

«*Yn ompa cemicac chocoa*»:
miedo y *Mictlan* en el *Tratado
sobre los siete pecados mortales*
(1553) de Andrés de Olmos

«*Yn ompa cemicac chocoa*»: Fear
and *Mictlan* in the *Tratado sobre los
siete pecados mortales* (1553)
by Andrés de Olmos

Daniel Esteban Astorga Poblete

<http://orcid.org/0000-0002-8245-7762>
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
CHILE
Duke University
ESTADOS UNIDOS
dea12@duke.edu

Nataly Cancino Cabello

<http://orcid.org/0000-0002-1130-9834>
Universidad de Playa Ancha
CHILE
ncancino@upla.cl

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 8.1, 2020, pp. 327-344]
Recibido: 23-09-2019 / Aceptado: 06-02-2020
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2020.08.01.23>

Resumen. En este artículo analizamos la construcción del *Mictlan* que presenta Andrés de Olmos en su *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1553). En el estudio, explicamos cómo Olmos utiliza elementos del Infierno cristiano y también del inframundo de la cultura mexicana para crear un espacio temible a ojos de la feligresía indígena de la Nueva España. En particular, nos enfocamos en aquellos aspectos que destacan la tortura corporal en el espacio de castigo elaborado por Olmos: la caída y verticalidad del *Mictlan*, la imagen de la cárcel, la estrangulación y el cautiverio, la inmundicia, y los ejecutores de las torturas. Concluimos que Ol-

mos establece una relación entre lo normativo y lo sensorial en su descripción del *Mictlan* para producir un efecto retórico en su público.

Palabras clave. Andrés de Olmos; sermones; *Mictlan*; infierno.

Abstract. In this article we analyze the construction of the *Mictlan* presented in Andrés de Olmos' *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1553). In this study, we explain how Olmos uses both elements of the Christian Hell and the underworld Mexica in order to create a frightening space for indigenous people in New Spain. In particular, we focus in those aspects that highlight corporal torture in this space elaborated by Olmos: the fall and verticality of *Mictlan*, the jail, strangulation and captivity, the dirtiness, and the torturers. We conclude that Olmos establishes a relationship between the normative and the sensorial in his description of the *Mictlan* in order to produce a rhetoric effect in his audience.

Keywords. Andrés de Olmos; Sermons; *Mictlan*; Hell.

En el capítulo XII del libro tercero de la *Historia eclesiástica indiana*, Jerónimo de Mendieta relata la llegada a México de «Los Doce», un grupo franciscano seleccionado y entrenado en España para comenzar la labor misionera. Antes de pisar el centro neurálgico de Nueva España, México-Tenochtitlan, «Los Doce» descansaron en Tlaxcala, en cuyo mercado se detuvieron para dar gracias a Dios. Mendieta señala que, por no manejar la lengua, los misioneros se comunicaron con los mexicas a través de otros medios; así: «por señas (como mudos) les iban señalando el cielo, queriéndoles dar a entender que ellos venían a enseñarles los tesoros y grandezas que allá en lo alto había»¹. Sin embargo, los indígenas que miraban a los misioneros circular por el mercado quizás no entendieron la idea de que existía un lugar de salvación en el Cielo. La enseñanza del Cielo y del Infierno tendrá un desarrollo más profundo que la indicación con las manos hacia arriba de «Los Doce». Una serie de textos, desde los famosos «catecismos testerianos» pasando por doctrinas y sermones, tendrán como uno de sus objetivos la salvación de las almas de las personas del Nuevo Mundo. Dentro del grupo de misioneros que buscó este cometido se encuentra Andrés de Olmos, quien, por medio de una serie de sermones escritos en náhuatl, enseñó los pecados mortales y sus castigos en el Infierno, no sin antes entregarnos una versión de este con elementos similares a uno de los espacios del inframundo mexica llamado *Mictlan*. Probablemente por medio de sus informantes indígenas, Olmos aprendió sobre este lugar y lo asimiló a la idea del Infierno compartida por los franciscanos en el siglo XVI. No obstante, para ilustrar las torturas sufridas por los pecadores, utilizó elementos del imaginario de los habitantes del México central para así causar temor entre estos. Si el *Mictlan* prehispánico, según entendemos por las referencias que veremos más adelante, no era un lugar de castigo y solo se conformaba como uno de los cinco destinos de ultratumba, en sus sermones Olmos lo asimila a la verticalidad cosmográfica cristiana y lo

1. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 210.

nutre de imágenes dantescas que apelan al miedo. Nuestra propuesta, entonces, es identificar aquellas imágenes y explicarlas en un contexto en donde dos tradiciones cosmográficas se entrelazan.

ESPACIO Y MIEDO

Tanto el cristianismo como la tradición nahua construyeron cosmografías con las cuales buscaron explicar el ordenamiento del espacio. En nuestro caso, diferenciamos el concepto de «cosmografía» del de «cosmovisión» en cuanto que el primero trata sobre las estructuras espacio-temporales, las relaciones entre sus componentes y de su origen, en cuanto que el segundo incluye la visión total de la vida y las distinciones categoriales fundamentales acerca del mundo que orientan a la gente que vive en él². Ahora bien, el espacio lo entenderemos como un producto social determinado por los modos de producción de esa sociedad (llámese capitalista, feudal, o de “modo asiático” en términos marxistas)³. En este caso, podemos entender que distintas comunidades, a través del tiempo y geográficamente alejadas entre sí, comprenden y teorizan el espacio de diversas maneras, construyendo distintas cosmografías. Ellas piensan y ejercen su idea tomando en cuenta la manera en que perciben su entorno, lo conciben y lo viven⁴. De esta manera, pensamos que existe una diferencia entre las cosmografías de los grupos del valle central de México y de los cristianos occidentales ya que existe evidencia de que aquellos grupos establecían distintas maneras de organizar la vida social y los modos de producción de esta⁵.

Así como ocurre con el espacio, la idea sobre el miedo y sus manifestaciones también pueden ser diversas culturalmente. Como explican Jaime Echeverría y Miriam López, la expresión corporal del miedo, más que un estado psicofisiológico inmutable y universal, debe entenderse como una construcción sociohistórica inmersa en un sistema de relaciones sociales⁶. De acuerdo con Katherine Lutz, las emociones son aprendidas por medio de la «socialización emocional»⁷, una especie de “léxico” que varía culturalmente y que las personas aprenden y desarrollan mediante la imitación. Observando la emoción en particular que señalamos como «miedo», Echeverría y López explican que en el caso de los nahuas estos se sentían atemorizados por los fenómenos naturales como eclipses, cometas, temblores y erupciones. Ante ellos, la respuesta de la población tenía dos manifestaciones

2. Iwaniszewski, 2009, p. 23.

3. Lefebvre, 1991, p. 31.

4. De ahí a que Lefebvre organice estos tres ámbitos en: a) las prácticas espaciales que se viven diariamente; b) las conceptualizaciones de este espacio; y, c) cómo se viven estas representaciones de él (Lefebvre, 1991, pp. 38-39).

5. Para entender la configuración política y económica de los pueblos nahuas previo a la llegada hispana, ver Carrasco y Broda, 1978; Castillo, 1984; Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006; García Martínez, 1987; y Lockhart, 1992.

6. Echeverría y López, 2013, p. 144.

7. Lutz, 1998, p. 197.

diferenciadas por el género: llanto, para las mujeres; y gritos, para los hombres⁸. Ambas expresiones, en contextos temibles relacionados con amenazas de grandes proporciones (como las mencionadas más arriba), estuvieron dirigidas a neutralizar el peligro latente⁹. Tales conceptualizaciones del miedo y la respuesta a ellos se basan en construcciones a lo largo de la historia nahua que, frente a la llegada de los misioneros franciscanos, comienza a ampliarse. En este contexto entendemos la aparición del *Mictlan* de Olmos como un lugar al cual temer dentro de la cosmografía que intenta enseñar el misionero en su *Tratado sobre los siete pecados mortales* a través de la práctica del sermón en lengua indígena.

EL SERMÓN FRANCISCANO NOVOHISPANO

Los franciscanos, impulsados por su espíritu milenarista, vieron en América uno de los puntos importantes de su misión en el mundo¹⁰. Llegados el 13 de mayo de 1524 bajo las órdenes de Martín de Valencia, la impronta de los frailes menores fue acercarse a los indígenas evitando que estos últimos se contaminasen con los pecados y males de los ibéricos. Dentro de esta lógica, conocer su lengua se convirtió en una necesidad, por lo que se comenzó su aprendizaje con la ayuda de la comunidad, lo que se tradujo en gramáticas, vocabularios y textos religiosos escritos en náhuatl. En el centro de esta labor, los intelectuales indígenas colaboraron con los misioneros en las ruinas de lo que fuera el antiguo *calmecac* mexicana, convertido en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, centro del intercambio cultural entre religiosos y nativos. De dicho intercambio, y de las influencias del medioevo tardío, nacieron los textos homiléticos en lengua náhuatl¹¹. Junto con los sacramentos, las procesiones y la instrucción por medio de lienzos, la elocución de sermones fue un punto importante en el proceso de evangelización. Luego del Concilio de Trento, el sermón pasó a ser un elemento central en la lucha contra las idolatrías, y en Nueva España se practicó todos los domingos, así como también en los días de guarda¹². En aquellos discursos se buscaba reforzar los conceptos establecidos en las clases de catecismo y en las cartillas¹³. Reunidos en atrios o capillas expuestas, los frailes comenzaban con sus sermones, en los cuales tenían en cuenta que debían informar sobre los actos que se debían realizar para salvar el alma, construir

8. Echeverría y López, 2013, p. 148.

9. Echeverría y López, 2013, p. 153.

10. Ver Phelan, 1956; y Baudot, 1990.

11. Ver Alcántara, 1999.

12. Ver Farris, 2014, p. 16; Christensen, 2014, p. 7.

13. No debemos dejar pasar la disposición del Concilio de Trento que prohibía la traducción en lengua vulgar de las Santa Escrituras, incluyendo las lenguas indígenas de América. Frente a tal problema, las voces de Andrés de Molina y Bernardino de Sahagún se hicieron escuchar en el Santo Oficio de México, teniendo a fray Rodrigo de Sequera como nexos frente a la Inquisición y permitiendo cierta libertad en la predicación en las lenguas del México Central (Baudot, 1990, p. 211).

un texto elegante y acorde al contexto¹⁴, y alejar a la comunidad del vicio¹⁵. En este marco, Cielo e Infierno, como espacios específicos dentro del discurso de la salvación, eran conceptos importantes que debían enseñarse.

Andrés de Olmos no fue un novato en la lucha contra las idolatrías cuando comenzó a escribir su *Tratado*. El nacido en Burgos, cerca de la villa de Oña alrededor de 1485, y quien ya cercano a sus veinte años se desplazó a Valladolid para entrar a la orden franciscana, tuvo su primer apronte cuando acude en ayuda de Juan de Zumárraga (futuro primer obispo de México) quien es comisionado para investigar algunos casos de brujería en Vizcaya. Luego de esto, Olmos decide acompañarlo en un nuevo cometido: la evangelización de la Nueva España en 1528. No solo visita México, sino que también se desplaza a Guatemala, y en 1530 se localiza en Tezcoco, en donde comienza a empaparse de la cultura mexicana y, sobre todo, de la lengua náhuatl, y forma parte de aquellos que iniciaron el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco¹⁶. Su legado queda fijado tanto en el texto que analizamos como también en una serie de escritos que tienen por objetivo explicar el mundo indígena con el que compartía y la enseñanza del cristianismo. Olmos escribió una colección de *huehuetlahtolli* («discursos de los antiguos»), y dos gramáticas de lenguas indígenas: la mexicana (náhuatl) y la totonaca¹⁷. También escribió un *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553) que tiene como fin traducir al náhuatl del manual demonológico escrito por fray Martín de Castañega en 1529. También sabemos por referencias de Mendieta que Olmos escribió un libro sobre los pueblos nahuas y su cultura del cual se hicieron varias copias sin llegar a obtener una hoy en día que podamos conocer¹⁸. Por último, está el *Tratado sobre los siete pecados mortales*, del cual se encuentra una copia bajo el rótulo «Sermones de fiesta» MS1488, Biblioteca Nacional de México (BNM), Archivos y Manuscritos, Fondo Reservado. Los folios 312v a 389r comprenden los sermones escritos por Olmos. Después, desde el folio 390v al 407r, se ubica el *Tratado de hechicerías y sortilegios*¹⁹.

Sobre los sermones, tanto Baudot (1990, 2000), Burkhart (1992), Alcántara (1999) y Klaus (1999) han hecho lecturas minuciosas del tratado de Olmos. Cada una de ellas establece la intención de Olmos de transformar el imaginario del Mict-

14. La escritura del sermón tuvo influencias variadas en cuanto a su retórica. Algunos estudiosos como León-Portilla, 2011; Maxwell y Hanson, 1992; y Baudot, 1990 han señalado que el estilo de los antiguos discursos de los sabios nahuas, los *huehuehtlahtolli*, con sus estructuras de difrasismos, influenciaron la escritura de los sermonarios de Olmos y Sahagún. Sin embargo, nuevos estudios han puesto en duda tales apreciaciones al señalar las semejanzas entre las estructuras de los Psalmos y los sermones de estos autores (Mario Sánchez Aguilera, conversación personal).

15. Klaus, 1999, p. 34; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 218.

16. Hernández de Portilla y León-Portilla, en su ed. de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. XXI-XXII.

17. Hernández de Portilla y León-Portilla, en su ed. de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. XXIII-XXIV.

18. Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 75.

19. Para efectos de esta investigación, se consultó la edición original y la facsimilar a cargo de Georges Baudot. En nuestro texto, utilizaremos la versión en náhuatl con la foliación del manuscrito, y la traducción de Baudot con la paginación de su edición.

lan a la estructuración del Infierno. En nuestro caso, intentaremos mostrar cómo el religioso buscó infundir miedo a las penas del infierno entre su feligresía mediante este sermionario. En este sentido, el texto del fraile no solo establecería una nueva cosmografía del inframundo para los mexicas, sino que también la adornaría de elementos a los cuales la comunidad indígena debía temer sin alejarse de su imaginario. Su trabajo es parte de una «pastoral del miedo», la que surtiría efecto siempre y cuando apunte a significados que se constituyan como temibles dentro del grupo cultural al cual se dirige el discurso.

INFRAMUNDO NAHUA Y CRISTIANO

Antes de describir el *Mictlan* de Olmos, debemos explicar cómo se construía cada espacio del inframundo tanto desde la perspectiva mexica como la cristiana. En el caso de la primera, de acuerdo con la recopilación de información sobre esta cultura que podemos observar en el *Códice Florentino* de Bernardino Sahagún, eran cinco los lugares donde iban las personas fallecidas para la cosmovisión azteca. El primero era *Tonatiuh ichan*, destino al cual iban aquellos que morían en batallas. Como podemos ver en el *CF*, este lugar corresponde al sitio donde vive el Sol en el cielo²⁰. Luego estaría *Tlalocan*, "paraíso terrenal" de aquellos muertos producto de rayos, ahogados, además de los fallecidos por la lepra, la buba, la sarna, la gota e hidropesía²¹. Un tercer lugar es *Cihuatlampa*, destino de las mujeres que fallecían durante el parto. Según Sahagún, este lugar se encontraba en el Poniente, y complementaría el viaje del sol iniciado por los guerreros en el Oriente²². Luego tenemos *Mictlan*, el lugar de aquellos quienes perecieron producto de causas no mencionadas anteriormente. Este lugar estaría regido por Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl; y para llegar a él, los muertos debían sortear distintos escollos durante cuatro años hasta finalmente llegar ante Mictlantecuhtli²³. Finalmente, aquellos niños muertos durante la época de amamantamiento tendrían un destino en particular llamado *Chichihualcuahco* (Lugar del árbol de los pechos)²⁴. Según Mikulska (2008), lo que entendemos por *Mictlan* se encuentra tanto «arriba» como «abajo» dentro de la cosmografía mexica. En su análisis semántico de los *huehuetlahtolli* del *Códice Florentino* de Sahagún, *Mictlan* aparece asociado con adverbios como *topan* («arriba de nosotros»), aunque también con verbos como *temo* («bajar»). Aun más, se relaciona con la palabra *ilhuicatl*, un término que se utiliza para aludir al cielo tanto diurno como nocturno. Las referencias a los códices prehispánicos y coloniales tempranos son contundentes en el estudio de Mikulska: la manera de presentar el cielo diurno y nocturno son similares, aunque cambian algunas características, como el color más oscuro o menciones de las estrellas, la luna o Venus en el caso del segundo. Mikulska propone que *ilhuicatl* corresponde a la complementariedad entre cielo diurno y nocturno, la zona de donde vienen los hombres y mujeres y el

20. Sahagún, *Códice florentino*, Lib. III, pp. 229-230.

21. Sahagún, *Códice florentino*, Lib. III, pp. 228-229.

22. Sahagún, *Códice florentino*, Lib. III, pp. 162-163.

23. Sahagún, *Códice florentino*, Lib. III, pp. 224-228.

24. Sahagún, *Códice florentino*, Lib. VI, pp. 99-100.

sector hacia donde van, otra expresión más entre la relación *Omeoyoacan* (el lugar de Ometecuhtli y Omecihuatl, la parte diurna) y *Mictlan* (el lugar de Mictlantecuhtli y Mictlantecihuatl, la parte nocturna). Por su parte, Jesper Nielsen y Toke Sellner también han cuestionado una composición estratificada siguiendo un patrón vertical del universo mesoamericano argumentando que es más probable un modelo de tres niveles combinado con un énfasis en divisiones horizontales en cada capa²⁵.

Dentro de las características del sistema nahua de los destinos de ultratumba se destaca que la idea de «maldad», en relación con los actos éticos, no se registra en el *Mictlan*²⁶; en cambio, el pensamiento nahua condensaba los malos actos dentro de un programa en la relación entre orden y desorden. A diferencia del cristianismo, los actos éticos no guardan relación con la localización de las almas luego de fallecido el sujeto, sino que la manera en que moría era lo que determinaba el destino. Más aún, los cinco lugares nahuas no eran sitios de castigo o premio, sino que una parte del recorrido que realizaba el sujeto, quien ya «muerto» iba sirviendo como un elemento de fertilidad para la tierra²⁷.

Por su parte, el cristianismo de la época organizaba los destinos de ultratumba en: Cielo, Infierno y Purgatorio (una zona intermedia de paso)²⁸. La relación entre Cielo e Infierno se estructuraba en un eje vertical producto de la influencia de los clásicos y su visión de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua y aire²⁹. Como se representa en la *Retórica cristiana* de Diego de Valadés (figura 1), Cielo e Infierno se ubican en posiciones opuestas: al Cielo corresponde lo puro, ligero, espiritual y etéreo; en contraposición, lo vil, terrenal, grosero y pesado refiere al Infierno. El Diablo se encuentra en el inframundo debido a su pureza degradada y falta de perfección espiritual. Este es un espacio al que van a parar quienes, por el peso de sus pecados, cayeron en lo más vil y, por lo tanto, desecharon en vida buscar la pureza

25. Nielsen y Sellner, 2015, p. 53.

26. Burkhart, 1992, p. 38.

27. Alcántara, 1999, p. 79; Johansson, 2012, p. 61.

28. Explica Ayala que en el siglo xvi los destinos del inframundo se relacionan con la filosofía aristotélica en cuanto a que la construcción del cosmos se basaba en cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. La diferencia entre estos elementos radica en su densidad material. De este modo, la tierra, la más sólida, se ubica en la posición más baja. Cubriendo a esta se encuentra el agua, para luego darle paso al aire y, finalmente, al fuego. En este esquema, lo puro se asocia con lo ligero y etéreo, ubicándose en el Cielo, como aparece en la figura 1. Al contrario, lo pesado, grosero se relaciona con lo terrenal, y situándose en el Infierno (Wobeser, 2011, pp. 154-158). El Purgatorio aparece como un lugar intermedio entre ambos en este esquema vertical. Desde el Concilio de Lyon de 1245 pasa a formar parte oficialmente de esta estructura, y su función radica en ser un espacio de purgación de los pecados veniales, por medio del fuego, cometidos por aquellos que no alcanzaron a redimirse en vida. Posteriormente, luego del Concilio de Trento, las obras pías y los sufragios servirían como método de redención de las almas que se encontraban en este espacio (Wobeser, 2011, p. 183). Finalmente, el Limbo comienza a tomar forma durante el Siglo xiv cuando el papa Juan XXII señala que no todos los pecadores van al mismo Infierno, ya que aquellos que salen del mundo en pecado mortal o sólo con el pecado original, van a un lugar distinto. De esta manera, el Limbo surge como un lugar para las almas de los niños y otro para la de los santos padres. Wobeser señala que la idea pasó a América como un incentivo para que los indígenas bautizaran a sus hijos (Wobeser, 2011, pp. 173-174).

29. Ayala, 2008, p. 24.

para ascender al paraíso; sus almas conservaban las facultades de entendimiento, voluntad y memoria, así como la capacidad de experimentar goce o sufrimiento, según su destino³⁰. En el infierno, los castigos eran aplicados por los demonios, quienes siempre estaban interesados en arrebatarle las almas a Dios, aunque a veces también se creía que este castigaba a sus enemigos mediante el Infierno³¹. El sufrimiento se provocaba a través del fuego, aunque este solo servía para quemar y no para iluminar, ya que el Infierno se describía como un lugar de oscuridad, a veces frío y húmedo, por el que no penetraba ninguna luz, situado en las entrañas de la tierra, en una especie de cárcel. Cielo e Infierno son, desde la perspectiva cristiana, dos espacios distintos, experiencias *post mortem* diversas. Nuestro interés, ahora, se traslada a verificar qué elementos de la cosmografía cristiana Olmos traslada en su traducción del *Mictlan* y qué elementos ocupa dentro del imaginario indígena para hacerlo un lugar temible.

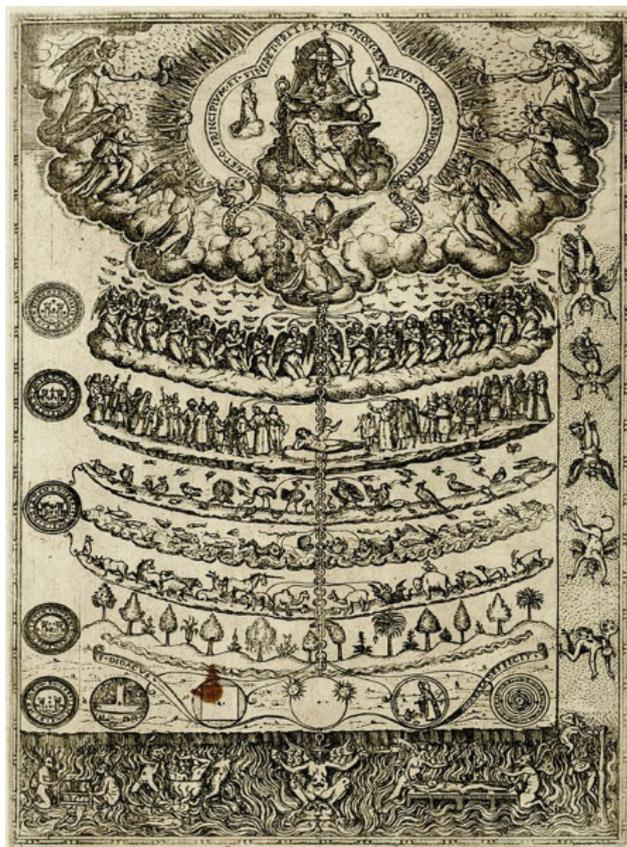


Figura 1

30. Wobeser, 2011, p. 21.

31. Wobeser, 2011, p. 152.

EL MICTLAN DE OLMOS

Uno de los elementos que más destacó Olmos fue el lugar específico en donde se ubica el Infierno al mostrar que este se ubica en un ordenamiento vertical del mundo. Como vimos en la figura 1 de Diego de Valadés, la región de los muertos se encuentra debajo de la tierra y constituye una suerte de abismo donde son lanzados los pecadores. Olmos explica la posición de este espacio en el sermionario:

Ca ycuilihtoc: «Qui habitat in celis irridebit eos» Quitoznequi: Ca yehoatzin yn ompacah ynihuicac yn nonya oallachia yca uezcaz in tecanetzca yn atle ipa teitta yn atleipan temati ic moçomaz cualiniz dios ynic atlahuco tepexic temayaniz³².

La idea de una «caída al *Mictlan*» resulta interesante si la comparamos con un documento mixteco-nahua como la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 2)³³, en donde la posición del *Mictlan* no se encuentra en un eje vertical, sino que horizontal. Aquí notamos que Olmos intenta mostrar al *Mictlan* en una estructura vertical, así como lo vemos en Valadés y en la idea de lo impuro y degradado como asignado en un mundo bajo la tierra. Sin embargo, si observamos la imagen del cosmograma del *Fejérváry-Mayer*, cada dirección del espacio está asociada a un destino del ser humano después de muerto. Según vamos leyendo esta primera lámina, cada segmento de la división cuatripartita más un centro tiene asignado un destino de las personas luego de fallecer junto con dos entidades divinas, los llamados Señores de la Noche³⁴. De este modo, en el Oriente (arriba en la imagen) el destino sería *Tonatiuh ichan* (la casa del sol) donde van los guerreros muertos en batalla o sacrificados por los enemigos, con las divinidades (de derecha a izquierda) Iztli (El cuchillo divino) y Tonatiuh (El Brillante, dios del Sol). En el Poniente tenemos *Cihuatlampa*, recinto en donde yacen las mujeres que murieron durante el parto, y en donde podemos ver a Chalchiuhtlicue (Falda de Jade, diosa del Agua de ríos y lagunas) y Tlazolteotl (diosa del Tejer y de la Sexualidad). Ahora bien, el Sur (así como en otros códices del Grupo Borgia) está asociado con la muerte (a la derecha en la imagen), diferente a la idea azteca en donde el Norte, *Mictlampa* (el rumbo del reino de los muertos) es el que se asocia con la muerte³⁵. De allí a que

32. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 323v. «Porque está dicho: "Él que mora en los cielos se burla de ellos". Lo que quiere decir: aquel que está allá arriba en el cielo, por todas partes va a mirar, y se reirá de quien se burla de la gente, de quien desprecie, rebaje a la gente y por esto Dios se enojará, montará en cólera y lo tirará al hoyo, al abismo» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 41).

33. El *Códice Fejérváry-Mayer* es un manuscrito pictográfico en piel de venado en una tira doblada en forma de biombo. Se le considera como parte del *Grupo Borgia* junto con el *Códice Borgia*, el *Cospi*, *Laud* y *Vaticano B*, esto debido a que todos ellos comparten capítulos en común. Sus rasgos estilísticos provienen del horizonte Mixteca-Puebla, con elementos característicos de la segunda mitad de la época posclásica (1250 a 1521). Ver Anders, Jansen y Pérez, 1994, p. 165. La primera página ofrece una imagen cosmológica de la organización del tiempo y del espacio siguiendo el patrón del *tonalpohualli* o sistema de cuenta de días en relación con el influjo del *tonalli* o "sustancia caliente", compuesto por un número de 260 combinaciones distintas.

34. Anders, Jansen y Pérez, 1994, pp. 164-168.

35. Anders Jansen y Pérez, 1994, pp. 168-169.

en la primera lámina del *Fejérváry-Mayer* aparezca Mictlantecuhtli, y a su izquierda Cinteotl (dios del Maíz). En contraposición, en el lado Norte tenemos *Tlalocan* en donde posan Tepeyollotl (Corazón de la Montaña) a mano derecha, y Tlaloc (El Terrestre, dios de la Lluvia) a mano izquierda. Finalmente, en el centro se encontraría Xiuhtecuhtli (Señor del Fuego)³⁶.

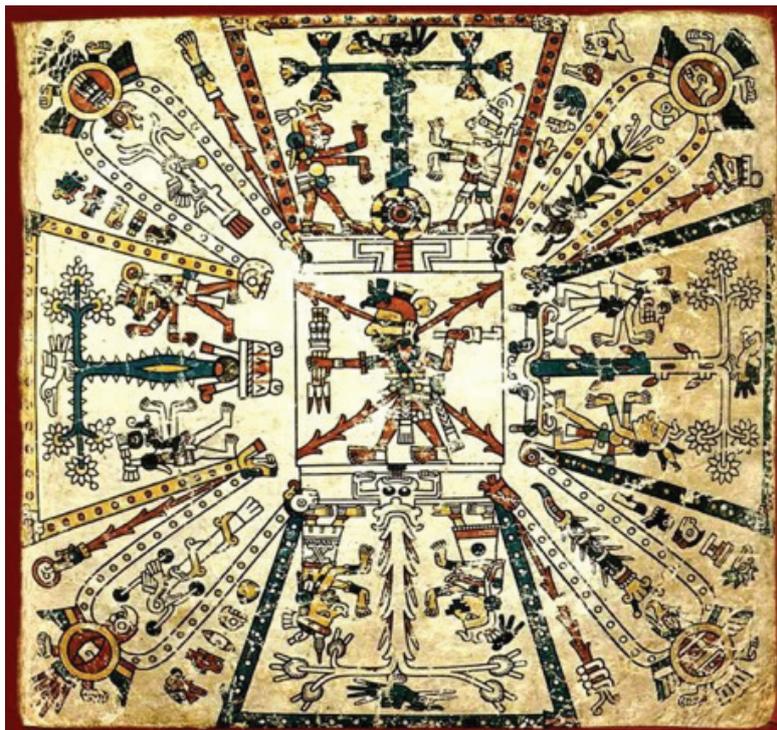


Figura 2

Si el *Mictlan* tiene una relación con la posición «abajo», como quiere destacar Olmos, en el pensamiento nahua sólo estaría dada por la idea de «volver a la tierra», como aparece en el lado Sur de la figura 2, o en el lado Norte para los aztecas. No es que *Mictlan* se encuentre exactamente en estructuras subterráneas, sino que es parte de un retorno a la tierra o *tlatlcpac*. En la imagen observamos el árbol que nace de las fauces del monstruo de la tierra que devora a todos los mortales al final de sus vidas, pero que también hace nacer las plantas, sobre todo el maíz (a lo cual se debe que el dios que comparte este rumbo es Cinteotl, dios del maíz)³⁷. Entonces, la inversión del eje norte-sur (horizontal) en relación con el eje arriba-abajo corresponde a una relocalización de Olmos quien, dentro del pensamiento cristiano, solo comprende una estructura vertical dentro de los destinos de los muertos (Cielo, Purgatorio e Infierno); y, por lo tanto, asimila *Mictlan* con Infierno en un eje

36. Anders Jansen y Pérez, 1994, pp. 164-165.

37. Anders, Jansen y Pérez, 1994, p. 165.

vertical, bajo la tierra. Ahora bien, a pesar de que existe un documento como el *Códice Vaticano A* que muestra tal estructura vertical para el mundo de ultratumba mexicana, en su análisis del *códice Ana Díaz* explica que la estructuración del inframundo en la segunda lámina del *códice* (figuras 3 y 4) corresponde no tanto a segmentos o escalafones inferiores del *Mictlan*, sino que el *tlacuilo* (escritor-pintor) intentó presentar en una secuencia narrativa las distintas pruebas que realizan los difuntos para llegar al *Mictlan*. De hecho, este lugar se entendería como el «cielo nocturno» (opuesto al *Omeyoacan*, cielo diurno), noción que no coincide con el emplazamiento de espacio superior e inferior³⁸.



Figura 3

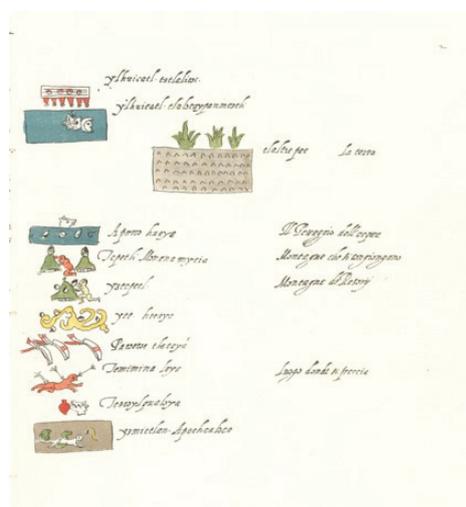


Figura 4

Si retomamos la cita, podemos observar que la intención principal de Olmos es mostrar que existe una jerarquía establecida entre Cielo e Infierno, entre el «mundo de arriba» y el «mundo de abajo», con una clara valoración positiva y negativa respectivamente. En el primer lugar hay gozo y también burla hacia los que están «abajo» y han recibido la cólera de Dios. Por lo tanto, no solo se modifica espacialmente al *Mictlan* dentro del esquema, sino que también se caracteriza como un lugar de pena y sufrimiento. En otras palabras, *Mictlan*, dolor y «lo que está abajo» comienzan a formar un grupo de sentido que parte de la lógica cristiana, aunque este espacio de ultratumba nahua no contenía estas ideas anteriormente. Sin embargo, cabe preguntarse cómo es que Olmos intenta convencer de que este es un lugar de sufrimiento y no uno de «retorno a la tierra». Para ello, deberá ocupar el imaginario indígena para relocalizar al *Mictlan*.

Para Olmos, en este nuevo lugar hay fuego, cárcel y suciedad, los que producirían un espacio «*yn ompa cemicac chocoa*» (donde para siempre se llora), lo que genera dolor para los pecadores que se encuentran en este recinto. Aunque esta idea debía provocar temor entre los nahuas, la manera de afrontar este lugar por parte de los

38. Díaz, 2009, p. 18.

indígenas distaba de la experiencia cristiana. Como ya vimos en Echeverría y López, los nahuas se sentían atemorizados por los fenómenos naturales, como eclipses, cometas, temblores y erupciones; y respondían mediante manifestaciones diferenciadas por el género: llanto, para las mujeres, y gritos, para los hombres; y estas respuestas estaban dirigidas a neutralizar el peligro latente³⁹. De ahí a que Olmos destaque que en este espacio siempre se llora, pero ya no por temas relacionados con la naturaleza, sino que por elementos que atañen directamente a cada sujeto en particular. Por ello, los indígenas recibirán castigo no solo en su alma, sino también en su carne. Hablando sobre la avaricia, Olmos menciona que: «*Ticmatiz: Ca quimonequilhtia yn dios, yehoatl yn inacayo yhuan yyolia yn usurero, cemihcac mictlan contzaquaz yn itlauelilocayo*»⁴⁰. En este caso, el que comete el pecado de usura no solo sufre a nivel del alma el castigo de su falta, sino que también su cuerpo es trasladado al infierno para que sufra en carne el castigo divino.

Ahora bien, para infundir miedo, Olmos recurre a elementos dentro del horizonte cultural nahua que también se puedan entender en un contexto cristiano. Por ello, los sermones destacan la idea de la captura, la cárcel y el encierro. Estos aparecen en el texto del franciscano por medio de conexiones con el mundo prehispánico en las figuras de la estrangulación, el agujero y el lazo de cazar, antecedentes de subyugación durante la época de los *tlahtoqueh* y *macehualmeh*⁴¹. Con ello, se busca destacar el sometimiento de las almas en el *Mictlan*. Así, en el sermón sobre la soberbia, Olmos relata:

Yyoonel, yn tlaueilhique ycenca uey yn imxpopoyotiliz, yn mopoa, yn atlamati, yn atetlacamati, yn amo quitzimotlalia in quenin çan yn noma mopolua, yn çan in noma ic tzonuazco, mecac, mictlan motlaça: ynic cemicac ompan tlatlazque tlayhiyuilhiloizque⁴².

En este caso son los pecadores los que toman el lugar del súbdito, quien ahora se encuentra en un lugar frío, en donde aparece la oscuridad («se volverá ciego») y la capacidad de «conocer» se verá imposibilitada como castigo por su soberbia. El pecador, en esta imagen, será un «guerrero cautivo» que ha sido sometido por voluntad propia («se ha arrojado»), no ha luchado ni ha resultado victorioso, de modo que será estrangulado por la cuerda de la soberbia. El lugar de los muertos es el destino de quienes han sucumbido ante el mal, por lo cual son capturados y llevados al sufrimiento:

39. Echeverría y López, 2013, p. 153.

40. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 335v. «Haz de saber. Que quiere decir Dios que el *cuerpo* y el *alma* del usurero sean encerrados para siempre en la región de los muertos por su maldad» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 85).

41. Zantwijk, 1980, p. 73.

42. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 317v. «¡Ay! Que desgraciado es, se volverá ciego, aquel que es soberbio, orgulloso, desobediente, aquel que no se da cuenta de cómo él mismo se pierde, cómo él mismo se arroja al lazo de cazar que estrangula, a la cuerda, a la región de los muertos, y que para siempre jamás allá él arderá, será atormentado» (Olmos, *Tratados obre los siete pecados mortales*, p. 21).

Yn çan nelli cemicac titocoz, titlaçaloz quauhcalhco, tlalli nepantla yn ompa mictlan, yn onca cenquiztoc, in toneniztli chichinaquitzli yn ixquich netoliniliztli, yn ixquich temamauhti, teiçany, yn ompa cemicac chocoa, tlacuyalo, netolinilo, tet-zatzayahualo⁴³.

Como señala Alcántara, además del lazo y la cárcel, otros elementos de origen prehispánico aparecen como medios de tortura. Estos se presentan como herramientas de los demonios en esta transformación del Infierno para los nuevos cristianos, y provienen de nociones relacionadas con la penitencia o el castigo, como ocurre con *in culutl tztzicaztli* («el alacrán, la ortiga»), *uiztli omitl* («la espina, el hueso») y *cecec atl* («agua helada»)⁴⁴. En otro momento, Olmos es tajante en observar que «todo es dolor» en el *Mictlan*, dolor que se ve reflejado en el castigo con el uso de «tetl quahuitl» («la piedra, el palo»):

Pachihuiz teiollo huellapaccayhiyohuiloz ynic amo cemicac mictlan huilohuaz, ynic amo temaiahuiz Dios yn itetlaçaya yn itemayahuia yn itechichinatçaia yn ompa cenquiztoc yn ixquich yn tecoco tetoneuh techichinatz in tetl quahuitl tetl yn ompa quimocpaltitoc que quiça...⁴⁵

La tortura del sujeto en el Infierno debe «sentirse», ser «sufrida por el cuerpo» para traer así a la memoria toda vez que sentimos dolor en el pasado. Por ello, Olmos explica que tal sufrimiento no es solo a nivel del alma, sino que también en la carne («*yolia*» e «*inacayo*»). Ya observamos que la cárcel es parte de esa tortura traída del imaginario indígena. Sin embargo, Olmos recurre a dos elementos más para infundir miedo: el fuego y la inmundicia. Primero, el fuego, elemento común en el imaginario del Infierno para torturar (a pesar de que los pecadores se podían encontrar en un lugar frío), se contrapone al destino del *Mictlan* prehispánico que era concebido como un lugar frío sin tortura. El diseño de la nueva región de los muertos aparece caliente y asfixiante, donde el fuego es una herramienta para la tortura infinita del soberbio: el calor y la hoguera persiguen al pecador:

Oquinanquilli, oquilhui: intlacamo uel nicpaccaihiyoui tlalticpac tletl yn amo cenca temamauhti, yn amo cenca tecoco, quenin niquihyoutz mictlan tletl icenca tlapanauia ynic teiçani tetoneuh techichinatz tecoco?⁴⁶

43. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 315v. «Es verdad, para siempre serás enterrado, arrojado a la jaula de madera (a la cárcel), en medio de la tierra, allá en el lugar de los muertos, donde todo está henchido de tormento y de dolor, donde todo es miseria, todo es espantoso, horroroso, donde para siempre se llora, se encuentra uno triste, mísero, destrozado. Absolutamente inconmensurable es el modo en que uno es atormentado» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, pp. 15-17).

44. Alcántara, 1999, p. 129.

45. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 367v. «El corazón de uno se regocijará, soportará con harta paciencia para no ir nunca jamás a la región de los muertos, para que no nos rechace Dios allá donde Él rechaza, empuja, aflige, allá donde todo es dolor, desgracia, tormento, piedra y palo, donde se origina el que uno quede mojado...» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 197).

46. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 344v. «Contestó, le dijo: «Si yo no soporto con paciencia este fuego de la Tierra, que no es muy espantoso, que no es muy doloroso, ¿cómo podría yo

Aunque el fuego permitía dar luz y claridad en este nuevo *Mictlan*, Olmos menciona que el muerto siempre se encontrará en completa ceguera: «*Amo no impa ayazque yntlaça ye ixquich anconchiuazque yn conchihuaya, yn amo culhua yn ixpopoyotitiaque yn mictlan*»⁴⁷. Por lo tanto, existe una relación directa entre el Infierno que quema y la idea de una cárcel donde gobierna la oscuridad. En este sentido, Olmos no se separa de la noción de Infierno establecida en el cristianismo del siglo XVI: un sitio donde el fuego quema, aunque el ambiente sea frío y oscuro. Por lo tanto, fuerza la traducción al mundo nahua en donde *Mictlan* no conlleva estos elementos.

En el sermulario también se destaca la relación entre *Mictlan* e inmundicia, ya que constantemente se habla de un lugar entre las orinas y los excrementos («*ca axixpa, cuitlapa, mictlan*»). La intención de Olmos está en resaltar el asco que producen los excrementos y las inmundicias en donde el sufrimiento de estar en esta basura se relaciona simbólicamente con la contaminación del alma de los penitentes⁴⁸. Para Alcántara, en este punto Olmos añade al Infierno componentes del imaginario del *Mictlan* prehispánico, pues, en el pensamiento nahua, en este espacio iban a parar las execraciones producidas en la parte inferior del cuerpo⁴⁹. Sin embargo, la inmundicia cumplía un rol importante dentro del mundo indígena, ya que, al ser el exceso o basura («*tlazolli*»), servía para balancear las fuerzas cósmicas⁵⁰. Por lo tanto, la presencia de mugre en el inframundo (como en el caso de la imagen del regente de este, Mictlantecuhtli, cuyo cuerpo se encuentra en descomposición) no debía producir miedo a los nahuas. Por su parte, Sigal (2011) explica que el *tlazolli* (basura) se controlaba para así poder generar vida de la manera en que los desechos nos permiten crear fertilizantes para la tierra.

Por último, serán los «hombres-búhos», el «tlacatecolotl», quien ejecutará las penurias de las personas que residan en este *Mictlan*. Así, Olmos explica:

Auh yn ompa quelehuitz miquiztli acan quittaz, acan quinamiquiz, çamo miquini teyolia, ca ompa mochipa ypan mochihuaz yn tecoco yn temamauhti yn teicahui, amo tlapohualli yn tlein ic quitolinizque yn tlatlacatecolo⁵¹.

Para ilustrar la figura del Demonio, Olmos utiliza al «tlacatecolotl» el cual, dentro de la cultura mexicana, se refería a un tipo malévolo de «nahualli» o chamán, y quien

soportar el fuego de la región de los muertos que es mucho más intenso, más espantoso, más penoso, más doloroso?» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 115).

47. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 319r. «Tampoco iréis allá si no hacéis todo aquello que Él hacía, si no inclináis la cabeza, viviréis como ciegos en la región de los muertos» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 27).

48. Burkhart, 1992, p. 99.

49. Alcántara, 1999, p. 128.

50. Burkhart, 1992, p. 121.

51. Olmos, «Sermones de fiesta», Ms. 1488 de la BNM, fol. 382r. «Y allá no se verá a la muerte como algo deseable por ninguna parte, por ninguna parte se la verá vecina, y tan solo el muerto espiritualmente, allá todo le será doloroso, espantoso, horroroso, sin lugar a cuentas, algo en donde lo atormentarán los hombres-búhos, los demonios» (Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, p. 243).

también podía infligir enfermedad y muerte a las personas, todo esto mientras aparece como un búho con cuernos, siempre asociado a la noche y al inframundo⁵². Podemos entender que la intención de Olmos es buscar una imagen similar al Demonio cristiano dentro del imaginario del México central, y del cual «tlacatecolotl» sirve como parangón. Lo que nos llama la atención, sin embargo, es que no sólo se asimila su imagen «diabólica», tampoco su fuerza chamánica, sino que se destaca su poder para infligir dolor. El «tlacatecolotl» es el ejecutor de las torturas y de quien se debe temer tanto en la vida terrenal como en la versión del *Mictlan* de Olmos.

CONCLUSIÓN

En el *Tratado* de Olmos se intenta resaltar aquellos elementos del *Mictlan* que estén mayoritariamente dentro del horizonte cultural de los indígenas que escuchaban los sermones. A falta de una tradición sobre el Infierno, el franciscano debe apelar a un discurso de salvación que acentúe la relación entre lo moral y lo físico, el pecado y el sufrimiento. De ahí a que sea necesario entender que exista una especie de «reeducación» del miedo. En este sentido, Burkhart destaca que para los nahuas que se enfrentaron a Olmos, el vínculo entre lo moral y lo físico, lo normativo y lo sensorial, era más directo que en la ideología cristiana⁵³. Si eventos como los eclipses y destrucciones de las ciudades, como señalan Echeverría y Hernández (2013), podían provocar un miedo mayor en las comunidades, el hecho de acercar el nuevo *Mictlan* a estos sucesos podía constituir un paso en falso en el proceso de evangelización. De allí a que Olmos comience a vincular los sufrimientos en el *Mictlan* con actos dolorosos para el cuerpo que estén dentro de lo observable para los indígenas. En este punto, existe una propuesta de construir un espacio al cual temer. En este sentido, Lefebvre comenta en su libro *La producción del espacio*, que este no debe entenderse sólo como un lugar físico dominado por las fuerzas de la sociedad en una práctica diaria (la que se produce, por ejemplo, con la construcción de un edificio o con la toma de un terreno), sino que también debe comprenderse en la representación espacial o, en otras palabras, en la elaboración del conocimiento sobre los espacios de una sociedad. En la representación de la cosmografía que Olmos entrega, el *Mictlan* pasa de ser un «lugar de paso en el camino de la muerte de las personas» a un sitio «de sufrimiento como castigo por los pecados cometidos». Los sermones de Olmos, que entregan una nueva versión del inframundo, tuvieron que haber sido una experiencia visceral para la mujer y hombre nahuas del primer siglo de colonización en México. La muerte, que formaba parte del proceso de la vida en el pensamiento mexica, pasó a ser un elemento importante en el discurso de la salvación que, básicamente, evitaba que el sujeto se condenara al Infierno y siguiera un camino de bien hacia el paraíso. Modificar el *Mictlan*, asimilándolo con el Infierno, relacionándolo con el descenso a un abismo y mostrándolo como un espacio dominado por un Demonio que infligía dolor en el pecador, fueron recursos retóricos cruciales en la lucha por la concepción del espacio según hemos revisado. Para lo anterior, Olmos se plantea construir un Infierno al cual temer, por lo que

52. Burkhart, 1992, p. 40.

53. Burkhart, 1992, p. 101.

emplea las imágenes del fuego, la cárcel, la suciedad, los castigos comunes entre los mexicas y la imagen del «tlacatecolotl» aun cuando estos elementos no fuesen parte del espectro más ominoso que la cultura nahua prehispánica consideraba.

Pensar en el sufrimiento del pecador luego de la muerte pudo tener distintos resultados. Por un lado, el surgimiento de la práctica testamentaria invitó a muchos indígenas a salvaguardar el destino de sus almas por medio de sufragios y obras pías para así evitar el sufrimiento en el Infierno. Así, por ejemplo, en 1679, Melchor de los Reyes, del pueblo de San Pedro de Xalostoc, especifica en su testamento: «[...] declaro que el pedazo de tierra que se halla en el paraje que llaman Tepeololco, bajando de dicho paraje, lo dejo para que hagan bien por mi alma [...]»⁵⁴. Por otro lado, también existieron excepciones a esta visión del Infierno como un lugar existente y tormentoso. Por ejemplo, Alfredo Nava (2009) nos comenta sobre el caso del mestizo Juan Flores, quien fue presentado al Santo Oficio en 1565 por «mal cristiano» luego de negar la existencia del Infierno⁵⁵. Según su esposa, Beatriz Martín, este era reacio a confesarse; y cuando ella le pedía que lo hiciera, este le señalaba «que no había infierno ni excomuniones, y que si hablaban de ellos era por meter miedo a la gente, pero en realidad no los había»⁵⁶. Los resultados disímiles de la respuesta al nuevo *Mictlan* que propusieron los misioneros cristianos en la Nueva España nos lleva a pensar, por un lado, hasta qué punto fue exitosa la reconfiguración del Infierno al imaginario indígena y cuánto de esto se convirtió en una creencia arraigada en la población recién colonizada; y por otro lado, si tal reconversión afectó la manera en que los propios mexicas entendieron el *Mictlan* de sus antecesores.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara, Berenice, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, Tesis de Licenciatura, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Anders, Ferdinand, Jansen, Marteen y Pérez, Gabina, *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, México DF, Akademische Druck Und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Ayala, Javier, «El orden del cosmos en un grabado de Diego de Valadés», *Acta universitaria*, 8, 2008, pp. 24-32.
- Baudot, Georges, *La pugna franciscana por México*, México DF, Porrúa, 1990.
- Burkhart, Louise, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1992.
- Christensen, Mark, *Translated Chistianities: Nahuatl and Maya Religious Texts*, University Park, Pennsylvania State University, 2014.

54. AGN, *Tierras*, vol. 2425, exp. 5, fols. 18r-19r.

55. Ver Nava, 2009.

56. Nava, 2009, p. 186.

- Díaz, Ana, «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, 2009, pp. 5-44.
- Echeverría García, Jaime, y López, Miriam, «La expresión corporal del miedo entre los antiguos nahuas», *Anales de Antropología*, 47, 2013, pp. 143-166.
- Farris, Nancy, *Libana. El discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*, México DF, Artes de México, 2014.
- Iwaniszewski, Stanislaw, «Algunos rasgos de las cosmografías y cosmologías chamánicas», en *Construyendo cosmologías: conciencia y práctica*, ed. Gustavo Aviña y Walburga Wiesheu, México DF, INAH, 2009, pp. 11-36.
- Klaus, Susanne, *Uprooted Christianity. The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl*, Bonn, Bonner Amerikanistische Studien, 1999.
- Johansson, Patrick, «La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas», *Estudios de cultura náhuatl*, 43, 2012, pp. 47-93.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Cambridge, Mass, Blackwell, 1991.
- León-Portilla, Miguel, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Lutz, Catherine, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Maxwell, Judith, y Hanson, Craig, *Of the Manners of Speaking that the Old Ones Had*, Utah, University of Utah Press, 1992.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería, 1870.
- Mikulska, Katarzyna, «El concepto de *ilhuicatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices», *Revista Española de Antropología Americana*, 38, 2008, pp. 151-171.
- Nava, Alfredo, «"Es por meter miedo a los hombres": el miedo al infierno en el siglo XVI novohispano», en *Una historia de los usos del miedo*, ed. Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién, México DF, El Colegio de México / Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 185-202.
- Nielsen, Jesper, y Sellner, Toke, «Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana», en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, ed. Ana Díaz, México DF, UNAM, 2015, pp. 25-64.
- Olmos, Andrés de, «Sermones de fiesta», Ms. 1488, Biblioteca Nacional de México (BNM), Archivos y Manuscritos, Fondo Reservado. Folios 312v-389r.

- Olmos, Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, ed. Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Olmos, Andrés de, *Arte de la lengua mexicana*, ed. Asunción Hernández de Portilla y Miguel León-Portilla, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Phelan, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World (1525-1604)*, Berkeley, University of California Press, 1956.
- Sahagún, Bernardino de, *Códice florentino*, edición facsimilar del Gobierno de la República del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 1979, 3 vols.
- Sigal, Peter, *The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*, Durham (NC), Duke University Press, 2011.
- Valadés, Diego de, *Retórica cristiana*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Wobeser, Gisela von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México DF, Editorial Jus, 2011.
- Zantwijk, Rudolf van, «El carácter de la autoridad en el Imperio Azteca y su expresión en la retórica oficial», *Indiana*, 6, 1980, pp. 71-87.