



## Tradición clásica en la historiografía mesoamericana del siglo XVI

Ramiro González Delgado  
Universidad de Extremadura<sup>1</sup>

### RESUMEN:

En el presente estudio se analiza la presencia e influencia del legado clásico grecorromano en la obra de dos autores que escriben en el siglo XVI la historia del mundo indígena mesoamericano: *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún y *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa. Se presta atención a los autores y obras grecolatinas que han influido en dichas obras (*Naturalis Historia* de Plinio el Viejo) o que se citan, a los términos o expresiones griegas o latinas que se emplean y a las alusiones directas o indirectas que se hacen a personajes históricos o a cualquier aspecto de la cultura clásica de la Antigüedad. Ambas obras reflejan una tradición clásica patrimonial, en la que aparecen elementos del mundo antiguo al intentar explicar nuevas realidades. El caso más significativo es el de la mitología y religión pagana.

**PALABRAS CLAVE:** Tradición clásica. Historiografía. Crónicas de Indias. Nueva España. Siglo XVI. Bernardino de Sahagún. Diego de Landa.

### ABSTRACT:

«Classical Tradition in Mesoamerican Historiography of the Sixteenth Century». This study examines the presence and influence of the Greco-Roman classical legacy in the works of two authors who, in the sixteenth century, wrote accounts of the indigenous Mesoamerican world: *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (*General History of the Things of New Spain*) by Bernardino de Sahagún and *Relación de las Cosas de Yucatán* (*Relationship of the Things of the Yucatan*) by Diego de Landa. Attention will be given to the Greco-Latin authors and works that influenced these texts (notably Pliny the Elder's *Naturalis Historia*) or are explicitly cited, to the Greek or Latin terms and expressions employed, and to the direct or indirect allusions to historical figures or any aspect of classical antiquity. Both works reflect a classical heritage tradition, in which elements of the ancient world are mobilized to interpret and explain new realities. The most significant instance of this is found in their treatment of mythology and pagan religion.

**KEYWORDS:** Classical Tradition. The Indian Chronicles. Historiography. Viceroyalty of New Spain. Sixteenth century. Bernardino de Sahagún. Diego de Landa.

---

1.– Este trabajo se adscribe al grupo de investigación LAPAR (HUM002): «Las artes de la palabra: de la Antigüedad al Renacimiento», financiado por fondos FEDER, plan I+D+I de Extremadura.

## 1.- Introducción

Las conquistas ultramarinas del siglo XVI rompieron con la concepción teocéntrica medieval y fueron un factor más de renovación cultural. La presencia de América y su aporte geográfico, étnico, histórico y naturalista ofrecieron a la cultura occidental nuevos campos científicos que impulsaron el espíritu renacentista. Sin embargo, aunque el Renacimiento se desligó en Europa de la tradición artística de la Edad Media, el sistema administrativo y las bases y estructuras religiosas que España lleva al continente americano son todavía medievales. A ello debemos sumar que la mayoría de los cronistas pertenecen a diferentes órdenes religiosos que impondrán su doctrina cristiana en el momento en que Europa rompe la unidad religiosa con la Reforma protestante y por eso, creemos, intentan conservar unas estructuras pasadas que no favorezcan los cambios en el pensamiento, la economía, la política o el arte que se dieron en el viejo continente entre los siglos XV y XVI<sup>2</sup>. Si el Renacimiento supuso la recuperación de muchas concepciones de la Antigüedad clásica, todavía en la literatura hispanoamericana del siglo XVI, al menos de la pluma de religiosos, son pocas las referencias a la literatura, al pensamiento, a la historia y a la mitología grecolatinas.

La España del siglo XVI vivía plenamente en el Renacimiento favorecida por los descubrimientos del Nuevo Mundo. Al mismo tiempo, el Humanismo renacentista entraba en contacto con el indigenismo americano, que empezó a ser estudiado como realidad comparable, en algunos casos, con los griegos y romanos de la Antigüedad. En estos comienzos se encuadran precisamente nuestras crónicas. Al mismo tiempo que se desarrollaba la cristianización de los nuevos territorios, se inició el estudio de la naturaleza, de la historia, de las etnias, del pensamiento, de la religión, de la expresión artística y cultural y de las lenguas de los indígenas americanos. El resultado de estas investigaciones se transmitió a la posteridad en obras que todavía hoy se consideran fundamentales. Si nos centramos en Nueva España (los españoles llegan en 1519), el primer foco del Humanismo se encuentra en el Colegio Imperial de Santa Cruz, inaugurado en 1536 en Tlatelolco, distrito de la actual Ciudad de México. Europeos y americanos compartían el estudio de las lenguas castellana, latina y náhuatl. Los franciscanos que allí se establecieron estaban formados en el espíritu del Humanismo y fomentaron un diálogo entre la sabiduría mesoamericana y el renacimiento europeo, convirtiendo Tlatelolco en el centro de investigaciones humanísticas más importante del siglo XVI mexicano, gracias a sus estudios en el ámbito religioso, lingüístico, histórico, antropológico, naturalista o médico, entre otros. Los impulsores, al amparo del primer obispo de México, el franciscano Juan de Zumárraga<sup>3</sup>, fueron fray Toribio de Benavente, *Motolinia*, que intentó transmitir, de forma objetiva y sin reflejar juicios de valor, la lengua y costumbres de la población autóctona, fray Andrés de Olmos, mestizo mexicano autor de una gramática náhuatl, y fray Bernardino de Sahagún, que escribió la obra de mayor relieve en este campo: *Historia General de las cosas de la Nueva España*, auténtica enciclopedia del mundo mexicano.

En el presente estudio me propongo analizar la presencia e influencia del legado clásico grecorromano en la obra de dos autores que escriben en el siglo XVI la historia del

2.- En este sentido, la reina Juana prohibió la introducción en las Indias de todo libro de historias y cosas profanas, permitiéndose solamente los que se referían a la religión cristiana.

3.- A su muerte, el obispo legó al Colegio de Tlatelolco su biblioteca de más de cuatrocientos volúmenes.

mundo indígena mesoamericano. En concreto, a la ya citada obra de Bernardino de Sahagún, sumamos también *Relación de las cosas de Yucatán* de Diego de Landa, que no ha sido objeto de estudio desde el punto de vista de la tradición clásica<sup>4</sup>. Ambas obras se centran en las culturas náhuatl y maya respectivamente. Prestaremos atención a los autores y obras grecolatinas que han influido en dichas obras o que se citan, a los términos o expresiones griegas o latinas que se emplean y a las alusiones directas o indirectas que se hacen a personajes históricos o a cualquier aspecto de la cultura clásica de la Antigüedad.

## 2.- Las crónicas y la tradición grecolatina

Los estudios de tradición clásica aportan nuevos enfoques multidisciplinares, pues entremezclan aspectos filológicos, literarios, lingüísticos, artísticos, filosóficos, históricos, antropológicos... para ver cómo se visualiza el legado del mundo grecolatino en la historiografía mesoamericana, en este caso, y, además, del siglo XVI donde, como hemos señalado, el humanismo renacentista se va abriendo paso.

Aunque no encontramos muchas referencias directas al mundo clásico en las obras de los autores señalados, es evidente que la historiografía del Nuevo Mundo no nace *ex nihilo*. Sus modelos se encuentran en los historiadores de Grecia y Roma, algunos en mayor medida que otros, pero teniendo siempre presente que los romanos influyen más que los griegos y que éstos eran conocidos a través de sus versiones latinas (muy pocos todavía lo eran en lenguas vernáculas)<sup>5</sup>. Sin embargo, no encontramos en nuestros historiadores del mundo mesoamericano la influencia que en la historiografía del siglo XVI ejercieron autores grecolatinos como Salustio, Livio o Tácito<sup>6</sup>.

En cambio, sí podemos apreciar la huella de otros escritores como Heródoto, por ejemplo, que mientras describía la Lidia a los griegos, mencionaba sus monumentos y costumbres (I 93.2), aunque algunas veces los datos emanaban de sus especulaciones y suposiciones<sup>7</sup>. Esta misma característica la encontramos también en otros historiadores de la antigüedad como Polibio (por ejemplo, en las embajadas a Roma que relata en *Hist. XXIV*), Orosio (que ofrece la situación de todo el orbe y del nombre y extensión de las regiones en que está dividido), Jenofonte, Amiano, etc. En Roma Estrabón continúa con ese sincretismo de espacios geográficos y culturales, labor descriptiva que superó con creces la *Naturalis Historia* de Plinio, obra que sí parece influir tanto en la historiografía novomundista del siglo XVI<sup>8</sup> como en la de siglos venideros<sup>9</sup>.

4.- El excelente estudio de Valenzuela Matus (2016), que revisa a cronistas y evangelizadores como transmisores de la cultura clásica en el nuevo mundo, no lo aborda.

5.- Según recogemos en Highet (1954: 187-190), Heródoto pasó del griego al latín por obra de Lorenzo Valla entre 1452 y 1457 y Tucídides por el mismo autor en 1483 (la traducción al español directamente del griego es bastante posterior, en 1564 por Diego Gracián de Alderete, que también tradujo la *Anábasis* de Jenofonte en 1623).

6.- Antón Martínez (2005) señala, por ejemplo, que la obra *Rhetoricorum libri quinque* (1434) de Jorge de Trebisonda fijó las directrices del *ars historica* y propuso a Salustio y Livio como autores canónicos del género, aunque ya en el siglo XVI el redescubrimiento de Tácito lo irá convirtiendo en canónico en detrimento de Livio.

7.- Momigliano (1958). Los métodos historiográficos de Heródoto eran discutidos ya en el siglo XVI.

8.- Seguimos a Pupo-Walker (1992: 127-128), que se centra sobre todo en la literatura de viajes, y a Nava Contreras (2006), que analiza la tradición clásica en las Crónicas de Indias escritas en la futura Capitanía General de Venezuela.

9.- Así lo percibimos en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco (González Delgado 2008).

También debemos señalar que las obras que estudiamos aquí se escriben en una época en que la historia formaba parte de la retórica y de la literatura y los significados de palabras como verdad o ficción eran distintos de las definiciones actuales<sup>10</sup>. Los autores aquí tratados entienden la historia a la manera ciceroniana (*De Orat.* 2, 36), es decir, como *magistra vitae*. Además, Cicerón había indicado que la elaboración de una obra historiográfica se basaba en el contenido y en la forma, pero que el contenido exigía la descripción minuciosa de sitios y regiones. En este sentido, los religiosos que acompañaron la conquista y colonización de los territorios americanos fueron los grandes difusores y conservadores de la cultura indígena y, aunque en este caso no podemos afirmar, adaptando los versos de Horacio (*Epist.* 2, 1, 156-157) *America capta, ferum victorem cepit et artes intulit agresti Hispania*, lo cierto es que la cultura de los vencidos influyó en los vencedores y la presencia indígena se manifestó en todas las expresiones de la época colonial.

Las dos obras que estudiamos son un ejemplo de cómo la historiografía en el Nuevo Mundo adopta diferentes formas de presentarse. *Historia General de las cosas de Nueva España* y *Relación de las cosas de Yucatán* presentan una descripción de las civilizaciones azteca y maya a través de los testimonios directos y la observación de la realidad de los propios autores. Sin embargo, atendiendo al título de las obras, Landa la inscribe en la «relación de hechos»<sup>11</sup>, frente a la «Historia General» de Sahagún. Lo cierto es que estamos ante textos híbridos<sup>12</sup> en los que cada historiador, como nuevo Heródoto, va descubriendo la geografía, historiografía y etnografía de los nuevos territorios, pero, además, la apreciación de la naturaleza, la descripción de animales<sup>13</sup>, plantas, piedras e incluso de sus propiedades terapéuticas, nos recuerdan inevitablemente a la *Naturalis Historia* de Plinio el viejo, pues este «enciclopedista» latino ofrece una visión de la cultura antigua y es en este sentido como debemos entender las obras que estudiamos aquí y que se engloban bajo el término que el título de ambas obras tienen en común: «cosas».

### 3.- Referencias a la civilización grecolatina en la historiografía franciscana del siglo XVI

#### 3. 1.- Fray Bernardino de Sahagún

Bernardino de Sahagún (1500-1590)<sup>14</sup> fue un fraile franciscano leonés educado en la Universidad de Salamanca que en 1529 llega a Nueva España acompañado de otros die-

10.- Ross (1996: 103). También señala Barrera (1985: 7) que al discurso de la historia «se le exigía, a través de la retórica clásica y renacentista, las mismas cualidades que lucía la prosa de ficción».

11.- La obra más conocida son los *Naufragios* de Cabeza de Vaca, pues en la primera edición (1542) figura el vocablo «relación» en el título: *Relación que dio Alvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaescido en las Indias en la armada donde iba por gobernador Pámphilo Narbáez desde el año de veinte (sic) y siete hasta el treinta y seis que bolvió a Sevilla con tres de su compaña*. La ascensión del término «naufragios» de la tabla de capítulos al título de la obra corresponde, según Lastra (1984, 94) a un sagaz editor. Difiere de las obras estudiadas en la forma de presentar los hechos, ya que adopta una dimensión más propia de un relato autobiográfico y subjetivo de aventuras. Caba y Gómez-Lucena (2008) equiparan las aventuras de Cabeza de Vaca con el héroe de la *Odisea*.

12.- Sobre este aspecto incide Merrim (1996, 60-62).

13.- Para el tema zoológico es importante la impronta de la *Animalium Historia* de Aristóteles.

14.- Para su biografía, Ballesteros (1973), Vicente y Rodríguez (1986), León Portilla (1987; 1999), Martínez Torres (1996), Paniagua y Viforcós (2000), Benito Ruano (2000), Septién (2006), Fernández Herrero (2007), entre otros.

ciocho frailes franciscanos encabezados por Fray Antonio de Ciudad Rodrigo. Allí, los primeros doce frailes que les precedieron habitaban algunos conventos construidos sobre las ruinas de templos indígenas, entre ellos el convento al que nuestro fraile estará vinculado, el de Tlatelolco, centro de estudios que desde *Motolinia* entendió que el conocimiento de la lengua, las costumbres y los textos indígenas eran la verdadera clave para la conversión de los amerindios (escribió su *Historia de los indios de la Nueva España* a comienzos de la década de los cuarenta).

La principal obra de Sahagún, por la que se le ha considerado el padre de la antropología en el Nuevo Mundo<sup>15</sup>, fue *Historia general de las cosas de la Nueva España*, que ha tenido una elaboración compleja. En principio fue escrita en náhuatl (1569), pero más tarde, confiscada por la Corona, se reconstruyó en sus líneas fundamentales en castellano<sup>16</sup>. Se publicará en México en 1830. Es una obra plurilingüe a la que dedicó varias décadas de exhaustiva investigación en diferentes ámbitos indígenas como las divinidades religiosas, las ceremonias, el calendario, las creencias, la vida diaria antes de la conquista, la conquista desde el punto de vista del nativo, el conocimiento del mundo natural, la música, la poesía...<sup>17</sup> Su método de recolección de datos era científico: recurrió a informantes indígenas que contestaban a sus preguntas (constituyó tres grupos de examen en Tlatelolco, Tepepulco y México) y las respuestas que obtenía eran registradas y analizadas por los frailes indígenas que estudiaban en el colegio, intentando así llegar a la verdad<sup>18</sup>. De esta forma, Sahagún se convierte en la voz de los indígenas para la historiografía del mundo azteca, pues salvó y transmitió la cultura náhuatl que, de otro modo, hubiera perecido.

La obra contiene dos textos: uno escrito en náhuatl latinizado y otro traducido al castellano. La doble narración se presenta en el manuscrito en dos columnas paralelas y, en una tercera, aparece un listado de palabras náhuatl<sup>19</sup>. Pero la traducción es bastante heterogénea e incompleta en el sentido de que hay secciones de texto que juzgó innecesario traducirlas para el entendido europeo o el lector indio cristianizado<sup>20</sup>. El contenido se reparte en doce libros<sup>21</sup>. Ya en el prólogo del libro IX (pp. 689-690) se establece la estructura de la obra, que podemos agrupar por temas de la siguiente forma:

15.– Sobre la antropología y el método del autor, vid. Klor de Alva (1988), Browne (2000), León-Portilla (1999), Solodkow (2010) o Kavanagh (2012).

16.– La obra, de carácter enciclopédico, fue surgiendo en varias etapas. En 1547 Sahagún había compilado y publicado algunos discursos aztecas que después pasarán a formar el libro VI; de 1558 a 1560 datan los *Primeros memoriales*; durante su segunda etapa en Tlatelolco (1561-1565) va ampliando sus versiones, que corregirá y redactará, incluyendo ilustraciones a color, hasta 1569, cuando se sacó una copia en limpio, hoy perdida, pero sólo de la segunda columna (texto náhuatl). De 1569 a 1571 comenzó a redactar en español lo que hoy se conoce como *Memoriales en español* (libros I-V). Parece que con ayuda termina de redactar el texto bilingüe en 1577 (se correspondería con el *Códice Florentino*), pero un año después Felipe II ordena la incautación de la obra. Vid. la formación de la obra en Temprano (2001, 13-29) y su composición como proyecto misional en Bustamante (1988), pues su finalidad es tanto la conversión efectiva a la fe cristiana como la vigilancia de los nuevos conversos.

17.– Durán Lucio (2006) ve en el modo narrativo de Sahagún los albores del que se llamará «cuento hispanoamericano».

18.– Bustamante (2003) estudia los límites del método de investigación y las implicaciones no previstas del sistema de cuestionarios empleados por el autor. Sobre el colegio de Tlatelolco y las investigaciones de Sahagún, Murillo (2019).

19.– Máynez Vidal (1999) ve en Sahagún el precursor de trabajos lexicográficos americanos.

20.– En el prólogo de la obra ya se señala que es una obra «romançada». Respecto a las partes que no se traducen, por ejemplo, los diecinueve primeros capítulos del libro II no tienen correspondencia en la versión náhuatl (fiestas fijas de los aztecas y correlación de los calendarios azteca y cristiano).

21.– La obra iba precedida del lema franciscano: *Christus vivit, Christus vincit, Christus regnat, Franciscus famulatur*.

| LIBROS        | CONTENIDO GENERAL                |
|---------------|----------------------------------|
| I, III        | Teología azteca                  |
| II            | Calendario, fiestas y ceremonias |
| IV            | Astrología                       |
| V             | Adivinación                      |
| VI            | Retórica, Filosofía moral        |
| VII           | Filosofía natural                |
| VIII, IX, XII | Historia                         |
| IX            | Reino mineral                    |
| X             | Medicina, Farmacopea             |
| XI            | Reino animal y vegetal           |

Los temas tratados aquí ya se encontraban en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo, aunque en diferente modo y extensión. Plinio comenzó hablando de la cosmografía (I-II) y la geografía (III-VI) en contraste con las «cosas sobrenaturales» que refiere Bernardino de Sahagún en los cinco primeros libros, aunque sí podemos relacionar el comienzo de la obra latina con lo que se cuenta en el libro VII. Además, muchos temas de estos libros se relacionan con el contenido antropológico de Plinio (*Nat. Hist.* VII), así como los de los libros VIII, IX y X. En *Nat. Hist.* VIII-XXXVII el naturalista latino se ocupa del reino animal, del vegetal, del mineral y de la farmacopea, los mismos temas que también se incluyen aquí. El fraile franciscano innova en la inclusión de los libros dedicados a la Historia [refiere la historia prehispánica en orden jerárquico, aunque va introduciendo a la vez otros temas: los gobernantes (VIII), las clases privilegiadas (IX) y el individuo general (X)], especialmente en el último, pues quiere terminar con la conquista de México a través de la visión de los vencidos, como se señala en el prólogo (p. 1065). Apreciamos así la influencia clásica, pues sabemos que la obra de Plinio se encontraba en los anaqueles de la biblioteca del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco<sup>22</sup>. Sin embargo, la obra sigue el modelo estructural propio de las enciclopedias del medioevo, al clasificar a los seres por su orden jerárquico: primero todo lo relativo a la divinidad (I-V), luego el aspecto físico del universo (VII)<sup>23</sup>, después los hombres en orden jerárquico (VIII-X), a continuación, el mundo natural (XI) y, por último, la destrucción y baja que provoca la guerra (XII). En este sentido, Ríos Castaño ha demostrado que Sahagún tuvo en cuenta a la hora de construir su obra enciclopedias como *De proprietatibus rerum* del también franciscano Bartolomeo Ánglico (compuesta entre 1240 y 1260 y cuyo contenido y disposición está también influenciada por la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo y las *Ethymologiae* de Isidoro de Sevilla)<sup>24</sup>. Así de este modo, bien de forma directa o indirecta, la obra enciclopédica de Plinio subyace en la estructura de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

La profunda formación humanística de Sahagún (Espino 2000) se refleja en su *Historia General*. Así, alude a otras obras que compuso en latín al citar (X, pról., p. 761) «la postilla sobre las epístolas y evangelios» refiriéndose al conjunto de obras que hoy se conocen

22.– Temprano (2001: 35). A propósito de las fuentes de Sahagún, señala que algunos (Garibay) creen que el punto de arranque sería la obra de Plinio y otros (Robertson) creen que es el *De Proprietatibus Rerum* de Bartolomé Ánglico. Sobre ésta última obra, Ríos Castaño (2011).

23.– El libro VI actuaría de puente entre el mundo divino y el terrenal pues, recordemos, incluía oraciones.

24.– Ríos Castaño (2011) también señala otro tipo de textos paralelos: los tratados religiosos sobre vicios y virtudes.

como *Evangeliarum, epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum* (ed. de Biondelli, 1858), las *Additiones a la postilla* o *Declaración de las tres virtudes teologales*, y el *Apéndiz de esta postilla*. A los humanistas les acompaña también la labor docente y la lengua de cultura en la época: el latín. En X 27 (pp. 822-824) Bernardino de Sahagún alude a la enseñanza de la lengua latina que se llevó a cabo en el colegio de Tlatelolco, señalando a propósito de los nativos que «trabajando con ellos dos o tres años vinieron a entender todas las materias del arte de la gramática y a hablar latín, y a entenderlo, y a escribir en latín, y aun a hazer versus heruicos» (p. 823)<sup>25</sup>. Así, bajo el nombre de «latinos» (II, pról., p. 108) designa a personas trilingües, es decir, que conocían no sólo su propia lengua y la española, sino también la latina<sup>26</sup>, las tres lenguas que se estudiaban en el colegio. Como profesor de gramática, indica, por ejemplo, que algún nombre está en vocativo (IX 3, p. 699). También introduce bastantes expresiones, citas y textos en lengua latina<sup>27</sup> que señalamos a continuación:

- Prólogo (p. 54): *Quid quid sit*
- I, 12 (p. 69): *in lumine natural*
- II, pról. (p. 110): (fue elegido por) *custos custodum*
- VI 19 (p. 498): *mutatis mutandis*
- VI 41 (p. 585): *Petrus in cunctis*
- VI 41 (p. 586): *noli me tangere* (las palabras que Jesucristo dijo a María Magdalena)
- X 1 (p. 764): *viciis et virtutibus*
- X 7 (p. 776): *omnis homo*
- X 27 (p. 823): *in facie ecclesie*
- XI 12 (p. 1043): *ab antiquo*

Estas expresiones resultarían de sobra conocidas para los receptores de su obra porque, en casos de textos en latín más extensos, ofrece la traducción. En este sentido es llamativo que al final del libro I Sahagún introduce unos capítulos en latín del libro bíblico *Sabiduría*<sup>28</sup> que aluden a la necedad del culto de los astros, a la necedad de los ídolos de la navegación, al castigo de los cananeos y a Israel libre de la idolatría. Pone como ejemplo la Sagrada Escritura para incidir en la malignidad de la idolatría y de los idólatras, con la intención de erradicarla. Lo interesante es que después comenta los pasajes, señalando el texto latino y dando su traducción, o los compara con otras citas bíblicas, dando el texto en latín, la referencia y la traducción castellana<sup>29</sup>. Sahagún traduce el latín al español pa-

25.– Se planteó en el siglo XVI una gran polémica sobre la conveniencia de que los indios tuvieran acceso a la escuela superior (fueran instruidos en teología y admitidos a las órdenes sagradas) y, por lo tanto, aprendieran latín; al final sólo la orden jesuita insistió en esta instrucción. Vid. Osorio Romero (1990).

26.– En el prólogo al libro II señala que había «cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatilulco», mostrándonos así su labor «docente», además de la «investigadora».

27.– A la «lengua latina» alude en el prólogo (p. 54) al citar el diccionario polígloto (latín, italiano, francés y español) del agustino italiano Ambrosio Calepino y señalar que una obra semejante sería una herramienta útil para aprender la lengua mexicana.

28.– La edición manejada opta por darlos en la versión española de la época, la *Biblia del oso*, traducida por Casiodoro de Reina (Basilea, 1569).

29.– Así, (p. 96): «*Non est enim alius deus quam tu, cui cura est de omnibus*; quiere decir: «Señor, no hay otro dios más que Vos solo, el cual tenéis cuidado de todas las cosas»; (p. 96): «*omnes dii gentium demonia*; quiere decir: «todos los dioses de los gentiles son demonios»; (p. 97): «dicen los malaventurados idólatras: *Erravimus in via veritatis*, etc. *Sapientie*, 5. capitulu-

ra su auditorio indígena porque *omnis dii gentium demonia* (p. 96). Sin embargo, finaliza el prólogo del libro VI (p. 422) con una dedicatoria en dos párrafos escritos en latín sin ofrecer traducción alguna<sup>30</sup>, porque, como en los pasajes en náhuatl que no traduce al castellano, no lo considera pertinente o, también, porque el destinatario sabía latín<sup>31</sup>.

Por otro lado, en la narración castellana<sup>32</sup> introduce alguna conjunción latina, como *sic* (VI 14, p. 479), *scilicet* (VI 15, p. 334) y, frecuentemente, el imperativo adverbializado *vale* (por ejemplo, VII, pról. p. 614).

El mundo clásico grecolatino también hace acto de presencia a la hora de hablar de los dioses aztecas. Era habitual entre los religiosos comparar estos nuevos dioses con las deidades paganas conocidas en Europa, especialmente las griegas y romanas<sup>33</sup>. No en vano el autor se refiere a estas historias como «fábulas de los antiguos» o «teología fabulosa de los gentiles». Durante los sesenta años que vivió en México, Bernardino de Sahagún trató de erradicar la idolatría<sup>34</sup>, pero nos habló de los dioses que adoraban los indígenas americanos y, en algunos casos, los puso en relación con las divinidades paganas de la Antigüedad Clásica. Llama la atención que estas comparaciones se producen la mayor parte de las veces en el título del capítulo dedicado a cada dios, pero no en la descripción (sólo aparecen en la versión española). Las semejanzas que Bernardino de Sahagún percibe son:

lo: «Errado havemos en el camino de la verdad...»; (p. 98): «*O quam bonus et suavis est domine spiritus tuus in omnibus, etc.*; quiere decir: “¡Oh, señor Dios nuestro, cuán bueno y suave es el vuestro espíritu para con todos!” Y es como si dixesse...: (p. 100): “*Factum est prelium magnum in celo, etc. —Apoca. 12—*. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados”; «*Dabo vobis pluvias temporibus suis, et terra germinavit germen suum et pomis arbores replebuntur. —Levitici, 26—*, quiere decir: “Yo os daré pluvias en sus tiempos y la tierra por mi mandado engendrará sus yervas y mantenimientos, y por mi mandado los árboles se hinchirán de frutos”; «*Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. —Sapientie, 14—*, quiere decir: «A tan gran locura y ceguedad vinieron los malaventurados idólatras que el nombre que a sólo Dios pertenece le aplicaron a los hombres y mugeres, y a los animales, y a los maderos y piedras»; (p. 101): «*Quoniam in me speravit liberabo eum; protegam eum quoniam cognovit nomen meum, clamavit ad me et ego exaudiam eum, cum ipso sum in tribulatione, eripiam eum, et glorificabo eum. —Psal. 90—*; quiere decir, dize Dios: “Aquel que esperar en mí, yo le libraré; ampararle he porque conoció mi nombre; llamarme ha y yo le oiré; estaré con él en la tribulación; defenderle he y glorificarle he”».

30.— VI, pról. (p. 422): «*Integerrimo Patri Fratri Roderico de Sequera, generali comissario omnium Occidentalis Orbis Terrarum, uno dempto Peru, Frater Bernardinus de Sahagun, utramque felicitatem optat. | Habes hic admodum observande pater, opus regio conspectu dignum: quod quidem acerrimo, ac diutino Marte comparatum est: cuius sextus liber hic est: suni el (sic) alii sex post hunc: qui omnes duodenarium numerum (sic) complent in quatuor (sic) volumina congesti. Hic sextus omnium maior, cum corpore tum vi: grandi tripudio iubilal (sic): te sibi ac fratibus suis, tantum invenisse patrem: ut pote nullatenus dubitans, tuis auspiciis ad summan (sic) felicitatem una cum fratibus pervenisse. Vale, et ubique prosperrime agas, vehementer affecto*». Nos da la sensación de que las erratas detectadas pertenecen a la edición manejada y no a la obra original.

31.— Sirva de ejemplo cuando señala «en latín se dice *lustrare*», al comparar prácticas religiosas vagamente sentidas por el autor como similares (Valenzuela 2020: 17).

32.— Bastardín Cándón (2011) estudia las particularidades léxicas de esta obra de Sahagún, con voces regionales leonesas junto a vocablos meridionales y del norte peninsular, asimilando y adaptando muchos de estos términos en el dialecto americano.

33.— Valenzuela (2020) revisa la presencia de la mitología clásica en tres crónicas del siglo XVI: en esta de Sahagún, en *Historia Eclesiástica Indiana* (c. 1574) de Jerónimo de Mendieta y en *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) de José de Acosta.

34.— Señala López Austin (2001: 8): «Parece convencido de que al mostrar a los indios el error de la idolatría, se hará evidente la verdad de la fe cristiana».

| DIOS AZTECA      | DOMINIO                     | DIOS ROMANO | REFERENCIA                           |
|------------------|-----------------------------|-------------|--------------------------------------|
| Uitzilupuchtli   | numen solar                 | Hércules    | I, 1 (p. 57)                         |
| Tezcatlipoca     | divinidad suprema           | Júpiter     | I, 3 (p. 58)                         |
| Chicomecóatl     | diosa de los mantenimientos | Ceres       | I, 7 (p. 61)<br>VI, 8 (p. 448)       |
| Chalchiuthliicue | diosa de las aguas          | Juno        | I, 11 (p. 64)                        |
| Tlaçultéutl      | diosa de la carnalidad      | Venus       | I, 12 (p. 65)<br>I, Sab. 16 (p. 102) |
| Xiuhtecutli      | señor del fuego             | Vulcán      | I, 13 (p. 69)                        |

En algún caso, como el de Hércules y Juno, la relación entre las divinidades creemos que no es lo suficientemente clara y la comparación podría haberse producido con otra deidad, como otros dioses aztecas que, a pesar de tener su correspondiente en el mundo clásico, el autor no cita. Este es el caso, por ejemplo, de Quetzalcóatl, dios de los vientos (I 5, p. 59), aunque en III 3 (p. 281) lo identifica con «otro Hércules, gran nigromántico»<sup>35</sup>, que en su camino hacia la ciudad de Tlapalla vivió muchas aventuras y «dio todos los nombres a las sierra y montes y lugares»; Yiacatecutli, dios de los mercaderes (I 19, p. 80) y, por tanto, Mercurio americano; o Tezcatzóncatl, uno de los dioses del vino (I 22, p. 89), como Baco. Estas equiparaciones muestran la intención del autor por hacer un texto más comprensible a sus informantes<sup>36</sup>.

Otro punto de contacto entre las mitologías clásicas y americanas debemos verlo en la representación iconográfica de sus dioses, pues las imágenes de las deidades indígenas (pp. 217-222) aparecen con unos atributos gracias a los cuales pueden identificarse, como sucede en la iconografía mítica grecolatina. Estas imágenes muestran el papel destacado de una primitiva forma de narración visual (pp. 223-232), aunque, junto a este tipo de discurso, debemos señalar la importancia que también el autor concede a la palabra, pues transcribe literalmente muchos discursos y sus informaciones tienen como base la tradición oral, defendiendo tanto la verdad de lo contado como la cultura precolombina (por ejemplo, en el prólogo del libro VI, p. 422).

Pero no era intención del franciscano perpetuar el recuerdo de los dioses paganos, sino todo lo contrario: en su empeño por desacreditar el paganismo realiza interpretaciones evemeristas, frecuentes en los apologistas cristianos de diferentes épocas, aunque su origen se encuentra en Evémero de Mesene. Así, esa existencia humana de los dioses se ve en I 9 (p. 63): «Y como esta muger devió ser la primera que halló este azeite, contáronla entre las diosas y hazíanla fiesta y sacrificios aquellos que venden y hazen este aceite, que se llama *úxitl*». O en I 10 (p. 63): «Estas diosas llamadas *ciuapipilti* eran todas las mugeres que morían del primer parto, a las cuales canonizaban por diosas». Si los antiguos griegos y romanos fueron cristianizados, desacreditando el paganismo como hicieron los prime-

35.– Sobre la compleja figura de Quetzalcóatl en la obra, López Austin (2001: 13-14).

36.– Gómez Espelós (2007: 336) habla de un «horizonte referencial» para encajar las imágenes y conceptos procedentes del nuevo mundo al analizar las crónicas de Gonzalo Fernández de Oviedo. López Austin (2001: 11) señala que son «muy pocos los relatos míticos» y que «se encuentran agrupados de manera desordenada y asistemática».

ros padres de la iglesia, también lo serán los indígenas mesoamericanos con los mismos recursos. De ahí que se equiparen ambas mitologías.

Además, en esa «cruzada» suya contra el paganismo (evidente en XI 12, pp. 1049-1051), no cita las constelaciones según la denominación mitológica asentada por la tradición grecolatina (VII 3-4, pp. 620-622). Así, las «Cabrillas» son las Pléyades, el grupo de estrellas de la constelación de Tauro, llamadas Cástor y Pólux son los «Mastalejos», la «Bozina» es la Osa Menor y «El Carro», la Osa Mayor. También desacredita la idolatría pagana ya al comienzo del prólogo del libro VII (p. 613):

Cuán desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles, nuestros antecesores, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta cuán ridiculas fábulas inventaron del sol y de la luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, tierra, fuego y aire, y de las criaturas. Y lo que peor es, les atribuyeron divinidad y adoraron, ofrecieron, sacrificaron y acataron como a dioses. Esto provino, en parte, por la ceguedad en que caímos por el pecado original, y en parte por la malicia y envejecido odio de nuestro adversario Satanás, que siempre procura de abatirnos a cosas viles, ridiculas y muy culpables.

En este sentido, de las tres interpretaciones formuladas por J. Seznec (1983: 12) por las que los dioses de la Antigüedad continuaron vivos en la Edad Media y el Renacimiento, tan solo aquí las interpretaciones evemeristas nos facilitan esta presencia de las divinidades paganas, pues no se recurre a los mitos como símbolos cósmicos (como hemos acabado de ver) o a los mitos como alegorías (revestimiento fabuloso de ideas físicas, morales y filosóficas). Sin embargo, el mundo mitológico medieval hace acto de presencia en determinados momentos, como al hablar del «rey Artús entre los ingleses», o, puede ser también, al referir la lealtad amorosa de las tortolillas (XII 2, p. 930), presente en la tradición medieval transmitida por los Bestiarios.

Otras veces la narración de los hechos acaecidos le lleva a la comparación con otros sucesos de la Antigüedad. Así, compara la destrucción de la ciudad de Tulla con la de Troya<sup>37</sup>, y los habitantes huidos edificaron la próspera y señorial ciudad de Cholula, a la que los españoles denominaron Roma<sup>38</sup>. El símil explicaría el origen mítico de los romanos, los últimos troyanos que emprendieron su camino tras la destrucción de su ciudad y fundan una Roma que será *aeterna*.

Bernardino de Sahagún, para dar gloria y valor a su magna obra, se compara con autores latinos, citando especialmente a Virgilio y Cicerón<sup>39</sup>. Esta comparación muestra claramente quiénes eran las autoridades literarias en el siglo XVI, pero también sería una for-

37.– Pról. (p. 52): «Esta célebre y gran ciudad de Tulla, muy rica, y de gente muy sabia y esfórçada, tuvo la adversa fortuna de Troya»; VIII, pról., p. 634, vid. nota siguiente. También en X 29 (p. 842) se alude a los tulanos, «primeros habitantes de esta tierra, que fueron como los troyanos».

38.– VIII, pról., p. 634: «Los que de esta ciudad huyeron [Tulla] edificaron otra muy próspera ciudad, que se llama Cholula, a la cual por su nobleza, edificios y grandeza los españoles, en viéndola, la pusieron nombre: Roma. Parece que el negocio de estas dos ciudades llevaron el camino de Troya y Roma».

39.– Pról. (p. 55): «...porque por mi industria se han escripto doze libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escriptura, hallarse han también en ella todas las maneras de hablar y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos, como lo que escribió Vergilio y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina».

ma que le permite superar y enriquecer la cultura local a través de lo universal. Autores griegos, como Aristóteles y Platón, hacen acto de presencia en la obra para justificar el hecho de que los indios de Nueva España se hubieran equivocado, como los sabios griegos, en el calendario<sup>40</sup>. También alude a griegos y latinos a la hora de referir la retórica y filosofía moral de los pueblos indígenas<sup>41</sup>. Para ir contra el paganismo, la autoridad que cita es San Agustín, concretamente el libro VI de *La ciudad de Dios*<sup>42</sup>.

Entre los recursos utilizados por el autor destacamos el del catálogo, que podemos remontar a Homero, tal y como se ve por ejemplo en el canto II de *Ilíada*. Si el épico griego, con esta técnica, pretendía dar énfasis a lo innumerable, aquí el recurso es más propio del enciclopedismo: catalogar tanto elementos de la naturaleza (animales, hierbas, piedras medicinales... llegando incluso a enumerarlas)<sup>43</sup>, como reyes, discursos, oraciones, riquezas, etc. En este sentido las comparaciones son elocuentes, pues las hace con la realidad que mejor conoció: Castilla la Vieja<sup>44</sup>. Sin embargo, consciente de la importancia que tiene su obra, en los libros finales no sólo comparará la realidad americana con Castilla, sino también con España<sup>45</sup> e, incluso, con Europa<sup>46</sup>, pues sabe que su patria es un gran Imperio. Como señaló Valenzuela Matus (2016) se encontraron en los clásicos las referencias adecuadas para describir y afrontar la nueva realidad que se descubría en el continente americano.

En esta obra de Sahagún resulta llamativo la aparición de determinado léxico helénico como «hebdómada» (II pról. p. 108; IV 40, p. 364, 365...) u «olimpiadas» (IV 40, p. 365, 371). También, a la hora de describir el calendario, emplea múltiples veces el sustantivo «calendas»<sup>47</sup> para referir el primer día del mes y en las notas marginales del manuscrito figuran, escritos en latín, el número de días que tiene el mes, fiestas religiosas u otro tipo de apreciaciones<sup>48</sup>. Por otro lado, al hablar de los puntos cardinales recurre a las denominaciones latinas «septentrión» y «austro» (VII 7, pp. 624-625). Además, Bernardino

40.– IV 40 (p. 365): «...según parece los indios que la composieron y sabían bien ciertamente se mostraron philosophos naturales. Solamente faltaron en el bisexto, pero también pasó el gran philosopho Aristóteles y su maestro Platón y otros muchos sabios que no lo alcanzaron».

41.– VI, pról. (p. 421): «Todas las naciones, por bárbaras y de baxo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos, y más en los de su generación que en los de las otras. Hay de esto tantos exemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses y italianos, que están los libros llenos de esta materia».

42.– III, pról. (p. 273): «No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Augustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de La ciudad de Dios, porque, como él dize, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, podiessen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses [...] sino diablos mentirosos y engañadores». Sobre la influencia de San Agustín en nuestro autor, Segundo (2012: 30-39).

43.– XI 7, pp. 980-1017. Aunque enumera 150 tipos de «yervas», hay un pequeño salto en la enumeración que las rebaja a 140.

44.– Son numerosas las referencias que encontramos a su tierra natal: pp. 788, 803, 804, 863, 884...

45.– Así en pp. 898 y ss., 931 (también junto a Castilla a propósito de las perdices), etc. Incluso en XI 11 (p. 1037) alude a «cardenillo» señalando que está «en la lengua española».

46.– XI 13 (p. 1060): «...ni aun de los animales mansos que usamos los que venimos de España y de toda la Eoropa, tampoco los hallamos acá...». Ya antes, VIII, pról., p. 634, aparece Ciudad de México como nueva Venecia.

47.– En los títulos de los capítulos como en II 26 (p. 175): «De la fiesta y cerimonias que se hazían en las calendas del séptimo mes, que se nombrava *tecuilhuitontli*»; II 33 (p. 204): «De la fiesta y sacrificios que se hazían en las calendas del catorzeno mes, que se llamava *quechollí*»; etc.

48.– Este texto aparece recogido en la nota 4 de la p. 112 de la edición (II 1).

sigue la etimología de βάρβαροι al apuntar «lengua bárbara» (p. 864), pero también por «bárbaros» entiende «hombres silvestres» (X 29, p. 849).

No nos vamos a detener en otras obras del autor. Tan sólo señalaremos que en los *Coloquios y doctrina cristiana de los doce frailes franciscanos*<sup>49</sup> alude a la formación que en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se impartía en lengua mexicana y en lengua latina (p. 16). En el prólogo de esta obra, sin aludir ninguna autoridad, señala, a propósito del descubrimiento de las nuevas tierras, una creencia de raíces clásicas:

en todo lo poblado del mundo se ignorava que uviese gente, población ni tierra habitable en estas partes del mar océano, mas antes casi todos los astrónomos, físicos, cosmógrafos dexaron en sus escripturas afirmado que cosa muy averiguada que toda la tierra que cae debaxo del zodíaco (que por otro nombre se llama la tórrida zona) es inhabitable por causa de los grandes ardores del sol y aun dexaron escripto que desde la linea equinoccial hasta el norte del antártico ninguna gente habitaba, lo qual sabemos agora por experiencia ser falso... (p. 4).

Los sucesos históricos contenidos en esta obra, los doce frailes franciscanos que convirtieron a los naturales en la fe católica, son narrados en su *Historia General* (VIII 1, p. 638; X, pról., p. 761).

Bajo el título *Sermones en mexicano* figuran en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de México varios sermones atribuidos a Sahagún y a Fray Alonso de Escalona. G. Baudot (1980) ha estudiado dos *huehuetlatolli* (arenga o plática moral, formada de consejos y exhortaciones y compuesta en un lenguaje muy florido y con ambiciones retóricas) para ver cómo el propio Sahagún utilizó dichos textos con afán misionero, transformándolos en sermones católicos. En la edición de estos dos textos apreciamos que el título de los sermones y la primera línea aparecen en latín.

### 3. 2.- *Fray Diego de Landa*

Diego de Landa [Cifuentes, Guadalajara (España), 1524-Mérida, Yucatán, 1579] fue uno de los primeros frailes franciscanos que viajó al Yucatán<sup>50</sup>. En su tarea evangelizadora se fijó en las similitudes entre el cristianismo y los rituales sagrados mayas, pues, según él, los sacrificios humanos y las ofrendas de sangre se relacionaban con el sacrificio de Cristo que había entregado su vida por la humanidad. Como los mayas eran reticentes a la fe católica, Landa mandó detener y escarmentar a muchos gobernantes e incineró ídolos, aras, piedras, códices, cerámicas... varios elementos culturales indígenas pues: «hallámosles gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sentían a maravilla y les daba pena»<sup>51</sup>. Se calcula que quemó cientos de importantes libros de la civilización maya. Este acto tuvo repercusiones: los mayas idearon otros medios para preservar su cultura y los colonos españoles lo denunciaron por los tormentos, en lugar de doctrina,

49.- Esta obra, la cristianización de los indios de Nueva España y la religión sincrética son estudiadas por Duverger (1987), Zaballa (1988) o Murillo (2007). La obra, recopilada por Sahagún y sus discípulos, cuenta la defensa que los sabios y sacerdotes aztecas intentaron hacer de su religión y de su civilización ante los primeros doce franciscanos que llegaron a Nueva España en 1524.

50.- Sobre su vida, vid. Garibay (1959: XI-XIV), Rivera Dorado (1985: 19-26).

51.- Sobre los conflictos entre Iglesia y poder civil en Yucatán, Chuchiak (2005).

que propiciaba a los indios. Por ello, tuvo que defenderse ante el rey Felipe II en 1563. Quizá por estos actos, en su madurez se dedicó a estudiar la cultura maya para recuperar la valiosa información que había destruido como inquisidor. Así, logró recuperar la historia de los mayas, su modo de vida, sus creencias religiosas y entendió su sistema vigesimal matemático y su calendario. Por ello se le considera el más importante de los cronistas de Yucatán y, por tanto, su *Relación de las cosas de Yucatán* (escrita hacia 1566) es fundamental para el conocimiento de la civilización maya<sup>52</sup>. Al final termina amando la civilización que odió. La obra de este polémico personaje<sup>53</sup> finaliza con una crónica del descubrimiento y conquista de la península del Yucatán. Tras tres décadas evangelizando a los nativos mayas, fue consagrado Obispo de Yucatán en 1572 (León Cázares 2021).

Diego de Landa forjó en esta obra: «el encanto de una leyenda y el valor de un códice. Los que leen, gozan; los que estudian, aprenden»<sup>54</sup>. Como hizo Plinio, comienza el franciscano, a modo de preámbulo, refiriendo la geografía e historia de los mayas. Luego se detiene en la antropología (especialmente importante es aquí el sistema de medición del tiempo), dejando para el final la fauna y la flora. Se asimila en esta estructura a la amplia y completa obra de Sahagún, aunque la historia de los mayas de Landa no tiene la dimensión ni trascendencia que la historia del mundo azteca. Parece seguir el mismo método que Bernardino de Sahagún: información oral sometida al contraste y al análisis, pues llega incluso a señalar, por ejemplo: «se engañó el historiador general de las Indias cuando dijo que se circundaban»<sup>55</sup>.

En la obra encontramos varios pasajes escritos en latín. Así, transcribe una bandera en la que había una cruz colorada con un letrero en torno a ella que decía (II, p. 46): *Amici sequamur crucem, & si nos habuerimus fidem in hoc signo vincemus*. También, al comentar las evangélicas profecías, anota (VI, p. 114): *Dominus reliquisset semen, sicut Sodoma fuissimus*. A diferencia de Sahagún, Landa no traduce el texto latino. También en la redacción de sus crónicas intercala expresiones en latín como *verbi gratia* (VI, p. 147) o *in infinitum* (VI, p. 148). Cuando señala que los clérigos «aprendieron a leer y escribir en la lengua de los indios la cual se redujo tanto a un arte que se estudiaba como la latina» (IV, p. 70), equipara la lengua maya con la latina y señala la existencia de una gramática para su estudio. La misma comparación hará más adelante cuando comenta: «... con vocablo que quiere decir *nacer de nuevo u otra vez*, que es lo mismo que en la lengua latina renacer, porque en la lengua de Yucatán *zihil* quiere decir *nacer de nuevo u otra vez*, y no se usa sino en composición de verbo» (V, p. 83), aunque, en este caso se está refiriendo al castellano como «lengua latina».

52.- A propósito de los manuscritos de esta obra, Restall y Chuchiak IV (2002), que afirman que la obra tal y como nos ha llegado no fue escrita por Landa. Knorozov y Ershova (1994) ven en Landa el fundador del estudio de la cultura maya. Ya el célebre Sylvanus Morley, a principios del siglo XX, había dicho que Landa es indiscutiblemente la autoridad principal en todo lo relativo a las antigüedades mayas.

53.- De intolerante con los idólatras mayas y destructor de códices a uno de sus más firmes defensores. Como señala León Cázares (1994: 38): «Landa admiraba a los mayas, pero la comprensión de su cultura sólo podía responder a la imagen del mundo que portaba dentro de su mente». Si bien quemó gran número de códices mayas, consignó la información en ellos contenida, necesaria para que siglos más tarde Yuri V. Knórov encontrara la clave para la comprensión de esos textos jeroglíficos (Solórzano 2022).

54.- Garibay (1959: XVIII), citando a continuación otros escritos del autor.

55.- V, p. 89. Landa se estaba refiriendo a *Historia de las Indias de Nueva España* de fray Diego Durán.

El mundo clásico de Grecia y Roma lo tiene en cuenta tan sólo en dos ocasiones. En una, para comparar la idolatría indígena con el panteón romano:

tiene encima de él, junto a la boca, un edificio pequeño donde hallé ídolos hechos a honra de todos los dioses principales de la tierra, casi como el Pantheon de Roma (VII, p. 158).

Sin embargo, parece que el afán descriptivo no lleva a muchas comparaciones con el mundo grecolatino, pues cuando comenta que llaman a los hijos e hijas siempre por el nombre del padre y de la madre, el del padre como propio y el de la madre como apelativo (pp. 80-81), no le lleva a comentar la semejanza que guardan con la forma de denominar los romanos a sus hijos (en todo caso los indígenas dan más importancia a la mujer que la civilización clásica).

La otra referencia al mundo clásico, y a otras culturas, aparece a la hora de comparar el calendario de los pueblos del Yucatán, pues señala:

enero es, según los romanos, el principio del año; según los hebreos, abril; según los griegos, marzo; y según los orientales, octubre. Pero aunque ellos comienzan su año en julio, yo no pondré aquí su calendario sino por el orden del nuestro y junto con el nuestro... (VI, p. 113).

Lo cierto es que esta forma de exponer el calendario es más didáctica que la de Bernardino de Sahagún, pues va señalando el calendario romano y la correspondencia con el yucateco (VI, pp. 114-145).

A lo largo de la obra, que, aunque los editores modernos la dividen en capítulos en el manuscrito no tiene estructura propia, se localizan cuatro historias que pueden considerarse como relatos autónomos (Ceribelli 2013: 42-44). Sirven también, como las fábulas esópicas, de ejemplos moralizantes, pues reflejan, desde una valoración subjetiva, las relaciones entre indígenas y conquistadores. La primera de ellas podemos considerarla como una pequeña *Odisea*, pues nos cuenta la historia del naufrago Majelas, que llega a tierra firme y se encuentra con un tigre comiéndose una cierva. Sortear el peligro y alimentarse son las habituales preocupaciones que Odiseo sufre en su camino de regreso a casa. En la segunda historia también encontramos un naufragio, en este caso por Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, que sobrevivieron gracias al canibalismo. En la *Odisea*, la antropofagia es practicada por los salvajes, como el cíclope Polifemo o los gigantes lestrigones. Este simbolismo se adapta bien a las creencias de Landa, ya que ambos personajes representan a los europeos que abrazan la cultura de los ídólatras y rechazan el cristianismo. La tercera historia es bélica y refiere el enfrentamiento entre españoles e indígenas. Como en la saga tebana entre Eteocles y Polinices, hay un enfrentamiento singular entre los mejores tiradores, aunque en la historia que cuenta Landa no mueren: el indio es herido de muerte, huye y se ahorca para no morir a manos de un español. Este valor nos recuerda a los numantinos que se sacrifican frente al invasor romano y los dos bandos guerreros tienen un amplio reflejo en la historia grecolatina y en su mitología. Lo mismo sucede con la cuarta y última historia, que tiene como protagonista a Alonso de Ávila, que abusa de una joven y hermosa maya que había quedado sola mientras su marido estaba en la guerra, habiéndole prometido que le sería fiel y que se quitaría la vida para no traicionarle. Nos

recuerda la historia de Lucrecia, según nos cuenta Tito Livio (I 58-60). De Ávila la mandó matar y la dio de comer a los perros.

La *Relación de las cosas de Yucatán* de Landa es mucho más breve que la *Historia General* de Sahagún y, como vemos, tiene también menos influencia, tanto de la literatura grecolatina como de la tradición clásica en general, que aquella.

#### 4.- Conclusiones

Las obras de Bernardino de Sahagún y Diego de Landa representan bien el mundo indígena mesoamericano al referir en ellas la cultura de diferentes pueblos centroamericanos. Nuestros autores observan lo que ven en los nuevos territorios y comparan lo americano con lo que conocían del viejo continente. Asistimos así al encuentro con el «otro»<sup>56</sup> y con el «lugar del otro», del mismo modo que percibimos en autores grecolatinos como Heródoto o Plinio el Viejo; hemos visto cómo los mecanismos que se emplean en la *Historia Antigua* se repiten en las crónicas de Indias<sup>57</sup>. Podemos considerar ambas obras como textos científicos que describen lugares nuevos y que aspiran a la internacionalidad y, por tanto, a la universalidad, como lo es la cultura grecolatina que llega, a través de ellos, a Mesoamérica.

La obra de los franciscanos aquí expuesta está todavía a medio camino entre Edad Media y Renacimiento y en ellas se percibe el conflicto entre el Renacimiento y el cristianismo, pues los hombres cuyo destino era difundir el evangelio en el nuevo mundo no pudieron sustraerse al interés del estudio del hombre y, si vemos que intentan destruir la idolatría y el paganismo que impedían la catequización, lo que hicieron fue recoger y preservar los dioses, ídolos y costumbres paganas. Nuestros historiadores prefieren centrarse en la descripción y relación de los hechos y de las civilizaciones mesoamericanas, sin dar muestras de erudición. También son conscientes de que sus receptores directos se encuentran en la Europa y, por eso, las comparaciones se hacen especialmente con la realidad conocida.

Tras el análisis realizado, podemos decir que nuestras obras reflejan una tradición clásica patrimonial, es decir, la que se asume de una manera inconsciente, cultural, y no una tradición clásica culta a la que los autores recurren de forma consciente y deliberada, salvo en esos casos donde tiene lugar la comparación para un mejor entendimiento de la nueva realidad. Son así muy pocas las referencias directas al mundo clásico grecolatino, en parte porque se toman los datos directamente de unos indígenas que les informaron y que probablemente vieron en ellos el familiar mito azteca relativo a los hombres del Sol: hombres blancos que vienen de Oriente y van hacia Occidente.

56.- Sobre la otredad indígena, Zugasti (2019) y, en la obra de Landa, Santacruz (2019).

57.- A esta conclusión ya había llegado Nava Contreras (2006: 25).

## Bibliografía citada

## Ediciones

- Fray Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España* (2 vol.), Juan Carlos Temprano (ed.), Madrid, Dastin, 2001.
- Fray Bernardino DE SAHAGÚN, *Colloquios y doctrina christiana con que los Doze Frailes de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los Indios de la Nueva España*, México, Editor Vargas Rea (Biblioteca Aportación Histórica), 1944.
- Fray Diego DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, Miguel Rivera Dorado (ed.), Madrid, Historia 16, 1985.

## Estudios

- ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz, «La teoría política y la historiografía», en *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Juan Signes Codoñer et al. (eds.), Madrid, Cátedra, 2005, pp. 339-345.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún-CSIC, 1973.
- BARRERA, Trinidad, «Introducción», en Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, Madrid, Alianza editorial, 1985, pp. 7-55.
- BASTARDÍN CANDÓN, Teresa, «Migración de léxico regional al español americano. La crónica de fray Bernardino de Sahagún», *Boletín de Filología*, 46.2 (2011), pp. 11-34.
- BAUDOT, Georges, «Los huehuetlatolli en la cristianización de México: dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún», *Anales de literatura hispanoamericana*, 9 (1980), pp. 23-38.
- BENITO RUANO, Eloy, «Bernardino de Sahagún y su tiempo», en Paniagua y Viforcós (2000: 21-26).
- BROWNE, Walden, *Sahagún and the Transition to Modernity*, Norman, University of Oklahoma, 2000.
- BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, *La obra etnográfica y lingüística de fray Bernardino de Sahagún*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- , «Problemas con las fuentes escritas y su interpretación: de cuestionarios, franciscanos e 'indios' en México, siglo XVI», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 58.1 (2003), pp. 221-236.
- CABA, Rubén y GÓMEZ-LUCENA, Eloísa, «Viajeros: Cabeza de Vaca. El Ulises del nuevo mundo», *Clío*, 84 (2008), pp. 72-79.
- CERIBELLI, Alessandra, «Relación de las cosas de Yucatán de fray Diego de Landa: una mirada europea sobre la realidad americana», *Cuadernos de Aleph*, 5 (2013), pp. 39-55.
- CHUCHIAK, John F. «El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579», *Península*, 1.0 (2005), pp. 29-47.
- DOWLING, Lee W. «Story vs. Discourse in the chronicle of the Indies: Alvar Núñez Cabeza de Vaca's Relación», *Hispanic Journal*, 5.2 (1984), pp. 89-100.
- DURÁN LUCIO, Juan, «Fray Bernardino de Sahagún: cuento hispanoamericano», *Cuadernos hispanoamericanos*, 672 (2006), pp. 41-54.
- DUVERGER, Christian, *La conversion des Indiens de la Nouvelle Espagne, avec le texte des Colloques des Douze, de Bernardino de Sahagún (1564)*, París, Seuil, 1987.
- ESPINO MARTÍN, Javier, «Latín y humanismo en la formación educativa de la época y vida de Fray Bernardino», en Paniagua y Viforcós (2000: 205-218).
- FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz, *Bernardino de Sahagún*, A Coruña, Baía, 2007.

- GARIBAY, Ángel M.<sup>a</sup>, «Introducción», en Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1959, pp. IX-XVIII.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «La visión mítica del Nuevo Mundo en los historiadores de Indias», en *La mitología clásica en la literatura española. Panorama diacrónico*, Juan Antonio López Férrez (ed.), Madrid, Ediciones Clásicas, 2007, pp. 327-337.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, «El legado grecolatino en la *Historia del Reino de Quito* de Juan de Velasco», *Dieciocho. Hispanic Enlightenment*, 31.2 (2008), pp. 215-240.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto y PUPO-WALKER, Enrique (eds.), *The Cambridge history of Latin American literature*, vol. I: *Discovery to Modernism*, Cambridge, CUP, 1996.
- HIGHET, Gilbert, *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- KAVANAGH, William, *Fray Bernardino de Sahagún: el precursor, tan escasamente conocido, de la Antropología Sociocultural*. Madrid, Universidad CEU San Pablo, 2012 (<<http://hdl.handle.net/10637/4053>>).
- KLOR DE ALVA, Jorge, «Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other», en *The Works of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Jorge Klor de Alva et al. (eds.), Austin-Albany, State University of New York-Albany Institute of Mesoamerican Studies-University of Texas, 1988, pp. 31-52.
- KNOROZOV, Yuri y ERSHOVA, Galina, «Diego de Landa como fundador del estudio de la cultura maya», *Anales del Museo de América*, 2 (1994), pp. 21-32.
- LASTRA, Pedro, «Espacios de Álvaro Núñez: las transformaciones de una escritura», *Revista Chilena de Literatura*, 23 (1984), pp. 89-102.
- LEÓN CÁZARES, M.<sup>a</sup> del Carmen, «Estudio preliminar», en Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- , «Fray Diego de Landa, obispo electo de Yucatán, según su información de legitimidad y nobleza de 1572», *Estudios de Cultura Maya*, 58 (2021), pp. 295-328.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Bernardino de Sahagún*, Madrid, Historia 16, 1987.
- , *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, México, UNAM (trad. inglés, *Bernardino de Sahagún: First Anthropologist*, Norman, University of Oklahoma, 2002).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, «Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas», *Ciencias*, 60 (2001), pp. 6-14.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y GARCÍA QUINTANA, Josefina, «Introducción», en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. I, Madrid, Alianza editorial, 1988, pp. 11-26.
- MARTÍNEZ TORRES, Emilio, *Fray Bernardino de Sahagún: misionero español en Méjico, maestro de los indios, historiador de la cultura azteca*, León, Concejalía de Cultura, 1996.
- MÁYNEZ VIDAL, Pilar, «Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo», *Estudios de cultura Náhuatl*, 29 (1999), pp. 189-197.
- MERRIM, Stephanie, «The first fifty years of Hispanic New World historiography: the Caribbean, México, and Central America», en González Echevarría y Pupo-Walker (1996: 58-100).
- MOMIGLIANO, Arnaldo D. «The Place of Herodotus in the History of Historiography», *History*, 43 (1958), pp. 1-13.
- MURILLO, Ildefonso, «La religión prehispánica en fray Bernardino de Sahagún», en *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Ildefonso Murillo (ed.), Salamanca, Universidad Pontificia, 2007, pp. 117-124.
- , «El colegio de Tlatelolco y las investigaciones del profesor Fray Bernardino de Sahagún sobre la cultura prehispánica en Nueva España», en *Aspectos de la conquista y evangelización de América*

- y *Filipinas en los siglos XVI y XVII*, José Luis Caballero (coord.), Salamanca, Universidad Pontificia, 2019, pp. 425-440.
- NAVA CONTRERAS, Mariano, *La curiosidad compartida. Estrategias de la descripción de la naturaleza en los historiadores antiguos y la Crónica de Indias*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 2006.
- OSORIO ROMERO, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.
- PANIAGUA, Jesús y VIFORCOS, M.<sup>a</sup> Isabel (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León-Instituto Leonés de Cultura, 2000.
- PUPO-WALKER, Enrique, «Sección introductoria. Valoraciones del texto. Sección bibliográfica», en Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Los Naufragios*, Madrid, Castalia, 1992, pp. 9-174.
- RESTALL, Matthew y CHUCHIAK IV, John F. «A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*», *Ethnohistory*, 49.3 (2002), pp. 651-669.
- RÍOS CASTAÑO, Victoria, «Translating the Nahuas: Fray Bernardino de Sahagún's Parallel Texts in the Construction of *Universal History of the Things of New Spain*», *Bulletin of Latin America Research*, 30.1 (2011), pp. 28-37.
- RIVERA DORADO, Miguel, «Introducción», en Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 7-33.
- ROSS, Kathleen, «Historians of the conquest and colonization of the New World: 1550-1620», en González Echevarría y Pupo-Walker (1996: 101-142).
- SANTACRUZ ANTÓN, Alberto, ««Malos padres que los engendraron en pecado e hijos de ira»: la otredad indígena en la *Relación de las cosas de Yucatán* de fray Diego de Landa», *Romance notes*, 59.1 (2019), pp. 87-97.
- SEGUNDO GUZMÁN, Miguel Ángel, «Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577)», *Fronteras de la historia: revista de historia colonial latinoamericana*, 17.2 (2012), pp. 15-42.
- SEPTIÉN, Jaime, *Bernardino de Sahagún: un ensayo biográfico*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2006.
- SEZNEC, Jean, *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1983.
- SOLODKOW, David Mauricio, «Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?», *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 8 (2010), pp. 203-223.
- SOLÓRZANO FONSECA, Juan Carlos, «Los códices mayas, fray Diego de Landa, la literatura maya colonial y la historia reciente del desciframiento de los jeroglíficos mayas», *Revista Estudios*, 44.3 (2022), pp. 1-35, <<https://doi.org/10.15517/re.v0i44.51219>>.
- TEMPRANO, Juan Carlos, «Introducción», en Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001, vol. I, pp. 5-37.
- VALENZUELA MATUS, Carolina Andrea, *Grecia y Roma en el Nuevo Mundo. La recepción de la antigüedad clásica en cronistas y evangelizadores del siglo XVI americano*, Rubí, Ediciones Rubeo, 2016.
- , «Dioses grecorromanos en las crónicas de Indias. La mitología clásica en la comprensión del Nuevo Mundo», *Accadere: revista de historia del arte*, 0 (2020), pp. 11-29.
- VICENTE CASTRO, Florencio y RODRÍGUEZ MOLINERO, José Luis, *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (Siglo XVI)*, Salamanca, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1986.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de, *Estudio histórico-teológico del Libro de los coloquios de Bernardino de Sahagún*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1988.
- ZUGASTI, Miguel, «Presentación: figuraciones de lo Indígena en Cronistas y Autores del Nuevo Mundo», *Romance notes*, 59.1 (2019), pp. 3-6.