

El problema de la verticalidad de los espacios ultraterrenos en los sermones escritos en náhuatl durante el siglo XVI y XVII¹

Daniel Astorga Poblete²

Resumen

En este artículo se realiza una revisión de diferentes estudios sobre los espacios ultraterrenos que aparecen en los sermones misioneros novohispanos escritos en náhuatl durante el siglo XVI y XVII. A lo largo de los años, estos trabajos han establecido que los misioneros utilizaron dos conceptos en la lengua náhuatl, *Mictlan e Ilhuicatl*, como referentes para explicar el Infierno y Cielo cristiano respectivamente, asumiendo que ambas culturas proyectaban estos espacios de una manera vertical. Sin embargo, nuevos trabajos en el campo de los estudios de manuscritos y códices prehispánicos y coloniales señalan que las estructuras del espacio ultraterreno mexica presentaban organizaciones complejas alejadas de una simple organización vertical. En este sentido, la utilización de los términos *Mictlan e Ilhuicatl* para explicar el Infierno y Cielo en los sermones novohispanos en náhuatl presentaría un nuevo problema de análisis.

Palabras clave: Sermones- Nahuatl- Mictlan- Infierno - Cielo

The problem of verticality in the afterlife spaces from the sermons written in Nahuatl during XVI and XVII centuries

Abstract

In this article we analyze different studies on the space of the afterlife that appear in the missionary sermons written in Nahuatl during XVI and XVII centuries. Through the years, these studies have proposed that the missionaries used two concepts from Nahuatl, *Mictlan* and *Ilhuicatl*, as points of reference for translating the Christian spaces of Hell and Heaven respectively, assuming that both cultures conceived these spaces in a vertical structure. Nonetheless, new studies on Pre-Hispanic and Colonial codex and manuscripts have shown that the configuration of afterlife space of the Mexica could not be conceived simply as a vertical configuration. Thus, the use of the concepts *Mictlan* and *Ilhuicatl* in the missionary sermons arises more questions on the topic.

Key words: Sermons - Nahuatl - Mictlan - Hell - Heaven

Recibido: 5 de junio de 2020.

Aceptado: 18 de julio de 2020.

1 Este artículo corresponde a una parte de la investigación del Proyecto FONDECYT Postdoctoral 3170484 "Predicando el espacio: los sermonarios franciscanos en náhuatl del siglo XVI y la instrucción de una nueva territorialidad"

2 Ph.D. Romance Studies, Duke University. Profesor, Departamento de Artes y Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de la Serena. daniel.astorga@userena.cl

Introducción

Luego de la caída de México-Tenochtitlán a manos de Hernán Cortés el 13 de agosto de 1521, el conquistador español estableció como una de sus prioridades la conversión al cristianismo de la población indígena (Mendieta, 1870, p.183). De esta forma, comenzaron a llegar a México distintas órdenes religiosas al servicio de la evangelización, siendo la primera la franciscana (1524), luego los dominicos (1527), y después los agustinos (1533) (Pardo, 2006, p 3). Para inculcar la nueva fe, las órdenes se abocaron al aprendizaje de las lenguas nativas del área de México central y la producción de distintos textos en ellas (Alcántara, 2019^a, p78; Máynez, 2009, p24). Diversos géneros conformaron aquellos escritos: doctrinas, catecismos, sermonarios, confesionarios, traducciones de pasajes bíblicos, obras dramáticas, vidas de santos, cantos, etc. (Alcántara, 2019b, p65). El sermón, en específico, pasó a ser un elemento central en la lucha contra las idolatrías luego del Concilio de Trento (1545-1563); y en el contexto de la Nueva España, se practicó todos los domingos y días de guarda (Farris, 2014, p16; Christensen, 2014, p7). A pesar de que la predicación en la lengua indígena no fue bien vista por el Concilio, los frailes Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún elevaron reclamos al Santo Oficio de México para tener cierta libertad en la predicación en náhuatl, *lingua franca* en Mesoamérica, gracias a la intervención del fraile Rodrigo de Sequera (Baudot, 1980b, p211). Una vez aprobada la moción, la meta de estos discursos fue reforzar los conceptos establecidos por los evangelizadores en las clases de catecismo y en las cartillas enseñadas a los nativos, siempre apuntando a la salvación del alma: mostrando los castigos del Infierno y los gozos del Cielo (Alcántara, 2017, p84). Estos espacios - que de aquí en adelante llamaremos “ultraterrenos” - fueron una experiencia nueva para el grupo comunitario indígena cuyas estructuras espaciales del “más allá” se conformaban de manera distinta y ancladas en una “cosmohistoria” particular.

Los estudios que han abordado la traducción al náhuatl de estos espacios, entre ellos los de Louise Burkhart (1989), Berenice Alcántara (1999), Georges Baudot (2000),

y John F. Schwaller (2006), concluyen que los misioneros tomaron elementos de la cosmografía mexicana como el *Mictlan* e *Ilhuicatl* (o *Ilhuicac*) para enseñar el Infierno y Cielo respectivamente. En estos análisis, se asume que estructuras cosmográficas comunes en formato vertical facilitaron la introducción de tales espacios, ciñéndose en su gran mayoría a examinar solo los sermonarios escritos por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. Sin embargo, nuevos trabajos en el campo de los estudios mexicanos prehispánicos y coloniales (Mikulska 2008, 2016; Díaz 2009, 2016; Nielsen y Sellner 2009, 2016) han demostrado, por medio de la labor codicológica y lingüística, que la cosmografía mexicana y su estructuración ultraterrena no presentaba elementos verticales homologables a su par cristiano, sino que se organizaba de una manera mucho más compleja. Esto nos lleva a pensar que los futuros estudios que tomen en cuenta los textos misionales, en la lengua náhuatl y sus traducciones de los espacios Cielo e Infierno como *Mictlan* e *Ilhuicatl* tendrán que considerar la distancia fundamental entre ambos conjuntos de estructuras que, sin lugar a duda, contribuyó a una reorganización particular de estos destinos dentro de la feligresía indígena de los siglos XVI y XVII.

Por lo tanto, en las siguientes líneas explicaremos cómo se entienden las construcciones del inframundo dentro de las cosmografías mexicanas y cristianas para así contextualizar nuestro problema. Posteriormente, expondremos diferentes estudios de investigadores e investigadoras quienes se enfrentan a los sermones en náhuatl teniendo en cuenta una cosmografía vertical para mexicanas y cristianos. Aquí nos detendremos en el trabajo del investigador francés Georges Baudot, para luego indagar en los estudios de la académica norteamericana Louise Burkhart y de su par John F. Schwaller, y finalizar con la investigadora mexicana Berenice Alcántara. Posteriormente, señalaremos cuáles son los problemas con los que nos enfrentamos al traducir los términos Cielo e Infierno utilizando *Ilhuicatl* y *Mictlan*, y al estudiarlos desde una perspectiva vertical, a la luz de los nuevos estudios codicológicos sobre estos espacios. Para ello, explicaremos la compleja construcción ultraterrena mexicana. Por medio de esta, propondremos una nueva manera de estudiar los sermones y su impacto

en la construcción de un cristianismo indígena a medio camino entre las antiguas y nuevas creencias utilizando como ejemplo el sermonario de Andrés de Olmos de 1553.

1. Sermones, *colonialidad* y *semiosis colonial*

El derrocamiento de la Triple-Alianza en el Valle de México no fue el único movimiento que los conquistadores utilizaron para la dominación del territorio. Otras acciones, que no necesariamente involucraban la violencia física, se desplegaron en el continente. Los sermones en náhuatl fueron parte de esas estrategias que conforman lo que señalaremos como *colonialidad*, y que entenderemos como la dominación por parte de los grandes imperios europeos desde el siglo XVI en adelante. Como lo explica Aníbal Quijano (1992), esta hegemonía involucraba tanto la fuerza armada y el control del territorio (colonialismo), como también otros elementos de subyugación indirectos. Parte de esos componentes fueron los sermones misioneros en la medida en que estos buscaban controlar los comportamientos de los sujetos mediante un discurso que apelaba a la salvación de las almas de los indígenas. En ese sentido, los sermones buscaban *reducir* a su audiencia, pacificándolos y subordinándolos a la regla española por medio del convencimiento y la persuasión (Hanks, 2010, p4). Los premios del Cielo y los castigos del Infierno fueron el argumento perfecto para guiar sus acciones, los cuales eran ilustrados en los sermones.

Como parte del proceso de *colonialidad*, las predicas se escribían en las distintas lenguas indígenas para que el discurso de salvación pudiese tocar a la feligresía nativa. Si nos atenemos a la clasificación de estos textos, no los podemos definir enfáticamente dentro de la denominación *literatura colonial* o *discurso colonial*. Por un lado, no podemos referirlos como *literatura colonial* ya que los sermones en náhuatl involucraban una serie de elementos, como los *difrasismos* (Montes Oca, 2013) que surgen de una tradición alejada de los géneros literarios. Por otro lado, aunque podríamos entenderlos como *discursos coloniales*, ya que son expresiones orales y escritas alfabéticamente, la lengua náhuatl en la cual están escritos se relaciona con una

práctica semiótica fuera del alcance de esta definición, como lo era el sistema de escritura mexica semiasiógráfico (Hill Boone, 2004, p18); y los llamados *códices mexicanos*, dentro de este sistema, influyen en la comprensión de la cosmografía como lo muestran la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* o las dos primeras láminas del *Códice Vaticano A*. Por lo tanto, dado lo estrecho que nos resultan los conceptos de *literatura colonial* y *discurso colonial* para entender los sermones en náhuatl y sus relaciones con el mundo cristiano y mexica, consideramos que el concepto de *semiosis colonial*, definido como el contexto en donde se producen artefactos semióticos ligados a distintas tradiciones de escritura -llámese alfabética, silabográfica, logográfica, etc. (Mignolo, 2003, p9)-, nos permite clasificar a los sermones sin dejar de lado las tradiciones de expresión que los conforman.

Los sermones nos ponen otro desafío conceptual, en la medida en que estos enseñan un espacio que era visto de manera distinta entre mexicas y europeos en aquella época. El término en náhuatl para espacio (*tlacauhtli*) está ligado al de tiempo (*cahuitl*), conformando un binomio el cual pareciera no separarse dentro del pensamiento (Kruell, 2012, p7; León Portilla, 2003, p.181). De ahí que sea necesario, introducir una definición de espacio lo suficientemente amplia como para entenderlo en ambas tradiciones. Para lo anterior, utilizaremos la definición que provee Henri Lefebvre en *La producción del espacio* (1991) y que lo presenta como un producto social que subsuma diversos productos, sus relaciones en sus coexistencias y simultaneidades, y su relativo orden y/o desorden. En otras palabras, el espacio sería el resultado de una serie de secuencias de operaciones, un producto que no puede ser entendido simplemente como un mero objeto (Lefebvre, 1991, p.73). Si el espacio es un producto social, esto nos permite entender que cada sociedad puede definirlo de manera diferente sin pensar que una prima sobre la otra. Esto quiere decir, por ejemplo, que la manera cristiana de conceptualizar el espacio no está por sobre la de la física cuántica ni tampoco sobre la mexica. Por lo tanto, la idea de Henri Lefebvre nos permite estudiar elementos de la tradición mexica que aparecen en los sermonarios y que nosotros, como herederos de una tradición occidental, no necesariamente entendemos

como espacio.

Ahora bien, para hablar de aquellos lugares ultraterrenos en los sermones, ocuparemos la idea de *cosmografía* entendida como las descripciones del mundo, sus estructuras espacio-temporales, y las relaciones entre sus componentes sustanciales y de su origen (Iwaniszewski, 2009, p.24). Consideramos que el concepto de “cosmografía” se adecua más a nuestra intención de explicar los destinos ultraterrenales ya que la conformación espacial indígena mexicana engloba otros elementos como el temporal, la energía y la dualidad de género, componentes que no toman en cuenta las definiciones de “cosmología” (la explicación del cosmos, la estructura y su origen) y “cosmovisión” (la forma en la que un hombre, en una sociedad en particular, se ve a sí mismo en relación con todos los demás y con el universo) (Iwaniszewski, 20). El concepto “cosmografía”, en este caso, nos ayudará a explicar aquellos espacios complejos que estructuran el más allá.

Para el caso mexicana, sin embargo, ligaremos este concepto con el de “cosmohistoria”, acuñado por Federico Navarrete, para poder explicar a cabalidad las relaciones espacio-temporales. *Cosmohistoria* se define como un ejercicio de descripción y comprensión de las:

...complejas temporalidades y las diferentes espacialidades que construyeron y habitaron esos seres humanos imbricados siempre en cronotopos particulares; es decir, configuraciones conjuntas y significativas del tiempo y del espacio” (Navarrete, 2018, p.14).

Debido a que los ámbitos ultraterrenos mexicanos, son construcciones que se alejan de lo que nosotros como herederos de tradiciones occidentales conocemos, como *el más allá* -por ejemplo, cuando el *Mictlan* aparece como el lugar de creación y también de muerte (Mikulska, 2016, p.115)-, la *cosmohistoria* nos ayudará a salvar aquellas distancias. En síntesis, estos tres conceptos serán la base para poder analizar las marcas distintivas del *más allá* mexicana que se utilizan para explicar Cielo e Infierno en los sermones en náhuatl de los siglos XVI y XVII.

2. Los sermones en náhuatl

Los estudios sobre los sermones del siglo XVI y XVII han sido trabajados durante los últimos cincuenta años como vehículos para la expansión del evangelio en la época, debido a su oralidad en un tiempo de poca alfabetización. Al ir de la mano con el año litúrgico, con una temática influenciada muchas veces por la lectura del evangelio o la epístola del día, los sermones ayudaban a llevar la teología a las masas populares. Los aspectos retóricos de las homilías y su calidad como comentarios de los textos bíblicos han sido analizados profusamente por Pedro Cátedra (1994) y Félix Herrero (1998) entre muchos otros.

En el caso de la Nueva España, ya Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* (1870) destacaba la importancia del sermón en la labor misionera (247). Su idea de una *conquista espiritual* es retomada por el francés Robert Ricard (1947), quien comenta cómo los sermones en la lengua náhuatl ayudaban a pavimentar la conversión al cristianismo de la población indígena (p.95). Las ideas del académico francés influenciaron a dos coterráneos. Por un lado, Christian Duverger (1993) también se detiene en los sermones escritos en náhuatl como parte de aquellos textos religiosos que servían de herramienta para los frailes limitados en el conocimiento de la lengua indígena, pero ávidos de la conversión total (p.171). Por otro lado, Georges Baudot también se adentró al estudio de las misiones cristianas en el área mesoamericana con trabajos de análisis y traducción de textos catequéticos y homiléticos nahuas escritos por Sahagún y Andrés de Olmos (1980a; 1980b; 1990a; 1990b; 2000). Baudot se dedicó a analizar los componentes ideológicos y los imaginarios cristianos dentro de los sermonarios y textos misioneros en náhuatl en la Nueva España, enfocándose en el análisis de la imagen del diablo en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos (1972). También estudió la elaboración de las predicas de Sahagún y la influencia de los antiguos discursos de los ancianos sabios nahuas (los *huehuetlahtolli*) en el tipo de retórica y construcción de las homilías (1980); y trabajó el concepto de la muerte presentado en los sermones de Sahagún (1996). Por

último, realizó una edición paleográfica del *Tratado sobre los siete pecados mortales* de Olmos (2000). A pesar de que la labor de estos académicos ha sido enorme, consideramos que la idea de una *conquista espiritual* por medio de los sermones, no fue del todo exitosa dada la cantidad de elementos indígenas que influenciaron la enseñanza de la doctrina.

El movimiento de la *nueva filología* iniciado en Estados Unidos por el historiador James Lockhart (Restall 2001) impulsó el estudio de los textos misionales en el área del México colonial desde una perspectiva que cuestionaba los postulados de Ricard. Las y los académicos que estudiaron los sermones en náhuatl siguieron la idea de Charles Dibble (1974) sobre un proceso de “nahuatlización del cristianismo” en los textos cristianos, cuyo esbozo apareció en un artículo homónimo. En él, explica cómo fray Bernardino de Sahagún utiliza constantemente elementos del mundo indígena para traducir la doctrina cristiana. Tal idea se ve replicada por la historiadora Louise Burkhart, quien nos muestra en su estudio *The slippery earth* (1989) las diferentes adecuaciones de las prácticas cristianas en la Nueva España, en un proceso que no corría en una sola dirección, sino que se enmarcaban en un diálogo creativo entre los frailes y sus ayudantes nativos y feligresía por medio de distintos textos misioneros como los sermones (24). En años recientes, Mark Christensen ha tocado el tema en su análisis de un sermón escrito clandestinamente por ayudantes de misioneros (2014: 16). Por su parte, Nancy Farris (2014) ha estudiado cómo las formas del discurso ceremonial mesoamericano fueron introducidas en los textos misioneros cristianos. Desde España, Jesús Bustamante ha hecho un acabado análisis de los textos de fray Bernardino de Sahagún y ha revisado sus sermones cotejándolos en las diversas colecciones en el mundo (1987). También Fernando Gil (1999; 2006) ha analizado cómo Fray Martín de León acomodó la idea de *persona divina* y el concepto de revelación en la lengua náhuatl en sus sermones; así como también ha estudiado el famoso *Coloquio* (1564) de Sahagún, y cómo éste, ausente del famoso diálogo entre los sabios indígenas (los *tlamantinime*) y los primeros franciscanos, lo imaginó basándose en los *huehuehtlahtolli*. Pilar Máynez (2009), por su parte, ha estudiado la ocupación de

conceptos en náhuatl relacionados fuertemente con esta cultura para enseñar el cristianismo, enfocándose en los problemas de la traductología en este ámbito. Finalmente, una de las autoras que más ha trabajado los textos en los últimos años ha sido la académica Berenice Alcántara. Sus trabajos sobre los sermones problematizan la influencia y el diálogo entre frailes e intelectuales indígenas en los textos de evangelización (1999, 2017, 2019a, 2019b) a la vez que promueven la traducción y estudio de textos no tan canónicos como los de Olmos y Sahagún.

3. Cielo, Infierno, Purgatorio y el “más allá” mexicana

Los sermones se proponían, entonces, enseñar la cosmografía cristiana para salvar a las almas de los indígenas. Ésta presentaba tres lugares ultraterrenos: el Cielo, el Infierno y el Purgatorio, organizados en un eje vertical de acuerdo con los conceptos clásicos de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Siguiendo la idea de Aristóteles, el cosmos estaba construido por estos cuatro elementos (Ayala, 2008, p24). La diferencia entre ellos era dada por la densidad, posicionándolos dentro de una estructura vertical. La tierra, la más sólida de los cuatro elementos, se ubicaba en la posición más baja, la cual era cubierta por el segundo elemento, el agua. El aire ocupaba la tercera capa y, finalmente, el fuego, cercano al sol, estaba en la más alta. En este esquema, lo puro se asociaba con lo ligero y etéreo, teniendo como residencia al Cielo. Sus atributos consistían en luminosidad, con condiciones climatológicas amables, de naturaleza bondadosa, de eterna juventud, libre de sufrimiento y pobreza, sed o hambre, tristeza o sufrimiento. Por el contrario, lo pesado se relacionaba con lo grosero, perteneciente entonces a lo terrenal y vil, cuyo lugar estaba instalado en el Infierno. Allí, para el cristianismo, quien regía era el Diablo. La falta de perfección espiritual ponía al Demonio en el fondo del esquema vertical divino; aquél que fue corrompido, un ángel caído. Así como el Demonio cayó por el peso de sus maldades, caían también aquí aquellos que no habían seguido el camino del bien y habían preferido sobrellevar el peso de sus pecados. A diferencia del Cielo, este era un lugar oscuro, una noche infinita

dentro de un espacio del cual no había escapatoria. Si el Cielo entregaba un clima templado, en el Infierno reinaba el frío y la humedad producto de la falta del calor luminoso, a pesar de que se vivía en un fuego que quemaba a los condenados. Además, era un lugar sucio y maloliente, en comparación al goce del Cielo (Wobeser, 2005, p.154-158). El Purgatorio conformaba el tercer espacio dentro del esquema vertical cristiano ultraterrestre. Este lugar aparece oficialmente dentro de la estructura luego del Concilio de Lyon de 1245, en el cual la Iglesia señala su existencia como espacio de purgación por medio del fuego de aquellos pecados veniales cometidos por las almas que no alcanzaron a redimirse en vida. Luego del Concilio de Trento, tal salvación también podía sostenerse mediante obras pías y sufragios realizados por los deudos del muerto. La ubicación específica de este espacio se encontraba sobre el reino del Demonio, ya que ambos espacios compartían el fuego de la misma hoguera. Sin embargo, en el caso del Purgatorio, tal fuego no quemaba, sino que purificaba (Wobeser, 2005, p.183).³ Las construcciones del Cielo, el Infierno y el Purgatorio que aparecen en los sermonarios escritos en náhuatl debiesen mostrar similitudes considerables con las explicadas aquí. Sin embargo, nos cabe preguntar hasta qué punto la utilización de conceptos de la cosmografía mexicana permitió transmitir íntegramente el mensaje cristiano sobre estos lugares, considerando que los espacios del “más allá” de la gente del Valle central de México poseían muchas características no compartidas por los

3 Jean Delameau ha trazado las descripciones del Infierno, Cielo y Purgatorio durante el Medioevo y principios del Renacimiento por medio de dos textos claves. El primero, *History of Paradise* (2000) estudia las obsesiones del mundo cristiano con respecto al paraíso y, el segundo, *El miedo en occidente* (2012) observa las distintas versiones del infierno durante el siglo XV y XVI. Por su parte, Bernhard Lang y Colleen McDannell han estudiado la figura del paraíso en *Heaven: a history* (1988) y cómo la gente ha conformado esta idea. Sobre el Purgatorio, el libro de Jacques Le Goff *El nacimiento del purgatorio* (1989) discute la idea de una generación de este espacio en base a los postulados de la Biblia, y favoreciendo una creación del Purgatorio que responde a necesidades sociales del medioevo. Por último, Georges Minois y su texto *Historia de los infiernos* (1991) analiza cómo el Infierno cristiano comienza a formarse debido a la influencia de otras religiones y creencias durante el medioevo y hasta nuestros días. Enfocándonos específicamente en el contexto novohispano, destacamos tres trabajos de la historiadora Gisela Von Wobeser quien ha trabajado los problemas del mundo ultraterrestre en el México colonial. *Vida eterna y preocupaciones terrenales* (2005) estudia los procesos de testamentos y capellanías entre los mestizos y criollos de la Nueva España; *Muerte y vida en el más allá: España y América siglos XVI-XVIII* (2009) es una compilación de diversos trabajos de historia mínima con respecto al inframundo y Cielo desde una perspectiva transatlántica; y, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (2011) toma en cuenta, además de sus otros trabajos, una recopilación de las obras artísticas que usualmente eran utilizadas para mostrar estos lugares a la feligresía.

espacios ultraterrenos cristianos.

Para enseñar la doctrina cristiana y erradicar las ideas “idólatras” entre los indígenas del Valle central de México, fray Bernardino de Sahagún se propuso estudiar las ideas acerca de los “destinos de las almas” que proponían los mexicas. Según la información recabada por el franciscano, esta cosmografía proponía cinco espacios: *Tonatiuh ichan* (la casa del sol), *Ciuatlampa* (el lugar de las mujeres), *Tlalocan* (el reino de Tlaloc), *Mictlan* y *Chichihualcuahco*. A diferencia del cristianismo, que asignaba un lugar en el esquema de acuerdo con el comportamiento del sujeto durante su vida (y también por medio de las obras pías que realizara luego de morir), la cosmovisión mexica no determinaba los lugares por medio de los actos éticos, sino por medio del hecho que producía la muerte (Burkhart: 1989, 38). En el caso de *Tonatiuh ichan*, este era el destino de aquellos guerreros muertos en batalla, sitio donde vive el Sol en el cielo, en donde hay arboledas y bosques; y luego de cuatro años, se transformaban en aves de pluma rica (Sahagún, 1979, p. 229-230). El franciscano identifica *Tlalocan* como el paraíso terrenal, cuyos moradores habían muerto producto de rayos, ahogados o por enfermedades como la lepra, la buba, la sarna, la gota y aquellos aquejados de hidropesía. El carácter paradisiaco estaba dado por la abundancia de comida y flores. *Ciuatlampa* era el destino de aquellas mujeres que morían durante el parto, consideradas unas guerreras cuyo destino se encontraba en el Poniente. A diferencia de *Tlalocan*, *Tonatiuh ichan* y *Mictlan*, Sahagún no nos dice sobre las características de este lugar, sino solo agrega que el Sol se pone allí. Un cuarto destino lo marca el *Mictlan*, lugar en donde iban aquellos que no habían muerto por las razones antes mencionadas. Regido por la pareja divina Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, las personas que se dirigían a este lugar debían sortear distintos escollos (el camino de la culebra, el de *xochitonal*, ocho páramos, ocho collados, *itzehecayan*, el río *Chiconahuapan*), hasta finalmente presentarse ante Mictlantecuhtli en un viaje que duraba cuatro años (Sahagún: 1979, 224-228). El *Mictlan* aparece como un lugar oscuro, sin ventanas, sin retorno. Un quinto destino lo conformaba el *Chichihualcuahco* o “el lugar del árbol de los pechos”, espacio destinado para los niños muertos en edad de amamantamiento

(López Austin, 1996, p.384).

4. Sermones y espacios ultraterrenos. El problema de la verticalidad

En el momento en que distintos académicos han analizado los sermones en lengua náhuatl y la construcción de estos espacios del *más allá*, estos han tenido en mente una estructura vertical de la cosmografía mexicana, similar a la cristiana. Esta idea se ve claramente en trabajos que se han convertido en referentes dentro de los estudios del náhuatl colonial en contexto misionero.

El primero corresponde al trabajo del académico francés Georges Baudot quien, además de publicar una edición paleográfica con traducción del *Tratado sobre los pecados mortales* de fray Andrés de Olmos de 1553, también estudió los problemas que conllevaban las traducciones de ciertos conceptos del español al náhuatl. De una charla dictada en Tlaxcala en 1993, y posteriormente publicada en el año 2000, este investigador no duda en señalar que:

... veremos que bajo la pluma de otro gran evangelizador franciscano volcado hacia el reconocimiento del discurso amerindio, fray Andrés de Olmos, la noción de *Mictlan* al ser asimilada con la del infierno cristiano incurrió en no pocas confusiones acerca del significado de la muerte y del más allá dentro de la prédica que anunciaba la Buena Nueva. (Baudot, 2000, p.22)

A pesar de que Baudot es claro en señalar que existen varias modificaciones en la traducción del Infierno a *Mictlan* en el caso de Olmos (2000), el autor francés solo destaca dos problemas, a su haber la importancia del pecado y los castigos en la traducción de ambos espacios (p.27); y el cambio de un lugar frío, *Mictlan*, a uno caliente, Infierno (p.28).

En el caso de Louise Burkhart, la autora es clara en señalar que:

The friars made no attempt to teach the Nahuas a Copernican view of the cosmos. A medieval conception of a layered universe with the earth at its center corresponded to Nahua belief and suited the late-medieval version of Christian

doctrine which the friars presented. In medieval thought, heaven and hell were concrete, tangible places, and so they appeared in the friars' teachings. The Nahua conception of flat layers was allowed to persist: the friars did not introduce the European notion of concentric spheres. The general Nahua was sufficiently compatible with Christianity, and the friars reinforced it – for example, by using a three-tiered stage for religious dramas as was done in medieval mystery plays. Heaven and hell were described as residences: they had doors; roads led to them. (Burkhart, 1989, p.47)

La apreciación del mundo náhuatl de la académica norteamericana asume una estructura del tipo vertical similar a la que presenta el mundo medieval europeo. De allí a que, en el momento en que revisa los sermonarios y la conformación del *Mictlan*, también se preocupe de los temas morales y los elementos en común que tenía con el infierno (Burkhart, 1989, p.52-54).

Por su parte, el investigador norteamericano John F. Schwaller publicó un interesante artículo en *The Americas* (2006) tratando de dirigir sus cuestionamientos hacia el uso de la palabra *Ilhuicatl* (Cielo) en diversos textos náhuatl pre y postcolombinos. De entrada, Schwaller asume una estructura vertical cuando señala que:

Within Nahua geography there were three planes along the vertical axis: the sky, *ilhuicatl*, the surface of the earth, *tlalticpac*, and the underworld, *mictlan*. *Tlalticpac* means “on the surface of the earth / dirt.” *Mictlan* refers to the subterranean world and means the “place of the dead”. While humankind inhabited the surface of the earth, other creatures, forms of men, and beings, inhabited the thirteen levels of the sky and the nine regions of the underworld. (Schwaller, 2006, p.392)

En esta cita podemos observar, como así también lo vemos en Burkhart y como asume Baudot, una estructura similar vertical entre la cosmografía cristiana y mexicana, lo que les lleva a asumir tres planos diferenciados (Cielo, Tierra e Inframundo) así como también se establecía en el medioevo. Esto lleva a pensar, en el caso de Schwaller, que la traducción de Cielo por *Ilhuicatl*, a pesar de que tuvo ciertas reminiscencias indígenas, los misioneros la utilizaron a su propia manera (Schwaller, 2006, p.405).

Por último, Berenice Alcántara analiza los sermones de Andrés de Olmos,

Bernardino de Sahagún, Juan Bautista y Juan de la Anunciación, siguiendo el esquema vertical en su análisis del *Mictlan* en estos autores. Alcántara comienza su visión del *Mictlan* dentro de los parámetros expuestos por Alfredo López Austin en *Tamoanchan y Tlalocan* (1994), alejándose de las perspectivas del académico francés y de los norteamericanos, para señalar:

López Austin parte de estos relatos míticos y nos dice que el árbol, el árbol cósmico como suele llamársele, fue la forma en que los mesoamericanos concibieron el mundo en su verticalidad. Un árbol cuyas raíces se hunden en el inframundo y cobijan a todo lo que se origina en el vientre de la tierra, en nueve pisos subterráneos (*chicnauhmicltan* – los nueve lugares de los muertos -); cuyas ramas se dividen en los nueve niveles del cielo (*chicnauhtopan* – los nueve lugares que están sobre nosotros) y cuyo tronco, el sitio donde copula la dualidad y se produce el tiempo, constituye los cuatro cielos inferiores que parten de la superficie de la tierra y que son el hábitat del hombre (*tlalticpac* – sobre la tierra-). Un árbol que además tiene sus réplicas en cada uno de los cuatro rumbos horizontales del mundo. (Alcántara, 1996, p.78)

En el caso de la académica mexicana la situación se repite en el momento en que adopta una estructura vertical para su análisis del uso del *Mictlan* como Infierno y, por lo tanto, cuando deba realizar las lecturas de la transposición de otros espacios como el Cielo, asumirá su relación arriba-abajo tal cual lo hacen Baudot, Burkhart y Schwaller.

Ahora bien, el problema de fondo aquí es la utilización de las fuentes para aseverar una estructura vertical que están utilizando estos investigadores. Si analizamos estas, podemos observar que sus lecturas provienen de los estudios iniciados por Eduard Seler y continuados por otros académicos. En 1907, Seler realiza un cotejo de una serie de obras mesoamericanas prehispánicas y coloniales, concluyendo que el cosmos mexica se estructuraba en base a una sucesión de trece pisos y nueve niveles del inframundo, teniendo como argumento principal los dos primeros folios del *Códice Vaticano A* (figura 1 y 2). Esta lectura influyó en los análisis posteriores de Alfred Tozzer (1907), Miguel León Portilla (1966), Alfonso Caso (1967), Alfredo López Austin (1994, 1996) y Eduardo Matos Moctezuma (1987; 2008), quienes mantuvieron la idea de una estructuración vertical del inframundo y que influenciaron

los estudios de Alcántara, Baudot, Burkhart y Schwaller.

Sin embargo, tal estructura ha sido debatida intensamente en los años recientes por investigadores especialistas en los códices mesoamericanos. Por ejemplo, Katarzyna Mikulska cuestiona la idea de una organización vertical entre *Ilhuicatl* y *Mictlan*. Su argumento sostiene que tanto *Ilhuicatl* como *Mictlan* están asociados al concepto *topan* (“sobre/encima de nosotros”) como lo muestra constantemente el *Códice florentino* (Mikulska 2008, p.154). Así también, las presentaciones pictográficas del cielo diurno y nocturno poseen elementos similares que solo se distinguen por el color que presentan, siendo las oscuras (aquellas que definen a la noche) similares a las que dibujan al *Mictlan* (p.161). Tras la revisión lingüística y codicológica, Mikulska concluye que:

Estas observaciones, junto con las consideraciones acerca de la incierta localización de *Mictlan* en el universo nahua – arriba y abajo – y su característica como un lugar creador, igual que *Omeyoacan*, permiten contrastar que *Mictlan* y el cielo nocturno estaban percibidos de cierta forma como lo mismo. (Mikulska, 2008, p.164)

Por su parte, Ana Díaz, en su revisión de las primeras láminas del *Códice Vaticano A* (figura 1 y 2), también cuestiona la idea de una estructuración vertical nahua similar a la cristiana. Para la investigadora, el *Ilhuicatl* puede “comprenderse como un sitio vinculado con los antepasados gracias a su asociación textual con la región de los muertos” (2009: 18). Dentro de su análisis, Díaz lee las láminas del *Códice Vaticano A* no como una construcción en pisos de las nueve divisiones que aparecen en la imagen, sino que como: “... una segmentación en distintos espacios que pueden resultar tan compleja como la de diferentes sitios que componen una comunidad o el mismo *altepetl*, en lo que James Lockhart ha identificado como organización modular”. (Díaz: 2009, p.26)

Por ello Díaz argumenta que la construcción del *Ilhuicatl* está más ligada a bandas celestes con la capacidad de desdoblarse y generar formas orgánicas, un espacio en donde dioses y antepasados interactúan en un mismo escenario (2016: 96). En este

sentido, la autora abre la posibilidad, así como lo hace Mikulska, de que la construcción de los lugares no esté pensada en una manera vertical, sino que horizontal con una circulación dependiendo de la rotación del sol.

Por último, Jesper Nielsen y Toke Sellner también han cuestionado una estructura del cosmos vertical mexicana, al afirmar que un universo en capas solo se encuentra en documentos post-colombinos, los cuales probablemente fueron influenciados por visiones euro-cristianas que se sobrepusieron al énfasis cardinal de la estructuración mexicana (2009: 405). Aquí la influencia de Dante Alighieri podría haber sido fundamental, tomando en cuenta que la estratificación que notamos en el *Códice Vaticano A* no tiene paragón, según explican los académicos, si los comparamos con modelos mayas del período colonial y moderno, y también con otros códices del grupo Borgia o de la tradición mixteca.

Es el *Códice Vaticano A* y su organización lo que ha marcado fuertemente un entendimiento vertical de la construcción cosmográfica mexicana. Nielsen y Sellner (2009) son claros en trazar el origen de tal estructura. En su análisis, comienzan por el trabajo de Eduard Seler de 1923, en el que se destaca la importancia del esquema del *Códice Vaticano A* y su influencia en una serie de trabajos dentro del orbe mesoamericano en donde, sin embargo, no se encuentran otras fuentes del período precolombino que coincidan con tal estratificación y justifiquen una extensión de esta lectura. En el caso del mundo maya, explican Nielsen y Sellner, Eric Thompson también se adentra en un análisis especulativo en donde dioses direccionales se transfieren a estratos verticales estableciendo un cielo de trece estratos y un inframundo en nueve segmentos (Nielsen y Sellner, 2009: 31). Tal lectura comenzó a influir también en los análisis arquitectónicos mesoamericanos del período precolombino, aunque estas siguen fundándose en una estructura vertical de niveles múltiples. En cuanto a la diagramación del universo, tanto mayas como aztecas sí presentan estructuras de cuatro segmentos como en el *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 3), de procedencia nahua-mixteca, o en *Códice Madrid* (figura 4) de la tradición maya. En estas, sin embargo, no es posible divisar una estratificación en niveles como lo hace el *Códice Vaticano A*.

Tampoco aparece esta estructuración en el *Códice florentino* de Sahagún, como vimos más arriba en su exposición sobre los destinos de los muertos. Probablemente, una visión en niveles se vio influenciada, afirman Nielsen y Sellner, por medio de la verticalidad que presenta la descripción geográfica del Cielo y el Infierno que aparece en un texto importante para el medioevo tardío como lo fue la Divina *Comedia* de Dante. Como lo explican los investigadores.

Dante wrote his masterpiece, the so-called *Divine Comedy*, from 1308-1321, i.e. some 200 years before the Spanish invasion of Mesoamerica. Nevertheless, his description of the geography of Heaven and Hell was widespread in late fifteenth and early sixteenth-century Europe, where the Franciscans were active in both translating and commenting on the Comedy. During this period the Comedy had tremendous influence on Spanish theological poetry, and reached the status of a quasi-biblical text, based on its own claim to have been inspired by a vision. (Nielsen y Sellner, 2009, p.4005)

Tal influencia en el mundo misionero de la Nueva España, estaría presente en la *Rhetorica cristiana* (1579) del franciscano Diego de Valadés. Su esquema de la creación (figura 5) jerarquiza a los seres en cuanto a su cercanía con Dios, estableciendo niveles de los sujetos de acuerdo al grado de pureza y espiritualidad, y dejando a los más viles y terrenales en los niveles más bajos. Esta imagen de la *Retórica*, que funcionaba como elemento evangelizador mediante lo visual, intentaba llevar el orden vertical, que también aparece en Dante, a la feligresía indígena novohispana (Nielsen y Sellner, 2016, p.44-45). Tal ejercicio de disposición terrenal no solo se ve en Valadés, sino que también lo podemos observar en otro documento novohispano: los sermones en náhuatl de Andrés de Olmos sobre los pecados mortales. Sin embargo, su ordenación tenderá a ser ambigua en relación al Cielo, probablemente debido a que la lengua indígena no le permite establecer una disposición clara como en el caso de Valadés.

5. El *Ilhuicatl* de Andrés de Olmos como problema de verticalidad

Los sermones de Andrés de Olmos que aparecen en su *Tratado sobre los siete*

pecados mortales ilustran el problema de la verticalidad cuando nos enfrentamos a un texto misional escrito en náhuatl que pretende explicar la localización espacial del *Ilhuicatl* (cielo) a la feligresía indígena. Tanto Baudot como Burkhart, Schwaller y Alcántara entienden los problemas de traducción de conceptos e ideas entre ambas culturas. Sin embargo, no ponen el acento en un tema importante como lo es la localización de este espacio en los sermones. En el caso de Olmos, debido a que el centro del sermonario no es el cómo llegar al cielo, sino que cuáles son los pecados mortales y los castigos para quienes los cometen, el franciscano no se dedica extensamente a explicarnos qué es el cielo. No obstante, ya que el discurso del cristianismo está ligado por esencia a la “salvación”, Olmos no deja de mencionar a lo que llamará en náhuatl *Ilhuicatl*. El cielo empíreo, de acuerdo con el fraile, es un espacio de prosperidad y felicidad que expresa en la estructura *motlamachtia mocuilhtonoa*: “Uelic ychantzinco, ytlantzinco, ytloctzinco, motlamachtia, mocuilhtonoa yn ilhuicac.” (Olmos, 1553, fol. 316r)⁴ Más adelante explica el regocijo que se vive al estar cerca de Dios:

Yehoatl ypampa uel ompa ytocayoca ytlatocayotzin yn dios yn ilhuicatl, yn ytoca cielo empíreo, yehica çan ompa quimonequilhtia yuel yttaloz ynic cenca papacoaz netlamachtilo, yn ompa ytloctzinco ynaoactzinco, cenca motlamachtiticate yn itlaçoua.⁵ (Olmos, 1553, fol. 334v)

Más allá de la felicidad y regocijo que nos puede brindar el *Ilhuicatl*, no se nos entregan más características de este lugar. A diferencia del *Mictlan* en donde podemos adivinar su temperatura, su luminosidad, su hambruna, el religioso no hace un esfuerzo para mostrarnos cuáles son las bondades de la vida eterna en el cielo más allá de mencionar la felicidad con la que se vivirá. Tampoco se explaya en el sentido de felicidad que posee este *Ilhuicatl*. Por el contrario, tal como se ha visto sí nos entrega más información con respecto a cómo llegar a este espacio.

4 “Entonces, en su morada, cerca de Él muy cerquita de Él gozan y son felices en el cielo”.

5 “A causa de Él, allá, en el lugar llamado reino de Dios, en el cielo llamado cielo empíreo, ya que solo allá quiere ser venerado para regocijarse mucho, para ser feliz allá, cerca de Él, muy próximo a Él, serán tan felices sus bienes amados.”

En el primer caso, el misionero nos señala que, para llegar al cielo, el comportamiento del sujeto en la vida terrenal juega un rol primordial. Uno de esos ejercicios es el rezar: “Auh ypampa yn tetique titliltique ticatzaoque, yn titic actoc yn tlatlaculli ic auel ompa ilhuicac tonacih, auel tompatlanih, uel ic cenca tictotlatlauhtilia yn icelhtzin nelli dios”. (Olmos, 1553: fol. 334v)⁶ La penitencia también es un arma que nos permite ver este espacio: “Yc cenca tlamacehoaz ynic cemicac ompa ilhuicac quimottilitiuh yn tlaçoti, yn amo yttalonj [...]” (Olmos, 1553, fol. 340v)⁷; lo que también nos da una fuerza en el corazón necesaria para acceder al cielo: “[...] ynic chicahuac teyollo monequi ynic pahuetçihuaz yn ilhuicac auh yn tlacayac chicahuac yn iyollo [...]” (Olmos, 1553, fol. 375r.)⁸. Sin embargo, el sermonario nos deja claro que es Dios quien finalmente decide quién se dirige al cielo y quién no por medio de la glorificación o humillación de las personas: “Yehuatly yn toçaytl Jesus. Çano tetlalanaquianj, tetotomoliuilhtia tetlatziuilhtia, temaxeloa, temayualoa.” (Olmos, 1553, fol. 321v)⁹

Ahora bien, sobre la ubicación del cielo, Andrés de Olmos no duda en señalar que este lugar se encuentra en el *cielo empíreo*, concepto que debe explicar a medias entre el término náhuatl y español como vimos más arriba. Sin embargo, muchas veces el término *ilhuicatl* se pierde entre una construcción vertical y horizontal en las menciones del misionero franciscano. A diferencia del *Mictlan*, en donde constantemente se apuntala la idea de que este espacio se encuentra debajo (en el foso, en las profundidades) de la tierra, llegar al *Ilhuicatl* pierde la noción de una dirección vertical exacta. No es que “se suba” al cielo, sino que “se va”:

Telh: çan quenmanja yn nican tlalticpac mopoah, atlamatih, yehoatin yn oquimopepenili dios, ynic yazque yn ihuicac in icuac tleyn quichiuh çan yn ayamo ontzonquiçaz, yn ayamo ontlamiz yn inemiliz, uel monemilizcuepah contlahcauyah, contelhchiuah yn nepoalitztli. (Olmos, 1553, fol 314v-315r) ¹⁰

6 “Pero como somos de piedra, negros, sucios, con el pecado clavado en nosotros, por ello no alcanzamos el cielo, allá, nos acercamos mal a él, y así para esto mucho rezamos a el único verdadero Dios.”

7 “Por eso mucha penitencia hará para ir siempre allá, al cielo, a saber lo que es precioso y que no es visible [...]”

8 “[...] necesita que su corazón sea fuerte para elevarse al cielo y en lo humano [...]”

9 “Este nombre de Jesús es quien rebaja a las gentes o las eleva [...]”

10 “Sin embargo: a veces aquí en la tierra son orgullosos, soberbios; los que Dios ha escogido, e irán al

Así como otras veces dirá que “mereceremos el cielo”: “Yehica yntla amo yehoatzin yn dios techmocneliliz amo ma ytla qualli uel toconchihuazque inic ilhuicac nematicli timacozque, ynic ychantzinco yn Dios tiazque” (Olmos, 1553, fol. 319r)¹¹; o que Dios se encuentra en el cielo, pero también en todas partes: “Quitoznequi: Ca yehoatzin yn ompacah yn ilhuicac yn nouya oallachia yca uetzcaz in tecauetzca yn atle ipa teitta yn atleipan temati ic moçomaz cualaniz dios ynic atlauhco tepexic temayauiz.” (Olmos, 1553, fol. 323v.)¹² En las citas más arriba hemos visto que *Ilhuicatl* no necesariamente se relaciona con un espacio que está *topan* como podríamos suponer sólo por el término en náhuatl. Si analizamos las acciones relacionadas con *Ilhuicatl* encontramos “*yazque in ilhuicatl*” (“irán al cielo”), “*ilhuicac nematicli timacozque*” (“el cielo recibiremos como recompensa”), “*ilhuicac tonacih*” (“el cielo alcanzamos”), “*ilhuicac quimottilitiuh*” (“conocer el cielo”). En estos casos, no nos queda claro dónde, dentro del esquema vertical, se encuentra el *Ilhuicatl*, ya que, si lo situamos en un nivel superior, debería aparecer junto con verbos que se relacionen con las ideas de subir, elevarse, ascender. Por ejemplo, cuando se habla del ascenso de Cristo, sí aparece: “Eilhuitica omonomayoliti, omonomaizcali. Auh çatepan omotlecaui in ilhuicac yn ymixpan tlaçoua apostolome, etc.” (Olmos: 1553, fol. 320v.)¹³ Pero cuando se refiere a un sujeto, aparecen los verbos relacionados con elevación, pero no referidos a *Ilhuicatl* como, por ejemplo: “Ic ixco moquetzaznequi yn dios” (Olmos: 1553, fol. 323r.)¹⁴ o como en el caso de: “Uel ixquich yn quimotemaquilia yn nemoaloni yuan yn acoquixoaloni.” (Olmos, 1553, fol. 331v)¹⁵.

cielo aun cuando hacen esto, sólo si antes del final de su vida, antes de su muerte, se enmiendan, huyen y desprecian la soberbia.”

11 “Porque si Él mismo, Dios no nos favorece, no haremos nada bueno para procurar el cielo como recompensa, para entrar en la morada de Dios.”

12 “Lo que quiere decir: que aquel que está allá arriba en el cielo, por todas partes va a mirar, y se reirá de quien se burle de la gente, de quien desprecie, rebaje a la gente [...]”

13 “El tercer día resucitó, revivió, y por fin fue a vivir al cielo, en presencia de sus amados apóstoles, etc.” (31)

14 “[...]y por esto quiere elevarse, subirse ante la faz de Dios.”

15 “[...] si lo tenemos todo, gracias al Autor de la Vida, por quien se eleva uno.”

Conclusión

Frente a lo anterior, queda la pregunta con respecto a cuál es la ubicación del Cielo en los sermones del franciscano Andrés de Olmos. Este *Ilhuicatl* ¿se encontraba en un lugar arriba de la tierra o en otro distinto? Es de notar que, cuando se habla de llegar a este lugar se establezca que, en el caso de receptores del mensaje, estos no realicen un trayecto de ascensión como sí lo hace Cristo en el texto. Puede que Olmos quisiese diferenciar estos dos espacios (al que “sube” Jesús y al que “va” el indígena). Sin embargo, si esto es así, ambos espacios compartirían el mismo concepto, *Ilhuicatl*, y no se daría una diferenciación, llevando a la confusión a la feligresía nativa.

Por otro lado, ¿no quería Olmos ligar el *Ilhuicatl* a otros relacionados con las antiguas creencias? La recepción que pudiesen haber tenido estos sermones resulta interesante, toda vez que los textos intentaban presentar nuevos espacios ultraterrenos por medio de conceptos indígenas que no necesariamente respondían a organizaciones verticales como la cristiana. *Mictlan*, como vimos más arriba, podía estar abajo como también arriba, transformándose en un *Ilhuicatl*. Teniendo en cuenta esto, la utilización de un *Ilhuicatl* en el sermón de Olmos, por ejemplo, podía indicar señales equívocas que ayudaron a configurar un cristianismo *nahuatlizado* como explica Dibble, en donde la lengua ayudó mucho en la construcción de una creencia a medio camino entre las antiguas creencias y las recién llegadas. Cabe preguntarse entonces que, si los misioneros españoles no asimilaron la complejidad de estos términos en náhuatl, ¿qué pudieron entender finalmente los receptores del mensaje?

Así como en la imagen de la *Retórica cristiana* de Valadés, los sermones sobre el Cielo y el Infierno son un punto clave en la construcción del cristianismo y, sobre todo, de aquellos espacios ultraterrenos importantes en el mensaje de salvación de la doctrina. Un nuevo entendimiento de estos lugares, debe ser tomado en cuenta en futuras investigaciones sobre sermonarios escritos en lenguas indígenas, los cuales deberán problematizar las conceptualizaciones y estructuras de éstos, dejando de lado la verticalidad como concepto universal.

Bibliografía

- Alcántara, B. (1999). *El infierno en la evangelización de la Nueva España* (tesis de pregrado). Universidad Autónoma de México, México Distrito Federal., México.
- Alcántara, B. (2017). 'Amados hijos míos'. El 'indio': objeto y estudio en los textos de evangelización en lengua náhuatl del siglo XVI. En Battcock et al (eds.) *Mudables representaciones: El indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*. (pp. 79-96). México DF, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Alcántara, B. (2019a). La 'mala nueva'. La llegada del cristianismo en sermones en lengua náhuatl de la primera mitad del siglo XVI. *Iberoamericana* 19 (71), pp. 77-98.
- Alcántara, B. (2019b). Los textos cristianos en lengua náhuatl del periodo novohispano: fuentes para la historia cultural. *Dimensión antropológica* 26 (76), pp. 64-94.
- Ayala, J. (2008). El orden del cosmos en un grabado de Diego de Valadés. *Acta universitaria*, 8, pp. 24-32.
- Baudot, G. (1980a). Los huehuehtlahtolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún. *Estudios de Cultura Nahuatl* 15, pp. 125-45.
- Baudot, G. (1980b) *Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-169)*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Baudot, G. (1990a). *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México DF, México: Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Baudot, G. (1990b). *La pugna franciscana por México*. México DF, México: Porrúa.
- Baudot, G. (2000). "El concepto de la muerte en la predicación de los primeros evangelizadores de México." *Caravelle* 74, pp. 21-31.
- Burkhart, L. (1989). *The slippery earth: Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*. Tucson, USA: University of Arizona Press.
- Bustamante, J. (1987). *La obra etnográfica y lingüística de fray Bernardino de Sahagún*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.

- Cátedra, P. (1994). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411- 1412)*. Valladolid, España: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- Caso, A. (1967). *Los calendarios prehispánicos*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Christensen, M. (2014). *Translated christianities: Nahuatl and Maya religious texts*. University Park, USA: Pennsylvania State University.
Códice Fejérváry-Mayer, MS 12014/M, Liverpool Free Public Library.
Códice Madrid, Códice Tro-Cortesiano, Museo de América, Madrid.
Códice Vaticano A, Codex Vaticanus Latinus 3738, Biblioteca Apostólica Vaticana
- Delameau, J. (2000) *History of paradise: The garden of Eden in myth and tradition*. Champaign IL, USA: University of Illinois Press.
- Delameau, J. (2012). *El miedo en Occidente*. Taurus, España: Madrid.
- Díaz, A. (2009). "La primera lámina del Códice Vaticano A. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena?" *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 95, pp. 5-44.
- Díaz, A. (2016). "La pirámide, la falda y una jicarita llena de maíz tostado. Una crítica a la teoría de los niveles del cielo mesoamericano." En Díaz, A (ed.) *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (pp. 65-108). México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dibble, C. (1974). "The nahuatlization of Christianity." En Munro, S. (ed.) *Sixteenth-Century Mexico: The works of Sahagun* (pp.225-233). Albuquerque, USA: University of New Mexico Press.
- Duverger, C. (1993). *Conversión de los indios de la Nueva España*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Farris, N. (2014) *Libana: El discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*. México DF, México: Artes de México.
- Gil, F. (1999). Discusiones en torno al uso del término 'persona divina' en náhuatl. *Teología* 74, pp. 29-68.

- Gil, F. (2006). "La evangelización franciscana del Nuevo Mundo y la educación." *Nuevo Mundo* 7, pp. 3-26.
- Hanks, W. (2010). *Converting words: Maya in the age of the cross. The Anthropology of Christianity*. Berkeley, USA: University of California Press.
- Herrero Salgado, F. (1998). *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVIII*. Madrid, España: Fundación Universitaria Española.
- Hill Boone, E. (2004). "Writing and recording knowledge" En Hill Bone, E. y Mignolo, W. *Writing without words: Alternative literacies in Mesoamerica and the Andes* (pp. 3-26). Durham, USA: Duke University Press.
- Iwaniszweski, S. (2009). "Algunos rasgos de las cosmografía y cosmologías chamánicas." En Aviña, G. y Wiesheu, W. (ed.) *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica* (11-36). México DF, México: INAH.
- Kruell, G. (2012). "La concepción del tiempo y la historia entre los mexicas." *Estudios Mesoamericanos* 12, pp. 5-24.
- Lang, B. y McDannell, C. (1988). *Heaven: a History*. New Haven, Conn., US: Yale University.
- Le Goff, J. (1989) *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, España: Taurus.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Cambridge, UK: Blackwell.
- León Portilla, M. (1966). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León Portilla, M. (2003). *Toltecóyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1994) *Tamoanchan y Tlalocan*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Matos Moctezuma, E. (1987) "Symbolisms of the Templo Mayor." En Hill Boone, E. (ed.) *The Aztec Templo Mayor* (pp.187-209). Washington DC, USA: Dumbarton Oaks.
- Matos Moctezuma, E. (2008). *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*.

- México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Máynez, P. (2009). "Sobre el quehacer traductológico. Una experiencia en el México novohispano." *Revista Multidisciplina* 4, pp. 19-28.
- Mendieta, G. (1870). *Historia eclesiástica indiana*. García Icazbalceta, J. (ed.). México DF, México: Antigua Librería.
- Mignolo, W. (2003) *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor, USA: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2008). La opción descolonial. *Letral* 1, pp. 4-22.
- Mikulska, K. (2008). El concepto de ilhuicatl en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en Códices. *Revista Española de Antropología Americana* 38, pp. 151-171.
- Mikulska, K. (2016). Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo. En Díaz, A (ed.) *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (pp.109-174). México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Minois, Georges (1991). *Historia de los infiernos*. Barcelona, España: Paidós, 1991.
- Montes de Oca, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2018). *Historias mexicas*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Turner Noema.
- Nielsen, J. y Sellner, T. (2009) "Dante's heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe". *Antiquity* 83, pp. 399-413.
- Nielsen, J. y Sellner, T. (2016). "Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana." En Díaz, A (ed.) *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas* (pp. 25-64). México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olmos, A (1553). *Sermones de fiesta*. Ms. 1488, Biblioteca Nacional de México (BNM), Archivos y Manuscritos, Fondo Reservado. Folios 312v-389r.
- Olmos, A, (1996). *Tratado sobre los siete pecados mortales*. México DF, México:

- Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Pardo, O. (2006). *The origins of Mexican Catholicism: Nahua rituals and Christian sacraments in sixteenth-century Mexico*. Michigan, USA: University of Michigan Press.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Robin, B. y Bonilla, H. (ed). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Santa Fe de Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores, FLACSO.
- Restall, M. (2003). A history of the new philology and the new philology in History. *Latin American Research Review* 38 (1), pp. 113-134.
- Ricard, R. (1947). *La conquista espiritual de México*. México DF, México: Editorial Jus.
- Sahagún, B. (1979). Códice florentino. Edición facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, México DF, México: Gobierno de la República.
- Schwaller, J. (2006). The ilhuica of the Nahua: is heaven just a place? *The Americas* 62 (3), pp. 391- 412.
- Seler, E. (1907) *Mythus und religion der alter mexikaner*. México DF, México: Fondo Museo Nacional de México.
- Tozzer, A. (1907). *A comparative study of the Mayans and the Lacandones*. New York, USA: MacMillan.
- Valadés, D. (2003). *Retórica cristiana*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wobeser, G. (2005) *Vida eterna y preocupaciones terrenales: Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wobeser, G. (2011). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México DF, México: Editorial Jus.
- Wobeser, G y Vila Vilar, E. (2009). *Muerte y vida en el más allá: España y América siglos XVI-XVIII*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Figuras

Honeyeca

Questo vuol dire, come
come il fuoco dei
Coeleste del tutto
prima causa. Chiamato
per un altro nome Honeyeca
che vuol dire come
dignità, o di. Dio, o
in quanto questo fuoco
narcissus, o di. Dio, o
diciamo che vuol dire
per. Dio, o di. Dio, o
fuoco del. Dio, o di. Dio, o
molto acchi, o di. Dio, o
cristiano, o di. Dio, o
che vuol dire, o di. Dio, o
Tocca, o di. Dio, o



Quanto se uerita quello che dice
Gasto De i che le cose inuisibili
alcune d'esse l'acquistano si hanno
con l'una naturale per chiaro in li
humani nati in queste nuove parti
che etiam gente carca barbara
d'una lingua tanto hanno conuenuto
le loro agenzie etto mo
no capi superiori, che
noi diciamo cielo, in qua
attribuano tutti le parti
dell'universo in fra li
generano questa prima
La quale era causa di tutti
le altre, e questo nome
te i cielo, dall'antiquo
se amete, che uel uenno, e
conforme al loro, che nella
forma uel uenno mettere
il nome a quelle cause, i
cieli.

Toc. clacauha quasi dice cielo rosso
Toc. weuhea. g. d. cielo giallo
Toc. yteca. g. d. cielo bianco
Toc. ycaual nonazeca. g. d. cielo delle rose
Yhuicel. cece uhea. g. d. cielo verde
Yhuicel. yazuha. g. d. cielo uero, o negro
Yhuicel. haia. etche ma mala uca
Yhuicel. haia. etche
Yhuicel. caucuh.



Lamina 2r Códice Vaticano A



Lamina 2v Códice Vaticano A

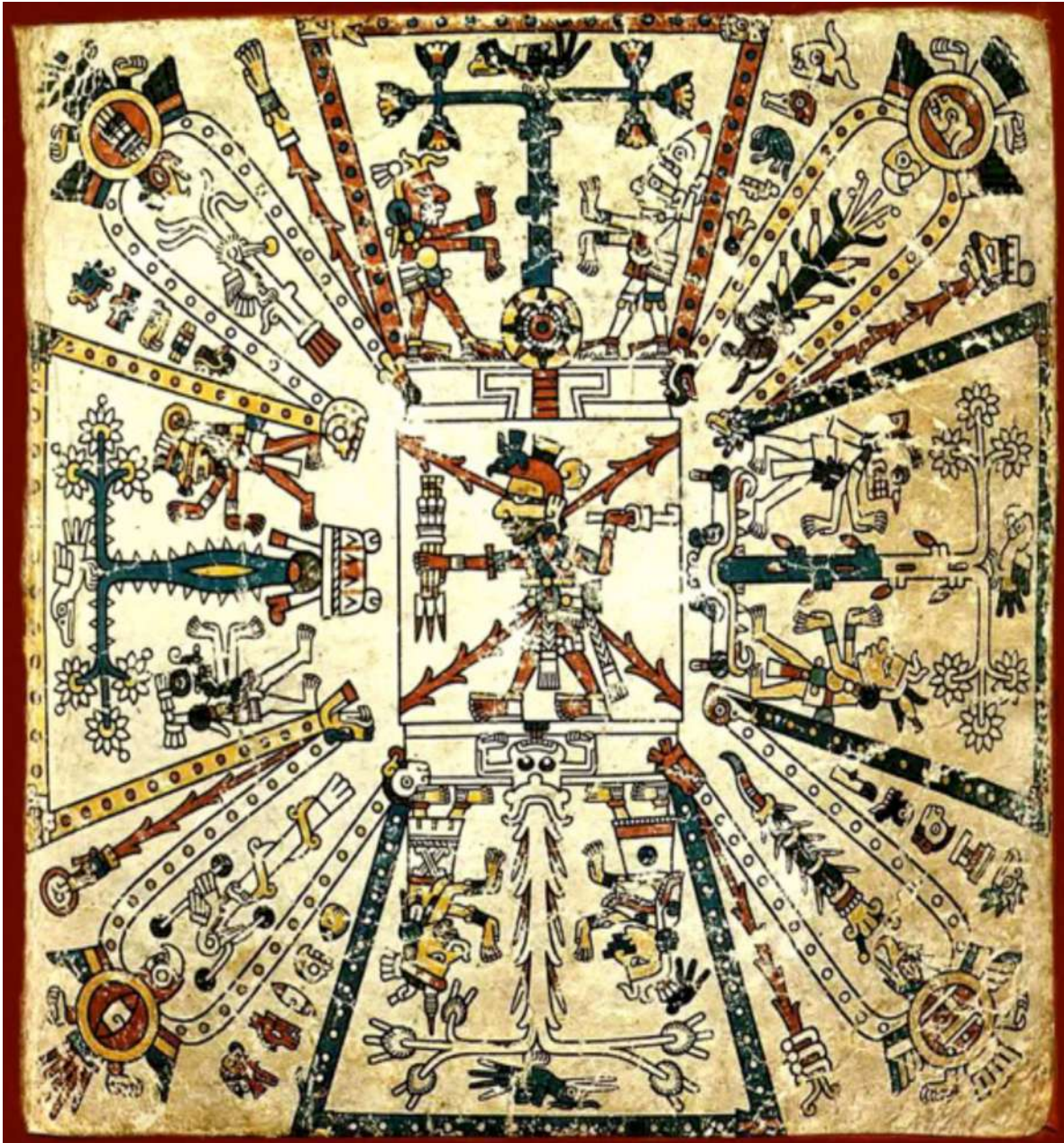


Figura 3, Códice Fejérváry-Mayer

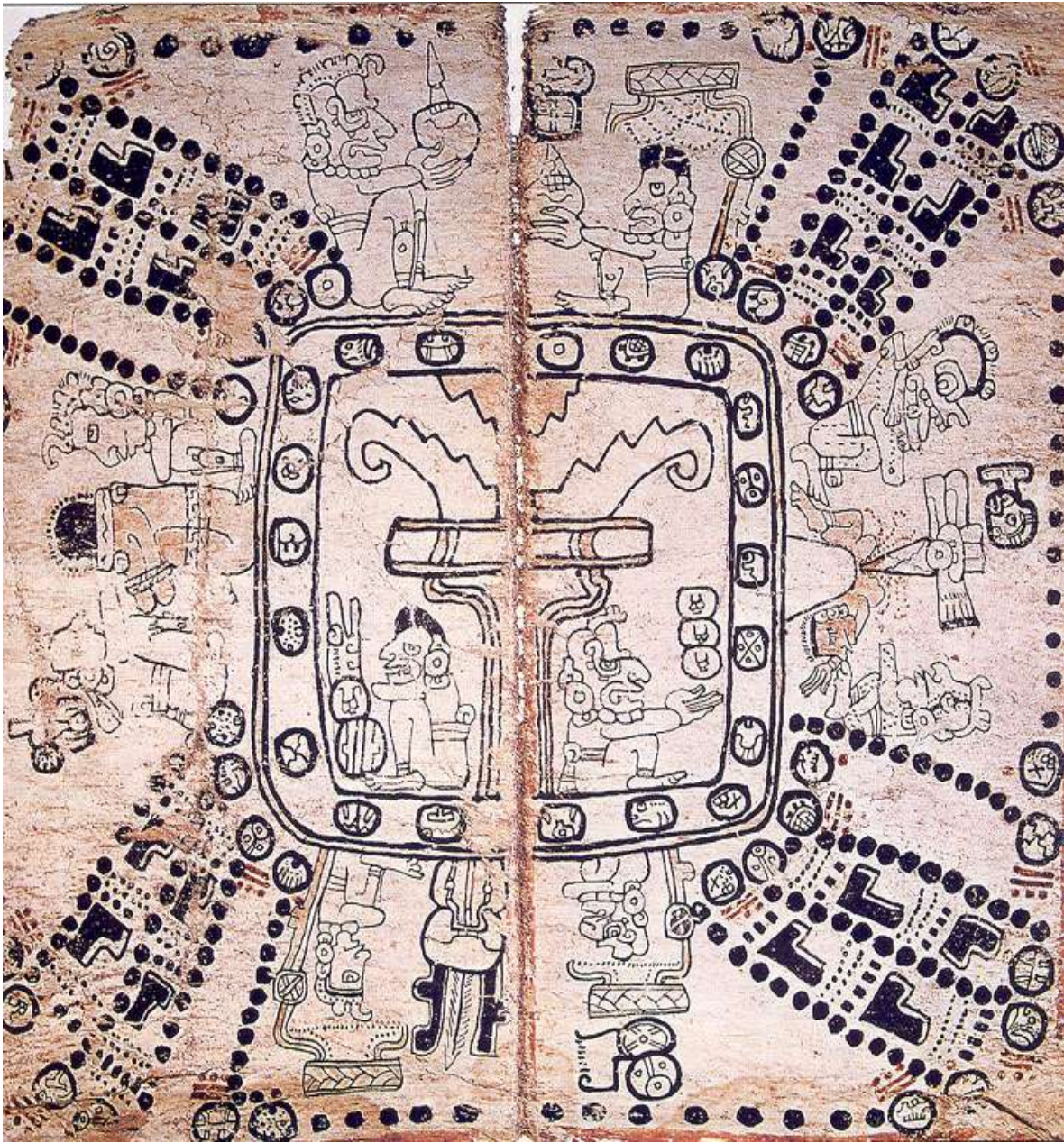


Figura 4 *Códice Madrid*



Figura 5. Esquema de la creación, *Rhetórica cristiana*.