbo *praesagio* (“predecir”) y este, a su vez, de *prae* (“antes”) y *sagio* (“percibir con los sentidos o el intelecto”).

<sup>24</sup> Bloch (1992: 112) fija el nacimiento de esta práctica alrededor del año 700 a. C., lo que lo haría coincidir con la creación del colegio de augures durante el reinado de Numa.



1992: 144), consultando, en ocasiones de extrema necesidad, los Libros Sibilinos.<sup>25</sup> Asimismo, el prodigio podía ser rechazado si se consideraba falso o si se estimaba que los testigos eran poco fiables (Bloch 1992: 145). No obstante, a fines de la República, el significado del prodigio fue desplazándose hasta entenderse como un sinónimo del presagio (Bloch 1992: 159-160), por lo que requería cada vez más de la exégesis porque ya no solo era la manifestación de la *ira deorum*, sino que podía anunciar el porvenir.

## 2. LOS PRODIGIOS EN LA HISTORIOGRAFÍA LATINA

### 2.1. *Tito Livio*

Tito Livio, al recordar con ahínco los prodigios que se habían consignado en los Anales pontificales de Roma, se convirtió en una excepción a la historiografía de su época. Desde vísperas del Imperio, Roma se mostraba escéptica ante los prodigios y la adivinación en general, opinión que Cicerón deja ver en *Sobre la adivinación*:

Rómulo —quien fundó nuestra ciudad contando con los auspicios— mantuvo la creencia de que existía la ciencia del augurio, la cual permitía llegar a prever las cosas (*y es que en muchas cosas erraba la antigüedad*). Vemos cómo tal creencia se ha transformado ya, a causa del uso, del cambio de doctrinas, y del tiempo transcurrido. Por otra parte, la costumbre, las ceremonias religiosas, el saber y el derecho augural, así como la autoridad del colegio, se conservan para que el vulgo mantenga su creencia, y el Estado unos grandes beneficios (*Div.* 2.70; Escobar 1999: 208-209).

---

<sup>25</sup> Según la tradición, una vieja extranjera le había ofrecido al rey Tarquinio (el Soberbio, según Dioniso de Halicarnaso [*Ant. Rom.* 4.62; Alonso y Seco 1984: 90]; el Viejo, según Lactancio [*Div. Inst.* 1.6; Sánchez Salor 1990: 86]) nueve libros que contenían profecías sibilinas (*Div.* 1.4; Escobar 1999: 38, n. 18). Como el rey se rehusaba a adquirirlos, la vieja quemó algunos de ellos, mientras seguía insistiendo en venderle los restantes al mismo precio. Finalmente, el rey, sorprendido por tal insistencia y misterio, compró los últimos tres libros, aconsejado por los augures. La vieja desapareció para siempre y la colección fue guardada en los subterráneos del templo de Júpiter Óptimo Máximo, situado en el Capitolio (Bloch 1992: 115). Se creó una comisión de dos miembros —que pasó a ser de diez en el 387 a. C. (*Liv.* 36.37.3; Villar Vidal 1993: 62, n. 73) y de quince en tiempos de Sila— con tal de resguardarlos y consultarlos cuando el Senado Romano así lo decidiera. La colección se quemó en 83 a. C. junto con el Capitolio; entonces, se enviaron delegados romanos a distintos puntos de Italia, Grecia y Asia Menor, con la intención de reunir nuevas profecías sibilinas (Bloch, 1992: 115-116). Con este material, junto con el hallazgo de otros versos sibilinos (*Div.* 1.4; Escobar, 1999: 38, n. 18), se hizo una nueva colección. Augusto la resguardó en el templo de Apolo, sobre el monte Palatino (*Div.* 1.4; Escobar 1999: 38, n. 18).



Como apunta Cicerón, las instituciones en torno a la adivinación se conservaban debido a los beneficios prácticos que le otorgaba al Estado. Tito Livio, siendo consciente del escepticismo creciente hacia la adivinación, defiende el uso de los prodigios en su narración afirmando que deben incluirse si se planea escribir sobre épocas antiguas:

No ignoro que oficialmente no se anuncia ningún prodigio, ni los mencionan los anales, debido a este mismo escepticismo que hace que actualmente sea una creencia generalizada que los dioses no hacen ninguna señal. Pero a mí, cuando escribo acerca de acontecimientos antiguos, por una parte me vuelve vetusto, no sé cómo, el espíritu, y por otra me constriñe un cierto escrúpulo a la hora de considerar que no merecen figurar en mis anales las cosas que aquellos hombres llenos de sabiduría consideraron dignas de ser tomadas oficialmente en cuenta (43.13.1; Villar Vidal 1993: 176).

No obstante, en algunas ocasiones, el mismo Tito Livio se muestra escéptico en cuanto a la noticia de prodigios: “En Roma o sus alrededores ocurrieron aquel invierno muchos prodigios, o bien, como suele ocurrir cuando se apodera de los ánimos el temor religioso, se habló de muchos y se les dio crédito de forma irreflexiva” (21.62.1; Villar Vidal 1993: 101); o también cuando dice: “aquel año corrieron noticias de numerosos hechos portentosos; cuanto más crédito le daban las gentes sencillas y supersticiosas, más se multiplicaban los rumores” (24.10.6; Villar Vidal 1993: 309).

Las enumeraciones de prodigios son abundantes en la *Historia antigua desde la fundación de Roma*, llegando a ser repetitivas por cuanto son una especie de fórmula narrativa. Sin embargo, como Jiménez Delgado considera (1961: 31), en estos pasajes existe “una cierta preocupación literaria. Al orden puramente cronológico de los *Anales Máximos* se une y entreteje el elemento geográfico y un cierto afán de dramatización”. Las enumeraciones de prodigios en la obra de Tito Livio constituyen un tópico, en el que destacan las lluvias de piedras, sangre o tierra, los rayos que impactan en edificios o estatuas, cometas, inundaciones, terremotos y partos monstruosos, como puede verse en el siguiente pasaje:

Fue aquel año de lluvias torrenciales, y el Tíber inundó la zona baja de la ciudad, derrumbándose incluso algunos edificios en el entorno de la puerta Flumentana. La puerta Celimontana fue alcanzada por un rayo, al igual que varios puntos de la muralla contigua a ella. Hubo lluvia de piedras tanto en Aricia como en Lanuvio y en el Aventino. Y de Capua llegaron noticias de que había ido volando hasta el foro un enorme enjambre de avispas, yendo a posarse en el templo de Marte, y que habían sido recogidas cuidadosamente y quemadas (35.9.1; Villar Vidal 1993: 313-314).



En los primeros diez libros de la *Historia antigua* hay diecisiete enumeraciones de prodigios (Jiménez Delgado 1961: 39). No obstante, a partir del libro 21 (pues no se conservan los libros 11-20) Tito Livio introduce con mayor frecuencia estos pasajes, probablemente por la abundancia de noticias que consignaban fenómenos prodigiosos (Jiménez Delgado 1961: 38). De esta manera, en estos veinticuatro libros restantes el historiador incluye cuarenta enumeraciones de prodigios (Jiménez Delgado 1961: 40); las que aparecen a partir del libro 21 siguen el siguiente esquema:

Comienza de ordinario por la designación de los cónsules; sigue a continuación la fórmula de transición que es frecuentemente esta: *prodigia ex pluribus simul locis nuntiata*; viene en seguida la enumeración escueta de los prodigios del año, como quien transcribe un inventario doméstico o los números de un programa de fiestas; siguen las deliberaciones y consultas al Colegio sacerdotal o a los Libros Sibílicos para conocer el alcance y significado religioso de los sucesos milagrosos, y termina dando a conocer los decretos y ritos ordenados y llevados luego a cabo, en orden a la llamada *procuratio* o expiación de los prodigios (Jiménez Delgado 1961: 41).<sup>26</sup>

## 2.2. Flavio Josefo

Flavio Josefo fue un historiador del siglo I d. C., de origen judío, cristianizado y acogido por la dinastía imperial Flavia. En su obra más célebre, *La guerra de los judíos* (*Ἱστορία Ἰουδαϊκού πολέμου πρὸς Ρωμαίους* en griego, su lengua materna), Josefo narra la caída de Jerusalén a manos de los romanos en el año 70 d. C. desde una visión triunfalista —que se explica dada su condición de ciudadano romano—, razón por la que los propios judíos lo consideraron un traidor. Este acontecimiento fue entendido por el pensamiento cristiano como un castigo divino que había caído sobre el pueblo judío por haber renegado de Cristo (Aracil Varón 1999: 30; Rozat Dupeyron 2002: 156; Luper 2009: 38). La obra de Josefo gozó de gran relevancia durante la Edad Media y el Renacimiento, llegando a convertirse en autoridad de referencia para los “textos y comentarios dedicados al fin de la Jerusalén israelita” (Rozat Dupeyron 2002: 105). En un pasaje del libro 6, el historiador narra los prodigios que pudieron verse antes de que las legiones romanas invadieran Jerusalén.

A diferencia de Tito Livio, quien justificaba la narración de prodigios en su historia argumentando su apego al espíritu de la época que intentaba recrear, Josefo admite que es desafortunado para una narración histórica incluir elementos sobrenaturales: “Creo que lo que voy a narrar parecería una fábula, si no lo contaran los que lo han visto con sus ojos y no estuvieran en

---

<sup>26</sup> Las cursivas son del original.



consonancia con estas señales las desgracias que acaecieron después” (*BJ* 6.297-298; Nieto Ibáñez 1999: 295). En su valor de prodigio, estas señales fueron una muestra de la cólera de la divinidad, pero ya no la de los dioses paganos, sino de la del Dios cristiano; por el lado del presagio, anunciaban la destrucción de Jerusalén a manos de los romanos: “No prestaron atención ni creyeron en las señales evidentes que anunciaban la futura destrucción, sino que no entendían las advertencias de Dios, como si hubiera caído un rayo sobre ellos y carecieran de ojos y de espíritu” (*BJ* 6.288-289; Nieto Ibáñez 1999: 293).

Josefo enumera siete prodigios que pudieron verse antes de la destrucción de Jerusalén, a saber: un astro en forma de espada, un cometa estático, una luz en el Templo de la ciudad, un parto contra natura, la puerta del Templo que se abrió por sí sola, carros y escuadrones en el aire y, finalmente, la voz de una muchedumbre:

Sobre la ciudad apareció un astro, muy parecido a una espada, y un cometa que permaneció allí durante un año. Esto también había tenido lugar antes de la revuelta y de que se iniciaran las actividades bélicas, cuando, reunido el pueblo para la fiesta de los Ácimos, el día ocho del mes Jántico, en la hora nona de la noche brilló durante media hora una luz en el altar y en el Templo con tanta intensidad que parecía un día claro. Para los no entendidos esto era una buena señal, mientras que los escribas sagrados lo interpretaron de acuerdo con los acontecimientos inmediatamente posteriores. Por otra parte, en la misma fiesta, una vaca, que era llevada al sacrificio, parió un cordero en medio del Templo. A la sexta hora de la noche se abrió ella sola la puerta oriental del Templo exterior, que era de bronce y tan pesada que por la tarde a duras penas podían cerrarla veinte hombres y que además estaba reforzada con cerrojos de hierro y con estacas clavadas profundamente en el suelo del umbral, que estaba hecho totalmente de un solo bloque de piedra. Los guardianes del Templo fueron corriendo a comunicárselo a su comandante, que subió y apenas tuvo fuerzas para cerrarla. De nuevo a los ignorantes esta señal les pareció muy favorable, pues para ellos era Dios el que les había abierto la puerta de los bienes. Sin embargo, los entendidos pensaron que la seguridad del Templo se había venido abajo por sí misma y que la puerta se abría como un regalo para los enemigos, y así entre ellos interpretaron la señal como un indicio evidente de destrucción. Después de la fiesta, no muchos días más tarde, el veintiuno del mes de Artemisio, se vio una aparición sobrenatural mayor de lo que se podría creer. Creo que lo que voy a narrar parecería fábula, si no lo contaran los que lo han visto con sus ojos y no estuvieran en consonancia con estas señales las desgracias que acaecieron después. Antes de la puesta del sol se vieron por los aires de todo el país carros y escuadrones de soldados armados que corrían por las nubes y rodeaban las ciudades. Además, en la fiesta llamada Pentecostés los sacerdotes entraron por la noche en el Templo interior, como tienen por costumbre para celebrar el culto, y dijeron haber



sentido en primer lugar una sacudida y un ruido, y luego la voz de una muchedumbre que decía: «Marchémonos de aquí» (*BJ* 6.288-299; Nieto Ibáñez 1999: 293-296).

La enumeración de prodigios de Josefo, a diferencia de las de Tito Livio, es más extensa, pero no por la cantidad de fenómenos que registra, sino por la información complementaria que añade. Josefo insiste en la manera en que el pueblo interpretó los prodigios como señales benévolas. Sin embargo, los más instruidos vieron en esos prodigios las señales como un presagio de la destrucción de Jerusalén.

Rozat Dupeyron (2002: 148) sugiere que algunos prodigios de la obra de Josefo tienen antecedentes en la historiografía y literatura latinas. El prodigio de los “carros y escuadrones de soldados armados que corrían por las nubes y rodeaban las ciudades” recuerda a un pasaje de la obra de Tito Livio: “Y que en el cielo habían brillado unas imágenes de navíos” (21.62.1; Vidal Villar 1993: 101), el cual, a su vez, recuerda a otro de la *Eneida* de Virgilio: “Ven armas rebrillar entre una nube allá en el aire claro” (*Aen.* 8.528; Echave-Sustaeta 1992: 392). El prodigio que refiere Josefo también parece estar basado en el *Libro de los Macabeos*, en el que se describe que, durante cuarenta días, pudieron verse por Jerusalén soldados a caballo que corrían por toda la ciudad:

Eodem tempore, Antiochus secundam profectionem paravit in Ægyptum. 2 Contigit autem per universam Jerosolymorum civitatem videri diebus quadraginta per aëra equites discurrentes, auratas stolas habentes et hastis, quasi cohortes armatos: 3 et cursus equorum per ordines digestos, et congressiones fieri cominus, et scutorum motus, et galeatorum multitudinem gladiis districtis, et telorum jactus, et aureorum armorum splendorem, omnisque generis loricarum. (2 *Mac.* 5.1-3; Tuveedale 2005: 704).<sup>27</sup>

Este es el prodigio que más llama la atención en la obra de Josefo, no solo porque también aparecerá en las crónicas españolas sobre la conquista de México, sino porque parece tener antecedentes tanto en la tradición bíblica como en la historiografía y literatura latinas.

### 2.3. Tácito

En un pasaje del libro 5 de sus *Historias*, Tácito registra, al igual que Josefo, los prodigios que pudieron verse antes de la caída de Jerusalén a manos del emperador Títo:

---

<sup>27</sup> En el *Apocalipsis*, san Juan escribe que los gentiles sitiarán Jerusalén durante cuarenta y dos meses: *Civitatem sanctam calcabunt mensibus quadraginta duobus* (*Apoc.* 11.2; Tuveedale 2005: 869).



Ocurrieron prodigios que ni con víctimas ni con ofrendas votivas podía expiar un pueblo dado a la superstición y contrario a los ritos propiciatorios. Se vieron en el cielo ejércitos que se enfrentaban entre ellos, armas rutilantes y se vio brillar en el templo a causa de un súbito fuego surgido de las nubes. Se abrieron de pronto las puertas del santuario y se oyó una voz sobrehumana que decía que los dioses se habían marchado, y al mismo tiempo se produjo el enorme tumulto de su salida. Esto pocos lo interpretaban con miedo, pues la mayoría estaba persuadida de que los antiguos escritos de los sacerdotes decían que precisamente por este tiempo el Oriente se impondría y que hombres procedentes de Judea dominarían el mundo. Esta misteriosa profecía se refería a Vespasiano y a Tito, pero el vulgo, como es normal en la ambición humana, interpretaba en su provecho tales grandezas del destino y ni siquiera en la adversidad abrían los ojos a la verdad. Se nos ha dicho que el número total de sitiados de todas las edades, varones y hembras, ascendían a seiscientos mil (5.13; Ramírez de Verger Jaén 2013: 149).

Tácito narra solo cuatro de los siete prodigios que describe Josefo, excluyendo el del astro con forma de espada, el cometa que permaneció en el cielo un año y la vaca que parió un cordero en el Templo. Al principio del pasaje, el historiador niega que los prodigios hayan podido ser expiados ya que los judíos son un pueblo “contrario a los ritos propiciatorios”, sugiriendo que la destrucción de Jerusalén era inevitable. Sin embargo, lo más relevante es que afirma que había profecías que decían que “por este tiempo el Oriente se impondría y que hombres procedentes de Judea dominarían el mundo”. Tácito identifica esta profecía con el Imperio de Vespasiano y Tito. Los cronistas franciscanos, y en especial Motolinía, interpretarían en términos muy similares los prodigios de la conquista de México.

### 3. LOS PRODIGIOS EN LA POESÍA LATINA<sup>28</sup>

Si bien las enumeraciones de prodigios son constantes en la obra de Tito Livio, las más célebres se encuentran en la poesía latina: en las *Geórgicas* (1.461-488) de Virgilio y en las *Metamorfosis* (15.779-801) de Ovidio.<sup>29</sup> En ambas obras, los poetas enumeran los prodigios relacionados con la muerte de Julio César. Para este repaso, sin embargo, nos centraremos en la *Farsalia* de Lucano, ya

---

<sup>28</sup> Como se adelantó en la introducción, en este apartado se citarán los textos en latín para resaltar los paralelismos textuales entre las obras analizadas.

<sup>29</sup> De acuerdo con Roche (2011: 318), este tópico también aparece en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (4.1284) y en la *En la defensa de la ley Manilia* de Cicerón (1.906-909), entre otras obras.



que fue la obra que instauró el tópico del *catálogo de prodigios* en el género épico.<sup>30</sup> Hay, en la *Farsalia*, dos catálogos de prodigios: el primero está en el canto 1 (523-583), en el que Lucano describe los prodigios que anunciaron la guerra civil entre Julio César y Pompeyo; el segundo, en el canto 7 (151-213), en el que se narran los prodigios que vio el bando de Pompeyo antes de su derrota en la batalla de Farsalia. A pesar de que, al imitar el tópico, los poetas recurren a ambos catálogos —así como a los de las *Geórgicas* y las *Metamorfosis*— (Roche 2011: 318), en este repaso nos centraremos en el del canto 1 porque es el que más relevancia tuvo para la tradición épica en general, y para la épica cortesiana, en particular. Si bien Lucano narra veintiocho prodigios en los versos 1.523-583, solo relataremos aquellos trece prodigios que están basados en el catálogo de las *Geórgicas*, en el de las *Metamorfosis* o en ambos; por lo tanto, se excluirán las fuentes historiográficas con intención de privilegiar en este apartado la *imitatio* en la tradición poética.

En el verso 1.523, Lucano comienza a describir cómo, una vez que la guerra civil era inminente, los dioses llenaron el cielo, mar y tierra de prodigios funestos:

[...] Tum ne qua futuri  
spes saltem trepidas mentes levet, addita fati  
peioris manifesta fides, superique minaces  
prodigiis terras implerunt, aethera, pontum (*Pbars.* 1.523-526).<sup>31</sup>

En estos versos no hay ningún prodigio concreto: sirven de introducción a la enumeración de prodigios que comenzará en 1.527. Es usual que, al narrar el catálogo de prodigios, los poetas mencionen los tres planos en que podían aparecer los fenómenos: el cielo, el mar y la tierra. En las *Geórgicas*, Virgilio utiliza un esquema similar al inicio de su catálogo de prodigios: *Tempore quanquam illo tellus quoque et aequora / ponti, obscaenaeque canes importunaeque volucres / signa dabant* (*Georg.* 1.469-471).<sup>32</sup> En estos versos, Virgilio abarca los tres planos: el terrestre con “la tierra” (*tellus*), el marítimo con “las llanuras del mar” (*aequora ponti*) y el celeste con “las aves” (*volucres*). Roche (2011: 320) hace notar que esta era la división tripartita del mundo natural, estableciendo sus antecedentes

---

<sup>30</sup> Como señala Roche (2011: 318), a partir de Lucano, este tópico fue recurrente en la épica; cf. Petrarca (*Afr.* 122.127-147), Estacio (*Theb.* 7.151-184), Silio Itálico (*Pun.* 8.626-655) y Quinto de Esmirna (*Post.* 12.503-520), a los que podríamos añadir los prodigios que relatan Alonso de Ercilla (*Ar.* 8.41-42; 16.24-25) y Torquato Tasso (*GL* 13.53-57).

<sup>31</sup> “Entonces, para que ni un atisbo de esperanza en el porvenir aliviara al menos los ánimos amedrentados, vino a añadirse la prueba evidente de un destino peor, y los dioses, amenazadores, llenaron de prodigios las tierras, los cielos, el mar” (Holgado Redondo 1984: 51).

<sup>32</sup> “En aquel tiempo la tierra y las llanuras del mar y las perras de mal augurio y las siniestras aves daban también pronósticos” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 283).



en la literatura clásica.<sup>33</sup> Como se verá en la página 59, Gabriel Lobo Lasso de la Vega imitará el inicio del catálogo de prodigios de Lucano.

Más adelante, Lucano menciona unas antorchas que vuelan por el cielo: *caeloque volantes obliquas per inane faces* (*Phars.* 1.526-527). Como establece Roche (2011: 320), Lucano retomó estos versos de las *Metamorfosis*: *saepe faces visae mediis ardere sub astris* (*Met.* 15.787).<sup>34</sup> En los siguientes dos versos de la *Farsalia*, Lucano describe un cometa: *crinemque timendi / sideris et terris mutantem regna cometen* (*Phars.* 1.528-529).<sup>35</sup> Si bien hay antecedentes de este tópico en la obra de Virgilio (*Diri totiens arsere cometae* [*Georg.* 1.488]),<sup>36</sup> son los versos de Lucano los que tendrán mayor relevancia para la tradición épica posterior. Como señala Roche (2011: 322), la influencia de los versos *crinemque timendi / sideris et terris mutantem regna cometen* puede rastrearse en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco (6.608), en las *Púnicas* de Silio Itálico (8.636) y en la *Tebaida* de Estacio (1.708); a las que podríamos añadir la comparación de la mortal espada de Tancredo con la estela del cometa en la *Jerusalén liberada* de Tasso.<sup>37</sup> En las *Metamorfosis*, Ovidio menciona cómo Venus convirtió a Julio César en un cometa:

Vix ea fatus erat, medi cum sede senatus  
constitit alma Venus nulli cernenda suique  
Caesaris eripuit membris nec in aera solvi  
passa recentem animam caelestibus intulit astris  
dumque tulit, lumen capere atque ignescere sensit  
Emititque sinu: luna volat altius illa  
flamminferumque trahens spatioso limite crinem  
stella micat natique videns bene facta fatetur

<sup>33</sup> Cf. Homero (*Il.* 15.187-93), Hesíodo (*Theog.* 736-9), Lucrecio (*De rer. nat.* 1.2-4), Virgilio (*Ecl.* 4.51) y Ovidio (*Met.* 1.15).

<sup>34</sup> “A menudo antorchas parecieron arder por en medio de los astros” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>35</sup> “Y la estela del astro temible, el cometa, que trastorna los reinos en la tierra” (Holgado Redondo 1984: 51).

<sup>36</sup> “Ni tan frecuentemente brillaron los cometas funestos” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>37</sup> “E la solita spada al fianco appende, / ch’è di temprà finissima e vetusta. / Qual con le chiome sanguinose orrende / splendor cometa suol per l’aria adusta, / che i regni muta ed i ferì morbi adduce, / a i purpurei tiranni infausta luce” (*GL* 7.52). Como puede verse, Tasso imita los versos de Lucano *terris mutantem regna cometen* (*Phars.* 1.529), pero extendiendo la descripción de la cola del cometa (*le chiome*), a la que califica de “horrende” —equivalente al *timendi* lucaneo— y “sanguinose”, evocando con esto, la comparación virgiliana del brillo del escudo de Eneas con el resplandor sanguinoso del cometa (Giuliani 2009: 301), así como unos versos de Horacio (*Od.* 1.35.12): *Purpurei metuunt tyranni* (Guinguené 1812: 402).



esse suis maiora et vinci gaudet ab illo (*Met.* 15.843-851).<sup>38</sup>

Si bien Ovidio no utiliza el término *cometa*, sí menciona la “cabellera portadora de llama”. En una de las traducciones de las *Metamorfosis* que más circularon en el siglo XVI, Jorge de Bustamante manipula este pasaje, agregando un elemento del tópico lucaneo: el cometa como trastornador de reinos, idea difundida en los tratados sobre cometas de los Siglos de Oro.<sup>39</sup>

Venus descendió del cielo, y entró en el palacio donde estaba todo el consejo de Roma para matar a Julio César. Ella entró toda encubierta, que no la vio ninguno, y antes que fuese muerto le sacó el alma del cuerpo, y llevola a los cielos, y metiola entre las estrellas, a la hora que ella estuvo entre las estrellas, luego fue mudada en una estrella llamada por nombre Cometa. Esta da mayor lumbré que las otras estrellas: *cuando esta estrella parece a los hombres que cae, dicen los sabios que significa que algún rey debe morir* (*Met.* lib. 15, Bustamante 1595: 228r).

Lucano continúa su enumeración mencionando los rayos que caen en un cielo despejado: *Fulgura fallaci micuerunt crebra sereno* (*Phars.* 1.530), versos que imitó de las *Geórgicas* (Roche 2011: 323), en las que Virgilio escribe *non alias caelo ceciderunt plura sereno / fulgura* (1.487-488).<sup>40</sup> Enseguida, el cordobés describe un eclipse solar que, de acuerdo con Roche (2011: 326), marca el clímax de la mención de prodigios meteorológicos, así como el final de la secuencia tripartita de las estrellas menores —

<sup>38</sup> “Apenas ello dicho había cuando en medio de la sede del Senado se posó la nutricia Venus, para nadie visible, y de su César arrebató a sus miembros y —sin permitir que en el aire se disipara— su reciente ánima llevó a los celestes astros, y mientras la llevaba, que luz cobraba y fogueaba sintió y la soltó de su seno. Que la luna vuela más alto ella, y llameante arrastrando de espaciosa senda una crin como estrella centellea y de su hijo viendo sus buenas obras confiesa que son que las suyas mayores y de ser vencido se goza por él” (Pérez Vega 1983: 323).

<sup>39</sup> En la *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo*, Vanegas del Busto explica: “De las otras grandes [cometas] que se engendran en la suprema región, dice Lucano que denuncian mutaciones de reinos. Esto es por el efecto, porque según dice Plinio las cometas denotan grandes vientos y diversas y grandes mutaciones del aire. Esto parece porque las cometas no subirían si no estuviese muy inflamada la tierra, de la cual fácilmente se inflama el aire, y del aire a la cólera de los hombres, y a la inflamación de la cólera síguense las iras, las impacencias, los enojos y el poco sufrimiento de unos a otros, a las cuales cosas síguense las discordias, y a las discordias síguense las batallas, y a las batallas síguense algunas veces mutaciones de reinos. Y por esto dijo Lucano *mutantem regna cometen*, que la cometa denota la mutación de los reinos. Lo que algunos dicen que las cometas denotan muertes de príncipes no lo fundan en otra razón sino en que el aire alterado por la cometa que denota pujanza de inflamación” (1572: 135). Esta opinión concuerda con la teoría que sostiene que los cometas provienen “de la inflamación de los vapores exhalados por la tierra” (Macías Villalobos 2006: 58) y que “por eso se deshacen enseguida” (*Pl. Nat.* 2.24; Moure Casas 1995: 379). Otra opinión sostenía que los cometas eran señales que enviaban los dioses para anunciar calamidades: “Y dejo aparte lo que estos cometas suelen espantar, mirándolos comúnmente los hombres como pronósticos de grandes calamidades, hambres, guerras, enfermedades, pestes, muertes, especialmente de príncipes con mudanza de sus estados, que por eso los llamó Virgilio crueles: *Diri toties arsere cometae*. Y en otro lugar: *Nocte cometa sanguinei lugubre rubent*. Y Lucano en su primero libro: *Crinemque syderis, & terris mutantem regna cometen*” (Gazo 1610: 301v). Las cursivas no son nuestras.

<sup>40</sup> “Jamás se vieron caer en mayor número los rayos por un cielo despejado” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).



*stellaeque minores / per vacuum solitae noctis decurrere tempus / in medium venere diem* (*Phars.* 1.535-537)<sup>41</sup>—, la luna — *cornuque coacto / iam Phoebe toto fratrem cum redderet orbe / terrarum subita percossa expalluit umbra* (*Phars.* 1.537-539)<sup>42</sup>— y el sol: *Ipse caput medio Titan cum ferret Olympo, / condidit ardentis atra caligine currus / involvitque orbe tenebris gentesque coegit / desperare diem* (*Phars.* 1.540-543).<sup>43</sup> En los versos de las *Geórgicas*, Virgilio explica las señales y pronósticos basados en el sol; después, recuerda que fue también el sol el que lamentó la muerte de César, privando de su luz al mundo: *ille etiam extincto miseratus Caesare Romam, / cum caput obscura nitidum ferrugine textit / impiaque aeternam timerunt saecula noctem* (*Georg.* 1.466-468)<sup>44</sup>. En ambos textos se insiste en el temor de la gente por la larga duración del eclipse solar. No obstante, Lucano también se basó en los siguientes versos de las *Metamorfosis* (15.789-790): *Caerulus et vultum ferrugine Lucifer atra / sparsus erat, sparsi lunares sanguine currus* (Roche 2011: 326).<sup>45</sup> Tanto en el texto de Virgilio como en el de Ovidio aparece el término *ferrugine*, lo que indica la deuda de Ovidio con los versos virgilianos.

Más adelante, Lucano relata la erupción del volcán Etna de una manera singular. Si bien el modelo del cordobés son unos versos de las *Geórgicas* (*Quotiens Cyclopum effervere in agros / vidimus undantem ruptis fornacibus Aetnam, / flammaramque globos liquefactaque volvere saxa!* [1.471-473])<sup>46</sup> —como se señala en los *Commenta Bernensia* (1.545)—, Lucano añade un nuevo elemento al tópico. Mientras Virgilio menciona que el Etna arroja ríos de lava y rocas hacia los campos de Sicilia, Lucano dice que la lava se derrama sobre el flanco norte del Etna, en dirección a Italia, reforzando el valor funesto del signo: *Ora ferox Siculae laxavit Mulciber Aetnae; / nec tulit in coelum flammam, sed vertice prono / ignis in Hesperium cecidit latus* (*Phars.* 1.545-547).<sup>47</sup> Roche (2011: 329), a su vez, señala la deuda de Lucano con unos versos de la *Eneida*: *[pontus] Hesperium Siculo latus abscedit* (*Aen.* 3.418).<sup>48</sup>

Lucano continúa su catálogo con el aullido de los perros de Escila: *Flebile saevi / latraverunt canes* (*Phars.* 1.548-549).<sup>49</sup> Debido a la mención de los perros, este prodigio se asemeja más al de Ovidio

<sup>41</sup> “Estrellas menores, habituadas a bajar y hacer su recorrido en horas nocturnas, sin luz, vinieron en pleno día” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>42</sup> “Y Febe, cuando ya unidas las puntas de sus cuernos, reflejaba con su entera redondez la luz de su hermano, embestida de repente por la sombra de la tierra, se eclipsó” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>43</sup> “El propio Titán, cuando paseaba su cabeza por el centro del Olimpo, ocultó su carro de fuego en oscura caligine, envolvió de tinieblas su disco y obligó a las gentes a desesperar de que fuera de día” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>44</sup> “Él es también quien, extinguido César, se compadeció de Roma, cubriendo su brillante cabeza de oscura herrumbre y provocando el temor de una noche eterna a una generación impía” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 283).

<sup>45</sup> “Azul también, por su rostro, el Lucero de herrumbre negra” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>46</sup> “¡Cuántas veces contemplamos al Etna rebosante de fuego y humo, abiertas sus hornazas, desbordarse hirviendo sobre los campos de los Cíclopes y rodar globos de fuego y rocas derretidas!” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>47</sup> “El feroz Múlciber abrió el cráter del Etna siciliano y no empujó las llamas hacia el cielo, sino que, con la inclinación de la cúspide, la lava ardiente cayó contra el flanco de Italia” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>48</sup> “El oleaje arrancó de la Hesperia el flanco de Sicilia” (Echave-Sustaeta 1992: 222).

<sup>49</sup> “Lastimeros aullidos lanzaron los sañudos perros de Escila” (Holgado Redondo 1984: 52).



(*inque foro circumque domos et templa deorum / nocturnos ululasse canes* [*Met.* 15.796-797])<sup>50</sup> que al de Virgilio (*per noctem resonare lupis ululantibus urbes* [*Georg.* 1.486]),<sup>51</sup> quien menciona a los lobos (*lupis*). Sin embargo, son más evidentes los paralelismos entre los versos Virgilio y los de Ovidio. Como afirma Roche (2011: 332), estos mismos versos virgilianos y ovidianos le sirvieron a Lucano para incluir un prodigio similar, en el que las fieras aparecen en medio de Roma: *siluisque feras sub nocte relictis / audaces media posuisse cubilia Roma* (*Phars.* 1.559-560).<sup>52</sup> Más adelante, Lucano describe un temblor en los Alpes: *Tum cardine tellus / subsedit, veteremque ingis nutantibus Alpes / discussere nivem* (*Phars.* 1.552-554).<sup>53</sup> Virgilio también menciona el fenómeno (Roche 2011: 331): *Insolitis tremuerunt motibus Alpes* (*Georg.* 1.475).<sup>54</sup> Sin embargo, al igual que en el caso del Etna, Lucano añade un nuevo elemento al prodigio: el movimiento provoca que la nieve antiquísima (*veterem*) se caiga de los picos.

Después, Lucano describe el llanto de los dioses indigetes y el sudor de los lares: *Indigetes flevisse deos urbisque laborem / testatos sudore lares* (*Phars.* 1.556-557).<sup>55</sup> Estos versos provienen de las *Geórgicas* (Roche 2011: 332): *Et maestum inlacrimat templos ebur aeraque sudant* (*Georg.* 1.480).<sup>56</sup> Mientras Virgilio menciona “el marfil” (*ebur*) y “los bronce” (*aera*) refiriéndose, de manera sinecdócica, a las estatuas en sentido amplio, Lucano nombra a los dioses autóctonos. Como se señala en los *Commenta Bernensia* (*ad Phars.* 1.556), Lucano retoma la mención a los dioses Indigetes de un verso de la *Eneida*: *Indigetem Aenean scis ipsa* (*Aen.* 12.794).<sup>57</sup> Ovidio describe un fenómeno similar, influenciado por los versos virgilianos (Roche 2011: 332): *Mille locis lacrimavit ebur* (*Met.* 15.792).<sup>58</sup> En las *Metamorfosis*, sin embargo, se omite el primer sustantivo (*maestum*) y el segundo verbo (*sudant*). Nuevamente, Ovidio sigue de cerca los versos virgilianos.

Unos versos después, Lucano menciona que los animales pudieron hablar la lengua humana: *Tum pecundum faciles humana ad murmura linguae* (*Phars.* 1.561),<sup>59</sup> prodigio que, como se señala en los

---

<sup>50</sup> “Y en el foro y alrededor de las casas y templos de los dioses que nocturnos aullaban perros” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>51</sup> “[No cesaron las ciudades] de resonar durante la noche con el aullido de los lobos” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>52</sup> “Las fieras, dejando las selvas al anochecer, establecieron audaces sus cubiles en el centro de Roma” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>53</sup> “Los Alpes, al tambalearse sus cimas, sacudieron a uno y otro lado sus nieves de siglos” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>54</sup> “Con sacudidas nunca vistas los Alpes temblaron” (Recio García y Solar Ruíz 2008: 284).

<sup>55</sup> “Sabemos que lloraron las estatuas de los dioses indigetes y que las de los lares, con su sudor, atestiguaron el apuro de la ciudad” (Holgado Redondo 1984: 52).

<sup>56</sup> “El marfil llora en los templos afligido, y los bronce se cubren de sudor” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>57</sup> Echave-Sustaeta opta por sustituir en su traducción el término *Indigetem* por “cielo”: “[...] a Eneas lo reclama el cielo” (1992: 544).

<sup>58</sup> “En mil lugares lagrimó el marfil” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>59</sup> “Además hubo lenguas de animales con facilidad para pronunciar sonidos humanos” (Holgado Redondo 1984: 52).



*Commenta Bernensia* (ad *Phars.* 1.561), proviene del verso virgiliano *Pecudesque locutae (infandum!)*<sup>60</sup> (*Georg.* 1.478-479).

Según Lucano, en ese tiempo también se escucharon sonidos de armas y voces que provenían de los bosques: *Tunc fragor armorum magnaue per avia voces / auditae nemorum* (*Phars.* 1.569-570).<sup>61</sup> Virgilio relata que pudieron escucharse ruidos de armas en todo el cielo de la Germania, así como una voz en el silencio de los bosques (Roche 2011: 336): *Armorum sonitum toto Germania caelo / audiit [...] / Vox quoque per lucos vulgo exaudita silentis / ingens* (*Georg.* 1.474-477).<sup>62</sup> Ovidio también incluye en su enumeración de prodigios cantos y palabras amenazadoras que pudieron escucharse por los bosques sagrados (Roche 2011: 336): *Cantusque feruntur / auditi sanctis et verba minantia lucis* (*Met.* 15.792-793).<sup>63</sup> Al igual que en el caso del noveno prodigio, el texto de Ovidio parece seguir muy de cerca los versos virgilianos; y, nuevamente, Ovidio se queda solo con uno de los dos fenómenos que describe Virgilio: las voces que se escuchan en los bosques.

El último prodigio del catálogo del canto 1 de la *Farsalia* son algunas apariciones sobrenaturales: *Tollentemque caput gelidas Anienis ad undas / agricolae fracto Marium fugere sepulchro* (*Phars.* 1.582-583).<sup>64</sup> Aunque Lucano menciona un espíritu concreto (el fantasma de Mario), parece que se basó en las *Geórgicas*: *Et simulacra modis pallentia miris / visa sub obscurum noctis* (*Georg.* 1.477-478).<sup>65</sup> Ovidio, a su vez, menciona: *Umbrasque silentum / erravisse ferunt* (*Met.* 15.797-798).<sup>66</sup>

Aunque tradicionalmente no se consideran prodigios, los malos agüeros en las entrañas de los animales, que Lucano detalla en veintiún versos (608-629), se incluyen aquí no solo porque Virgilio y Ovidio los mencionan en sus respectivos catálogos, sino porque Lobo Lasso de la Vega también lo incluirá en su versión del tópico. Después de la sucesión de presagios funestos, los romanos mandan llamar arúspices etruscos para purificar la ciudad. Arrunte, el más viejo de los adivinos, sacrifica a un buey en honor a los dioses, entonces se suceden más presagios funestos. Lucano describe cómo las entrañas del animal están pálidas y cubiertas de tumores, repasando el aspecto de los pulmones, corazón e hígado:

---

<sup>60</sup> “¡Prodigio indecible!, hablaron las bestias” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>61</sup> “Entonces se oyó el fragor de armas, y grandes gritos por los parajes intransitados de los bosques, y apariciones que se venían a las manos” (Holgado Redondo 1984: 53).

<sup>62</sup> “La Germania escuchó por todo el ámbito del cielo el ruido de las armas; [...] Una poderosa voz se dejó también oír por todas partes en el silencio de los bosques” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>63</sup> “Y cantos se dice que se oyeron y palabras amenazantes en los santos bosques” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>64</sup> “Alzando su cabeza junto a las heladas aguas del Anio, hecho trizas su sepulcro, Mario puso en fuga a unos campesinos” (Holgado Redondo 1984: 53).

<sup>65</sup> “Fantasmas de palidez extraña se vieron al acercarse las tinieblas de la noche” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>66</sup> “Y que sombras de silentes erraban cuentan” (Pérez Vega 1983: 322).



[...] Sacris tunc admouet aris  
Electa ceruice marem. Iam fundere Bacchum  
coeperat obliquoque molas inducere cultro,  
inpatiensque diu non grati victima sacri,  
cornua succincti premerent cum torua ministri,  
deposito victum preabebat poplite collum.  
Nec cruor emicuit solitus, sed volnere laxo  
diffusum rutilo dirum pro sanguine virus.  
Palluit attonitus sacris feralibus Arruns  
atque iram superum raptis quaesivit in extis.  
Terruit ipse color vatem; nam pallida taetris  
viscera tinta notis gelidoque inferta cruore  
plurimus asperso variabat sanguine livor.  
Cernit tabe iecur madidum, venasque minaces  
hostili de parte videt. Pulmonis anheli  
fibra latet, paruusque secat vitalia limes.  
Cor iacet, et saniem per hiantis viscera rimas  
emittunt, produntque suas omenta latebras.  
Quodque nefas nullis inpune apparuit extis,  
ecce, videt capiti fibrarum increscere molem  
alterius capitis. Pars aegra et marcida pendet,  
pars micat et celeri venas movet improba pulsu (*Phars.* 1.608-629).<sup>67</sup>

Esta descripción amplifica con creces la breve mención de las fibras que aparecían en las vísceras de los animales en las *Geórgicas* (*nec tempore eodem / tristibus aut extis fibrae apparere minaces*, *Georg.*

---

<sup>67</sup> “Luego, [Arrunte] acerca a las sagradas aras un toro de cerviz bien escogida. Ya había comenzado a derramar el vino y a aplicar la harina salada con la hoja del cuchillo en sesgo, y la víctima, que oponía larga resistencia a un sacrificio nada agradable, cuando los ministros del culto, recogiendo la ropa, sujetaron sus cuernos amenazantes, dobladas por fin las rodillas, ofrecía su cuello vencido. Pero no saltó la sangre de costumbre, sino que de la ancha herida se desparramó, en lugar de sangre roja, un sucio flujo de mal agüero. Empalideció Arrunte, pasmado ante el sacrificio funesto, e indagó la cólera de los dioses en las entrañas extraídas febrilmente. Ya el color mismo llenó de pánico al adivino; en efecto, las vísceras pálidas, pero moteadas de negras manchas e infectadas por coágulos sanguinosos, abigarraban con salpicaduras de sangre su extraordinaria lividez. Observa el hígado empapado de podre y ve las venas amenazantes por la parte hostil. Queda oculta la fibra del pulmón jadeante y una pequeña fisura corta las zonas vitales. El corazón está aplomado, las vísceras expelen sangrada por unas grietas abiertas y los intestinos revelan sus ocultas cavidades. Y —prodigio funesto que nunca apareció en las entrañas impunemente— helo aquí: observa que en la cabeza ha crecido la protuberancia de otra cabeza; una parte cuelga enfermiza y flácida, otra irradia salud y mueve sin compasión las venas con rápidas pulsiones” (Holgado Redondo 1984: 55).



1.483-484)<sup>68</sup> o en las *Metamorfosis* (*Victima nulla litat, magnosque instare tumultus / fibra monet, caesumque caput reperitur in extis*, *Met.* 15.794-795).<sup>69</sup>

Si bien la enumeración de prodigios del canto 1 de la *Farsalia* retoma algunos de los presagios funestos de las obras de Virgilio y Ovidio, el tratamiento que Lucano da al tópico es totalmente distinto, no solo desde un punto de vista narrativo, sino, fundamentalmente, ideológico. Mientras que en las *Metamorfosis* y en las *Geórgicas* se describen los prodigios de la muerte de César (Ovidio los utiliza como anunciadores del asesinato de César; Virgilio, como castigo por su muerte), Lucano los narra después del avance de César hacia Roma, de manera que estos cumplen la función de anunciar el comienzo de la guerra civil. Esta modificación, como señala Roche (2011: 319), es polémica, pues alterar la ubicación temporal de los prodigios implica que, en la *Farsalia*, la causa de la *ira deorum* ya no es el asesinato de César, sino la muerte de la República. La perversión del orden natural es causada por el propio César al invadir su patria (Roche 2011: 319). Si bien los prodigios del canto 1 fueron vistos, como narra Lucano, por toda Italia, los del canto 7 fueron vistos solo por Pompeyo y su ejército antes de su derrota en la batalla de Farsalia. Esta particularidad era recurrente en la historiografía y lo será en la tradición épica. Como establece García Amutxastegi (2015: 72, n. 207) sobre de la obra de Tito Livio:

Contar una derrota romana [...] era una tarea difícil para un escritor romano. De ahí que, con frecuencia, recurran a una serie de tópicos para justificar dichas derrotas; entre los elementos encontramos los siguientes: errores de los cónsules; ruptura de la *pax deorum*, causada por la desatención de los prodigios.<sup>70</sup>

Es innegable que Lucano utiliza los prodigios como presagios del comienzo de la guerra en el canto 1, así como del desenlace de la batalla de Farsalia en el canto 7 (Bartolomé Gómez 2006: 273; Roche 2011: 319). De esta manera, Lucano instaura en el género épico el tópico del catálogo de prodigios, que tiene como fin anticipar en el ánimo del lector el terror de la batalla. En la *Farsalia* serán

---

<sup>68</sup> “En la misma época las fibras no cesaron de aparecer amenazadoras en las vísceras de siniestro presagio” (Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

<sup>69</sup> “Víctima ninguna aplaca, y de que acucian grandes tumultos la entraña advierte, y una cortada cabeza se halla en las vísceras” (Pérez Vega 1983: 322).

<sup>70</sup> Aunque Gómez (2006: 274) concuerda con esta opinión, también considera que esta idea no puede aplicarse a la obra de Lucano: “No se puede hablar de falta alguna, ni [...] de una desatención hacia los prodigios, tampoco de una advertencia divina que exija el cumplimiento de condiciones necesarias para aplacar a los dioses en el momento en que estos se muestren dispuestos a ello [...]; la imposibilidad de alcanzar el favor divino, es el resultado del destino trágico de Roma que los dioses, aunque no intervengan en la acción, consienten, como reitera desde el inicio Lucano (I 128)” (2006: 274-275).



derrotados los que presencien los prodigios (Bartolomé Gómez 2006: 274), como lo serán en las crónicas de la conquista de México. Esta similitud hará más fácil para los poetas épicos cortesianos asociar el episodio de los presagios de la conquista de México con el catálogo de prodigios de la tradición épica.





## II. Los prodigios de la conquista de México en las crónicas novohispanas

### 1. LA COMPARACIÓN ENTRE LA CAÍDA DE TENOCHTITLÁN Y LA DESTRUCCIÓN DE JERUSALÉN

En los años que siguieron a la conquista, comenzaron a surgir comparaciones entre la caída de Tenochtitlán y la destrucción de Jerusalén, idea que devino en tópico a lo largo del siglo XVI (*Historia de los indios de la Nueva España*, trat. 1, cap. 1, O’Gorman 2007: 18, n. 10). La primera comparación — a diferencia de lo que estableció José Luis Martínez<sup>71</sup>— aparece en una apostilla que incluyó el propio Hernán Cortés en la *Segunda carta de relación* (Lida de Malkiel, *apud* Flores 2003: 71-72):

En el mes de marzo primo que pasó vinieron nuevas de la dicha Nueva España cómo los españoles habían tomado por fuerza la grande ciudad de Temixtitán, en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano, y en ella asimesmo había más número de gente que en la dicha ciudad santa [...]. Estas nuevas son hasta prencipio de abril de 1522 años, las que acá tenemos dignas de fe (Cromberger 1522: 28v).

En esta analogía la mención de Jerusalén sirve para informar la cantidad de muertos en México sin mencionar expresamente el número. No obstante, el autor de la nota afirma que habitaban más indios en Tenochtitlán que judíos en Jerusalén, por lo que se sobreentiende que la mortandad del Nuevo Mundo fue también mayor.

La comparación entre ambos acontecimientos vuelve a aparecer, como apuntó Lida de Malkiel (*apud* Flores 2003: 72), en la *Historia general y natural de las Indias* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo:

---

<sup>71</sup> “Fernández de Oviedo fue el primero en comparar la mortandad indígena en el sitio de México con la destrucción de Jerusalén” (1990: 331).



Cuenta Josefo, *De Bello Judaico*, en la destrucción de Hierusalem que Annio, hijo de Eleazar, testificó que ciento e cincuenta mil y ochenta cuerpos se habían hallado que perecieron en la ciudad, desde quel emperador Tito la cercó a trece días de abril hasta primero de julio, e queste no estaba por guarda de la puerta, mas que pagaba oír la ciudad el jornal a los que sacaban los cuerpos muertos, e así de necesidad los contaba; e otros muchos enterraban sus cercanos parientes. [...] Pero sin este, otros hombres nobles que se pasaron a los romanos, decían que todos los cuerpos muertos echados por las puertas eran seiscientos mil, e quel número de los otros en ninguna manera se podía comprender; e porque no pudiendo bastar los pobres para llevar a tantos, juntaban muchos de los muertos y encerrábanlos en grandes casas, como en sepultura. Todo lo dicho es de Josefo. Dice el autor desta nuestra *Historia de Indias* que le parece mayor destrucción e mortandad de humanos la de los indios de la cibdad de Temistitán que la de los judíos que dicho en Hierusalem, porque dejando aparte los números de los muertos quel general Hernando Cortés en su relación dio al Emperador, nuestro señor (ques la que está dicha en esta historia), no supo ni podía decir otro mayor número quel que vido en las calles de aquella cibdad, cuando se vido vencedor della; porque faltaban los ahogados, que eran innumerables, e muchos más los sacrificados e comidos [...]. Muchos hidalgos e personas he visto de los que en esto de Temistitán se hallaron, a quien oí decir queste número de los muertos más lo tienen por incontable y excesivo al de Hierusalem, que no por menos de la cuenta o relación de Josefo (lib. 33, cap. 30, Amador de los Ríos 1853: 423).

A diferencia de Cortés, Oviedo da un número aproximado de muertos, aunque indirectamente, mencionando que en Jerusalén murieron —según relataban algunos testigos— entre ciento cincuenta mil y seiscientos mil judíos. Lo más rescatable del pasaje de Oviedo es, sin embargo, que en él aparece la primera mención explícita a *La guerra de los judíos* de Flavio Josefo en las crónicas novohispanas.<sup>72</sup> Por otro lado, la comparación entre ambos acontecimientos le sirve a Oviedo para homologar implícitamente a Cortés con Tito y a sí mismo —en calidad de historiador— con el propio Josefo (Lupher 2009: 37). Este símil no tiene otra intención que establecer lo que Curtius (2017: 235) llamó *Überbietung*, o “sobrepujamiento”; en este caso, de la destrucción de Jerusalén por

---

<sup>72</sup> Si bien las primeras traducciones de *La guerra de los judíos* fueron hechas por Alonso Palencia en Sevilla en 1491, no se publicaron nuevas traducciones hasta 1532, nuevamente en Sevilla. A partir de ahí y hasta fines de siglo, se publicarán otras tres ediciones (Sen 1999: 372). Es probable que el interés que suscitó la obra de Josefo se debiera a la gran circulación que tuvo la *Destrucción de Jerusalén*, un célebre libro de cordel, del que, según un inventario de 1529, el editor Jacobo Cromberger tenía entre sus posesiones seiscientos setenta y un ejemplares (Hook 1983: 169). Como hace notar Flores (2003: 69), Bernal Díaz del Castillo hace referencia a esta obra en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*: “Digo, que juro, amén, que todas las casas y barbacoas de la laguna estaban llenas de cabezas y de cuerpos muertos, que yo no sé de qué manera lo escriba, pues en las calles y en los mismos patios de Tlatelulco no había otra cosa, y no podíamos andar sino entre cuerpos y cabezas de indios muertos. Yo he leído la destrucción de Jerusalén; mas si fue más mortandad que esta, no lo sé cierto” (cap. 161, Ramírez Cabañas 2013: 370).



la de Tenochtitlán. Al comparar ambos acontecimientos, los españoles se proponían superar uno de los mayores hitos de Roma: el sitio de Jerusalén.<sup>73</sup> Cuando los cronistas de Indias evocaban la destrucción de Jerusalén hacían habitualmente referencia a la acaecida en el 70 d. C., ya que tenía fuertes implicaciones simbólicas, pues no solo representó para el pensamiento cristiano un castigo divino que había caído sobre el pueblo judío por haber renegado de Cristo, sino también el comienzo de la Jerusalén celestial (Rubial García 2010: 40).<sup>74</sup>

Las analogías entre indios y judíos,<sup>75</sup> entre Tenochtitlán y Jerusalén, se hicieron recurrentes en las crónicas novohispanas a lo largo del siglo XVI, pero ya no solo con el fin de demostrar el sobrepujamiento de la historia antigua por la historia moderna, sino para legitimar la conquista armada y espiritual de México. De acuerdo con Lupher (2009: 36), fray Toribio de Benavente no solo estandariza la comparación entre la caída de México y la destrucción de Jerusalén, sino que, además, fue el primero en equiparar los vicios de los indios con los de los judíos, motivo por el que Dios castigó a Tenochtitlán como hizo con Jerusalén:

Nunca se había conocido en esta tierra señor tan tenido y obedecido como Moctezuma, ni nadie así había ennoblecido e fortalecido a México como este señor, ca la tenía tan fuerte, que de ella se podía decir lo que de Jerusalén: *Non crediderunt reges terrae et universi habitatores orbis, quoniam ingrederunt hostis et inimicus per portas Jerusalem.*<sup>76</sup> Nunca pensó Moctezuma, ni ningún otro señor de los naturales pudieron creer que hubiera bastante poderío para tomar a México, y con esta confianza recibieron en México a los españoles y los dejaron entrar de paz, diciendo: «Cuando lo quisiéremos echar de la ciudad y de nuestra tierra, los echaremos; y cuando los quisiéremos matar los mataremos; que en

---

<sup>73</sup> De acuerdo con Lupher (2009: 38), este sitio fue el sitio más celebre que hicieron los romanos.

<sup>74</sup> Fray Jerónimo de Mendieta, por otra parte, recuerda la destrucción de Jerusalén del 587 a. C. en su *Historia eclesiástica indiana*. Para la explicación de esta singular elección, cf. Phelan (1972: 103) y Fracas (2017).

<sup>75</sup> En la España del siglo XVI se creía que los indios eran descendientes de los judíos, o bien de las diez tribus perdidas de Israel, o bien de los que escaparon a la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. Fray Diego Durán vincula el origen de los indios con las diez tribus perdidas de Israel: “En sus antiguas pinturas [...] señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudez, con otras innumerables aflicciones que en él pasaron, hasta llegar a esta tierra y poblala, con lo cual confirmo mi opinión y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel” (lib. 1, cap. 1, Ramírez 1867: 2). En la *Historia moral y natural de las Indias* José de Acosta desestima que los indios pudieran ser descendientes de las diez tribus perdidas de Israel ya que no tenían alfabeto, no eran avaros ni estaban circuncidados, entre otras características (lib. 1, cap. 23, Pino-Díaz 2008: 40). En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo menciona que cuando los españoles llegaron al caribe encontraron unas figuras de barro que pensaron que “eran de los judíos que desterró Tito y Vespasiano de Jerusalén, y que los echó por la mar adelante en ciertos navíos que habían aportado en aquella tierra” (cap. 6, Ramírez Cabañas 2013: 13).

<sup>76</sup> Las cursivas son del original. Este pasaje proviene de las *Lamentaciones de Jeremías* (Reina Valera, 4:12): “Nunca los reyes de la tierra, ni todos los que habitan el mundo, creyeron que el enemigo y el adversario entrara por las puertas de Jerusalén”. Esta referencia y las siguientes dos son de la edición de García Pimentel (cap. 2, 1903: 28).



nuestra mano y querer será». Pero Dios entregó la gran cibdad por los muy grandes pecados que en ella habían y se hacían (cap. 54, García Pimentel 1903: 152).

La idea de que los indios eran idólatras como los judíos permeó no solo en los cronistas franciscanos del siglo XVI, sino también en la obra de un dominico como fray Diego Durán, en cuya *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* elabora una analogía más detallada:

Con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversación tan baja, tan propia a la de los judíos, que podríamos ultimadamente afirmar ser naturalmente judíos y gente hebrea, y creo que no incurriría en capital error el que lo afirmase, si considerado su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de las de los judíos, que en ninguna cosa difieren (lib. 1, cap. 1, Ramírez 1867: 1).

Más adelante, Durán remata:

Lo que más fuerza a creer que estos indios son de línea hebrea, es la extraña pertinencia que tienen en no desarraigarse de sí estas idolatrías y supersticiones, yendo y viniendo a ellas, como se ve de sus antepasados, como dice *David* en el *Salmo 105*: que en viéndose atribulados de Dios, clamaban a él y perdonábalos con su misericordia; pero luego olvidados se volvían a idolatrar y a sacrificar sus hijos a hijas a los demonios, y derramando la sangre de los inocentes la ofrecían a los ídolos de *Canan* (lib. 1, cap. 1, Ramírez 1867: 8).

En el capítulo segundo de los *Memoriales*, Motolinía describe las diez plagas de la Nueva España, “más crueles que las de Egipto”. A lo largo del capítulo, el franciscano hace analogías entre ambos episodios, las cuales, en palabras de Buelna Serrano, “son muy forzadas” (1993: 12). Motolinía recalca los pecados que se cometían en México y cómo las plagas fueron un castigo divino por la necesidad de los indios:

Allí [en Egipto] todas las plagas duraron pocos días, y acá algunas mucho tiempo. Aquellas por mandamiento de Dios: las más de estas por crueldad y codicia de los hombres, aunque permitiéndolo Dios, y de aquí es lo que el profeta dice: *Domine, ecce tu iratus es, et nos peccavimus propterea erravimus*.<sup>77</sup> Por los pecados de estos naturales fue Dios movido a ira contra ellos, y los

---

<sup>77</sup> “He aquí, tú te enojaste porque pecamos; en los pecados hemos perseverado por largo tiempo” (*Is.* 64:5).



castigó, como dicho es, e su saña e ira se indignó contra ellos. *Misit in eos iram indignationis suae*<sup>78</sup> (cap. 2, García Pimentel 1903: 28).

Como establece Rubial García (2010: 93), con base en el libro del Éxodo y teniendo en mente *La ciudad de Dios* de san Agustín, Motolinía identificaba a los indios con un nuevo Israel, “sometido a la idolatría de Egipto diezmado por las plagas de la conquista, las epidemias y los trabajos forzados, hasta alcanzar ‘la tierra prometida de la Iglesia cristiana’. La conquista se presentaba así como un castigo divino contra los pecados del pasado, pero también como un medio indispensable de la redención que traían los religiosos”. De esta manera, Motolinía eleva la comparación entre Jerusalén y Tenochtitlán a un nivel moral, ya no solo cuantitativo, que servía para interpretar la conquista armada como un castigo divino por los pecados de los indios, pero también, junto con la evangelización y las plagas simbólicas, como un medio para alcanzar la redención (Brading 1993: 128).

## 2. LA FUNCIÓN RETÓRICA DE LOS PRODIGIOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO

Motolinía fue el primer cronista de Indias en referir los prodigios de la conquista de México.<sup>79</sup> Fernández-Armesto (1992: 288) considera que Motolinía había escrito un trabajo que recopilaba un extenso número de presagios mexicas, que estaba bien avanzado a principios de la década de 1540 y que hoy no se conserva.<sup>80</sup> La enumeración de prodigios de la conquista de México que sobrevive, como bien hace notar Rubial García (2010: 85, n. 45), no se encuentra en la *Historia de los indios de la Nueva España*, sino en la obra conocida como los *Memoriales*, texto que, según el propio Motolinía,

---

<sup>78</sup> “Envió sobre ellos el ardor de su ira” (Ps. 78:49).

<sup>79</sup> No obstante, la *Relación de Michoacán* es la primera obra novohispana (1540 ca.) en la que se recopilan presagios funestos (part. 3, cap. 19, Le Clézio 2013: 232-239).

<sup>80</sup> Parece que Motolinía tenía la intención de enviar su obra —hoy perdida— al conde de Benavente en febrero de 1541, aunque se desconoce si llegó a hacerlo. Edmundo O’Gorman (2007: xv, n. 23) llega a la conclusión de que este trabajo no puede identificarse con la *Historia de los Indios de la Nueva España*, ya que esta tiene pasajes de composición posteriores en casi tres años a la fecha de la epístola proemial que Motolinía dedicó a don Antonio Pimentel, conde de Benavente. Además, tal epístola fue escrita para la obra perdida, aunque después se haya puesto al comienzo de la *Historia de los Indios*. Van Buren (1995: 71) rechaza la tesis de O’Gorman, argumentando que la epístola proemial (que acompaña a la *Historia*) fue firmada por el propio Motolinía.



fue escrito antes de 1555 (Fernández-Armesto 1992: 289).<sup>81</sup> Los prodigios que describe Motolinía son —como sugiere el propio franciscano en el preámbulo del capítulo 55—, una advertencia divina previa a la conquista de México:

La experiencia nos enseña, y la Escritura sagrada lo aprueba, que cuando alguna gran tribulación ha de venir, o Dios quiere mostrar alguna cosa notable, primero muestra Dios algunas señales en el cielo o en la tierra, demostrativas de la tribulación venidera: y estas cosas quiere Dios mostrar en su misericordia para que las gentes se aparejen, y con buenas obras y enmienda de las vidas revoquen la sentencia que la justicia de Dios contra ellos quiere ejecutar. Y de aquí es que comúnmente, antes de las grandes hambres anteceden terremotos o tempestades, e antes de la destrucciones de los reinos y provincias, aparecen terribles visiones (cap. 55, García Pimentel 1903: 153).<sup>82</sup>

Para Motolinía, los prodigios son advertencias que Dios mandó a los indios para que enmendaran su conducta errática y se alejaran de las prácticas consideradas infernales por los españoles. En la *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615), fray Juan de Torquemada secundará esta idea.<sup>83</sup> Tácito también interpretó la destrucción de Jerusalén en términos morales, argumentando que los prodigios no podían expiarse debido a la superstición del pueblo judío (*Hist.* 5.1).

En el preámbulo del capítulo 55 de los *Memoriales*, Motolinía recuerda las señales que pudieron verse antes de la destrucción de Jerusalén; no obstante, no se refiere a la del año 70 d. C., como sucede con la mayoría de los cronistas, sino a la del reinado de Antíoco IV Epífanés que se relata en el *Libro de los Macabeos*:

---

<sup>81</sup> Joaquín García Icazbalceta encontró el manuscrito de esta obra a fines del siglo XIX, aunque no fue sino hasta 1903 que su hijo, García Pimentel, lo publicó por primera vez. En la introducción al manuscrito, fechada el 28 de julio de 1881, García Icazbalceta apunta que los *Memoriales* es posiblemente un borrador de la *Historia de los indios de la Nueva España*: “Este manuscrito, importantísimo y muy digno de la prensa, es posterior al año de 1541. Por el desorden que se nota en él, sobre todo al fin; por la confusión con que están mezclados asuntos muy diversos, por el desaliño del estilo, y aun por la falta de numeración de la mayor parte de los capítulos, me inclino a creer que es uno de los borradores de que sacó el autor la *Historia de los Indios*, mucho mejor ordenada ya” (García Pimentel 1903: vi). No obstante, a mediados del siglo XX surgieron voces que opinaban que la *Historia de los indios de la Nueva España* y los *Memoriales* representan “dos estados fragmentarios e incompletos de una gran obra acerca de México, hoy perdida” (*Introducción*, Ricard 2017: 48), o bien, que los *Memoriales* son una copia tardía (probablemente fines del siglo XVI) e incompleta de la obra perdida de Motolinía (O’Gorman 2007: xii).

<sup>82</sup> En el capítulo 28 (García Pimentel 1903: 346), Motolinía menciona (a propósito de las seis edades del mundo según la concepción indígena) que cada vez que termina un “sol” se suceden “eclipses o algún diluvio o tempestad o terremotos, pestilencia o tales cosas”.

<sup>83</sup> “El que considerase estas cosas hallará que muchas veces Dios las ordena para que movidos los Hombres de ellas conozcan lo que les conviene y elijan los medios mejores de su conservación y paz” (lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 233).



Y así leemos que en tiempo de Antíoco, antes de la destrucción de Jerusalén y del templo, por espacio de cuarenta días fueron vistos por el aire caballos que discurrían y gentes armadas con lanzas, y reales y escuadrones de gentes, e otras muchas cosas, como en el dicho capítulo parece. Bien así aconteció que antes de la destrucción de México, de la conquista de esta Nueva España, antes que los cristianos entrasen en esta tierra fueron vistas en el aire gentes que parecían pelear unas con otras, y de esta señal, nunca vista en esta tierra, los indios quedaron muy maravillados (cap. 55, García Pimentel 1903: 153-154).

Si bien Fernández-Armesto (1992: 294) atribuye a *La guerra de los judíos* un papel determinante en el pasaje de los presagios de los *Memoriales*, Motolinía no alude explícitamente a Josefo en ninguna parte, como sí hace Oviedo en su *Historia*.<sup>84</sup> Aún así, el prodigio de la gente combatiendo en el aire aparece en la obra de Josefo: “Antes de la puesta de sol se vieron por los aires de todo el país carros y escuadrones de soldados armados que corrían por las nubes y rodeaban las ciudades” (*BJ* 6.298-299; Nieto Ibáñez 1999: 295), así como en la de Tácito: “Se vieron en el cielo ejércitos que se enfrentaban entre ellos” (5.13; Ramírez de Verger 2013: 149). Mientras Josefo se limita a decir que eran ejércitos que “rodeaban las ciudades” (una premonición del sitio de Jerusalén), Motolinía parece seguir la versión del tópico de Tácito, pues añade que estas gentes “parecían pelear unas con otras” (una premonición de la guerra entre españoles y mexicas), aspecto que no se encuentra ni en el *Libro de los Macabeos* ni en la obra de Josefo. Fernández-Armesto (1992: 294) fue el primero en sugerir que los presagios de la conquista de México que consignan Motolinía y Sahagún están basados en fuentes antiguas; y, en el caso de los *Memoriales*, principalmente en la *La guerra de los judíos*, pues considera que entre los prodigios que narra Josefo y Motolinía hay paralelismos que no pueden ser accidentales.<sup>85</sup> No obstante, parece que la obra de Tácito también jugó un papel relevante en los *Memoriales*. Tanto Motolinía como Tácito relatan no solo los prodigios de la destrucción de México y de Jerusalén, respectivamente, sino que ambos consignan que los conquistados tenían profecías que anunciaban la llegada de gentes de Oriente. Tácito desmintió que se tratara de alguien de Judea; en

---

<sup>84</sup> En la *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615) fray Juan de Torquemada sigue la senda motolinesca e interpreta la conquista de México en términos morales, pero mencionando a Josefo: “Y porque importa antes de decir los que hubo en la destrucción de estas gentes indianas probar esta verdad, en lo acaecido en otros, quiero hacer esta probanza con los que hubo en aquella ciudad de Dios, que tanto quiso y amó y tanto defendió a sus moradores, hasta que por sus muy graves pecados alzó la mano de su defensa y la entregó a los enemigos, que como tales la asolaron y destruyeron no dejándole piedra sobre piedra (como antes de su pasión el mismo Jesucristo nuestro señor había dicho de ella), y aprovechándome para este intento de lo que dice Josefo, diré los prodigios y señales que antecedieron a aquella ruina por el orden que las cuenta” (lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 317-318). Es notable la ausencia de este pasaje en el análisis de Fernández-Armesto.

<sup>85</sup> Opiniones similares tiene Buelna Serrano (1993: 9), quien considera que, a través de sus citas, podemos constatar que Motolinía conocía a Josefo.



cambio, afirmó que se refería a los emperadores romanos: “la mayoría estaba persuadida de que los antiguos escritos de los sacerdotes decían que precisamente por este tiempo el Oriente se impondría y que hombres procedentes de Judea dominarían el mundo. Esta misteriosa profecía se refería a Vespasiano y a Tito” (5.13; Ramírez de Verger Jaén 2013: 149). En el caso de Motolinía, se refería a los españoles:

No se pasaban estas cosas sin mucho miramiento de los indios, en especial de los señores, y principalmente de Moctezuma, señor de México, ca se decía y platicaba entre los indios, que Moctezuma tenía prenósticos y señales de la venida de otras gentes que se habían de enseñorear de esta tierra, y que su venida sería de oriente, y la gente había de ser, como lo fue de hecho, blanca y barbuda” (cap. 55, García Pimentel 1903: 154-155).

Las analogías entre los presagios de la destrucción de Jerusalén y la caída de México son demasiado precisas para no ser un recurso retórico elaborado *a posteriori* (Wachtel 1976: 38) para “explicar el triunfo de los españoles” (Rubial García 2010: 201) y hay quienes piensan que las crónicas franciscanas deben leerse como textos teológicos en vez de textos históricos (Rozat Dupeyron 2002: 214), no solo por las inconsistencias entre las enumeraciones cronísticas de prodigios, ya sean españolas o indígenas,<sup>86</sup> sino porque la propia escritura indígena estaba fuertemente influenciada por el estilo bíblico.<sup>87</sup> Rozat Dupeyron (2002: 32-33) advierte que una cosa es que los indios hayan visto prodigios, y otra es que los hayan interpretado como pronósticos de su destrucción, lo que es, presumiblemente, una refuncionalización del pasado indígena bajo los paradigmas epistémicos europeos. Por otro lado, la equiparación de la destrucción de Jerusalén y la de Tenochtitlán no es casual, pues durante la Edad Media “la caída de Jerusalén fue el prototipo de acontecimiento anunciado con augurios funestos” (Rubial García 2010: 101).

En su lista de presagios, Motolinía menciona un resplandor que podía verse en Oriente, unas llamas de fuego en la misma dirección y un humo que subía al cielo desde el mar:

---

<sup>86</sup> La primera crónica en la que aparecen los prodigios de la caída de México son los *Memoriales* de Motolinía. A mediados del siglo XVI se escribe tanto el libro 12 del *Códice Florentino* como la *Crónica X* (obra que, según Rubial García [2010: 101], fue escrita por un familiar de Moctezuma); auténticos testimonios indígenas en los que ya aparecen las enumeraciones de presagios funestos. No solo es revelador que sea una crónica española la primera en abordar estos presagios, sino que en las propias crónicas indígenas los prodigios difieren grandemente.

<sup>87</sup> No solo la *Biblia* fue el libro que mejor conocieron los indios (Rozat Dupeyron 2002: 138), sino que los indígenas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco estuvieron expuestos a escritos clásicos en los que se mencionaban enumeraciones de presagios funestos antes de grandes sucesos (Fernández-Armesto 1992: 292). Los indígenas escribieron su pasado teniendo en mente los modelos historiográficos europeos, manipulación consciente a la que Rovira (2015: 54) denominó el “taller historiográfico de Tlatelolco”.



En este mismo tiempo dicen los indios de México y de Tezcucó, que hacia el oriente vieron muchos días, dos horas antes que amaneciese, que se levantaba una claridad de sobre la mar, por do los cristianos, después vinieron, y aquel resplandor claro subía un buen rato en alto y desaparecía, y desde a una hora o dos amanecía, y que aquella claridad no era la del alba, sino antes.<sup>88</sup> Hacia esta misma parte de Oriente vieron unas como llamas de fuego: otros vieron un gran humo que subía de la mar al cielo, y de tanta cantidad y calidad, que los ponía en grande admiración y espanto (cap. 55, García Pimentel 1903: 154).

Esta claridad o resplandor aparece en repetidas ocasiones en la obra de Tito Livio (*Ab urb. con.* 22.1.8; 28.11.3-4.; 29.14.3; 32.29.2), así como también el cielo envuelto en llamas (*Ab urb. con.* 22.1.12; 32.9.3). No es descabellado afirmar que Motolinía pudo haberse basado también en la obra de Tito Livio, máxime si parece haber seguido de cerca también a Tácito.

Más adelante, Motolinía menciona que, antes de que llegaran los españoles, los indios le presentaron a Moctezuma una caja con ropa de españoles, una espada y anillos:

En este medio tiempo trujeron a *Moteczumatzin* una caja de ropa de españoles, que debió ser de algún navío que dio al través en la mar del norte, en la cual hallaron una espada e ciertos anillos, y otras joyas y ropa de vestir; e *Moteczuma* dio ciertas joyas de estas a los señores de *Tezcucó* y de *Tlacuba*, e porque no se alterasen, díjoles que sus antepasados las habían dejado encubiertas e muy guardadas, y que ellos las toviesen en mucha reverencia (cap. 55, García Pimentel 1903: 155).

Aunque no se trate de un prodigio, Motolinía lo enlista como un presagio que vaticinaba la venida de los españoles y la conquista de México. Asimismo, incluye la aparición de un ángel a un cautivo de guerra, milagro que tiene como finalidad anunciar la evangelización de México:

Cuando ya los españoles venían por la mar para entrar en esta tierra de *Anáhuac*, entre otros que tenían presos para sacrificar en el barrio de *Tenuchtitlán* que se llama *Tlatelulco* estaba un indio, el cual debía de ser hombre de simplicidad y que vivía en ley de naturaleza sin ofensa, ca de estos hay

---

<sup>88</sup> Parece ser que este prodigio es el llamado Mixpamitl (Villa Roiz 1997: 91), que Orozco y Berra (cap. 10, lib. 3, vol. 4, 1880: 466) identifica como la erupción del volcán Popocatepetl, desdeñando las creencias indígenas: “Las pinturas de los Códices Telleriano-Remense y Vaticano, representan el fenómeno en figura del fuego o del humo, saliendo de un promontorio de tierra y elevándose hasta el cielo; despréndese algunos puntos, indicantes de la arena, como cayendo lluvia. En nuestro concepto, aquello fue una erupción del volcán Popocatepec, situado al S.E. de México; así nos lo persuaden las descripciones y las pinturas, sólo que los intérpretes no supieron darse cuenta del fenómeno anotado en los anales. El vulgo tomaba aquello como cosa maravillosa y perteneciente al cielo”.



algunos que no saben sino obedecer lo que les mandan, y estarse al rincón y vivir sin ningún prejuicio. Este indio que digo, sabiendo que le habían de sacrificar presto, llamaba en su corazón a Dios, y vino a él un mensajero del cielo, que los indios llamaron ave del cielo, porque traía diadema, y después que han visto los indios como pintamos los ángeles, dicen que era de aquella manera. Este ángel dijo a aquel indio: “Ten esfuerzo y confianza: no temas, que Dios del cielo habrá de ti misericordia; y di a estos que ágora sacrifican y derraman sangre, que muy presto cesará el sacrificar y el derramamiento de sangre humana, y que ya vienen los que han de mandar y enseñorearse en la tierra etc.”; y este dijo cosas a los indios de *Tlatelulco*, y las notaron, y este indio murió llamando a Dios del cielo, y fue sacrificado a do agora está la horca de *Tlatelulco*, en medio del mercado (cap. 55, García Pimentel 1903: 154).

Como establece Pastrana Flores, esta aparición parece ser un invento español: “En este caso, la presencia del ‘ángel’ hace evidente que nos encontramos ante una elaboración española de un anuncio de la Conquista, que tendría el propósito de justificar el dominio europeo, y de señalar la intervención de la providencia en el acontecimiento” (2009: 18).

Los prodigios en la obra de Motolinía sirven para justificar la conquista de México ante los ojos de Europa, ya que, una vez ignoradas estas advertencias divinas, los españoles se convirtieron en el instrumento de la Providencia que abriría paso a la purga de los pecados en el Nuevo Mundo. Así, para Motolinía, la conquista de México era el preludio de la redención de los indios, que sería alcanzada no solo por la evangelización, sino por las plagas que caerían sobre ellos y que describe en el capítulo 2. Quizá por esta razón los cronistas insisten en que los prodigios pudieron verse antes de la llegada de los españoles, pues los indios habrían tenido tiempo para rectificar su comportamiento. Si bien la obra de Motolinía permaneció inédita, “su texto fue consultado en el archivo de los franciscanos de la capital y sirvió como modelo para toda la historiografía mendicante novohispana posterior, hasta finales del siglo XVIII” (Rubial García 2010: 86). En el caso de la enumeración de presagios de la conquista de México, Motolinía fue la fuente —como lo sería en otras partes— para la *Conquista de México* (1552, Zaragoza, Agustín Millán) de Francisco López de Gómara.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Es de notarse, además, que mientras que en *Los anales de Tlatelolco* (escrito alrededor de 1528) no se menciona ningún presagio funesto, en la *Crónica X* y en el libro 12 del *Códice Florentino* (ambos publicados avanzada la segunda mitad del siglo XVI) ya aparecen enumeraciones de prodigios, aunque diferentes entre sí.



### 3. LOS PRODIGIOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO EN LAS CRÓNICAS NOVOHISPANAS

Sahagún comenzó su labor etnográfica en 1547, siguiendo el ejemplo de los *Huebuetlactolli* de fray Andrés de Olmos (Martínez 1981: xviii).<sup>90</sup> Poco después empezó a reunir los materiales que eventualmente se convertirían en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, obra que comenzó a concebir en 1558, recién llegado al convento de Tepeapulco (Martínez 1981: xviii), y que terminó alrededor de 1582 (Garibay K. 2006: v). En el libro 12 —que, de acuerdo con León-Portilla, fue una “recordación de lo que contemplaron quienes fueron testigos de la Conquista” (1999: 145)— aparecen las señales y pronósticos de la caída de México; no obstante, difieren bastante de los que aparecen en los *Memoriales*. Mientras que en esta obra puede palpase el extenso bagaje bíblico de Motolinía, Sahagún parece que no fue un hombre libresco, “en sus obras no se revelan muchas lecturas —por ejemplo, de historiadores y cronistas que lo habían precedido, o de filósofos y poetas—, ni nociones científicas y geográficas claras, ni un trasfondo ideológico que lo conturbara” (Martínez 1981: xiv). Además, Sahagún dejó que los propios indígenas escribieran su historia, método que alaba grandemente Ángel María Garibay K. (2006: iii), y que contribuyó a lo que Miguel León-Portilla llamó la “visión de los vencidos” (1971: 139).

Hay, en la obra de Sahagún, dos enumeraciones de presagios: una en el capítulo 6 del libro 8; y otra en el capítulo 1 del libro 12. Si bien son prácticamente iguales, la información a veces varía. Sahagún enumera los ocho prodigios que pudieron verse antes de la llegada de los españoles a México, siendo el primero de ellos una llama de fuego de forma piramidal:

Apareció un gran cometa en el cielo, en la parte de oriente, que parecía como una gran llama de fuego muy resplandeciente y que echaba de sí centellas de fuego; este cometa era de forma piramidal, ancho de abajo e íbase aguzando hacia arriba hasta acabarse en una punta; aparecía en medio de oriente, comenzaba a aparecer un poco después de la media noche y llegaba hasta la mañana; la luz del sol lo encubría, de manera que saliendo el sol no parecía más. Según algunos, viose un año entero, y según otros cuatro años arreo (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

Un prodigio que refiere Josefo pudo haberle sugerido la idea a Sahagún (Fernández-Armesto 1992: 292): “fue entonces cuando sobre la ciudad apareció un astro, muy parecido a una espada” (6.289; Nieto Ibáñez 1999: 293). Lucano ya también había incluido en su catálogo de prodigios unas llamas

---

<sup>90</sup> Este primer trabajo de Sahagún se convertiría en el libro 6 de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, traducido al español en 1577 (Martínez 1981: xviii).



de fuego que tomaban distintas formas (*Phars.* 1.531-533). El segundo presagio funesto, al igual que el primero, aparece por primera vez en la *Historia general*:

Aconteció aquí, en México, que el *cu* de *Huitzilopochtli* se incendió sin haber razón alguna humana para ello. Parece que milagrosamente se incendió y salían las llamas de dentro de los maderos hacia afuera, y de presto se quemó; dieron voces los sátrapas para que trajesen agua para matarlo, y cuanta más agua echaban tanto más ardía; del todo se quemó (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

El tercer prodigio que refiere Sahagún también tiene ecos clásicos:

El tercer mal agüero aconteció que cayó un rayo casi sin propósito y sin tronido, sobre el *cu* del dios del fuego llamado *Xiubtecutli*; este *cu* tenía un chapitel de paja, y sobre él cayó el rayo y le incendió y se quemó. Tuvieronlo por milagro, porque no hubo tronido, bien que llovía un poco menudo (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

Lucano incluye en su catálogo de prodigios un fenómeno similar, diciendo que el rayo había caído en el templo de Júpiter Laciár: “Sin ninguna nube, un rayo silencioso y que arrancaba su fuego de las regiones septentrionales, sacudió violentamente la cúspide de Júpiter Laciár” (*Phars.* 1.533-535; Holgado Redondo 1984: 51). Rozat Dupeyron (2002: 149) apunta paralelismos con la obra de Virgilio: “Jamás se vieron caer en mayor número los rayos por un cielo despejado” (*Georg.* 1.487-488; Recio García y Soler Ruíz 2008: 284).

El cuarto prodigio es un cometa:

Fue que de día, estando el sol muy claro, vino de hacia el occidente de México un cometa que corrió hacia el oriente, e iba echando de sí como brasas grandes o centellas; llevaba una cola muy larga, y luego toda la gente comenzó a dar alaridos, juntamente, que parecía cosa de espanto, y por tal lo tuvieron (lib. 8, cap. 6; Garibay K. 2006: 436).

Este pronóstico tiene ecos clásicos: “En las noches claras brillan rojos de sangre los cometas con lúgubre fulgor” (*Aen.* 10.272-273; Echave-Sustaeta 1992: 453), o en la célebre descripción lucanea “la estela del astro temible, el cometa, que trastorna los reinos en la tierra” (*Phars.* 1.528-529; Holgado Redondo 1984: 51). Sin embargo, en el libro 12 de la propia *Historia general*, la descripción del fenómeno cambia, pues el cometa parecía ser en realidad tres estrellas:



La cuarta señal, o pronóstico, fue que de día haciendo sol cayó una cometa, parecían tres estrellas juntas que corrían a la par muy encendidas, y llevaban muy grandes colas:<sup>91</sup> partieron hacia el occidente, y corrieron hacia el oriente, iban echando centellas de sí: de que la gente las vio comenzaron a dar grita, y sonó grandísimo ruido en toda la comarca (lib. 12, cap. 1, Garibay K. 2006: 701).

En la *Relación de Michoacán* hay un pasaje similar: “dicen que vieron dos grandes cometas en el cielo y pensaban que sus dioses habían de conquistar o destruir algún pueblo” (lib. 3, cap. 19, Le Clézio 2013: 233). Esta última idea está en consonancia con la característica que Lucano le atribuye al cometa como “mudador de reinos” (*Phars.* 1.529).

El quinto presagio funesto aparece por primera vez en la *Historia general*:

La laguna de México, sin hacer viento ninguno, se levantó, parecía que hervía y saltaba en alto el agua e hízose gran tempestad en la laguna, y las olas batieron en las casas que estaban cerca y derrocaron muchas de ellas (lib. 8, cap. 6; Garibay K. 2006: 434).

Tito Livio refiere prodigios similares en los que el río Tiber, por ejemplo, arrasaba con algunos edificios de Roma (*Ab urb. con.* 35.9). Motolinía también relata un episodio en el que surgió un río que terminó por inundar la antigua ciudad de Tenochtitlán:

México estuvo al principio fundada más baja que ahora, e toda la mayor parte la cercaba agua dulce [...]. E como México estoviese así fundada, obra de dos leguas delante hacia la parte de mediodía se abrió un gran boca por do salió tanta agua, que en pocos días que duró hizo crecer a toda la laguna, e subió sobre los edificios bajos e sobre el primer suelo un estado más o menos. Entonces los más de los vecinos se retrajeron hacia la parte de occidente, que es tierra firme (cap. 52, García Pimentel 1903: 141).

Sin embargo, faltan paralelismos entre ambas catástrofes.

El sexto pronóstico es una voz femenina que los indios escuchaban por la noche:

En aquellos días oyeron voces en el aire, como de una mujer que andaba llorando, y decía de esta manera: ¡Oh hijos míos! Ya estamos a punto de perdersos. Otras veces decía: ¡Oh hijos míos!, ¿a dónde os llevaré? (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

---

<sup>91</sup> Rozat Dupeyron interpreta este prodigio como un anuncio de la Santísima Trinidad (1993: 46).



De acuerdo con León-Portilla, esta aparición corresponde a la Cihuacóatl, antecedente de la “Llorona” (1971: 4, n. 2). No obstante, hay episodios clásicos en los que pueden escucharse voces y ruido de armas antes de las desgracias, como ya aparece en la *Farsalia*: “Entonces se oyó fragor de armas, y grandes gritos por los parajes intransitados de los bosques, y apariciones que se venían a las manos” (*Phars.* 1.569-570; Holgado Redondo 1984: 53). Hay, en *La guerra de los judíos*, un episodio similar al que narra Sahagún: en la fiesta llamada Pentecostés los sacerdotes entraron por la noche en el Templo interior, como tienen por costumbre para celebrar el culto, y dijeron haber sentido en primer lugar una sacudida y un ruido, y luego la voz de una muchedumbre que decía «marchémonos de aquí» (*BJ* 6.299; Nieto Ibáñez 1999: 296). Mientras en el pasaje de *Historia general* Sahagún cuenta que la voz era femenina, Josefo menciona que se trataba de una muchedumbre. Aunque no haya similitudes textuales, el mensaje que —se intuye— querían transmitir a los conquistados era comunicarles que los dioses han abandonado a su pueblo o reconocen su fin.

El séptimo pronóstico es un águila que tiene un espejo en la frente, en el que Moctezuma ve reflejados dos prodigios más:

Los pescadores o cazadores del agua tomaron en sus redes un ave del tamaño y color de un águila, la cual tenía en medio de la cabeza un espejo. Ésta fue cosa nunca antes vista, y así lo tuvieron por milagro, y luego la llevaron a *Moteczúoma*, que estaba en su palacio en una sala que llaman *tlillancalmécac*; esto era después de mediodía. Y *Moteczúoma* miró al ave, y miró al espejo que tenía en la cabeza, el cual era redondo y muy pulido, y mirando en él vio las estrellas del cielo, los mastalejos que ellos llaman *mamalbuaztli*; y *Moteczúoma* espantóse de esto y apartó la vista, haciendo semblante de espantado, y tornando a mirar el espejo que estaba en la cabeza del ave, vio en él gente de a caballo, que venían todos juntos, en gran tropel y todos armados (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

Aunque este prodigio aparece por primera vez en la obra de Sahagún, en la *Relación de Michoacán* hay un episodio similar en el que un águila gigante lleva a una mujer hasta un monte, donde los dioses le profetizan el fin del imperio tarasco:

Aquella mujer [...] se encontró en el camino con una águila que era blanca y tenía una verruga en la frente. Y empezó el águila a silbar y enherizar las plumas y con ojos grandes, que decían ser el dios Curicaberi [...] Díjole el águila: “sube aquí, encima de mis alas y no tengas miedo de caer”. Y como subiese la mujer, levántose el águila con ella y empieza a silbar y llevola a un monte (lib. 3, cap. 19, Le Clézio 2013: 234).



Ambos pasajes coinciden al describir que el águila tenía un objeto en la frente. En los *Memoriales*, Motolinía menciona un episodio similar al de la *Relación de Michoacán*:

En esta tierra he tenido cierta noticia de grifos, en unas sierras grandes que están cuatro o cinco leguas de un pueblo que se dice Teoacán, hacia el norte, y de allí bajaban a un valle llamado Ahuacatlán, que es un valle entre dos sierras de muchos árboles que llaman ahuacatl. Aquí bajaban y llevábanse los hombres a las altas sierras, y allá se los comían (cap. 53, García Pimentel 1903: 148).

Ángel María Garibay K. considera que, a principios de la década de 1540, Motolinía mandó a Sahagún a reunir información para lo que se convertiría en la *Historia general* (prólogo, Garibay K. 2006: 10). Bajo esta premisa, y dado que la estructura de la *Historia general* parece seguir muy de cerca el plan que anuncia Jerónimo de Alcalá en el prólogo de la *Relación de Michoacán*, Le Clézio supone que Motolinía le pudo haber sugerido a Alcalá el mismo plan de organización que a Sahagún (2013: xx). Fernández-Armesto considera, por el contrario, que la *Relación de Michoacán* pudo haber influido en el trabajo de Motolinía (1992: 288, n. 5).

La constelación que ve Moctezuma reflejada en el espejo del águila se asemeja a un prodigio lucaneo, en el que “estrellas menores, habituadas a bajar y hacer su recorrido en horas nocturnas, sin luz, vinieron en pleno día” (*Phars.* 1.535-537; Holgado Redondo 1984: 51-52). La gente armada que el rey observa parece ser una invención del fraile, aunque este pasaje recuerda a las “gentes que parecían pelear unas con otras” en el aire de los *Memoriales* (cap. 55, García Pimentel 1903: 154). No obstante, Sahagún no menciona que Moctezuma las viera en el aire, así como tampoco combatiendo entre ellas. Es seguro decir que este prodigio es una premonición de la llegada del ejército español.

El octavo y último prodigio que refiere Sahagún son los partos monstruosos:

Aparecieron en muchos lugares hombres con dos cabezas; tenían no más de un cuerpo, y dos cabezas; llevábanlos a que los viese Motecuczoma en su palacio, y en viéndolos luego desaparecían sin decir nada (lib. 8, cap. 6; Garibay K. 2006: 437).

Este era uno de los prodigios más comunes en el Mundo Antiguo (Bloch 2014: 114); de hecho, los partos monstruosos, junto con los templos quemados o tocados por el rayo y las lluvias portentosas —tales como la de sangre o piedras—, conformaban los prodigios que exigían un ritual de expiación por parte del Senado romano. Estos prodigios son los más recurrentes en la obra de Tito Livio.



Si bien la obra de Sahagún no llegó a publicarse sino hasta el siglo XIX,<sup>92</sup> su enumeración de presagios funestos fue consultada por otros cronistas de fines del siglo XVI y principios del XVII. Caso notable es el del historiador tlaxcalteco Diego Muñoz Camargo, quien, en 1591, publica la *Historia de Tlaxcala*, en la que relataba los ocho prodigios de Sahagún, pero añadía tres más, los cuales, de acuerdo con el propio autor, pudieron verse en la ciudad de Tlaxcala antes de la llegada de los españoles. El primero de ellos es la espada de fuego, prodigio que probablemente retomó de la obra de Josefo, pero añadiendo nuevas características al tópico: “más de siete años continuos antes de esta venida habían visto dentro del sol una espada de fuego que lo atravesaba, de parte a parte, una asta que de él salía y una bandera de fuego resplandeciente” (lib. 2, cap. 1, Chavero 1892: 173). Mientras la espada de fuego que describe Josefo podría presagiar la victoria de Vespasiano sobre Jerusalén (Fernández-Armesto 1992: 292), la espada, el asta y la bandera “de fuego resplandeciente” que describe Muñoz Camargo son, probablemente, una premonición de la conquista de México. El segundo prodigio es que: “cada mañana se veía una claridad que salía de las partes de Oriente, tres horas antes que el sol saliese, la cual claridad era a manera de una niebla blanca muy clara, la cual subía al cielo” (lib. 2, cap. 1, Chavero 1892: 172). La tercera señal fue que “se levantaba un remolino de polvo a manera de una manga, la cual se levantaba desde encima de la Sierra Matlalcueye<sup>93</sup> que llaman ágora la Sierra de Tlaxcala, la cual manga subía a tanta altura, que parecía llegar al cielo (lib. 2, cap. 1, Chavero 1892: 172).<sup>94</sup>

En la *Historia eclesiástica indiana*, fray Jerónimo de Mendieta relata los ocho presagios que refiere Sahagún y dos de raigambre motolinesca (las gentes que peleaban en el aire y la visión milagrosa que presenció el *malli*) (lib. 5, cap. 45, García Icazbalceta 1870: 667). En la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, mejor conocida como las *Décadas*, Antonio de Herrera incluirá, a su vez, la mayoría de los prodigios que relata Mendieta. Sin embargo, Herrera narrará tres nuevos. El primero de ellos es un águila que lleva a un indio labrador a una cueva, donde se encuentra con un doble de Moctezuma: “Un labrador refirió que, estando ocupado en la sementera, una grandísima águila, sin hacerle daño, le había llevado a una cueva [...] y que en el mismo instante le tomó el águila, y le volvió al mismo lugar de donde le había llevado” (dec. 3, lib. 2,

---

<sup>92</sup> Las primeras ediciones, incompletas, se hicieron en México, en 1829 y 1830 por Carlos María Bustamante (Martínez 1981: xxiii).

<sup>93</sup> “La sierra de Matlalcueye o ‘Sierra de Tlaxcala’ se conoce hoy día como ‘la Malinche’” (León-Portilla 1971: 11, n. 6).

<sup>94</sup> En la *Historia de las indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, Durán también incluye en su lista de presagios cinco prodigios de la obra de Sahagún, a quien cita: “Los temblores, los eclipses, los cometas y las erupciones continuaban, y agrega Sahagún, que sin causa conocida arrojó llamas el templo de *Huitzilopochtli*, cayó un aerolito que se les representó como culebra con tres cabezas y una cola muy larga, hirvió a borbollones el agua del lago, se oían en la noche gemidos lúgubres de mujer y se veían figuras monstruosas con dos cabezas” (t. 2, cap. 9, Ramírez 1880: 171).



cap. 19, 1601: 71). Son notorias las similitudes con el episodio de la *Relación de Michoacán* —expuesto anteriormente— en el que el águila lleva a la mujer hasta un monte, donde recibe la revelación de los dioses que anuncia el fin de su imperio (lib. 3, cap. 19, Le Clézio 2013: 234). El segundo es un prodigio que, según Herrera, solo Moctezuma pudo ver:

El Rey, una mañana vio ensangrentada la laguna, con muchas cabezas, brazos, y piernas de hombres [...]. Llamó a sus criados para que lo viesen, mas ninguno vio sino su turbación, que le acrecentó con no ver nada los suyos. Envió por los hechiceros. [...] No le pudieron dar contento, por ser horrendas las señales: dijéronle las grandes guerras que habría en aquella Ciudad, con gentes extrañas, y mucho derramamiento de sangre (dec. 3, lib. 2, cap. 19, 1601: 73).

El fenómeno es una premonición de la guerra entre españoles y mexicas, que causaría que el lago de Texcoco se tiñera de sangre. La fuente de este prodigio no es clara; no obstante, hay antecedentes en algunos pasajes de la obra de Tito Livio en los que se mencionan lagunas teñidas de sangre, como la de Volsinios (*Ab urb. con.* 27.22.3-4) o la de Mantua (*Ab urb. con.* 24.10.6). El tercer y último pronóstico que aparece por primera vez en las *Décadas* es una plaga bíblica: “Viéronse gran cantidad de mariposas, y langostas, que pasaban de vuelo hacia el Occidente” (dec. 3, lib. 2., cap. 19, 1601: 73). Es probable que el episodio de las plagas de Egipto que recuerda Motolinía en sus *Memoriales* pudo haberle sugerido a Herrera la idea: “por toda Egipto cayeron innumerables langostas que destruyeron y comieron cuanto verde había” (cap. 2, García Pimentel 1903: 26). También en la *Historia de Roma* de Tito Livio aparecen plagas de langostas (*Ab urb. con.* 30.2.10; 42.2.5).

Por su parte, fray Juan de Torquemada relata en la *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615) todos los prodigios de la *Historia eclesiástica indiana*, excepto dos: el ángel que baja a consolar al *malli* que aparece en la crónica de Mendieta, y el episodio del águila que lleva al indio a la cueva que figura en las *Décadas* de Herrera (dec. 3, lib. 2, cap. 19: 71-73).<sup>95</sup>

Podemos clasificar las crónicas franciscanas de los siglos XVI y XVII en función de los presagios que se relatan en ellas. Por un lado está la *Conquista de México* (1552) en la que Gómara retomó los prodigios de los *Memoriales* de Motolinía. Por el otro está la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, obra de la que el historiador Muñoz Camargo recuperó los prodigios que relata en su *Historia de Tlaxcala* (1591). También hay un grupo de crónicas que retoman los presagios funestos tanto de la crónica de Gómara como de la obra de Sahagún: la

---

<sup>95</sup> A pesar de basarse casi completamente en la obra de Mendieta, Torquemada también siguió de cerca el texto de Antonio de Herrera, así como el de los *Memoriales* de “padre fray Bernardino de Sahagún” (lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 234), como él mismo establece.



*Historia eclesiástica indiana* (1597) de fray Jerónimo de Mendieta, las *Dé cadas* (1601-1610) de Antonio de Herrera y la *Monarquía indiana* (1615) de fray Juan de Torquemada.

No obstante, la crónica que tuvo mayor repercusión en la segunda mitad del siglo XVI fue la *Conquista de México* de Francisco López de Gómara. El cronista retomó los presagios funestos de la obra de Motolinía, condensándolos en un pasaje más breve y agregando un nuevo prodigio: “Reventó la tierra el año de 20 cerca de México, y salían grandes peces con el agua” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 208). Gómara retoma este fenómeno de los *Memoriales*, pero no de la enumeración de presagios, sino de un pasaje en el que Motolinía narra cómo Tenochtitlán tuvo que ser refundada por una inundación que dio lugar al lago de Texcoco:

E como México estuviese así fundada, obra de dos leguas adelante hacia la parte de mediodía se abrió una gran boca por do salió tanta agua, que en pocos días que duró hizo crecer a toda la laguna, e subió sobre los edeficios bajos e sobre el primer suelo un estado o poco menos. Entonces los más de los vecinos se retrajeron hacia la parte de occidente, que es tierra firme. Dicen los indios, que salían por aquella boca muchos peces y muy grandes, tan gruesos como el muslo de un hombre, y estos les causaba grande admiración, porque en aquella agua salada no se crean peces, y en la dulce son tan pequeños, que los mayores son de a palmo o menos. Abriose este río en el año de mil y quinientos, y veinte años antes que los españoles entrasen en la tierra (cap. 52, García Pimentel 1903: 141-142).

Si bien la *Conquista de México* fue prohibida en 1553, un año después de su primera edición, la crónica de Gómara siguió leyéndose hasta principios del siglo XVII. Este texto se convertiría, con pocas excepciones, en la fuente principal de la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII.





### III. Los prodigios de la conquista de México en la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII

#### 1. EL *CARLO FAMOSO* DE LUIS ZAPATA DE CHAVES

El *Carlo famoso* (Juan Mey, Madrid, 1566), obra que pertenece al ciclo épico conocido como las *Caroleidas*,<sup>96</sup> es un poema de cincuenta cantos en el que Luis Zapata narra las hazañas del emperador Carlos V. Sin embargo, el poeta también incluye, a través de una analepsis, los acontecimientos que sucedieron entre 1516 y 1519, entre los que el autor relata la conquista de México en los cantos 12-14. En ellos, no puede apreciarse, a simple vista, el esfuerzo del poeta por adaptar las fuentes historiográficas a los modelos, utilizando todos los recursos del *épos* antiguo, ya sea porque los cantos analizados son una minúscula parte de la inmensa epopeya de Zapata (5611 octavas), ya sea por el interés de los poetas épicos españoles por apegar su obra a la historia.<sup>97</sup> Lo mismo sucede con los fragmentos de *Nuevo Mundo y Conquista* de Francisco de Terrazas.<sup>98</sup> No encontramos en estas obras la maquinaria sobrenatural, tan característica de la épica de raigambre homérica, como tampoco un

---

<sup>96</sup> Poemas dedicados a las hazañas del emperador Carlos V. Además del *Carlo famoso*, integran el ciclo la *Carolea* (1560) de Jerónimo de Sempere y *El victorioso Carlos V* (c. 1584) de Jerónimo de Urrea, poemas entre los que Vilà (2006: 99) propone incluir el *Hércules animoso* (c. 1565) de Juan de Mal Lara, la única epopeya no histórica.

<sup>97</sup> En la España de los siglos áureos, la épica era concebida como un género historiográfico (Vilà 2010b: 2). Como analiza Vilà, la primera traducción de la *Eneida* al castellano es reveladora, pues en el prólogo, el mismo traductor, Enrique de Villena, afirma que la epopeya virgiliana era una “narración histórica elocuente” (Cátedra 1989: 55, gl. 45), que utilizaba el *ordo artificialis*, recurso retórico que “guarnece mucho las obras” (Cátedra 1989: 55, gl. 69). La historicidad del poema de Lucano fue incluso más reconocida, no solo desde la Antigüedad: *Lucanus namque ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam composuisse, non poema* (Serv. *ad Aen.* 1.382), sino, sobre todo, en la España del siglo XVI. El ejemplo más sobresaliente es la carta nuncupatoria de la primera traducción de la *Farsalia* al castellano, en la que Laso de Oropesa le explica a don Pedro de Guevara: “son ciertas las cosas que escribió grandes y con grande esplendor y gracia y generosas sentencias y palabras y gran lealtad en la historia, y entero juicio en loar los buenos y lo bueno, y en vituperar los malos y lo malo: que es el fructo principal que de las historias se debe sacar” (Laso de Oropesa 1540: iii). Es interesante notar que ya desde el Cuatrocientos se buscaban en la épica los mismos valores que en la historia, principalmente la máxima ciceroniana de *magistra vitae* (Vilà 2010b: 8).

<sup>98</sup> Castro Leal supone que no era en el campo de la épica donde Terrazas podía lucir mejor su talento, ya que Dorantes de Carranza no conservó en su *Sumaria relación* ningún fragmento “realmente épico” (1941: 18).



proemio épico tradicional.<sup>99</sup> Sin embargo, Zapata (y en esto Terrazas lo sigue de cerca) realiza alineaciones entre historia y ficción, imitando, principalmente, la *Eneida* de Virgilio. El caso de Jerónimo de Aguilar y su analogía con Aqueménides —aquel superviviente del grupo de Ulises que, tras haber escapado de los cíclopes, Eneas y los suyos encuentran en su paso por Sicilia (*Aen.* 3.589-595)— es revelador para conocer el proceso por el que los poetas épicos cortesianos utilizaron los pasajes de la *Conquista de México* de López de Gómara que podían dar pie a la “epicización” de los hechos históricos, para dotar a la materia de forma épica (Río Torres-Murciano 2016: 91). Así, Jerónimo de Aguilar, rescatado por los españoles tras ocho años viviendo entre los indios de Yucatán, de quienes Gómara comenta que “comían y sacrificaban hombres” (cap. 12, Miralles Ostos 2006: 24), es alineado con el personaje virgiliano, quien también huía de una muerte a manos de antropófagos.

En el canto 12 del *Carlo famoso*, el autor retoma un pasaje de la *Conquista de México* en el que Cortés y sus hombres matan a un tiburón gigante, del que Gómara comenta que comía hombres, “como quiso hacer uno al calachuni de Acuzamil, que le cortó los dedos de un pie cuando no lo pudo llevar entero, como le socorrieron” (cap.16, Miralles Ostos 2006: 27). Este pasaje le sirve a Zapata para introducir una ficción, en la que Cortés, cual “héroe de los libros de caballería” (Reynolds 1984: 4), se enfrenta a un tiburón ballena y a un águila que acosaban a los indios. Este episodio, como establecieron Medina (Reynolds 1984: 13-14), Amor y Vázquez (1958: 371) y Chevalier (1966: 142), tiene su antecedente directo en el *Orlando furioso* (11.28.4-46).

Sin embargo, si se excluyen estos pasajes, la obra de Zapata sigue “paso a paso” la crónica de Gómara (Reynolds 1984: 4), y en el caso de las señales funestas que antecedieron a la llegada de los españoles, Zapata se apega a ella con ligeras modificaciones, como omitir casi la mitad de los prodigios y alterar el orden en que se presentan. A continuación, están las primeras dos señales que refiere Zapata:

Hacia donde antes fue nuestra venida  
vieron llamas de fuego celestiales,  
y salir a horas ciertas vio su gente  
un resplandor grandísimo de Oriente (CF 14.124.5-8).

---

<sup>99</sup> En el exordio de *Nuevo Mundo y Conquista* (fragmento que García Icazbalceta identifica como la introducción al poema y del cual Dorantes de Carranza no aporta el nombre del autor), la invocación a las musas —usual en la épica— está ausente. Pullés-Linares tiene opiniones similares al afirmar que la obra carece del “exordio habitual de la épica” (2005: 84). En el *Carlo famoso*, naturalmente, el proemio está al comienzo de la obra, por lo que ha quedado fuera de los cantos analizados.



Estos versos provienen de la crónica de Gómara, quien afirma que:

Poco antes que Fernando Cortés llegase a la Nueva España, apareció muchas noches un gran resplandor sobre la mar por do entró, el cual parecía dos horas antes del día, subíase en lo alto y deshacíase luego. Los de México vieron entonces llamas de fuego hacia oriente, que es la Veracruz, y un humo grande y espeso que parecía llegar al cielo, y que mucho los espantó (cap.145, Miralles Ostos 2006: 207).

A pesar de que las “llamas de fuego celestiales” de Zapata se basan en las “llamas de fuego hacia oriente” de Gómara, recuerdan al “polo ardiendo en llamas” de Lucano (*Phars.* 1.527; Holgado Redondo 1984: 51), que Laso de Oropesa traduce como “arder el cielo con llamas” (1540: 15). Sin embargo, además del adjetivo “celestiales”, no hay más elementos para establecer que Zapata tuviera en mente el catálogo de prodigios lucaneo. Zapata adapta los prodigios de la crónica de Gómara en cuatro versos, pero omitiendo el “humo grande y espeso”, así como la información superflua. Lo que conserva es la hora y la dirección en la que pudieron verse, aunque no es tan preciso como Gómara, pues solo menciona que las llamas pudieron verse “a horas ciertas”.

La tercera señal que aparece en el *Carlo famoso* es que los indios: “Vieron andar a hombres peleando / por el aire, así armados y vestidos (CF 14.125.1-2). Este tópico Zapata lo retoma de Gómara: “Vieron eso mesmo pelear por el aire gentes armadas, unas con otras; cosa nueva y maravillosa para ellos, y que les dio qué pensar y qué temer, por quanto se platicaba entre ellos cómo había de ir gente blanca y barbuda a señorear la tierra en tiempo de Moctezuma” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207).

La cuarta señal es la visión que presencia un cautivo de guerra antes de ser sacrificado, en la que un ángel le profetiza la venida del cristianismo:

Y decían que también sacrificando  
un nuestro hombre a sus ídolos perdidos  
(que conocieron luego en allegando  
nosotros, nuestras armas y vestidos),  
y que sobre sí aquél haciendo duelo,  
ante todos bajó para él del cielo  
  
un ángel, que era así de la figura



que después vieron ángeles pintados,  
que le dijo en tan grande su amargura  
que Dios habría merced de sus pecados,  
y que de matar hombres, crueldad dura,  
presto serían los indios apartados,  
que ya venía quien vengaría tal daño (CF 14.125.3-8–126.1-7).

Este pasaje tiene su antecedente directo en la crónica de Gómara:

El mismo año que Cortés entró en México apareció una visión a un malli o cautivo de guerra para sacrificar, que lloraba mucho su desventura y muerte de sacrificio, llamando a Dios del cielo; la cual le dije que no temiese tanto la muerte, y que Dios, a quien se encomendaba, habría merced dél; y que dijese a los sacerdotes y ministros de los ídolos que muy presto cesaría su sacrificio y derramamiento de sangre humana, por cuanto ya venían cerca los que lo habían de vedar, y mandar la tierra. Sacrificáronlo en medio del Tlateluilco, donde agora está la horca de México. Notaron mucho sus palabras y la visión, que llamaban ave del cielo, y que cuando después vieron ángeles pintados con alas y diademas, decían parecer al que habló con el malil (cap. 45, Miralles Ostos 2006: 207-208).

Este suceso, a diferencia de los demás, no es un prodigio, sino un milagro, ya que la visión no necesita ser interpretada, sino que es una verdad profetizada a través de palabras del ángel. Este tópico no se remonta, en última instancia, a las fuentes clásicas, sino a los *Memoriales*, donde Motolinía hace hincapié en la conducta intachable del cautivo para ser el merecedor de la revelación:

Cuando ya los españoles venían por la mar para entrar en esta tierra de *Anáhuac*, entre otros que tenían presos para sacrificar en el barrio de *Tenuchtitlan* que se llama *Tlatelulco* estaba un indio, el cual debía de ser hombre de simplicidad y que vivía en ley de naturaleza sin ofensa, ca de estos hay algunos que no saben sino obedecer lo que les mandan, y estarse al rincón y vivir sin ningún perjuicio. Este indio que digo, sabiendo que le habían de sacrificar presto, llamaba en su corazón a Dios, y vino a el un mensajero del cielo (cap. 54, García Pimentel 1903: 154).

Sin embargo, es importante notar la omisión que hace Gómara, pues mientras Motolinía afirma que el cautivo era un indio, aquel no dice de quién se trataba. El detalle que Gómara omite le sirve a Zapata para afirmar que el cautivo era “un hombre nuestro”, como si fuera más digno merecedor de la revelación del ángel.



El último prodigio que refiere Zapata es que “reventó la tierra aquel mismo año” (CF 14. 126.8), que también tiene su antecedente en la crónica de Gómara: “También reventó la tierra el año de 20 cerca de México, y salían grandes peces con el agua que lo miraron por novedad” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 208). Como puede observarse, Zapata opta por omitir en su poema los peces que salían del agua.

Si bien la obra de Zapata tiene el mérito de ser la primera epopeya que aborda el tema de la conquista de México, parece que el poeta no hizo lo suficiente para que, en siglos posteriores, no se considerara a su poema como una simple “crónica rimada”, a pesar de las alineaciones que hace entre las fuentes cronísticas y sus modelos literarios, como sucede con los episodios de Jerónimo de Aguilar y el de la ballena y el águila gigante.<sup>100</sup> El catálogo de prodigios que elabora no presenta un mayor trabajo que el de poner en verso lo que ya aparecía en Gómara. Zapata no afirma que sucedieron estos acontecimientos, se limita a repetir lo que *se dice* que sucedió, como puede verse en los versos que abren la enumeración de los prodigios:

De aquesta gran ciudad, que así oprimida  
a hierro y fuego, fue de muchos males,  
de que había de ser presto destruida,  
*decían* que había habido mil señales (CF 14.124.1-4).<sup>101</sup>

Zapata no se aventura a afirmar que los prodigios que menciona hayan sucedido realmente para no poner en duda la veracidad de su obra, no arriesgándose a afirmar sucesos extraordinarios que son

---

<sup>100</sup> José Toribio Medina le restituye importancia al poema, pues si bien lo considera solo una “crónica rimada de sucesos americanos”, su importancia estriba en que abrió la puerta “a otros trabajos de mérito literario hartos más acendrados” (Reynolds, 1984: 8) y, por tanto, estima que lo que toca al Nuevo Mundo debió haberse salvado de la quema de la biblioteca del Quijote.

<sup>101</sup> Este mismo recurso es empleado por Alonso de Ercilla en el canto 9 de *La Araucana*, en el que narra los acontecimientos sobrenaturales que impidieron la batalla de La Imperial, y de los que el propio autor —tratando de mantener la veracidad de su obra— se muestra escéptico: “En contar una cosa estoy dudoso, / que soy de poner dudas enemigo, / y es que un extraño caso milagroso / que fue todo un ejército testigo; / aunque yo soy en esto escrupuloso / por lo que dello arriba, Señor, digo, / no dejaré en efeto de contarlo / pues los indios no dejan de afirmarlo” (Ar. 9.4; Lerner 1998: 276). En la siguiente octava, el mismo Ercilla afirma que Dios permitía los milagros para que “la ley sacra se estendiese” (Ar. 9.5.2; Lerner 1998: 276).



inadecuados para una epopeya que, como muchas otras en la España de los Siglos de Oro, presume de un estrecho apego a la historia.<sup>102</sup>

## 2. GABRIEL LOBO LASSO DE LA VEGA

### 2.1. El *Cortés valeroso*

La *Primera parte de Cortés valeroso y Mexicana* (Madrid, Pedro Madrigal, 1588) es, como su nombre lo indica, la primera de una segunda parte que Gabriel Lobo Lasso de la Vega no llegó a publicar.<sup>103</sup> En cambio, el poeta decidió reescribir su obra una vez muerto su mecenas, don Martín Cortés, en 1589. Cinco años después salió a la luz la *Mexicana*, en la que Lasso de la Vega narra los acontecimientos hasta el episodio de la Noche triste, a diferencia del *Cortés valeroso*, poema que termina con la llegada de los españoles a Tenochtitlán. Por esta razón, Lasso de la Vega no relata en el *Cortés valeroso* las señales funestas que precedieron a la caída de Tenochtitlán, ya que el poeta seguía el plan de organización de Gómara, quien relata los prodigios después de la toma de Tenochtitlán. No obstante, Lasso de la Vega evoca un prodigio del Mundo Antiguo al comparar el momento en que Cortés barrena las naves en Veracruz con el paso del Rubicón (*CV* 9.11);<sup>104</sup> recuerda la “espantosa imagen remesada” que presenció César y que le impidió el paso, afirmando que se trataba de un

---

<sup>102</sup> El autor también introduce ficciones, como ya se vio en el caso de Cortés y el tiburón gigante. No obstante, en el poema, estas ficciones van señaladas con un asterisco. Por otro lado, la idea de que los poetas épicos eran esencialmente historiadores devino en tópico en la épica hispánica de tema histórico (Nicolas 1869: cxlvii-cl). El primer canto de *La Aracana* es sumamente ilustrativo: “es relación sin corromper sacada / de la verdad, cortada a su medida” (*Ar.* 1.3.5-6; Lerner 1998: 78). Ercilla se atribuye una posición privilegiada sobre otros poetas al ser testigo de lo que narra (*Ar.* 1.5.7-8; Lerner 1998: 79). Lasso de la Vega, en el prólogo del *Cortés valeroso*, afirma que su discurso va “arrimado” a la verdad (Pullés-Linares 2005: 131), con excepción de los cantos 11 y 12, en los que introduce ficciones para “recrear algún tanto el ánimo” del lector (2005: 132). Antonio de Saavedra, en *El peregrino indiano*, se atribuye a sí mismo el título de “historiador”, no solo un par de veces en el prólogo (Rodilla León 2008: 45), sino algunas más dentro del poema (*PI* 1.49; 1.128), llegando incluso a vindicarse como el primer historiador de América (*PI* 11.13), gracias a su condición de mexicano y conocedor de la lengua náhuatl (Rodilla León 2008: 46).

<sup>103</sup> En la carta que don Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés, le dedica a Lasso de la Vega el autor escribe: “Y en la división de las partes della me parece muy bien que la primera se quede en la prisión del Emperador Moctezuma, aunque el haber tanta narración para la Segunda, me ha hecho pensar que si sería mejor que la historia se dividiese en tres partes” (*CV*, Pullés-Linares 2005: 122). En la respuesta al hijo de Martín Cortés, don Fernando Cortés, Lasso de la Vega escribe: “Yo quedo prosiguiendo la Segunda parte de esta historia, como por la precedente del Marqués, padre de V.m. me es pedido” (*CV*, Pullés-Linares 2005: 123).

<sup>104</sup> En la *Mexicana*, Lasso eleva la hazaña de Cortés sobre la de cualquier hombre de la Antigüedad (Alejandro Magno, Pompeyo, Julio César...), diciendo: “ninguno comparar con este puedo” (*Mex.* 15.16). Rodilla León (2008: 20) hace observaciones similares a la obra de Antonio de Saavedra en su introducción a *El peregrino Indiano*. Así sucede también en el *Canto Intitulado Mercurio*, en el que Arias de Villalobos desarrolla la querrela de “Antiguos y Modernos” al parangonar a Cortés con los héroes más gloriosos de la Antigüedad (Pullés-Linares 2005: 95).



“prodigio y amenaza desastrada”.<sup>105</sup> Sin embargo, el episodio de mayor interés para este trabajo se encuentra en el último canto, en el que Satán se presenta ante Moctezuma en forma de Acamapich<sup>106</sup> (CV 12.119-125.2). Este pasaje también aparece en la *Mexicana* (Mex. 21.70-76.2), donde Lasso de la Vega lo transcribe sin ninguna alteración. La importancia de esta aparición estriba en su diferenciación con otra que se narra en el canto 6 de la *Mexicana*. Mientras la aparición del canto 21 es arte de la maquinaria sobrenatural, como establece Lasso al escribir “desapareció el demonio con aquesto, / que había en forma de aquel aparecido” (Mex. 21.75.1-2), la del canto 6 es un prodigio, como se verá enseguida.

## 2.2. La *Mexicana*

A lo largo de la *Mexicana*, Lasso de la Vega introduce algunas apariciones infernales con el propósito de retrasar la acción épica. Mientras que el poeta recupera, en el canto 21, la aparición del canto 12 del *Cortés valeroso* sin ninguna alteración, añade una nueva en el 6. Esta aparición, como él mismo la describe en el íncipit del canto, es un “infernial y monstruoso prodigio”. Cuando Cortés y sus hombres se acercan a la ciudad de Potonchán, Axtli, un viejo sacerdote, ante la indecisión de los indios de dejarlos entrar o rechazarlos, suplica al dios Sol, al que Lasso de la Vega nombra el “ausente protector de Delos”, que les muestre el camino y les infunda ánimo para matar a los españoles, cuya sangre promete en recompensa. Enseguida, sucede una hórrida aparición:

Tembló la tierra en torno reciamente,  
abrióse un boquerón en ella *horrible*,  
de llama vomitando, espesa, ardiente,  
en humo envuelta, un empellón terrible.  
Cubrióse el aire de un vapor caliente  
y de azufrado olor, seco, insufrible;  
oyóse echado del fogoso seno,  
un mal distinto y espantoso trueno.

---

<sup>105</sup> Estos versos se refieren a la gigantesca visión de la Patria que presencié César antes de su paso por el Rubicón (*Phars.* 1.185-204). Ercilla también compara el episodio en que Villagrán se hallaba indeciso antes de la batalla en el monte con Lautaro con el momento en que César lo estuvo frente al Rubicón (*Ar.* 4.94).

<sup>106</sup> Como analiza Río Torres-Murciano (2018: 440, n. 56), este pasaje es deudor de la aparición de Alecto a Turno por intercesión de Juno (*Aen.* 7.421-424). Así mismo, hay otro antecedente clásico en la *Tebaida* de Estacio (*Tb.* 2.89-129). Río Torres-Murciano desestima la posible influencia del pasaje en que Eponamón se presenta ante los indios en forma de dragón (*Ar.* 9.10; Lerner 1998: 278).



Tras esto un prieto joven se les muestra,  
alto, en la boca de la *borrenda sima*,  
vibrando un arco con pujante diestra,  
que de una flecha el cuento al pecho arrima.  
Entrega al aire la señal siniestra,  
envuelta en fuego, con que al indio anima;  
ésta buscó las naves españolas,  
hasta entrar rechinando por las olas.

Volvióse a resolver en llama pura  
aquel tartáreo monstruo denegrado;  
calóse al hondo de la *boca oscura*  
con espantable y áspero bramido;  
cerróse aquella cóncava abertura  
ensordeciendo el aire con ruido:  
júzgase el Potonchano bullicioso,  
con favorable agüero, victorioso (*Mex.* 6.56-58).

A diferencia de la aparición de Acamapich a Moctezuma (*Mex.* 21.70-76.2), en esta no se menciona expresamente que sea Satán o un demonio el que se les presenta a los indios, aunque es evidente gracias a la descripción del “azufrado olor”, “infernial prodigio” y “tartáreo monstruo”. El demonio tampoco pronuncia ninguna palabra, sino que Lasso se limita a narrar que, después de emerger de un agujero, arrojó una flecha de fuego con dirección a las naves españolas. Estos versos contienen la clave para entender el prodigio, pues ante las preguntas de los indios, el demonio les responde con una acción (arrojar la flecha a las naves), a diferencia de la aparición de Acamapich, en la que Satán trata de influir con palabras en el ánimo de Moctezuma. Así pues, los indios tienen que interpretar la visión, a la que consideran una señal favorable para ir a la guerra: “júzgase el Potonchano bullicioso, / con favorable agüero, victorioso” (*Mex.* 6.58.7-8).

La descripción del regreso de Alecto al inframundo en la *Eneida* pudo haber influido en la aparición que narra Lasso.<sup>107</sup> Virgilio menciona que, en medio de un bosque llamado Ampsancto, hay una cueva por la que la Furia desaparece:

---

<sup>107</sup> Gregory (2006: 72) ya había notado que la aparición de Alecto en el canto 7 de la *Eneida* les había servido de modelo a los poetas épicos para plasmar en sus poemas las maquinaciones del demonio.



Aquí está cierta *cueva oscura horrenda*,  
 del infernal Plutón respiradero:  
 aquí una fiera *horrible* y ancha *sima*  
 abre una venenífera garganta,  
 que muestra la triste agua de Aqueronte  
 sumida por aquí la odiosa Alecto  
 alegró tierra y cielo con su ausencia (*Aen.* 7.568-571; Hernández de Velasco 1555:  
 65v).

Por otro lado, la flecha de fuego que el demonio tira a las naves españolas recuerda a los versos en los que Alecto, habiéndose despojado de su apariencia de anciana e instigando a Turno para que guerreara contra los troyanos, le arroja un hacha de fuego al pecho: “Dijo, y arroja al joven la gran hacha, / envuelta en humo oscuro y negra lumbre / y clávale con ella las entrañas” (*Aen.* 7.456-457; Hernández de Velasco 1555: 64v). Con base en estos paralelismos, puede establecerse que Lasso se basó en estos episodios virgilianos.<sup>108</sup> Este episodio de la *Mexicana* —así como todas las demás apariciones infernales a lo largo del poema (*Mex.* 15.25-30; 16.22-23; 21.70-7)— cumple la misma función que la aparición de Alecto en el canto 7 de la *Eneida*: retrasar la acción épica. De igual manera que Juno buscaba retardar la llegada de Eneas a Italia, Satán desea impedir el paso de Cortés a México.<sup>109</sup> Esto puede comprobarse en unas octavas al final del canto 5, en las que Satán, después de ver que los españoles eran protegidos por el Arcángel Miguel (*Mex.* 5.49.1-5), decide obstaculizar el avance de Cortés provocando a los potonchanos, a través de un sueño que tiene el cacique Tabasco:

Esto diciendo al aposento llega

<sup>108</sup> Cabeza de Vaca, en el capítulo 22 de los *Naufragios* (Vedia 2009: 45), menciona la aparición de una criatura maligna que vieron los indios y que, según cuentan, provenía de un hueco en la tierra; sin embargo, su descripción física difiere totalmente de la que elabora Lasso de la Vega. Por otro lado, la descripción de la aparición de los Celos en el *Orlando furioso* de Jerónimo de Urrea es vagamente similar a la descripción de la cueva de Alecto: “Habiendo muchas millas caminado / por aquel verde bosque aventuroso, / de villas y castillos apartado, / por donde era lugar más peligroso, / el cielo vio en un punto bien turbado, / el sol oscuro, el aire muy nublado; / y vio salir por una cueva oscura / extraño monstruo en mujeril figura” (42.46; Segre y de las Nieves Muñiz 2002: 2637-2638).

<sup>109</sup> En los poemas épicos antiguos los dioses que apoyaban al bando contrario al Hado eran conscientes de que sus intentos serían, eventualmente, infructuosos. Tal es el caso de la *Eneida*, en la que Juno decide obstaculizar el avance de Eneas y los troyanos hacia las costas del Lacio al darse cuenta de que sus intentos por detenerlo serán inútiles, de manera que decide mover a las fuerzas del Inframundo para retardar su llegada: “Pues si mi valimiento de diosa no es bastante poderoso, iré en busca de ayuda donde quiera sin vacilar. Si no logro mover a los dioses del cielo, moveré en mi favor al Aqueronte [...] puedo dar largas e ir poniéndole trabas a ese empeño” (*Aen.* 7.310-316; Echave-Sustaeta 1992: 350). No obstante, en los poemas épicos cortesianos, con la excepción del *Canto intitulado Mercurio*, el bando infernal no parece ser consciente de que sus acciones no tendrán éxito.



donde el Cacique, con inquieto pecho,  
no al reposo común el cuerpo entrega,  
ni le provoca a tal el blando lecho.

[...]

Pero los miembros frágiles, sujetos  
a la mortal miseria, se entorpecen;  
del vacilar sintiendo los efectos,  
ya del robusto brío desfallecen.

Poco a poco los ojos cierra quietos  
y con sabrosa carga se oscurecen;  
despide ronco aliento descansado,  
Ya en profundo reposo sepultado.

[...]

Parécele que le está su dios diciendo:

«¿Quién, Tabasco, en tu costa es centinela,  
quién tu antiguo valor desacredita,  
y que cante de ti a la Fama quita?

«Deja para ocasión más oportuna  
el blando lecho, rico y oloroso,  
Que no levanta a nadie la Fortuna  
Por camino tan torpe y perezoso.  
Junta tu fuerte gente (si hay alguna  
a quien se deba nombre tan dichoso),  
Tus instrumentos bélicos se toquen,  
que a saña cruel los ánimos provoquen.

«Acude, acude presto a la marina,  
verás tu suerte mísera, siniestra:  
gente con nueva ley, nueva doctrina  
(que quiere oscurecer la antigua muestra)  
tomado ha la tierra de la mar vecina,  
amenazando con pujante diestra  
a tus dioses, persona y a tu estado,  
y de todo te juzga despojado.



«Estos son del Oriente los barbudos,  
cuya sangre matiza aun hoy su espada,  
bien saben cómo corta en sus escudos,  
y aun volverte la frente amedrentada.  
Tus dioses temen mil presagios crudos,  
guárdalos, y a tu tierra amenazada;  
No admitas esta gente, que te importa,  
antes (para su fin) la tuya exhorta».

Parécele al Cacique tras aquesto  
que la adorada estatua conocida  
(por la sala alargando el paso presto)  
se va, con faz ceñuda y ofendida.  
Despierta, alzando el pavoroso gesto,  
y conoce la forma no fingida,  
levántase diciendo: «¡Al arma, guerra  
que entran los enemigos por la tierra!» (*Mex.* 5.54-62).

Este pasaje recuerda el episodio virgiliano en el que Eneas, estando en Creta, es animado a navegar rumbo a Italia por los Penates frigios, que se le presentan en sueños:

En la razón que al sueño los humanos  
y animales estaban entregados:  
en sueños los Penates vi Troyanos  
por mí del bravo sueño arrebatados:  
mostrábalos muy bien los rayos vanos  
de la lúcida Luna, que lanzados  
por la ventanas de do yo dormía  
La noche convierten en claro día.  
[...]  
De tal visión atónito y turbado,  
Y del divino son que oído había  
(No pudo aqueste caso ser soñado,  
Que junto a mí sus claros rostros vía,  
Vía sus cabellos con el velo usado,  
Sus augustas personas conocía:



Y del temor que entonces yo pasaba,  
Todo mi cuerpo un frío sudor manaba) (*Aen.* 3.36-40; Hernández de Velasco 1555: 21v).

De esta manera, el prodigio del canto 6 es la consumación de la intervención de las fuerzas infernales que desean impedir —o retrasar— el paso de Cortés y los españoles a Tenochtitlán por medio de la guerra con los indios potonchanos.

A diferencia del *Cortés valeroso*, en la *Mexicana* sí hay un catálogo de prodigios, que supera con creces al del *Carlo famoso*. Cuando los indios ven que los españoles aprisionan a Moctezuma y comienzan a creerse derrotados, recuerdan los agüeros funestos que presenciaron y que pronosticaban su vencimiento:

La memoria afligiendo con agüeros  
en los pasados tiempos ofrecidos,  
con algunos presentes, graves, fieros,  
no menos admirables que temidos,  
por donde rastrearon que a extranjeros  
habían de ser sus cuellos sometidos,  
los cuales en el aire osadamente,  
visto habían pelear con pecho hirviente.

En todo a los iberos semejantes  
eran estos guerreros belicosos,  
que con golpes durísimos, pujantes,  
los aires asordaban orgullosos.  
Estos del fiero Antípoda triunfantes  
iban, cargados de trofeos honrosos;  
y así, cuando al Hesperio el Indio vido,  
ser dijo el que en el aire había vencido (*Mex.* 22.22-23).

Los versos “la memoria afligiendo con agüeros / en los pasados tiempos ofrecidos” parecen estar influidos por unos de la *Eneida*, en la que la reina Dido recuerda las predicciones de su destino funesto: “Le aterran a la par las muchas predicciones de antiguos adivinos con terribles presagios” (*Aen.* 4.464-465; Echave-Sustaeta 1992: 254). Asimismo, Lasso de la Vega recupera un prodigio de la *Conquista de México*: “Vieron eso mesmo pelear por el aire gentes armadas, unas con otras” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207). No obstante, a diferencia de Zapata, quien se apega a la



crónica de Gómara, Lasso innova el tópico diciendo que la gente que peleaba en el aire era “en todo a los iberos semejantes”, lo que convierte a este prodigio en una premonición explícita que anuncia no solo la llegada de los españoles —como en el pasaje de la *Conquista de México* de Gómara— sino la victoria misma de España: “cuando al Hesperio el Indio vido, / ser dijo el que en el aire había vencido” (*Mex.* 22.23.7-8).

A pesar de mencionar el tópico de los guerreros peleando en el aire (*Mex.* 22.174-175), este acontecimiento sobrenatural es más bien de carácter general y le sirve a Lasso para introducir su catálogo de prodigios, cuya estructura podría dividirse en tres partes. En la primera, el poeta subraya la desesperanza que los prodigios traen consigo y que les recordaban a los indios los aflictivos oráculos que presagiaban la llegada de los españoles. De manera similar, Lucano hace hincapié en la desesperanza que los romanos sintieron al constatar en las señales la inminente guerra (*Phars.* 1.522-524).

En la segunda parte, Lasso comienza a describir los prodigios de la caída de Tenochtitlán, pero sin mencionar alguno en particular:

Los *aires* de amenazas *se hinchieron*,  
De *pronósticos tristes* y *señales*;  
La *tierra* y *mar* bastante indicio dieron  
Del *ímpetu* preciso de sus males (*Mex.* 22.24.1-4).

Parece que el poeta está evocando los versos lucaneos *superique minaces / prodigiis terras inplerunt, aethera, pontum* (*Phars.* 1.524-525), que Lasso de Oropesa —cuya traducción Lasso de la Vega siguió de cerca— traduce como “los soberanos dioses amenazando, hincharon de pronósticos y señales el aire y mar y tierras” (1540: 15). Lasso de la Vega, sin embargo, no le atribuye a ningún ser la autoría de las señales como sí lo hace Lucano. El pasaje de los prodigios que anteceden la aparición de Eponamón a los araucanos también pudo haber influido en la descripción de Lasso de la Vega:

Súbito comenzó el *aire* a turbarse,  
y de *prodigios tristes* se espesaba:  
nubes con nubes vienen a cerrarse,  
turbulento rumor se levantaba;  
que con airados *ímpetus* violentos  
mostraban su furor los cuatro vientos (*Ar.* 9.8.3-8; Lerner 1998: 277).



Lasso de la Vega modifica ligeramente algunas palabras, como “aire” por “aires”, “prodigios” por “pronósticos”, así como “ímpetus” por “ímpetu”, pero conservando el significado. Sin embargo, la alusión inequívoca yace en “pronósticos tristes y señales”, que Lasso de la Vega tomó de otro episodio de *La Araucana*, en el que los españoles, al llegar a la isla de Talcaguano, son testigos de una serie de prodigios que anuncian la ruina de los indios:

Viendo aquel movimiento desusado  
y los *prodigios tristes y señales*  
que su destrozó y pérdida anunciaban  
y a perpetua opresión amenazaban (*Ar.* 16.25.4-8; Lerner 1998: 474).

Estas alusiones dejan traslucir *La Araucana* como modelo predilecto para este pasaje de la *Mexicana*, incluso sobre la *Farsalia*. Al mismo tiempo que Lasso sintetiza ambos pasajes de *La Araucana* —los únicos en los que se narran prodigios—, deja ver al lector la influencia de Ercilla.

La tercera parte es la enumeración de prodigios, que comienza con la mención de que los indios “caer del aire humor sanguino vieron” (*Mex.* 22.24.5). A diferencia de las señales del *Carlo famoso*, esta no proviene de ninguna fuente cronística, sino, probablemente, de las *Metamorfosis*, en las que Ovidio menciona una lluvia de sangre: “parecía que gotas de sangre caían de las estrellas a vueltas con la lluvia” (lib. 15, Bustamante 1595: 227r).

La tercera señal es “mal agüero en las aves y animales” (*Mex.* 22.24.6). Este prodigio no proviene de alguna crónica o modelo literario en particular, pues parece referirse tanto a los auspicios como a la aruspicina, práctica que consistía en examinar las entrañas de los animales para conocer el porvenir. Sin embargo, hay un extenso antecedente en la *Farsalia* (1.608-629).

El cuarto prodigio es que los indios vieron “una estrella fogosa, vehemente, / volar sobre ellos del rosado oriente” (*Mex.* 22.24.7-8). En ninguna fuente cronística del siglo XVI aparece este fenómeno. Las descripciones de los prodigios celestes en las obras de Motolinía, Gómara y Sahagún en ocasiones discrepan y son imprecisas. No sería extraño que el prodigio de la estrella de fuego fuera una invención del autor basada en alguna descripción de un fenómeno celeste dada por Gómara. Sin embargo, la pista para suponer que Lasso de la Vega imitó e innovó un tópico es que menciona que la estrella provino “del rosado oriente”. El único prodigio similar en la *Conquista de México* que podría ser un antecedente difiere levemente del de Lasso: “llamas de fuego hacia oriente” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207).



El quinto prodigio es que los indios “vieron envuelto en fiero incendio el cielo” (*Mex.* 22.25.1), y que recuerda las “llamas de fuego celestiales” de Zapata (*CF* 14.124.6); sin embargo, parece más influido por el *ardentemque polum flammis* lucaneo (*Phars.* 1.527), que Lasso de Oropesa traduce como “vieron arder el cielo con llamas” (1540: 15). Como puede constatarse, Lasso de la Vega comienza su versión del tópico con el mismo verbo; asimismo, conserva el sustantivo “cielo”, en vez de adjetivarlo como lo hace Zapata.

En los siguientes tres versos, se narra el sexto pronóstico:

Y, entre prestos *relámpagos* fogosos,  
en bonanza bajar *rayos* al suelo,  
con frecuencia de *truenos* espantosos (*Mex.* 22.25.2-4).

Lucano menciona que se vieron relámpagos en un cielo despejado y que su fuego formaba diversas figuras: “Estando el cielo sereno, vieron resplandecer muchos relámpagos bastardos, y en fin, por el nubloso aire, se mostraban varias formas de fuego, que unas veces veían unas llamas largas, y otras veces unos relámpagos esparcidos” (*Phars.* 1.530-532; Lasso de Oropesa 1540: 15). En ambos textos se menciona expresamente el fuego de los relámpagos que tomaba varias formas y que Lasso parece evocar con “relámpagos fogosos”. Como puede verse, tanto en el texto latino como en la traducción de Oropesa, se hace hincapié en el elemento visual del fenómeno, reflejado en el término “relámpago”. Lasso de la Vega, por otro lado, cubre los dos aspectos del meteoro: lo visual con “relámpagos” y “rayos”, y lo sonoro con “truenos”. Mientras que Lasso de la Vega pudo haberse basado en la *Farsalia* para el elemento visual, parece ser que *La Araucana* es, nuevamente, el modelo predilecto detrás de su reelaboración del tópico: “rayos, truenos, relámpagos apriesa / rompen los cielos y la tierra abrían” (*Ar.* 8.9.3-4; Lerner 1998: 277).

El séptimo prodigio es un eclipse de sol, descrito y adornado por la pluma poética de Lasso:

La faz se oscureció del rey de Delo  
y sus cabellos (crespos y hermosos)  
en el medio escondió de su discurso,  
forzándole de nieblas gran concurso (*Mex.* 22.25.5-8).

Si bien es común en la tradición literaria el uso de la mitología para narrar el amanecer, su uso en la descripción de un eclipse solar parece bastante restringido, lo que hace suponer que Lasso de la Vega se basó, nuevamente, en la *Farsalia*: “Y el mismo Titán, yendo en medio del cielo, escondió su cabeza



y su carro en una obscuridad negra, y envolvió el mundo en tinieblas” (Laso de Oropesa, 1540: 15). Este prodigio también aparece en las *Metamorfosis*, cuya descripción es bastante menos detallada: “el Sol fue escurecido” (*Met.* 15, Bustamante 1595: 227r).

El octavo prodigio es que “vieron cometas que, con largas colas, / sobre la gran ciudad se reclinaban” (*Mex.* 22.26.1-2). Aunque es improbable que Lasso de la Vega haya tenido acceso a la *Historia general*, fray Bernardino de Sahagún, a diferencia de Gómara, sí menciona expresamente un cometa, fenómeno al que le dedica dos lugares de su relación de prodigios. En el primero dice que “apareció un gran cometa en el cielo, en la parte de oriente” (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436), en el segundo, a su vez, dice: “De día, estando el sol muy claro, vino de hacia occidente de México un cometa que corrió hacia el oriente, e iba echando de sí como brasas o grandes centellas; llevaba una cola muy larga” (lib. 8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436). Esta versión es más parecida a la descripción que elabora Lasso de la Vega. Los pasajes anteriores pertenecen al capítulo 6 del libro 8. Como ya se vio, Sahagún dedica dos capítulos de su *Historia general* a las señales que vieron los indios antes de la llegada de los españoles. Es importante notar que las descripciones que hace de un mismo prodigio pueden variar de un capítulo a otro. En el capítulo 1 del libro 12, Sahagún agrega a su primera descripción que el cometa, en realidad, parecía ser tres: “de día haciendo sol cayó una cometa, parecían tres estrellas juntas que corrían a la par muy encendidas, y llevaban muy grandes colas” (lib. 12, cap. 1, Garibay K. 2006: 701). En la *Relación de Michoacán* aparece una descripción vagamente similar a la de Sahagún: “dicen que vieron dos grandes cometas en el cielo y pensaban que sus dioses habían de conquistar o destruir algún pueblo” (Le Clézio 2013: 233). Sin embargo, si Lasso de la Vega no pudo tener acceso a la obra de Sahagún, parece que su descripción de los cometas está influenciada, más bien, por los modelos literarios. El poeta pudo haber tomado este prodigio de la *Jerusalén liberada* de Torquato Tasso (“caer se ven cometas espantosas”, *GL* 13.57.3, Sedeño 1587: 207r), añadiendo la mención a la cola del astro que ya aparece en la *Farsalia: crinemque timendi / sideris et terris mutantem regna cometen* (*Phars.* 1.528-529). Lasso de Oropesa traduce *crinem timendi sideris* como “rayos temerosos de estrellas” (1540: 15), de manera que cambia la metáfora de *crinem* por *rayos*, cuya imagen es menos potente que la lucanea, que traducciones recientes tratan de conservar: “la cola del astro terrible” (Estefanía 1989: 59; Herrero Llorente 1996: 28); “la estela del astro temible” (Holgado Redondo 1984: 51); “la crin de un temible astro” (Bonifaz Nuño y Gaos Schmidt 2004: 19).

La novena señal es que vieron “grandes peces salir de entre las olas / del mar y que en la tierra se quedaban” (*Mex.* 22.26.3-4), y que se trata de una reelaboración de un pasaje de la crónica de Gómara: “reventó la tierra el año de 20 cerca de México, y salían grandes peces con el agua” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 208). Gómara es bastante oscuro en su descripción, ya que no aclara si se



trata de un río o del lago de Texcoco. Lasso de la Vega no se limitó a seguir la descripción de Gómara —como lo hace Zapata—, sino que traslada el suceso del lugar indefinido al mar.

La décima señal es que se vieron las Pléyades a plena luz del día: “al mediodía las Cabrillas solas / compitiendo con Titán relumbraban” (*Mex.* 22.26.4-6). Este tópico se remonta a la *Farsalia*, en la que escribe Lucano: “y las estrellas menores, que no suelen aparecer sino de noche cuando el sol les deja desocupado el cielo, fueron vistas al medio día” (*Phars.* 1.335-337; Laso de Oropesa, 1540: 15).

El undécimo pronóstico aparece en los siguientes dos versos: “estrellas nunca vistas descubrieron, / que de su perdición prodigio fueron” (*Mex.* 22.26.7-8). Si bien este prodigio es similar al anterior, proviene de otros versos lucaneos: *ignota obscurae uiderunt sidera noctes* (*Phars.* 1.526), que Laso de Oropesa traduce: “que de noche oscura, vieron estrellas nunca vistas” (1540: 15).

La duodécima señal se trata del milagro del ángel que consuela al cautivo: (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207-208):

Vieron una visión bajar en vuelo,  
estando al sacrificio un hombre dando,  
el cual, con ojos fijos en el cielo,  
estaba a Dios con lágrimas llamando.  
Esta le dijo: «Amigo, ten consuelo,  
que al que pides favor te está aguardando,  
y presto cesará el torpe ejercicio  
del sangriento, inhumano sacrificio.» (*Mex.* 22.27).

Al igual que el milagro que narra Zapata, en este no se menciona que sea un indio el cautivo para sacrificio; pero tampoco dice que sea un español, de manera que está más apegado a la crónica de Gómara (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207-208).

El decimotercer prodigio son los aullidos, silbos y bramidos de animales que escuchan los indios:

*Oyeron llorosísimos aullidos  
de perros, y en serpientes silbos roncós,  
de fieras asperísimos bramidos,  
retumbando su horror en huecos troncos* (*Mex.* 22.28.1-4).



Sin duda, se trata de una amplificación del pronóstico lucaneo “oyeron dar llorosos aullidos a los perros” (Laso de Oropesa 1540: 15), ya que aumenta la enumeración de los animales y sus sonidos.

La decimocuarta señal es un terremoto que provoca la apertura de la tierra: “Abriéndose, *la tierra* dio estallidos, / hinchando el aire de gemidos broncos: / *bajó* también *su quicio* con estruendo, / de que el orbe quedó todo tremiendo” (*Mex.* 22.28.5-8). Este pasaje parece ser una combinación del tópico “reventó la tierra” de Gómara con el lucaneo “*la tierra bajó su quicio* y se hundió y los Alpes, bamboleando, sacudieron de sí la muy antigua nieve” (*Phars.* 1.552-554; Laso de Oropesa 1540: 15). La mención del movimiento de los Alpes pudo sugerirle a Lasso la idea del “orbe tremiendo”.

La decimoquinta señal es que “de súbito las luces se murieron / que estaban en los templos encendidas” (*Mex.* 22.29.1-2), prodigio que Lasso retomó de Lucano: “murió de súbito el fuego vestal” (Laso de Oropesa 1540: 15). Está claro que, en un contexto indiano, Lasso no podía mencionar el “fuego vestal”, así que deja sin especificar de qué fuego se trata, limitándose a decir que eran los que estaban encendidos “en los templos”.

Las cuatro señales que cierran el catálogo de prodigios de la *Mexicana* aparecen en los últimos seis versos:

Las ofrendas de suyo se cayeron,  
aunque en escarpas gruesas suspendidas.  
De día mil nocturnas aves vieron  
graznar, en varias partes esparcidas;  
de noche en la ciudad fieras hallaron,  
y bestias que la lengua humana hablaron (*Mex.* 22.29.3-8).

Lasso de la Vega pone prácticamente en verso la traducción de la *Farsalia* de Oropesa, sin alterar el orden de los cuatro prodigios: “Y los dones que en los templos estaban colgados, que se cayeron de su ser. Y las malditas aves nocturnas, haber ensuciado el día con su presencia. Y léimos también haber sido halladas dentro de Roma las fieras, dejando con grande osadía de noche los bosques, y que hubo animales que hablaron la lengua humana” (*Phars.* 1.557-560; Laso de Oropesa 1540: 15).

La extensión del poema de Zapata, así como la diversidad de temas que toca, hacen casi imposible que el poeta hiciera más que verter la crónica de Gómara en verso. Como se vio en 3.1, Zapata da a los cantos dedicados a la conquista de México ese toque caballeresco proveniente del *romanzo* italiano al ficcionalizar algunos episodios. Sin embargo, en el catálogo de prodigios se limita a seguir estrechamente la *Conquista de México*. Lasso de la Vega, por el contrario, es plenamente



consciente de enfrentarse a uno de los tópicos más antiguos del género épico. Al evocar a Ovidio, pero sobre todo a Lucano y a Ercilla, privilegia los modelos literarios sobre las fuentes cronísticas, a las que relega a segundo plano. Mientras el prodigio del canto 6 —en el que el demonio anima a los potonchanos a luchar contra los españoles— sirve para retrasar la acción épica, a la manera de Alecto en la *Eneida*, los prodigios que se narran en el canto 22 tienen como propósito no solo legitimar la conquista de México —al igual que en las crónicas novohispanas—, sino dotar de forma épica la narración de un episodio histórico. Es cierto que Lasso de la Vega relata los prodigios durante la primera batalla entre mexicas y españoles, a diferencia de Zapata, quien los cuenta —siguiendo a Gómara— una vez concluida la guerra. Sin embargo, será a partir de *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra que los poetas épicos cortesianos relatarán el catálogo de prodigios antes de las batallas, característica que acercará a los prodigios de la conquista de México cada vez más al tópico del género épico.

### 3. *EL PEREGRINO INDIANO* DE ANTONIO DE SAAVEDRA GUZMÁN

*El peregrino indiano* (Madrid, Pedro Madrival, 1599) es un poema épico dedicado al rey Felipe III y compuesto, según el propio Antonio de Saavedra, en los siete meses que duró su viaje a España.<sup>110</sup> Este es el único de los poemas cortesianos analizados en el que no se relatan los prodigios de la conquista de México. Sin embargo, al igual que Lasso de la Vega, Saavedra utiliza el episodio histórico de la llegada de los españoles a Potonchán para introducir una ficción que tiene como fin retrasar la acción épica. Ante la inminente entrada de los españoles a Potonchán, que Gómara relata en el capítulo 18 de la *Conquista de México*, los indios se muestran celosos de dejar entrar a los españoles al pueblo:

Fueron hasta el río Grijalva, que en esta lengua se dice Tabasco. No entraron dentro, porque pareció ser la barra muy baja para los navíos mayores [...] y dejando buena guarda en los navíos grandes, metió la demás gente españolas en los bergantines y bateles [...]. A poco más de media legua que subían por él [el río Grijalva], vieron un gran pueblo con las casas de adobes y los tejados de paja, el cual estaba cercado de madera con bien gruesa pared y almenas y troneras para flechar y tirar piedras y varas. Antes un poco que los nuestros llegasen al lugar, salieron a ellos muchos barquillos

---

<sup>110</sup> “Aunque he gastado más de siete años en recopilarla [la historia], la escribí y acabé en setenta días de navegación con balanzas de nao, y no poca fortuna” (*Prólogo* del autor; Rodilla León 2008: 63).



[...] llenos de hombres armados, mostrándose muy feroces y ganosos de pelear. Cortés se adelantó haciendo señas de paz, y les habló por Jerónimo de Aguilar, rogándoles los recibiesen bien, pues no venían a les hacer mal, sino a tomar agua dulce y a comprar de comer [...]. [Los indios] tornaron luego y trajeron en cinco o seis barquillos pan, fruta y ocho gallipavos [...]. Cortés les mandó decir que aquella era muy poca provisión para la necesidad grande que traían [...] y que les rogaba mucho le trajesen harto, o le consintiesen entrar en el pueblo a abastecerse. Los indios pidieron aquella noche de término para hacer lo uno o lo otro de aquello que les rogaba, y con esto se fueron al lugar (cap. 18, Miralles Ostos 2006: 28-29).

Saavedra no solo utiliza hipérboles para elevar la hazaña de Cortés,<sup>111</sup> sino que también dice que es un cacique llamado Cabalacán el que recibe, con recelo, a Cortés y los suyos:

Venía en un gran barco en delantera  
un capitán famoso y esforzado,  
de manta, y joyas adornado,  
un grave personaje de allí era,  
Cabalacán, cacique, así llamado,  
gobernador de cinco mil vasallos,  
puesto allí por su rey a gobernallos (*PI* 3.39).

Después de la petición de Cortés de poder abastecerse de alimento, Cabalacán le insta a marcharse, desconfiando de los españoles (*PI* 3.44-45). Sin embargo, el cacique le manda a Cortés bastimento en “seis barcos [...] con Curaca, cacique valeroso” (*PI* 3.59.1-2) mientras él va a informarle al rey Tabasco lo acontecido. No solo es revelador el hecho que Saavedra ficcionalice la despersonalizada descripción de Gómara, convirtiendo a los indios que habían llevado “en cinco o seis barquillos pan, fruta y ocho gallipavos” (cap. 18, Miralles Ostos 2006: 29) en un personaje llamado Curaca,<sup>112</sup> sino que este nombre lo retome de *La Araucana* de Alonso de Ercilla (*Ar.* 8.39.1), como se verá enseguida. Después de treinta y una octavas (*PI* 3.64-95), en las que Saavedra narra el consejo de caciques potonchanos a imitación del consejo de caciques araucanos (*Ar.* 8.15-66), se decide

---

<sup>111</sup> “A Dios plugo que el río van surcando, / tan anchuroso el fondo y admirable, / que pueden treinta naos  
atravesadas / navegar sin hallarse embazadas. / El río arriba van encaminados, / a donde vieron que en la costa  
andaban / infinidad de indios bien armados [...]. Descubre una ciudad muy populosa / a poco más de media legua  
andada, / al parecer muy fuerte y poderosa, / de muros y de torres bien cercada” (*PI* 3.34.5-36.4).

<sup>112</sup> Sustantivo de origen quechua que significa, irónicamente, “cacique, potentado o gobernador” (*DRAE*).



entregarle el cargo a Cabalacán para enfrentar a los españoles y toma la palabra un anciano que anuncia los prodigios de la guerra:

Ponemaro, cacique venerable,  
con un semblante grave y espacioso,  
autoridad y término loable,  
del bien común y de su honor celoso:  
«Siento una causa aquí muy admirable,  
dijo, ¡o, ayuntamiento valeroso!,  
que me tiene suspenso y embobado,  
y fuera de mi acuerdo y admirado.

El iracundo Marte se nos muestra  
con rostro esquivo y alterada mano,  
enderezando está la fuerte diestra  
contra el mísero pueblo potonchano.  
Vase excusando la Fortuna nuestra,  
que nos solía mostrar semblante humano,  
prodigio cierto de futuros males,  
que ya los califica por señales.

El aire y plantas veo sosegadas,  
sin ser del manso Céfito movidas,  
y las nocturnas aves veo turbadas,  
y con funestas muestras impelidas.  
Las frutas y las yerbas regaladas  
se ven marchitas, lacias y encogidas,  
el sol se eclipsa, y todo se enmudece,  
y el ánimo en nosotros desfallece.

Debemos procurar que se contrasten  
las amenazas de este mal agüero,  
y puras fuerzas y ánimo las gasten,  
convocando la tierra lo primero (*PI* 3.96-99.4).



En este pasaje, Saavedra utiliza el sustantivo “muestras” (3.98.4) como sinónimo de “indicios”.<sup>113</sup> Como puede verse, Saavedra describe a Ponemaro como un “cacique venerable” (PI 3.96.1). Parece que en el género épico es recurrente que la lectura y la interpretación de los prodigios recaigan en los ancianos.<sup>114</sup> No obstante, Ponemaro no está recordando los agüeros que anunciaban la guerra, sino que parece presenciarlos, ya que no deja de hablar en presente. Saavedra no da a entender que ninguno de los demás caciques pueda observar los prodigios, ni que estos hubieran sucedido antes del episodio que está relatando.<sup>115</sup> Entonces, ¿por qué Ponemaro enumera los prodigios como si estuvieran sucediendo en ese momento? Porque Saavedra vuelve a imitar otro pasaje del canto 8 de *La Araucana*,<sup>116</sup> en el que, después de la intervención del cacique Colocolo, un agorero predice una devastadora sequía:

Tras éste, otro curaca hechicero  
de la vejez decrepita impedido  
(Puchecalco se llama el agorero,  
por sabio en los pronósticos tenido),  
con profundo suspiro, íntimo y fiero  
comienza así a decir entristecido:  
«Al negro Eponamón doy por testigo  
de lo que siempre he dicho y ahora digo:

por un término breve se os concede  
la libertad, y habéis lo más gozado;  
mudarse esta sentencia ya no puede,  
que está por las estrellas ordenado

---

<sup>113</sup> “Metaphoricamente significa señal, indicio, demostración o prueba de alguna cosa” (*Diccionario de Autoridades*).

<sup>114</sup> Esta idea se puede rastrear hasta la *Farsalia* (1.585-586). Después de la enumeración de prodigios que pudieron verse, los romanos hacen venir de Etruria a los arúspices, entre los que destaca Arrunte, “el más entrado en años” (*quorum qui maximus aevu / Arruns*). Parece que el sustento que subyace a esta idea es que la interpretación de los prodigios requiere de la experiencia, opinión que aparece en *Sobre la adivinación* de Cicerón, en la que Quinto, a propósito de la *adivinación artificial*, señala: “hay aprendizaje de quienes, una vez conocidos los hechos pasados a través de la observación, indagan en los nuevos a través de una interpretación” (*Div.* 1.34, Escobar 1999: 73). En la *Mexicana* de Lasso de la Vega, también son los ancianos los que se encargan de la lectura e interpretación de los prodigios: “Temen los corvos viejos los agüeros / y con varios juicios los explican, / con que los graves daños venideros / por antiguas señales certifica, / trayendo muy de atrás prodigios fieros / con que más los temores multiplican. / Lloran los niños, las madres lloran, / y siempre sus recelos empeoran” (*Mex.* 23.26).

<sup>115</sup> Al respecto, Rodilla León afirma que en la épica “la naturaleza se transforma ante los ojos de los que van a combatir” (2008: 23), como si los prodigios sirvieran como un elemento más bien estilístico.

<sup>116</sup> Este pasaje de raigambre literaria pasó inadvertido para Amor y Vázquez (1965: 38) en su lista de “infracciones” poéticas en *El peregrino indiano*.



y que Fortuna en vuestro daño ruede;  
mirad que os llama ya el preciso hado  
a dura sujeción y trances fuertes:  
repárese a lo menos tantas muertes.

»El aire de señales anda lleno,  
y las nocturnas aves van turbando  
con sordo vuelo el claro día sereno,  
mil prodigios funestos anunciando;  
las plantas con sobrado humor terreno  
se van, sin producir fruto, secando;  
las estrellas, la luna, el sol lo afirman,  
cien mil agüeros tristes lo confirman.

»Mírolo todo, y todo contemplado,  
no sé en qué pueda yo esperar consuelo,  
que de su espada el Orión armado  
con gran ruina ya amenaza el suelo;  
Júpiter se ha al ocaso retirado;  
sólo Marte sangriento posee el cielo,  
que, denotando la futura guerra,  
enciende un fuego bélico en la tierra.

»Ya la furiosa Muerte irreparable  
viene a nosotros con airada diestra,  
y la amiga Fortuna favorable  
con diferente rostro se nos muestra;  
y Eponamón horrendo y espantable,  
envuelto en la caliente sangre nuestra,  
la corva garra tiende, el cerro yerto,  
llevándonos al no sabido puerto» (*Ar.* 8.39-43; Lerner 1998: 266-267).

Mientras Ercilla, de manera general, menciona que “el aire de señales anda lleno” (*Ar.* 8.41.1), Saavedra lo convierte en un prodigio concreto: “El aire y plantas veo sosegadas, / sin ser del manso Zéfiro movidas” (*PI* 3.98.1-2). El segundo prodigio, “y las nocturnas aves veo turbadas, y con funestas muestras impelidas” (*PI* 3.98.3-4), Saavedra también lo retoma de *La Araucana*: “y las



nocturnas aves van turbando, / con sordo vuelo el claro día sereno” (*Ar.* 8.41.2-3). Esta señal ya aparece en la *Farsalia*, de donde Ercilla la imitó: “y las malditas aves nocturnas, haber ensuciado el día con su presencia” (Laso de Oropesa 1540: 15). El tercer prodigio que refiere Saavedra es que “las frutas y las yerbas regaladas / se ven marchitas, lacias y encogidas” (*PI* 3.98.5-6) y que, nuevamente, retoma de *La Araucana*: “las plantas con sobrado humor terreno / se van, sin producir fruto, secando” (*Ar.* 8.41.5-6). Mientras Ercilla cierra su catálogo de prodigios con “las estrellas, la luna, el sol lo afirman, / cien mil agüeros tristes lo confirman” (*Ar.* 8.41.7-8), Saavedra, nuevamente, convierte la genérica descripción ercillesca en un prodigio concreto: “el sol se eclipsa, y todo se enmudece, / y el ánimo en nosotros desfallece” (*PI* 3.98.7-8). El eclipse solar también aparece en la *Farsalia*: “y el mismo Titán yendo en medio del cielo escondió su cabeza y su carro en una obscuridad negra y envolvió el mundo en tinieblas, y constriñó las gentes que perdiesen esperanza de ver más día” (Laso de Oropesa, 1540: 15). Como puede notarse, en ambas descripciones se hace hincapié en la desesperación de los que lo presencian; Saavedra parece retomar este aspecto de la descripción lucanea.<sup>117</sup>

Aunque la octava 3.98 de *El peregrino indiano* es una reinterpretación de la 8.41 de *La Araucana* —como se acaba de comprobar—, la influencia de Ercilla puede palpase en el resto del episodio. Es innegable la similitud fonética entre los nombres del curaca Puchecalco y el cacique Ponemaro. En su discurso, Puchecalco prevé la inminente guerra que se cierne sobre los araucanos: “Ya la furiosa Muerte irreparable / viene a nosotros con airada diestra” (*Ar.* 8.43.1-2). Saavedra alude a estos versos al escribir: “El iracundo Marte se nos muestra / con rostro esquivo y alterada mano, / enderezando está la fuerte diestra, / contra el mísero pueblo potonchano” (*PI* 3.97.1-4). Mientras Ercilla escribe “y la amiga Fortuna favorable / con diferente rostro se nos muestra” (*Ar.* 8.43.3-4), Saavedra dice, a su vez “Vase excusando la Fortuna nuestra, / que nos solía mostrar semblante humano” (*PI* 3.97.5-6). Ercilla prosigue su narración con cuatro versos sobre Eponamón; Saavedra, no obstante, cierra su octava con estos versos: “prodigio cierto de futuros males / que ya los certifica por señales” (*PI* 3.97.7-8), que parafrasea de la *Jerusalén liberada*: “De manera que todas sus señales / prodigio son de los futuros males” (*GL* 13.54.7-8, Sedeño 1587: 206v). Estos versos provienen de un episodio que Torquato Tasso narra en el canto 13, en el que se describe una gran sequía que amenaza de muerte a los cristianos:

Falta del cielo la salud benina,

---

<sup>117</sup> Rodilla León (2008: 23) ha indicado la influencia de la *Farsalia* en el poema de Saavedra. En un soneto preliminar, Lope de Vega incluso llega a considerar a Antonio de Saavedra el Lucano de Hernán Cortés (Rodilla León 2008: 70).



y reinan dañosísimas estrellas;  
y por el aire la infusión malina  
imprime mil pestíferas centellas;  
crece el ardor nocivo a la contina,  
del campo en estas partes, y en aquellas;  
al mal día peor noche sucede,  
y a la pasada la siguiente excede.

No sale el sol jamás, que circundado  
de vapor no se muestre sanguinoso;  
portento manifiesto, y señalado  
del infelice tiempo doloroso;  
y al partirse, de gran rojor cargado,  
señala, que al volver será dañoso;  
de manera que todas sus señales  
prodigio son de los futuros males.

Vemos, que de sus rayos los ardores  
las almas en los pechos inquietan;  
y marchitan las hojas, y las flores,  
y las raíces ásperas aprietan;  
hienden la dura tierra los vapores,  
y las nubes estériles se encienden,  
y corrompen el aire, y lo trascienden.

Parece todo el cielo un horno ardiente;  
no hay cosa, que a la vista de restaura;  
ni Céfito dulcísimo se siente  
mover más que se mueve el monte Tauro;  
cual vivo fuego sopla solamente  
un viento general del seco Mauro;  
pestífero, pesado, crudo, esquivo,  
que al hombre, y a las plantas es nocivo.

de la noche sombras tenebrosas  
del sol pasado quedan encendidas;



caer se ven cometas espantosas,  
y de fuego mil lenguas extendidas;  
de la tierra las partes cavernosas  
muestran sus llagas dentro, y sus heridas;  
y la luna el vital humor se quita,  
y toda la campaña se marchita (GL 13.53-57; Sedeño 1587: 206v-207r).

Antonio de Saavedra parece basarse en la descripción tassessa “ni Céfiro dulcísimo se siente / mover más que se mueve el monte Tauro” (GL 13.56.3-4, Sedeño 1587: 207r) para el prodigio de “el aire y plantas veo sosegadas, / sin ser del manso Céfiro movidas” (PI 3.98.1-2) que retoma de *La Araucana*: “El aire de señales anda lleno” (Ar. 8.41.1). Sin embargo, ¿por qué Saavedra imita tanto el poema de Ercilla como el de Tasso? Porque es consciente del parecido entre ambos episodios. Mientras Ercilla escribe que “las plantas con sobrado humor terreno / se van, sin producir fruto, secando” (Ar. 8.41.5-6), Tasso narra cómo los rayos del sol “marchitan las hojas, y las flores, / y las raíces ásperas aprietan” (GL 13.55.3-4; Sedeño 1587: 206v). Así como en *La Araucana* Puchecalco predice la sequía, en la *Jerusalén liberada*, el mago Ismeno le vaticina al rey moro la gran sequía que azotará a los cristianos:

Y entre otros mil remedios, solo es este  
de todos el mejor, para valerse;  
y es, que el gran Marte en el león celeste  
en breve con el sol ha de ponerse;  
donde es fuerza que el fuego los moleste,  
sin poder del incendio defenderse;  
porque según predice el alto cielo,  
desvenará la sequedad el suelo.

Será el ardor mayor, que do refrena  
al Nafamón adusto, o Garamante;  
y no dará en el pueblo mucha pena,  
por ser de sombra, y aguas abundante;  
mas en campaña rasa poco amena,  
estar en el campo Franco no es bastante;  
y dominado del furor ardiente,  
le romperá el Egipcio fácilmente.



Tú vencerás (le dice) y la fortuna  
tentar más por agora no conviene (GL 13.13-15.2; Sedeño 1587: 199v-200r).

Esta no es la única coincidencia. La descripción que hace Ercilla de la sequía es muy parecida a la de la *Jerusalén liberada*, aunque mucho más reducida:

Que la mar reprimiendo sus vapores,  
faltó el agua y vertientes de la sierra,  
talando el sol en tierra edad las flores,  
ayudado del fuego de la guerra:  
como creció la seca y las calores,  
por falta de humedad la árida tierra  
rompió banco y alzóse con los frutos,  
dejando de acudir con sus tributos (*Ar.* 9.20; Lerner 1998: 281-282).

¿Estamos ante un tópico de los prodigios distinto al que hemos visto? Definitivamente. La sequía que precede a la peste es un tópico recurrente en la literatura latina. En el caso particular de los cometas que Tasso menciona (“caer se ven cometas espantosas, / y de fuego mil lenguas extendidas” [GL 13.57.3-4; Sedeño 1587: 207r]), era una creencia de origen estoico la idea de que los cometas surgían de los vapores calientes que emanaba la tierra, como apunta Manilio:

Pueden deberse a que la tierra exhala un vapor interior imponiéndose el aire seco al más húmedo, cuando las nubes, impulsadas por el duradero buen tiempo, desaparecen, el aire calentado por los rayos del sol, se reseca, el fuego descende de lo alto apoderándose del alimento adecuado, la llama coge la materia apta a su naturaleza y, como no es un cuerpo sólido, sino particular dispersas de vapor que andan errantes de forma muy parecida al ligero humo, el fenómeno dura poco: los fuegos no se mantienen más allá de su comienzo, y los cometas brillan y se ocultan al mismo tiempo (*Astr.* 1.817-822; Calero y Echarte 2002: 40).

Mientras la descripción que elabora Lucrecio en *De la naturaleza de las cosas* se centra en los devastadores padecimientos de la peste en animales y humanos (6.1675-1891; Marchena 2007: 405-410), Ovidio comienza su descripción con el clima árido que la precede; descripción que pudo haber inspirado a Ercilla y Tasso:



Primero echó una niebla espesa sobre la tierra y encerró los calores en las nubes; de cuya causa después se levantaron unos vientos muy calientes, que emponzoñaron los ríos (*Met.* lib. 7, Bustamante 1595: 111v).

Así mismo, la descripción del aspecto del sol como pronóstico que elabora Virgilio en las *Geórgicas* pudo haberle servido a Tasso para su versión del tópico:

Valdrá mucho acordarnos también desto,  
que es cuando el sol salió del alto Olimpo,  
solemos ver entonces diferentes  
colores en el rostro de Timbreo.  
Muestra azul lluvias, y fogoso vientos,  
mas si a su claro y rutilante fuego,  
unas manchas se van entreverando,  
en un punto verás, que todo anda  
con viento y tempestad herviendo apriesa,  
en tal noche ninguno me amoneste,  
el navegar, o me apartar de tierra.  
Mas si cuando el sol trae un día y otro,  
su círculo estuviere todo claro,  
amedrentando en vano con tormentas  
habrás de ser, aunque los bosques veas  
con el claro Aquilón no sosegados.  
Finalmente darate el sol señales,  
De aquello que el lucero vespertino  
Te causará, y qué viento es de bonanza,  
Y qué habrá de causar el húmido Austro (*Georg.* 1.450-463; Guzmán 1586: 15).

La influencia de estos versos puede verse, particularmente, en la siguiente octava de la *Jerusalén liberada*:

No sale el sol jamás, que circundado  
de vapor no se muestre sanguinoso;  
portento manifiesto, y señalado  
del infelice tiempo doloroso;  
y al partirse, de gran rojor cargado,



señala, que al volver será dañoso;  
de manera que todas sus señales  
prodigio son de los futuros males (*GL* 13.54; Sedeño 1587: 206v).

Tasso pudo haberse basado en otro pasaje de las *Geórgicas* para su descripción de las plantas marchitas:

La canícula seca ya encendida  
a los sedientos indios abrasaba,  
yendo por medio el cielo presurosa;  
Además desto el fogoso sol corriendo,  
la mitad de su cuarto había y las yerbas  
dsecándose iban, cuando el rayo  
solar ya calentaba las gargantas  
a los muy hondos ríos hasta el suelo (*Georg.* 4.425-428; Guzmán 1586: 68).

Aunque es probable que Tasso se haya inspirado en la descripción virgiliana de la sequía, hay similitudes entre los episodios de *La Araucana* y la *Jerusalén liberada*; algunos de estos paralelismos no se encuentran en las *Geórgicas* ni en las *Metamorfosis*; la principal: la figura del adivino que predice la sequía al bando enemigo. Alonso de Ercilla instaura un nuevo tópico, en el que combina los prodigios que anuncian la guerra con la descripción clásica del clima árido que precede a la peste, senda que siguen Torquato Tasso y Antonio de Saavedra. Los prodigios que describe Saavedra en el *El peregrino indiano* no son, pues, los de la caída de Tenochtitlán, sino que provienen de *La Araucana* y de la *Jerusalén liberada*. Saavedra es el primer poeta épico cortesiano que le da un tratamiento totalmente literario al tópico, del que excluye por completo las fuentes cronísticas, modificando incluso la *dispositio*: mientras Zapata y Lasso de la Vega insertan el catálogo de prodigios al cantar la guerra entre españoles y mexicas, Saavedra lo hace antes de la batalla de Potonchán. A diferencia de los pronósticos de la caída de México, en los que hay una intención ideológica detrás, la versión del tópico de Saavedra está destinada a “infundir temor y sublimar la lid” (Rodilla León 2008: 22-23), por lo que está mucho más emparentado con el lucaneo. Es tal vez por esto que el pasaje de Saavedra —así como el de Lucano— está en los primeros cantos del poema; los catálogos de prodigios de Zapata y Lasso de la Vega, en cambio, se sitúan en los últimos.



#### 4. EL CANTO INTITULADO MERCURIO DE ARIAS DE VILLALOBOS<sup>118</sup>

El *Canto intitulado Mercurio* (México, Diego Garrido, 1623) del presbítero Arias de Villalobos es un poema épico laudatorio dedicado al décimo Virrey de la Nueva España, don Juan de Mendoza y Luna (Pullés-Linares 2010: 79). Esta epopeya, que consta de un único canto de 233 octavas, se imprimió junto con una relación de la obediencia que México juró a Felipe IV; ambas fueron reimprimas por primera vez por Genaro García en 1907 bajo el título de *México en 1623*.<sup>119</sup> A lo largo del poema, Villalobos narra las leyendas fundacionales de Tenochtitlán, la dinastía de los reyes mexicas, la sucesión de los trece virreyes novohispanos y, al final del canto, describe la opulencia de la capital mexicana. Debido a la corta extensión del poema, así como a los diversos puntos que toca, la *dispositio* de la obra sigue el *ordo naturalis*. De esta manera, Villalobos narra el catálogo de prodigios antes de la llegada de los españoles, a diferencia de Zapata y Lasso de la Vega, quienes introducían analepsis basándose en el orden en que lo presentaba Gómara en la *Conquista de México*. Villalobos modifica el inicio del catálogo de prodigios narrando un pronóstico nuevo en la épica cortesiana: el ave con el espejo en la frente que le llevan a Moctezuma los pescadores de la laguna. En el espejo, el rey observa el segundo y tercer agüeros funestos:

Demás, que en la gran luna de un espejo,  
que el águila fatal puso en su frente,  
sobre el desván de un edificio viejo  
de la Casa Real, vio el Rey la gente,  
las naves, munición, jarcia, aparejo;  
a su dañoso fin, casi presente,  
peces barbados<sup>120</sup>, y otras causas justas,  
le fuerzan que a su dios haga preguntas (*CIM* 25; García 1907: 208).

La primera crónica en la que aparece el prodigio del ave con el espejo en la frente es en la *Historia general* de Sahagún:

---

<sup>118</sup> Hemos modernizado la ortografía y puntuación de la edición de García (1907).

<sup>119</sup> Solo se conserva un ejemplar de la edición príncipe de 1623 en el Fondo Antiguo José Gutiérrez Casillas S.J. de la Biblioteca Eusebio F. Kino de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Pullés-Linares (2010: 74) identifica otro en la Biblioteca Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México; sin embargo, no se encuentra en el catálogo de la misma.

<sup>120</sup> En el volcán reventó un río con peces barbados (nota de la edición original).



Los pescadores o cazadores del agua tomaron en sus redes un ave del tamaño y color de un águila, la cual tenía en medio de la cabeza un espejo [...], y luego se la llevaron a Motecuzoma, que estaba en su palacio [...]. Y Motecuzoma miró el ave, y miró al espejo que tenía en la cabeza, el cual era redondo y muy pulido, y mirando en él vio las estrellas del cielo, los masteleros que ellos llaman mamalhuaztli; y Motecuzoma espantóse de esto y apartó la vista, haciendo semblante de espantado, y tornando a mirar el espejo que estaba en la cabeza del ave, vio en él gente a caballo, que venían todos juntos, en gran tropel y todos armados (lib.8, cap. 6, Garibay K. 2006: 436).

Figura también en las *Décadas* de Antonio de Herrera:

Los pescadores de la laguna tomaron una ave del tamaño de una grulla, y por ser cosa nunca vista, la llevaron al Rey, que a la sazón se encontraba en los palacios que llaman del llanto, y luto, que eran teñidos de negro [...]. Llegaron los pescadores a medio día, mostráronle aquel pájaro, el cual tenía sobre la cabeza una cosa, donde vio el Rey que se parecían los cielos, y las estrellas, y volviendo los ojos al cielo, y no viendo estrellas, quedó admirado: y tornando a mirar, vio gente de guerra en el cielo, peleando y matando (dec. 3, lib. 2, cap. 19: 71).

El prodigio vuelve a aparecer en la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, que lo transcribe de la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta, pero añadiendo algunos datos que no aparecen en esta crónica ni en la de Herrera:

Por estos mismos tiempos acaeció que los pescadores de esta laguna mexicana (donde solía haber infinidad grande de aves antes que los españoles las amedrentasen y aventasen con los arcabuces) cazaron una ave parda a manera de grulla y por la extrañeza que en ella vieron la llevaron luego, sin dilación, a presentar a su emperador Motecuhzuma, que a la sazón estaba en sus palacios en una pieza que llamaban Tlillan Calmecac (que quiere decir la sala negra) y era a tiempo que se ponía en sol; dicen que esta ave tenía en la cabeza una diadema o corona redonda a manera de espejo diáfano y transparente, por el cual se veía el cielo y las estrellas y las que nosotros llamamos astillejos, de que Motecuhzuma quedó espantado, teniendo por señal de gran prodigio haber visto estrellas siendo de día y que tornando a mirar por segunda vez, a la cabeza del ave, vio número de gentes que venían andando a manera de escuadrones, puestos en ordenanza, aderezados en forma de guerra y parecían medio hombres y medio venados (lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 235).

Aunque las descripciones de Sahagún y Villalobos comparten el término “águila” —que no aparece en las crónicas de Torquemada y de Herrera— es bastante difícil que el poeta haya tenido acceso al



manuscrito de la *Historia general*. En todo caso pudo haber leído la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo, que transcribe los prodigios de Sahagún (Chavero 1892: 167-172), aunque es dudoso. Asimismo, parece improbable que Villalobos haya sacado el prodigio del ave de la descripción de Herrera, ya que esta es bastante general al hacer referencia al espejo que tenía en la frente, mencionando solamente que tenía una “cosa” en la cabeza. Además, no figura el término “águila”, sino “grulla”. Aunque en la *Monarquía indiana* tampoco aparece la palabra “águila”, Torquemada es el cronista que más se esmera en describir el aspecto del espejo, ya que es el único que evoca la redondez del objeto, lo que pudo haberle servido a Villalobos para añadir “la gran luna de un espejo” (*CIM* 25.1; García 1907: 208). Asimismo, la descripción de Torquemada —“vio número de gentes que venían andando a manera de escuadrones puestos en ordenanza, aderezados en forma de guerra” (lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 235)— pudo sugerirle a Villalobos los versos “vió el Rey la gente, / las naves, munición, jarcia, aparejo” (*CIM* 25.4-5; García 1907: 208), ya que, a diferencia de la crónica de Herrera, la de Torquemada sí evoca con “aderezados en forma de guerra” toda la parafernalia bélica de los guerreros.

El tercer prodigio que ven los indios es, como lo especifica la nota de la edición original, un río que reventó con “peces barbados” (*CIM* 25.7; García 1907: 208, n. 3). Villalobos toma este agüero de la descripción de Gómara (“También reventó la tierra el año de 20 cerca de México, y salían grandes peces con el agua” [cap. 145, Miralles Ostos 2006: 208]), pero añadiendo el adjetivo “barbados”. El poeta parece referirse a los bagres, desconocidos en Europa, como afirma fray Jerónimo de Mendieta: “[son] peces grandes muy hermosos, que en esta tierra se llaman bagres y son como los barbos de España” (lib. 5, cap. 45, García Icazbalceta 1870: 667).

En las siguientes seis octavas, Villalobos narra cómo Moctezuma, habiendo presenciado los primeros tres prodigios, acude al cu de Quetzalcóatl para pedirle respuestas:

Dijo Quetzalcoatl: «Indio cobarde;  
del Imperio que tienes, Rey indigno,  
ya los barbudos vienen (que, aunque tarde),  
conquistarán tu rico vellocino;  
leva tu gente, y haz del mundo alarde;  
salta en campaña, y sal presto al camino,»  
dijo el zemí; y con ser de piedra fiera,  
temblaba, y se doblaba, más que cera.

El mar bramó; soltáronse los vientos;



con estantiguas, que arrancaron peñas  
la tierra se movió de sus cimientos;  
formó Vulcano prodigiosas señas;  
las esferas del cielo, y elementos,  
es fama que anduvieron a las greñas;  
monstruos nacidos, y en el aire guerras,  
fueron asombro de esta y otras tierras.

Moctezuma a su dios volviendo al punto,  
y haciéndole de sangre larga ofrenda,  
le vio erizar, y al modo de un difunto,  
con gesto estigio y con color horrenda,  
turnio<sup>121</sup>, contrahecho, zambo y cejjunto;  
rompiendo a su bramido, el aire, senda,  
«Quítate (dijo) oh perro, de delante,  
que tú y yo perecimos ha un instante.»

Viendo el Rey tan feroz al canto rudo,  
sin pulso preguntó: «Quién nos ha muerto?»  
«Dicho te he, infame, y digo que el barbudo  
hijo del sol, pirata de tu puerto».  
Habló Quetzalcoatl, y quedó mudo,  
para siempre jamás, y helado y yerto,  
constrñó al Rey, a que de mil cautivos,  
le alzase al dios mil corazones vivos.

Mas estando un malli, que era el esclavo  
de buena guerra habido, y tlaxcalteco,  
con ásperos bejucos, como el bravo  
toro, amarrado a un tronco duro y seco;  
viendo que de navaja el negro clavo  
le quiere traspasar, con mortal eco:  
«Si hay algún dios que en mi defensa salga  
(mirando al cielo, dijo), Dios me valga.»

---

<sup>121</sup> “Que mira con ceño o demasiada severidad” (*DRAE*).



«No hay dios, le replicó el feroz caribe,  
que hoy te pueda valer; sufre el castigo.»  
Grita el cautivo: «El que en los cielos vive,  
me libre de tu muerte y sea conmigo.»  
Tronó el cielo y bordó con su arrequive  
la tierra y mar, que aun sirve de testigo;  
y una visión del paraninfo santo,  
libre el malli, al verdugo puso espanto (*CIM* 26-31; García 1907: 208-210).

Antes de analizar los prodigios, es importante resaltar la similitud entre las palabras del cemí de Quetzalcóatl y aquellas con las que la aparición de Megera, bajo la forma de Acamapich, reprocha a Moctezuma en la *Mexicana* de Lasso de la Vega:

Tiembla, puestos los ojos en el suelo,  
que la fiera visión mirar no osaba,  
la cual le dice: «Tímido, abatido,  
indigno del imperio que has tenido,

«yo soy Acamapich, que la corona  
tuve gran tiempo de este triste estado,  
que ahora el Español falso pregona  
haber con fuerte diestra sujetado:  
éste reedificó mi real persona  
para que tú, imprudente, acobardado,  
vinieses a perder con flaca mano,  
y su temido nombre Mexicano.

«¿Quién sino tú en su reino, entre su gente,  
a un extranjero triste se rindiera  
y a la dura prisión, infamemente,  
la cerviz libre, yerta cometiera?  
¿O quién a Qualpopoca, a un tal pariente,  
quemar en su presencia consintiera?  
¿O quién su antigua ley no sustentara,



antes muriendo que otra se plantara?» (Mex. 21.72.5-74).

Mientras en la *Mexicana* Acamapich reprende a Moctezuma con estas palabras: “Tímido, abatido, / indigno del imperio que has tenido” (Mex. 21.72.7-8), Villalobos hace hablar al cemí de Quetzalcóatl con un reproche casi idéntico: “Indio cobarde; / del Imperio que tienes, Rey indigno” (CIM 26.1-2; García 1907: 208). Asimismo, ambas apariciones reprochan la pasividad con que Moctezuma recibe a los españoles, animándole a hacerles frente. En la *Mexicana*, la visión de Acamapich le advierte al rey:

[«]Vengo sólo a avisarte de una cosa,  
de tu contraria suerte lastimado:  
y es que esta gente brava, cauta, odiosa  
des a la muerte o echas de tu estado  
si no quieres perderle, con la vida,  
en afrentosa y mísera caída.» (Mex. 21.75.3-8).

En el *Canto intitulado Mercurio*, Quetzalcóatl le insta de manera similar: “leva tu gente, y haz del mundo, alarde; / salta en campaña y sal presto al camino” (CIM 26.5-6; García 1907: 209). En su estudio introductorio al *Cortés valeroso*, Pullés-Linares (2005: 99) considera que Arias de Villalobos pudo haber leído la obra de Lasso de la Vega. Aunque Pullés-Linares se refería a la obra publicada en 1588, Villalobos también imita la *Mexicana* de 1594, como ya se comprobó con las palabras del cemí de Quetzalcóatl.

El cuarto prodigio es el cemí viviente de Quetzalcóatl, que no solo se comunica con Moctezuma, sino que “temblaba, y se doblaba, más que cera” (CIM 26.7-8; García 1907: 209). Un verso de la *Mexicana*, en el que Satán menciona que los indios “mi habladora estatua sólo adoran” (6.52.3), pudo haberle sugerido a Arias de Villalobos este episodio, conjetura que se refuerza con otros versos del mismo canto: “Parécele al Cacique tras aquesto / que la adorada estatua conocida / (por la sala alargando el paso presto) / se va, con faz sesuda y ofendida” (Mex. 6.62.1-4). Mientras en la *Mexicana* el cacique Tabasco ve a la estatua de su dios “por la sala alargando el paso presto”, “con faz ceñuda y ofendida” (Mex. 5.62.3-4), Moctezuma presencia al cemí de Quetzalcóatl “turnio [...] y cejjunto” (CIM 28.5; García 1907: 209). Si bien este pasaje de la *Mexicana* inspiró el prodigio del cemí viviente, la hipérbole de la piedra que se mueve como cera tiene ecos textuales ariostescos. Cuando Ruggiero está combatiendo con Mandricardo, este asesta un golpe con la espada de Orlando al arnés de Ruggiero, “y como cera / todo lo sobrepuesto le ha rompido” (OF 30.62;



Segre y De las Nieves Muñiz 2002: 1949). Como establecen Segre y De las Nieves Muñiz (*OF* 30.62; 2002: 1949, n.111), esta hipérbole tuvo buena fortuna en la épica española.<sup>122</sup> En otras partes del *Orlando* Ariosto describe unas figuras que parecen tener vida. Cuando Ruggiero y Marfisa llegan a una de las fuentes del mago Merlín, ven unas imágenes grabadas en piedra:

De muy alta labor el adivino  
retratadas imágenes tenía:  
que aspirasen dijeran, si no fueran  
de voz privadas, y que vivas eran (*OF* 26.30; Segre y de las Nieves Muñiz 2002:  
1661).

Más adelante, cuando Rinaldo llega al palacio del Mantuano, observa unas puertas de bronce con figuras “que parecían moverse y que aspiraban” (*OF* 42.74; Segre y de las Nieves Muñiz 2002: 2655). De esta manera, Arias de Villalobos combina las descripciones ariostescas de la figura viviente con la hipérbole del arnés flexible como cera.

Una vez que el cemí deja de hablar, suceden dos breves prodigios: “el mar bramó; soltáronse los vientos” (*CIM* 1.27.1-2; García 1907: 209). El verso evoca la descripción virgiliana de la tempestad: “Los vientos por do vieron puerta escaparon / en escuadrón horrísono bramando [...] / Al mar se arrojan impetuosamente” (*Aen.* 1.82-84; Hernández de Velasco 1555: 2r). Asimismo, “el mar bramó” tiene ecos textuales ariostescos: “En esto, bramar siente la marina, / y retumbar las selvas y cavernas” (*OF* 11.34; Segre y de las Nieves Muñiz 2002: 655).<sup>123</sup>

La séptima señal es que “con estantiguas, que arrancaron peñas, / la tierra se movió de sus cimientos” (*CIM* 1.27.3; García 1907: 209). Parece que el poeta se basó en los siguientes versos de la *Mexicana*: “la tierra [...] bajó también su quicio con estruendo, / de que el orbe quedó todo tremiendo” (*Mex.* 22.28.5-8). Como ya se vio, estos versos imitan, a su vez, aquellos de la *Farsalia*: “La tierra bajó su quicio, y se hundió” (*Phars.* 1.552-553; Laso de Oropesa 1540: 15). Sin embargo,

---

<sup>122</sup> Cf.: “No diré del que solía tanta cera / con la espada cortar” (*CF* 33.107); “quedando derrengado de manera / que si fuera de masa o blanda cera” (*Ar.* 4.57; Lerner 1998: 184); “a quien rompe los lomos y costados / cual si fuera de blanda cera hechos” (*Ar.* 9.70; Lerner 1998: 297).

<sup>123</sup> Lasso de la Vega también tiene un pasaje similar: Gimió la tierra y cóncavos rincones / con el peso y rumor que la oprimía; / dejaron a Neptuno los tritones / y en sus cavernas esconden a porfía; / las arenosas costas y marinas / temblaron, y las aguas convecinas (*Mex.* 9.64.3-8). Esta descripción, a su vez, parece estar influida por los mismos versos de Ariosto, expuestos arriba, pero agregando la mención de los tritones que buscan dónde esconderse y que imita de los siguientes versos ercillescos: “los delfines, nereidas y tritones / en sus hondas cavernas se escondieron” (*Ar.* 16.37.5-6; Lerner 1998: 478), que Ercilla retoma, a su vez, del *Orlando furioso*: “Glaucos, Tritones y otros, no sabiendo / dónde irse, acá y allá andaban corridos” (*OF* 11.45; Segre y De las Nieves Muñiz 2002: 663).



en las obras de Lucano y Lasso de la Vega falta el elemento sobrenatural: las estantiguas. Por un lado, este prodigio recuerda al episodio en que, después de la muerte de Cristo, su sepulcro quedó abierto y su cuerpo no estaba (*Lc.* 24.2-3; Tuveedale 2015: 766). Por otro lado, la mención de fantasmas que pudieron verse es un prodigio que sí aparece en la *Farsalia*: “pareciendo surgir de en medio del Campo de Marte, los manes de Sila vaticinaron funestos presagios y, a su vez, alzando su cabeza junto a las heladas aguas del Anio, hecho trizas su sepulcro, Mario puso en fuga a unos campesinos” (*Phars.* 1.580-583; Holgado Redondo 1984: 53).

El octavo agüero es que “formó Vulcano prodigiosas señas” (*CIM* 1.27.4; García 1907: 209), prodigio demasiado general para asignarle, ya no un modelo, sino un significado específico. Seguramente Villalobos utiliza el término “Vulcano” como metonimia por “fuego”, de manera que podría estar haciendo referencia a algún prodigio como las llamas celestes. Por otro lado, también podría referirse a la erupción de un volcán, así como aparece en la *Farsalia* (*Phars.* 1.545-547).

El noveno prodigio es que “las esferas del cielo, y elementos, / es fama que anduvieron á las greñas” (*CIM* 1.27.5-6; García 1907: 209). Este agüero, al igual que el anterior, es demasiado general para poder asignarle un modelo.

La décima señal fue que hubo “monstruos nacidos” (*CIM* 1.27.7; García 1907: 209); prodigio que Villalobos pudo haber imitado de la *Farsalia* (“hubo [...] partos monstruosos en el número y la forma de los miembros, tanto que hubo madre que se espantó del mismo hijo que paría”, Laso de Oropesa 1540: 15-16), o bien, aunque menos probable, de la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo (“El octavo prodigio y señal de México, fue que muchas veces se aparecían y veían hombres unidos en un cuerpo que los naturales los llaman *Tlacanetzolli*, y otras veían cuerpos, con dos cabezas procedentes de un solo cuerpo”, lib. 2, cap. 1, Chavero 1892: 172).

La undécima señal es que los indios vieron “en el aire guerra” (*CIM*.1.27.7; García 1907: 209), y Villalobos parece haberla tomado de la crónica de Gómara: “vieron eso mesmo pelear por el aire gentes armadas, unas con otras” (cap. 145, Miralles Ostos 2006: 207).

Finalmente, la última señal es la visión del ángel que le vaticina al *malli* la venida de la ley de Cristo, y que el poeta retoma de la crónica de Gómara, como lo indica una nota de la edición original: “Aparecióse una visión, que los indios, cuando vieron ángeles pintados, dijeron que se parecían á aquellos mismos. Así lo escribe Gómara en la *Conquista*” (*CIM* 31; García 1907: 210, n. 2). Sin embargo, Arias de Villalobos modifica sustancialmente el tópico. Las crónicas del XVI, el *Carlo famoso* y las *Décadas* convertían al cautivo de guerra en un mártir que moría tras escuchar las palabras



de consuelo del ángel. No obstante, Villalobos dice que “libre el malli,<sup>124</sup> al verdugo puso espanto” (*CIM* 31.8; García 1907: 210).

Al igual que Lobo Lasso de la Vega, Arias de Villalobos es consciente del tópico que está imitando. Mientras que los modelos literarios sobrepujan las fuentes cronísticas en el catálogo de prodigios de la *Mexicana*, el tratamiento sigue siendo esencialmente histórico, pues el poeta se limita a decir que los indios los vieron antes de la llegada de los españoles a través de una especie de analepsis. Villalobos, por el contrario, traslada al lector al momento en que Moctezuma recibe los agüeros funestos. En cuanto a las fuentes historiográficas, el poeta se basó, no en las *Décadas* de Antonio de Herrera, sino en la propia *Conquista de México* de López de Gómara, así como en la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada. Asimismo, pueden rastrearse ecos textuales ariostescos y algunos prodigios de la *Mexicana*. De esta manera, Arias de Villalobos le da un tratamiento más histórico al tópico que Antonio de Saavedra, pero más literario que Lasso de la Vega, introduciendo ficciones para intensificar el impacto de los prodigios, como en el episodio del cemí de Quetzalcóatl.<sup>125</sup> Villalobos es el primer poeta épico cortesiano que hace al bando infernal consciente de su derrota mucho antes de que lleguen los españoles, pues mientras Moctezuma habla con el cemí de Quetzalcóatl, se suceden algunos prodigios que hacen que el demonio le vaticine al rey el fin de ambos: “Quítate (dijo) oh perro, de delante, / que tú y yo perecimos ha un instante.” (*CIM* 28.7-8; García 1907: 209). Justo después el demonio termina de comunicarse con los indios: “Habló Quetzalcoatl, y quedó mudo. / Para siempre jamás, y helado y yerto” (*CIM* 29.5-6; García 1907: 209). Sin embargo, la diferencia fundamental entre el poema de Villalobos y el de sus predecesores es que, mientras que en el *Carlo famoso* y en la *Mexicana* los poetas se limitan a relatar lo que los indios *decían* haber visto (*CF* 14.124.4; *Mex.* 22.23.7-8), y en *El peregrino indiano* son, de hecho, relatados por un indio (*PI* 3.96.1), en el *Canto intitulado Mercurio* es el narrador quien afirma que sucedieron. Este cambio es sustancial, pues al ser el propio narrador el que lo hace, los prodigios se convierten en parte de la maquinaria sobrenatural, llegando a ser todavía más claro, al ser el propio demonio el que interpreta los prodigios como el fin del imperio de Moctezuma, y por ende, del suyo propio (*CIM* 28.7-29.4; García 1907: 209). Juan Cortés Osorio seguirá en *Las Cortesíadas* la senda inaugurada por Villalobos.

---

<sup>124</sup> “Hallóse el esclavo milagrosamente desatado y libre, y escapóse sin contradicción” (nota de la edición original).

<sup>125</sup> Como nota Pullés-Linares (2010: 75), García ya sancionaba el uso excesivo de estas: “a pesar de que carece de método y buen estilo, constituye una fuente valiosísima, a que acudirán gustosos nuestros literatos, arqueólogos e historiógrafos, atraídos por un rico vocabulario y una información fresca y abundante, si bien adulterada a veces por licencias y ficciones poéticas” (1907: viii).



## 5. *LAS CORTESÍADAS* DE JUAN CORTÉS OSORIO

*Las Cortesíadas* (ca. 1665) del padre Juan Cortés Osorio S.J. es el único poema épico cortesiano del siglo XVII escrito en español.<sup>126</sup> A pesar de las diferencias estilísticas entre esta obra y sus predecesoras, el tópico de los prodigios no se aleja del tratamiento que le da Arias de Villalobos. A diferencia de Zapata y Lasso, que relatan a través de analepsis los pronósticos de la caída de México durante el asedio de Tenochtitlán, ubicándolos en un momento anterior a la llegada de los españoles, Cortés Osorio los narra cuando éstos están acercándose a Tenochtitlán.

La primera señal es un eclipse solar:

Apenas alegrando la mañana,  
sale el sol con risa de la aurora,  
cuando ve con horror de hostia inhumana  
manchada el ara que con rayos dora:  
compasiva de injuria tan tirana,  
con benigno esplendor el alba llora;  
Febo se esconde en una nube oscura  
por no infamar de fiera su hermosura.

Con triste pompa y temeroso fausto  
se retira al abrigo del consuelo  
que la impiedad del lúgubre holocausto  
ofrecía a su tímido recelo (*Cortes.* 3.23-24.4).

Si bien ya hay antecedentes de eclipses solares en la propia épica cortesiana (*Mex.* 22.25.5-8; *PI* 3.98.7), hay una diferencia fundamental entre este fenómeno y los que describen Saavedra y Lasso de la Vega: en las *Cortesíadas* el sol se esconde como un reproche moral hacia los indios por los sacrificios humanos, episodio de reminiscencia clásica que recuerda a la cena antropófaga de Tiestes. Como cuenta Séneca, Atreo, como venganza hacia su hermano Tiestes, asesina a sus hijos y se los da de comer, por lo que el sol detiene su curso y vuelve hacia oriente, dejando la tierra en la oscuridad:

---

<sup>126</sup> Cf. la opinión de Pullés-Linares (2010: 79) respecto al contenido central del *Canto intitulado Mercurio*.



Puede que haya dado la vuelta a su carro Titán, tomando una dirección contraria a la suya, y que una noche profunda, enviada desde el oriente, fuera de su hora, cubra esta terrible fechoría con unas tinieblas nunca vistas (784-788; Luque Moreno 1980: 245).

Al igual que en el *Canto intitulado Mercurio*, Cortés Osorio aprovecha el prodigio del ave con el espejo en la frente para narrar los presagios funestos que desfilan ante los ojos de Moctezuma:

Mas otro monstruo de prodigio infausto  
a sus congojas le previno el cielo,  
y a su dolor con la esperanza tibio,  
nuevos tormentos añadió el alivio.

Cuidados de Palacio aduladores,  
por divertir su vista temerosa,  
le presentan un ave, en los colores  
rara, en el semblante monstruosa:  
el empleo de humildes pescadores,  
mirándola hermostear la playa undosa,  
el consuelo fió de su pobreza,  
menos al interés que a la belleza.

Ostenta hermosa en su gallarda frente  
un cristal terso, de esplendor plateado,  
que, supliendo los ojos, transparente,  
forma le dio de Polifemo alado:  
la variedad de plumas diferente,  
divertido notaba su cuidado,  
cuando contempla el cristalino espejo,  
¡Oh! No le mires, Rey, teme el reflejo (*Cortes.* 3.24.5-26).

Mientras en el *Canto intitulado Mercurio* Moctezuma no había visto ningún prodigio al momento de ver el ave, en las *Cortesíadas*, por el contrario, el rey ya ha presenciado el eclipse, prodigio que lo tiene preocupado, razón por la que sus súbditos le presentan el ave para “divertir su vista temerosa” (*Cortes.* 3.25.2), logrando solamente consternarlo más. Cortés Osorio describe la rareza y el semblante monstruoso del animal. Parece que el poeta se basó en la descripción de Herrera:



Los pescadores de la laguna tomaron una ave del tamaño de una grulla, y por ser cosa nunca vista, la llevaron al Rey, que a la sazón se encontraba en los palacios que llaman del llanto, y luto, que eran teñidos de negro [...]. Llegaron los pescadores a medio día, mostráronle aquel pájaro, el cual tenía sobre la cabeza una cosa (dec. 3, lib. 2, cap. 19, 1601: 71).

En los siguientes versos, el poeta narra la tercera y cuarta señal que presencia Moctezuma:

Miró en el cristal, la vista atenta  
advierte un cielo que con sombra obscuro  
representa una noche cenicienta  
que abriga el fuego de los astros puro;  
con sobresalto inopinado ausenta  
los ojos del recreo mal seguro  
que, en vez de divertirle, le ofrecía  
tristes estrellas a la luz del día (*Cortes*. 3.27).

Este prodigio sigue la descripción de Herrera, en la que dice que “vio el Rey que se parecían los cielos, y las estrellas, y volviendo los ojos al cielo, y no viendo estrellas, quedó admirado” (dec. 3, lib. 2, cap. 19, 1601: 71), descripción que procede de la *Historia general* de Sahagún (lib. 8, cap. 7, Garibay K. 2006: 436). El prodigio “tristes estrellas a la luz del día” recuerda al presagio que narran Lasso de la Vega (“al mediodía las Cabrillas solas / compitiendo con Titán relumbraban” [*Mex.* 22.26.4-6]) y Lucano (“y las estrellas menores, que no suelen aparecer sino de noche cuando el sol les deja desocupado el cielo, fueron vistas al medio día” [*Phars.* 1.335-337; Lasso de Oropesa, 1540: 15]).

El quinto pronóstico es que Moctezuma ve en el espejo hombres armados que van matando ejércitos enemigos:

Mira otra vez, y la visión trocada  
con nuevo asombro su temor lastima:  
hombres vestidos ve de limpio acero  
con traje horrible, con semblante fiero.

Con las espadas que en su mano ostentan  
hieren sin miedo, sin defensa matan  
las campañas de América ensangrientan,



ejércitos opuestos desbaratan;  
los que al encuentro bárbaros se alientan  
mal de sus duros golpes se recatan,  
que, sirviendo de escudo el arco corvo,  
a su tajante filo es leve estorbo (*Cortes.* 3.28.5-29).

De nuevo, este prodigio está basado, seguramente, en la descripción que hace Antonio de Herrera: “y tornando a mirar [en el espejo], vio gente de guerra en el cielo, peleando y matando” (dec. 3, lib. 2, cap. 19, 1601: 71). Sin embargo, la descripción del tópico que hace Cortés Osorio es más explícita que la de las crónicas, incluso que la de Lasso de la Vega (“en el aire, osadamente, / visto habían pelear con pecho hirviente. / En todo a los iberos semejantes / eran estos guerreros belicosos” [*Mex.* 22.22.7-23.2]), y mucho más que la de Arias de Villalobos (“en el aire guerra” [*CIM* 1.27.7; Arias 1907: 209]). La descripción que hace Cortés Osorio está adornada por su pluma, pues ni en las *Décadas* de Herrera, ni en ningún otro poema se hace hincapié en la apariencia física de los guerreros, así como tampoco la mención explícita de “las campañas de América” que manchan con la sangre de los que van matando. El poeta se esfuerza por dejar claro que los “ejércitos opuestos” son los propios mexicanos, a los que llama “bárbaros” (*Cortes.* 3.28.5). Lasso de la Vega había hecho explícita la naturaleza profética de este prodigio diciendo que la gente que los indios habían visto peleando en el cielo eran “en todo a los iberos semejantes” (*Mex.* 22.23.2), refiriéndose, al contrario de Cortés Osorio, a los españoles. Sin embargo, Cortés Osorio omite un detalle que sí aparece en las demás descripciones: que los guerreros pudieron verse en el aire.<sup>127</sup>

El sexto y último prodigio que refiere Cortés Osorio no aparece en ninguna crónica, por lo que seguramente es una invención del propio poeta:

Tercera vez repite, y, asombrado  
del pronóstico, ve triste suceso:  
de una cadena se miró agravado  
su cuello adusto con el grave peso.  
Con torpes grillos del temor atado

---

<sup>127</sup> Las dos obras en las que no se menciona que la gente armada se haya visto en el aire y de las que Cortés Osorio pudo haber retomado el prodigio son la *Monarquía indiana* (“Vio número de gentes, que venían andando a manera de escuadrones, puestos en ordenanza, aderezados, en forma de guerra” [lib. 2, cap. 90, Rodríguez Franco 1723: 235]) y en el *Canto intitulado Mercurio* (“Sobre el desván de un edificio viejo / de la Casa Real, vio el Rey la gente, / naves, munición, jarcia, aparejo” [*CIM* 25.3-5; García 1907: 208]). Sin embargo, en estas no se menciona la guerra, elemento que sí incluye Cortés Osorio: “Las campañas de América ensangrientan, / ejércitos opuestos desbaratan” (*Cortes.* 3.29.1-2).



y con los lazos de sus dudas preso,  
contemplando el prodigio que le asombra,  
padece en la verdad lo que ve en la sombra (*Cortes.* 3.30).

El poeta incluye este prodigio como una premonición del episodio en el que Hernán Cortés encierra a Moctezuma en su palacio días después de haber llegado a Tenochtitlán.

Los últimos tres prodigios que narra Cortés Osorio, sirven —al igual que en los otros poemas épicos que se han visto, con excepción de *El peregrino indiano*— para pronosticar el triunfo de los españoles y la ruina del imperio mexica. Sin embargo, en *Las Cortesías*, el tópico de los prodigios no es tan prominente como en el *Carlo famoso* o en el *Canto intitulado Mercurio*. Los cantos de Zapata dedicados a la conquista de México no echan mano de la maquinaria sobrenatural, por lo que los presagios tienen mucho más peso en su obra que en la *Mexicana*, en la que, además de estos, Lasso de la Vega introduce paulatinamente profecías y apariciones de ángeles y santos que guían a Cortés hacia la victoria. Asimismo, Cortés Osorio utiliza la maquinaria sobrenatural para encumbrar el destino providencial del conquistador. Así como Virgilio introducía en la *Eneida* profecías y sueños en los que los dioses le recordaban su misión a Eneas, Cortés Osorio narra intervenciones similares, algunas veces imitando directamente a Virgilio, como el episodio en el que el lago de Texcoco le vaticina a Moctezuma su derrota (*Cortes.* 3.19), que imita de la profecía de río Tíber a Eneas (*Aen.* 8.31-67). Durante la toma de Tenochtitlán, cuando los indios empiezan a verse superados, recurren al demonio (*Cortes.* 4.50-54), a quien, al igual que en la *Mexicana*, se identifica con la figura de Plutón. Este, airado, les pregunta a los indios por qué lo interrumpen, a lo que ellos contestan:

Moctezuma, responden, nos obliga,  
de prodigios del cielo amenazado,  
a rogarte que temples la fatiga  
que atemoriza su real cuidado;  
a esta nación que aborreció enemiga  
por serlo tuya pide que indignado  
la sepultes en llamas del abismo  
o entre sus ansias, que será lo mismo (*Cortes.* 4.52).

Así como los indios hablan con el demonio, el patrón de Hernán Cortés se presenta ante los españoles adoptando el aspecto de un pastor que les dedica unas palabras de aliento, si bien les profetiza la derrota de la Noche Triste, en la que los cristianos salieron huyendo hacia Tlacopan:



“¿Ves aquel sitio a la ciudad cercano?  
Pues, antes de la última victoria,  
en él ha de escribir el castellano  
lástima eterna a la inmortal historia:  
de sangre tinto, si de espuma cano,  
lastimará ese lago la memoria,  
y en su cristal se apagarán más luces  
que las que ahora a México introduces.

Morirán más de los que ahora guías,  
más españoles perderás que tienes,  
pero después de aquellos tristes días  
lauro dichoso ceñirá tus sienes” (*Cortes.* 4.66-67.4).

En este pasaje se menciona un lago de sangre como una descripción proleptica de la derrota que sufrirán los españoles, cuya sangre teñirá las aguas. Más adelante, el poeta vuelve a describirlo, haciendo hincapié en el reflejo de sus aguas: “El lago que verá menos enjuto / de sangre que cristales la advertencia” (*Cortes.* 3.166). Si bien este fenómeno no es un prodigio en el poema de Cortés Osorio, podría estar basado en un pasaje de las *Décadas* de Herrera, quien sí lo considera uno de los presagios funestos que presenció Moctezuma después de que mandara hervir en agua los miembros de algunos hechiceros que se cortaban para entretenerlo:

Desto se enojaron mucho los hechiceros, y dijeron, que les daba mala paga, más que presto se verían vengados por gente extraña, y perdería el Imperio, y vería la laguna teñida en sangre. Esto se burló el Rey, y una mañana vio ensangrentada la laguna, con muchas cabezas, brazos, y piernas de hombres. Atemorizóse mucho de esto, y acordóse de lo que los hechiceros le habían dicho. Llamó a sus criados para que lo viesen, más ninguno vio sino su turbación, que le acrecentó con no ver nada los suyos. Envió por los hechiceros: volvieron asegurados que no les haría mal. No le pudieron dar contento, por ser horrendas las señales: dijéronle las grandes guerras que habría en aquella Ciudad, con gentes extrañas, y mucho derramamiento de sangre. Callaron su perdición (dec. 3, lib. 2, cap. 19, 1601: 73).

Sin embargo, la única similitud que tienen ambos pasajes es la mención al lago teñido de sangre, ya que en el poema de Cortés Osorio es San Pedro quien le profetiza a Cortés la derrota de la Noche



Triste, mientras que en la crónica de Herrera son los hechiceros los que le vaticinan a Moctezuma el prodigio, que se materializa al día siguiente solo ante sus ojos. En *Las Cortesías*, Cortés Osorio utiliza un tópico descriptivo (las aguas teñidas de sangre) que emplea Ercilla (*Ar.* 24.49, 24.60), quien, como notó McManamon (1955: 225-226), lo retoma de la *Farsalia* de Lucano (3.572-575). En el último canto de la *Mexicana*, Lasso de la Vega relata cómo Pedro de Alvarado, a su paso, teñía el lago de Texcoco con la sangre de sus enemigos: “lagos de sangre bárbara vertiendo, / el agua tiñe y la calzada riega / de muchos” (*Mex.* 24.66.5-6). En estos versos se retrata a los indios como las víctimas que pintan con su sangre las aguas, a diferencia de la profecía de San Pedro en *Las Cortesías*, en la que la sangre de los españoles tiñe el lago de rojo. Tras enlistar los nombres de los soldados que luchaban contra los indios, Lasso de la Vega vuelve a referirse al tópico, diciendo que “cada cual de éstos a sus pies tenía / de hirviente sangre un lago caudaloso” (*Mex.* 24.71.1-2). Más adelante, el poeta lo menciona una vez más al narrar cómo Hernán Cortés, presintiendo la irremediable derrota de la Noche Triste, ve “de sangre aquí y allí un copioso lago” (*Mex.* 24.74.3). Los últimos dos pasajes no parecen aludir al lago de Texcoco, sino a charcos de sangre que van dejando los estragos de la batalla, hipérbole que tuvo buena fortuna en la literatura española de los Siglos de Oro y que se remonta, en el caso particular de la épica, al *Orlando furioso* (*OF* 16.75.6; Segre y Muñiz 2002: 986, n.188). El mismo Cortés Osorio utiliza esta figura cuando describe los destrozos que dejan los españoles a su paso: “los tímidos indianos fugitivos / nadan en sangre en los purpúreos lagos” (*Cortes.* 1.104.5-6).





## Conclusiones

En el capítulo 1 de este trabajo se analizó el tópico del catálogo de prodigios, el cual, desde la *Farsalia* de Lucano, impuso al género épico la narración de prodigios antes de las batallas, pues tenía como fin anticipar en el ánimo del lector el terror de la guerra. En el capítulo 2, a su vez, se analizaron las enumeraciones de los prodigios de la conquista de México en las crónicas novohispanas (eminentemente franciscanas), en las que la narración de estos presagios obedecía a una tradición historiográfica que se originó en los relatos sobre la destrucción de Jerusalén. Así, los cronistas novohispanos de los siglos XVI y XVII utilizaron los prodigios de la caída de México para legitimar, desde una visión providencialista, la conquista militar española. Estos dos discursos confluyeron en la épica cortesiana de los siglos XVI y XVII, en la que los poetas épicos aprovecharon la similitud entre los pasajes histórico y literario y crearon el tópico al que llamamos *catálogo de prodigios de la conquista de México*.

En el *Carlo famoso* Luis Zapata retoma todos los presagios de la crónica de Gómara sin un modelo literario que lo moldeé. De esta manera, su versión del tópico es prácticamente una adaptación de la prosa de Gómara a verso. Gabriel Lobo Lasso de la Vega, por el contrario, es plenamente consciente de enfrentarse a uno de los tópicos más antiguos de la tradición épica. Si bien el poeta retomó de la crónica de Gómara cuatro prodigios, los dieciocho restantes provienen de la *Farsalia* de Lucano, de *La Araucana* de Alonso de Ercilla y uno de las *Metamorfosis* de Ovidio. Así, Lasso de la Vega privilegia los modelos literarios sobre las fuentes cronísticas, a las que relega a segundo plano.

Antonio de Saavedra es el único poeta cortesiano que no narra los prodigios de la conquista de México; asimismo, es el único que le da un tratamiento totalmente literario al tópico, pues aprovecha la descripción de la batalla de Potonchán que relata Gómara para dotarla de forma épica, imitando no solo el catálogo de prodigios de *La Araucana*, sino todo el concilio de los caciques araucanos. Es también palpable la deuda de Saavedra con la *Farsalia* de Lucano y con la *Jerusalén liberada* de Torquato Tasso. A diferencia de sus predecesores, Saavedra relata el catálogo de prodigios antes de la primera batalla entre indios y españoles, por lo que su versión del tópico se asemeja más a la de Lucano por cuanto tiene como fin anticipar en el ánimo del lector el terror de la batalla.

Al igual que Lasso de la Vega, Arias de Villalobos retoma los prodigios tanto de la crónica de Gómara como de los modelos poéticos. Mientras que cinco provienen de las fuentes historiográficas —tres de la *Conquista de México* y dos de la *Monarquía indiana*—, cuatro provienen de la épica, resaltando la influencia de la *Mexicana* del propio Lasso de la Vega. Al introducir ficciones para



intensificar el impacto de los prodigios —como es el caso del cemí viviente—, así como hacer al bando infernal consciente de su derrota, el tratamiento que el poeta le da al catálogo es más literario que el de sus predecesores, aunque la mayoría de sus prodigios provengan de las crónicas. Sin embargo, la diferencia fundamental entre el catálogo de prodigios del *Canto intitulado Mercurio* y el que relatan Zapata y Lasso de la Vega es que Villalobos ya no se limita a contar lo que los indios *dicen* que sucedió, sino que, en calidad de narrador, afirma que *así sucedieron*. Esta diferencia, aunque mínima, es sustancial. Al ser el propio narrador el que lo hace, los prodigios se convierten en parte de la maquinaria sobrenatural.

Aunque Juan Cortés Osorio siga, esencialmente, la senda inaugurada por Villalobos en cuanto a la adaptación de los prodigios a la maquinaria sobrenatural, en *Las Cortesías* no hay un modelo literario que dote de forma épica al catálogo. De hecho, de los cinco prodigios que narra el autor, dos provienen de las *Décadas* de Antonio de Herrera; uno tiene antecedentes tanto en las fuentes como en los modelos; otro está inspirado en la cena antropófaga de Tiestes y el quinto es un invento del propio poeta. A pesar de no distinguirse un modelo literario particular, Cortés Osorio ficcionaliza el episodio de los prodigios de la caída de México.

En menos de un siglo, el tópico pasó de ser una simple adaptación a verso del pasaje de la crónica de Gómara en el *Carlo famoso* (1566) a convertirse en parte de la maquinaria sobrenatural en el *Canto intitulado Mercurio* (1623) y en *Las Cortesías* (ca. 1665). Los poetas modificaron los prodigios de la conquista de México para adaptarlos al catálogo de prodigios de la tradición épica, cuyo modelo por excelencia fue la *Farsalia* de Lucano. Esta adaptación puede sentirse con especial fuerza en la *Mexicana* y en el *Canto intitulado Mercurio*. Conforme pasaron los años y la conquista de México se volvió cada vez más un recuerdo que una realidad, los poetas épicos cortesianos tuvieron más libertad para afirmar que los prodigios de la caída de Tenochtitlán habían sucedido. Al no tener que cuidar tan celosamente su apego a la historia, los poetas del XVII pudieron innovar el catálogo de prodigios, no solo adaptándolo más libremente a los recursos del género épico (como la maquinaria sobrenatural), sino introduciendo episodios ficticios. Asimismo, los prodigios pasaron de cumplir solamente una función ideológica en el *Carlo famoso* a desempeñar también funciones narrativas. Mientras que en el canto 5 de la *Mexicana* el demonio, bajo la apariencia del cemí de Quetzalcóatl, se presenta en sueños al cacique Tabasco para instigarlo a luchar contra los españoles, en el canto 6 sucede —a petición de los indios— una aparición demoníaca, prodigio que los potonchanos interpretan como una señal favorable para ir a la guerra. A diferencia del catálogo de prodigios de la caída de Tenochtitlán, este prodigio le sirve a Lasso de la Vega para retrasar la acción épica. Al igual que en la *Mexicana*, en *El peregrino indiano* los potonchanos son animados por el discurso de



Ponemaro, cacique que observa los prodigios y los interpreta como señales propicias para ir a la guerra. Saavedra —de manera similar a Lucano— utiliza el tópicos como un episodio que prefigura la futura guerra y crea anticipación. Mientras que Zapata y Lasso de la Vega siguen de cerca la dispositio de la *Conquista de México*, en la que Gómara relata los prodigios después de la toma de Tenochtitlán, a partir de Saavedra los poetas narrarán el catálogo de prodigios antes de la guerra, adaptando la materia histórica a las exigencias de un modelo que, desde la *Farsalia* de Lucano, considera necesario la narración de prodigios antes de las batallas.

Finalmente, gracias al análisis del tópicos del catálogo de prodigios de la conquista de México —a través del estudio de la *imitatio*— no solo han podido dilucidarse las fuentes historiográficas o los modelos literarios de los que los poetas épicos cortesianos retomaron los prodigios, sino que también pudieron trazarse líneas de imitación entre los propios poetas e identificarse las traducciones al castellano que utilizaron. Queda claro que Lasso de la Vega siguió la traducción de la *Farsalia* de Laso de Oropesa, así como la de la *Eneida* de Hernández de Velasco. Saavedra, a su vez, imitó *La Araucana* de Ercilla y utilizó la traducción de Sedeño de 1587 de la *Jerusalén liberada*. Villalobos, por su parte, siguió de cerca la propia *Mexicana* de Lasso de la Vega.





## Tabla comparativa de prodigios

En la siguiente tabla aparecen todos los prodigios de las epopeyas analizadas en este trabajo, así como sus antecedentes en los modelos literarios y en las crónicas novohispanas más relevantes. Las X indican la recurrencia del tópico; las XX, un prodigio de invención del propio poeta y las X\*, la modificación o mención de una sola parte del tópico.

Prodigio	<i>Aen.</i> (I. a. C.)	<i>Pbars.</i> (I. d. C.)	<i>Conquista de México</i> (1552)	<i>CF</i> (1566)	<i>Ar.</i> (1569 y 1578)	<i>GL</i> (1581)	<i>Mex.</i> (1594)	<i>PI</i> (1599)	<i>Décadas</i> (1601-1615)	<i>Monarquía Indiana</i> (1615)	<i>CIM</i> (1623)	<i>Cortes.</i> (ca. 1665)
Agüero funesto en entrañas		X					X					
Aparición	X						X					
Animales que hablan		X					X					
Astro nunca vistos		X					X					
Ave con espejo en la frente									X	X	X	X
Aves diurnas		X					X	X				
Cometa		X				X	X		X*	X*		
Dádivas se caen de templo		X					X					
Eclipse solar		X					X	X				X
Estatua viviente	X						X				X	
Estrella de fuego			X				X					
Estrellas diurnas		X					X		X	X		X
Fieras en la ciudad		X					X					
Gente peleando en el aire			X	X			X		X	X	X	
Gente armada										X	X	X*
Llamas celestes		X	X	X			X		X	X*		
Lluvia de sangre						X	X					
Luces se apagan		X					X					



Prodigio	<i>Aen.</i> (I. a. C.)	<i>Phars.</i> (I. d. C.)	<i>Conquista de México</i> (1552)	<i>CF</i> (1566)	<i>Ar.</i> (1569 y 1578)	<i>GL</i> (1581)	<i>Mex.</i> (1594)	<i>PI</i> (1599)	<i>Décadas</i> (1601-1615)	<i>Monarquía Indiana</i> (1615)	<i>CIM</i> (1623)	<i>Cortes.</i> (ca. 1665)
Moteczuma se ve a sí mismo encadenado												XX
Partos contra natura		X							X	X	X	
Plantas se secan					X	X		X				
Relámpagos, rayos y truenos					X		X					
Resplandor			X	X								
Señales en el aire					X		X	X				
Sonidos de animales		X					X					
Tierra se abre y salen peces			X	X			X*				X*	
Tierra se mueve de su sitio		X					X				X	
Visión del <i>mullí</i>			X	X			X		X		X	
Volcán hace erupción		X									X*	



## Bibliografía citada

- ALONSO, Almudena y Carmen Seco (1984): *Dioniso de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma, IV-VI*. Madrid: Gredos.
- ÁLVAREZ, Consuelo y Rosa María Iglesias (2015): *Ovidio. Metamorfosis*. Madrid: Cátedra.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José (1853): *Gonzalo Fernández de Oviedo. Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, tomo 2. Madrid: Real Academia de la Historia.
- AMOR Y VÁZQUEZ, José (1958): “Hernán Cortés en dos poemas del Siglo de Oro”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 12, pp. 369-382.
- AMOR Y VÁZQUEZ, José (1965): “El peregrino indiano: hacia su fiel histórico y literario”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 18 / 1-2, pp. 25-46.
- (1970): *Gabriel Lobo Lasso de la Vega. Mexicana*. Madrid: Atlas.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (1999): “Del texto literario a la representación popular sobre la conquista: la destrucción de Jerusalén”, en *Anales de Literatura Española*, nº 13, pp. 29-40.
- ARRÓNIZ, Othón (1979): *Teatro de evangelización en Nueva España*. México: UNAM.
- BARROW, Robert H. (2002): *Los romanos*. México: FCE.
- BARTOLOMÉ GÓMEZ, Jesús (2006): “La narración de la batalla de *Farsalia* como derrota en Lucano”, en *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, vol. 74, nº 2, pp. 259-288.
- BAUDOT, Georges (1985): *Motolinía. Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia.
- BERNAL, Rafael (2015): *Mestizaje y criollismo en la literatura de la Nueva España del siglo XVI*. México: FCE.
- BLOCH, Raymond (1992): *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*. Buenos Aires: Paidós.
- BONIFAZ NUÑO, Rubén y Amparo Gaos Schmidt (2004): *Lucano. Farsalia. De la guerra civil*. México: UNAM.
- BRADING, David Anthony (1993): *Orbe Indiano*. México: FCE.
- BUELNA SERRANO, María Elvira (1993): “El libro perdido de fray Toribio de Benavente (la visión mesiánica y apocalíptica)”, en *Fuentes Humanísticas*, vol. 3, nº 7, pp. 5-17.
- BUSTAMANTE, Jorge (1595): *Las transformaciones de Ovidio en lengua española*. Amberes: Pedro Bellerio.
- CALERO, Francisco y María José Echarte (2002). *Manilio. Astrología*. Madrid: Gredos.
- CASTRO LEAL, Antonio (1941): *Francisco de Terrazas. Poesías*, México: Porrúa.
- CÁTEDRA, Pedro M. (1989): *Enrique de Villena. Traducción y glosas de la Eneida*, 2 vols. Salamanca: Diputación de Salamanca.



- CHAVERO, Alfredo (1892): *Diego Muñoz Camargo. Historia de Tlaxcala*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- CHEVALIER, Maurice (1966): *L'Arioste en Espagne (1530-1650)*. Burdeos: Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Bordeaux.
- CORTÉS OSORIO, Juan (1665 ca.): *Las Cortesías*. Biblioteca Nacional de España, Ms. 3887, ff. 128-230.
- CROMBERGER, Juan (1522). *Hernán Cortés. Carta de relación enviada a su S. Majestad del español*. Sevilla: Juan Cromberger Alemán.
- CURTIUS, Ernst Robert (2017): *Literatura y Edad Media latina, I*. México: FCE.
- D'ORS, Álvaro (1984): *Cicerón. Sobre la República*. Madrid: Gredos.
- DUFF, J. D. (1934): *Silius Italicus. Punica, Volume I: Books 1-8*. Cambridge: Harvard University Press.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe (1992): “‘Aztec’ auguries and memories of the conquest of Mexico”, en *Renaissance Studies*, vol. 6, n° 3-4, pp. 287-305.
- FLORES, Enrique (2003): “La destrucción de Jerusalén: fantasma, violencia y conquista en un libro de cordel del siglo XVI”, en *Revista de Literaturas Populares*, año 3, n° 1, pp. 67-86.
- FRACAS, Simone (2017): “El milenarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana”, en *Cuadernos Americanos*, vol. 160, pp. 167-169.
- ECHAVE-SUSTAETA, Javier de (1992): *Virgilio. Eneida*. Madrid: Gredos.
- ESCOBAR, Ángel (1999): *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Tímeo*. Madrid: Gredos.
- ESTEFANÍA, Dulce (1989): *Lucano. Farsalia*. Madrid: Akal.
- GARCÍA, Genaro (1907): *Documentos inéditos o muy raros para la Historia de México*, tomo 12. México: Librería de la vda. de Ch. Bouret.
- GARCÍA AMUTXASTEGI, Iratxe (2015): *Comentario y estudio literario de los relatos de derrota en la épica romana: el libro ix de los Punica de Silio Itálico*, tesis doctoral, Victoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (1870): *Fray Gerónimo de Mendieta. Historia Eclesiástica Indiana*. México: Joaquín García Icazbalceta.
- GARCÍA PIMENTEL, Luis (1903): *Motolinía. Memoriales*. México: Joaquín García Icazbalceta.
- GARIBAY K., Ángel María (2006): *Fray Bernardino de Sabagún. Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- GAZO, fray Juan (1610): *Instituciones sacras, evangélicas y morales para las más ilustres y principales jornadas del discurso del año*, t. 1. Barcelona: Sebastián Matheuad y Lorenzo Déu.
- GIULIANI, Luigi (2009): *Lupercio Leonardo de Argensola. Tragedias*. Zaragoza: Larumbe.



- GREGORY, Tobias (2006): *From Many Gods to One. Divine Action in Renaissance Epic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GUINGENÉ, Pierre Louis (1812): *Histoire littéraire d'Italie*, vol. 5. París: Michaud Frères.
- GUZMÁN, Juan de (1586). *Las Geórgicas de Virgilio, príncipe de los poetas latinos*. Salamanca: Casa de Juan Fernández.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de (1601-1615): *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano que llaman Indias Occidentales*, 4 vols. Madrid: Juan Flamenco.
- HERNÁNDEZ DE VELASCO, Gregorio (1555): *Los doce libros de la Eneida de Vergilio príncipe de los Poetas Latinos. Traducida en octava rima y verso Castellano*. Toledo: Juan de Ayala.
- HERRERO LLORENTE, Víctor-José (1996): *Lucano. Farsalia*, vol. 1 (lib. 1-3). Madrid: CSIC.
- HOOK, David (1983): “La transmisión textual de *La estoria del noble Vespesiano*”, en *Incipit*, vol. 3, pp. 129-172
- HOLGADO REDONDO, Antonio (1984): *Lucano. Farsalia*. Madrid: Cátedra.
- JIMÉNEZ DELGADO, J. (1961): “Importancia de los prodigios en Tito Livio”, en *Helmantica*, n.º. 12, pp. 27-46.
- LASO DE OROPESA, Martín [1540]: *Lucano traducido de Verso latino a prosa castellana*. Lisboa: s.e.
- LE CLÉZIO, Jean-Marie G. (2013): *Jerónimo de Alcalá. Relación de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, (1971): *La visión de los vencidos*. México: UNAM.
- (1999): *Bernardino de Sabagún. Pionero de la antropología*. México: UNAM.
- LERNER, Isaías (1994): “Ercilla y Lucano”, en Francis Cerdan (ed.), *Hommage à Robert Jammes*, n.º 2. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, pp. 683-691.
- (1998): *Alonso de Ercilla. La Araucana*. Cátedra: Madrid.
- LUPHER, David A. (2009): *Romans in the New World*. Michigan: The University of Michigan Press.
- LUQUE MORENO, Jesús (1980): *Séneca. Tragedias*, vol. 2. Madrid: Cátedra.
- LUZÁN, Ignacio (1737): “Libro Cuarto del Poema Épico”, en *Poética o reglas de la poesía en general y de sus principales especies*. Zaragoza: Francisco Revilla.
- MACÍAS VILLALOBOS, Cristóbal (2006): “Los cometas en el Mundo Antiguo: Entre la ciencia y la superstición”, en *Veleia*, pp. 41-71.
- MARCHENA, José (2007): *Lucrecio. De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ, José Luis (1981): *El México antiguo: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sabagún y de los informantes indígenas*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- MARTÍNEZ, José Luis (1990): *Hernán Cortés*. México: FCE.



- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1949): “Poesía e historia en el *Mío Cid*. El problema de la épica española”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 3, pp. 113-129.
- MENÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso (1942): *Poetas novohispanos. Primer siglo (1521-1621)*. México: UNAM.
- MIRALLES OSTOS, Juan (1988): *Francisco López de Gómara. Historia de la conquista de México*. México: Porrúa.
- MILLER, Frank Justus (1916): *Ovid. Metamorphoses*, vol. 2. Nueva York: G. P. Putnam’s sons.
- MOURE CASAS, Ana María (1995): *Plinio el Viejo. Historia Natural, I-II*. Madrid: Gredos.
- NICOLAS, Alexandre (1869): *L’Araucana, poème épique espagnol par don Alonso de Ercilla y Zúñiga, traduit complétement pour la première fois en français*, vol. 1. París: Delagrave et Cie.
- NICOLOPULOS, James (2000): *The Poetics of Empire in the Indies. Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Lusíadas*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- NIETO IBÁÑEZ, Jesús María (1999): *Flavio Josefo. La guerra de los judíos*. Madrid: Gredos.
- O’GORMAN, Edmundo (2007): *Motolinía. Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.
- OROZCO Y BERRA, Manuel (1880): *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 vols. México: Tip. de G.A. Exteva.
- PAGE, T. H. (1928): *Estacio. Thebaid*, vol. 1. Londres/Nueva York: William Heinemann LTD/G. P. Putnam’s sons.
- PASTRANA FLORES, Miguel (2009): *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*. México: UNAM.
- PENNA ÓRDENES, Nicolás Eduardo (2016): “Augusto y la adivinación. Los prodigios de su nacimiento, vida y muerte”, en *Tiempo y Espacio*, n° 34. Chile: Universidad del Bío-Bío, pp. 9-23.
- PINO-DÍAZ, Fermín del (2008): *Josef de Acosta. Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: De acá y de allá.
- PHELAN, Leddy John (1970): *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- PIERCE, Frank (1968): *La poesía épica del Siglo de Oro*. Madrid: Gredos.
- PULLÉS-LINARES, Nidia (2005): *Gabriel Lobo Lasso de la Vega. De Cortés valeroso y Mexicana*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- (2010): “*Laudes civitatis* y los hechos de la conquista de México en *Canto Intitulado Mercurio* (1603) de Arias de Villalobos”, en *Calíope*, vol. 16, n° 1, pp. 73-93.
- RAMÍREZ CABANAS, Joaquín (2013): *Bernal Díaz del Castillo. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
- RAMÍREZ, José F. (1880): *Fray Diego Durán. Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, t. 2. México: J. M. Andrade y F. Escalante.



- RAMÍREZ DE VERGER JAÉN, Antonio (2013): *Tácito. Historias*. Madrid: Gredos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA (1737). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las pbrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española*, t. 5 (letras A y B). Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco Fierro.
- RECIO GARCÍA, Tomás de la Ascención y Arturo Soler Ruíz (2008): *Virgilio. Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*. Madrid: Gredos.
- REYES, Alfonso (1946): “Las letras patrias (de los orígenes al fin de la Colonia)”, en Alberto Barocio et al. (eds.), *México y la cultura*. México: SEP, pp. 309-383.
- REYES, Alfonso (1960): *Letras de la Nueva España*. En *Obras completas*. México: FCE, pp. 279-395.
- REYNOLDS, Winston A. (1984): *El primer poema que trata del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Reimpresión de las partes correspondientes del Carlo famoso de Luis Zapata. Nueva edición crítica por José Toribio Medina y Winston A. Reynolds*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- RÍO TORRES-MURCIANO, Antonio (2016): “Polifemo en Yucatán. Variaciones sobre un episodio de la *Eneida* en la épica cortesiana del del Quinientos”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, vol. 36, n° 1, pp. 85-105.
- (2018): “La configuración de la maquinaria sobrenatural en la poesía épica de Gabriel Lobo Lasso de la Vega”, *Revista de Filología Española*, vol. 98, n° 2, pp. 428-458.
- ROCHE, Paul (2011): *Lucan. De Bello Civili. Book I*. Nueva York: Oxford University Press.
- RODILLA LEÓN, María José (2008): *Antonio de Saavedra. El peregrino indiano*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- RODRÍGUEZ FRANCO, Nicolás (1723): *Fray Juan de Torquemada. Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, del descubrimiento, conquista [...]*. Madrid: Oficina de Nicolás Rodríguez Franco.
- ROVIRA, Juan Carlos (2015): *Miradas al mundo virreinal: Ejemplos en la literatura hispanoamericana y recuperaciones contemporáneas*. México: UNAM.
- ROZAT DUPEYRON, Guy (2002): *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (2010): *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: FCE.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1990): *Lactancio. Instituciones Divinas, I-III*. Madrid: Gredos.
- SEDEÑO, Juan (1587): *Torquato Tasso. Ierusalem libertada*. Madrid: Pedro Madrigal.



- SEGRE, Cesare y María de las Nieves Muñiz (2002): *Ludovico Ariosto. Orlando furioso* [trad. Jerónimo de Urrea], tomo 1 y 2. Madrid: Cátedra.
- SEN, Felipe (1999): “Para una Bibliografía crítica del estudio y ediciones de Flavio Josefo en España”, en *Gerión*, nº 17, pp. 361-384.
- SOLERTI, Angelo (1895-1896): *Torquato Tasso. Gerusalemme liberata*, I-III. Firenze: G. Barbèra.
- THOMAS, Hugh (1993). *The conquest of Mexico*. Londres: Hutchinson.
- TUVEEDALE, Michael (2005): *Biblia Sacra Justa Vulgatam Clementinam*. Londres: Editio Electronica.
- VAN BUREN, Martín (1995): *Franciscan Millennial Eschatology in Sixteenth Century New Spain: A Flowering of Anti-Scholastic Historiography*. Estados Unidos: UMI.
- VANEGAS DEL BUSTO, Alejo (1572): *Primera parte de las Diferencias de libros que hay en el universo*. Salamanca: Pedro Laso
- VEDIA, Enrique (2009): *Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Naufragios y comentarios*. México: Porrúa.
- VEGA, María José (2010): “Idea de la épica en la España del Quinientos”, en María José Vega y Lara Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia y Portugal)*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, pp. 103-135.
- VILÀ, Lara (2006): “Épica, historia y la construcción de los mitos nacionales. La problemática de la teoría y la praxis de la épica culta en el siglo XVI (en Italia y España)”, en *História e perspectivas*, vol. 34, pp. 86-106.
- (2010): “Fama y verdad en la épica quinientista española. El virgilianismo político y la tradición castellana del siglo XV”, en *Studia Aurea*, vol. 4, pp. 1-35.
- VILLA ROIZ, Carlos (1997): *Popocatépetl. Mitos, Ciencia y Cultura. (Un cráter en el tiempo)*. México: Plaza y Valdés Editores.
- VILLAR VIDAL, José Antonio (1993): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación, XXI-XXV*. Madrid: Gredos.
- (1993): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación, XXXI-XXXV*. Madrid: Gredos.
- (1993): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación, XXXVI-XL*. Madrid: Gredos.
- (1993): *Tito Livio. Historia de Roma desde su fundación, XLI-XLV*. Madrid: Gredos.
- WACHTEL, Nathan (1976). *Los vencidos*. Madrid: Alianza.
- ZARAGOZA, Justo (1878): *Juan Suárez de Peralta. Noticias históricas de la Nueva España*. Madrid: Imprenta de Miguel G. Hernández.