

Históricas Digital

Ben Leeming

“Del centro a la periferia. La (de)construcción de un símbolo nahua-cristiano”

p. 85-108

Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad

Berenice Alcántara Rojas (coordinación)

Mario Alberto Sánchez Aguilera (coordinación)

Tesiu Rosas Xelhuantzi (coordinación)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Estampa Artes Gráficas

2022

328 p.

Figuras y cuadros

ISBN 978-607-30-6458-3 (UNAM)

ISBN 978-607-8740-28-4 (Estampa Artes Gráficas)

Formato: PDF

Publicado en línea: 31 de octubre 2022

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/784/vestigios_manuscritos.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



DEL CENTRO A LA PERIFERIA: LA (DE)CONSTRUCCIÓN DE UN SÍMBOLO NAHUA-CRISTIANO

BEN LEEMING
The Rivers School

El movimiento de la escritura en lenguas indígenas y la producción textual de los centros coloniales a las periferias indígenas es un fenómeno observado por los historiadores desde tiempo atrás. Durante las dos décadas posteriores a la caída del Imperio mexica, la primera generación de frailes educó a un conjunto de eruditos indígenas, hábiles en escribir latín, español y sus propias lenguas, principalmente náhuatl. Ellos ayudaban a los frailes tanto en sus trabajos etnográficos como en los de índole doctrinal. Los eruditos indígenas se hicieron tan indispensables que Sahagún escribiría: “cualquier cosa que se ha de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto”.¹ Pero la escritura alfabética no se quedaría contenida en los *scriptoria* de estos primeros frailes. Cuando llegó la segunda generación, muchas de las comunidades indígenas de la Nueva España tenían sus propios escribanos, fiscales y otros que se habían apropiado con habilidad de la tecnología del colonizador para sus propios fines. Sin embargo, existió otro tipo de movimiento. En este trabajo, los términos centro y periferia no denotan proximidad o distancia geográfica, más bien describen el grado de participación y supervisión de los frailes españoles en los procesos escriturarios en lenguas indígenas. En este sentido, un texto periférico pudo haberse producido tanto en el centro imperial de la Ciudad de México, como en un pueblo de las afueras.

¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 931.

LA CLASIFICACIÓN DE TEXTOS CRISTIANOS “EN MEXICANO”

La Biblioteca Nacional de México (BNM) resguarda numerosos ejemplos importantes de lo que denominaré “textos del centro”: una serie de trabajos de escritura cristiana “en mexicano”, es decir, en náhuatl, que tuvieron su origen bajo la supervisión de los frailes mendicantes. Entre los más sobresalientes, están el manuscrito 1477, “Miscelánea sagrada” (véase la figura 1) y el manuscrito 1482, famoso sermonario producido bajo el patrocinio de los frailes Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona (véase la figura 2).² Los denomino “del centro” porque son ejemplos magníficos de la producción textual de frailes y nahuas en centros franciscanos, como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Desde la perspectiva codicológica, los textos del centro sobresalen por la gran calidad de su manufactura, pues fueron bellamente realizados con letras ordenadas y elegantes, mayúsculas ornamentadas y entradas de texto latino en tinta roja. Por ejemplo, los ornamentos con los que concluye el texto del manuscrito 1477 (véase la figura 1) aluden al gran cuidado y tiempo que dedicaron a su producción sus *tlahcuiloqueh*, “pintores-escritores”. Desde la perspectiva literaria, los textos del centro representan los niveles más altos de expresión escrita en lenguas indígenas de todo el periodo colonial en México o en cualquier parte de las Américas. Más allá de elaborar vocabularios, artes y otros textos utilitarios, los miembros del Colegio de Santa Cruz también traducían obras europeas importantes sobre temas de espiritualidad, como la *Imitatio Christi*, de Tomás de Kempis, y componían obras devocionales únicas, como los *Coloquios de la paz y tranquilidad christiana*, de fray Juan de Gaona.³ El periodo entre mediados del siglo XVI y mediados

² Desde 2017 participo en el proyecto “Sermones en mexicano. Catalogación, estudio y traducción de sermones en lengua náhuatl del siglo XVI de la Biblioteca Nacional de México”, dirigido por Berenice Alcántara Rojas, con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN401018), de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³ El manuscrito náhuatl *De imitatione Christi* está archivado en la Real Biblioteca de El Escorial. Véase David Tavárez, “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico”, *The Americas*, v. 70, n. 2, 2013, p. 203-235. Juan de Gaona, *Colloquios de la paz, y tranquilidad christiana, en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1582, <https://archive.org/details/colloquiosdelapa00gaon/page/n4>.

del xvii constituye la “edad de oro” de la escritura náhuatl,⁴ pues la producción literaria indígena floreció y en los últimos tiempos hemos comenzado a descubrir sus frutos.

El aspecto más distintivo de los textos del centro es el nivel de supervisión y participación de los frailes europeos en su producción. El nivel más alto de supervisión está en los impresos, a los que Mark Z. Christensen denomina categoría uno en su estudio *Nahua and Maya Catholicisms*.⁵ Debido a que debían pasar por un proceso de edición, censura y autorización eclesiástica antes de llegar a la imprenta, estos textos representan discursos oficiales sancionados por la Iglesia católica. En la categoría dos de Christensen están los textos que, a pesar de no haber llegado a la imprenta, también son producto de la colaboración cercana entre frailes y *tlahcuiloqueh*. El *Confessionario mayor*, de fray Alonso de Molina, en la categoría uno, y el manuscrito 1482 de la BNM, en la categoría dos, representan textos del centro. La supervisión del “colonizador espiritual”⁶ puede identificarse como una fuerza conservadora que restringe las decisiones literarias y léxicas de los nahuas que componen los escritos. Al menos en los sermones de los manuscritos 1482 de la BNM y 1485 de la Newberry Library, sermulario elaborado por fray Bernardino de Sahagún, esta fuerza conservadora ha resultado en discursos que no se apartan mucho de las presentaciones ortodoxas de la doctrina católica o las interpretaciones oficiales sancionadas por los frailes, tampoco muestran las tendencias indigenizantes que vemos en otras obras, como las que denomino textos periféricos.

La tecnología colonizadora de la escritura alfabética escapó de los confines de los *scriptoria* mendicantes con velocidad sorprendente. Nahuas de toda la Nueva España empezaron a componer, o mejor dicho, copiar, sus propios textos religiosos, pues no había suficientes para atender las necesidades de la gente, lo que demandó guías para ayudar en la práctica religiosa de los nuevos gobernantes. Las autoridades eclesiásticas sabían esto y no fue de su agrado. En el prólogo de su *Sermonario*, el agustino fray Juan de la

⁴ Barry David Sell, *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, tesis de doctorado en filosofía de la historia, Los Ángeles, University of California Los Angeles, 1993.

⁵ Mark Z. Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 2013, p. 53-54.

⁶ La frase es de Viviana Díaz Balsera, *The Pyramid Under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005, p. 6, 94, 145, 208.

Anunciación notó la existencia de un “gran numero de cartapacios que andan escriptos de mano” y lamentó que la doctrina que contenían fuese “tan varia y de tan indigesta y confusa, que es ocasion de perder el trabajo, sin ningun fructo”.⁷ Anunciación publicó esto en medio de una campaña para decomisar textos religiosos en lenguas indígenas y prohibir su posesión a los indígenas.⁸ Sin embargo, existen ejemplares de estos “cartapacios... escriptos de mano” en archivos mexicanos, norteamericanos y europeos, que resaltan la presencia de la escritura religiosa no oficial y no censurada entre nahuas. Ejemplos de este tipo de texto son el manuscrito Schoyen 1692, que contiene un sermón muy innovador, tal vez heterodoxo, sobre la “Conversión de San Pablo”; el *Codex Indianorum* 7, una miscelánea cristiana de finales del siglo XVI que se conserva en la John Carter Brown Library, o un fragmento copiado de la *Doctrina christiana*, de fray Pedro de Gante, de 1553, resguardado en la Universidad Brigham Young, en Utah.⁹ A estos se suma un manuscrito guardado en la colección de The Hispanic Society Museum and Library, en Nueva York (véase la figura 3), que también es una miscelánea cristiana.¹⁰ Hace cinco años me sorprendió descubrir que este manuscrito contiene dos obras religiosas desconocidas, en las que se dramatiza la leyenda medieval del Anticristo, tema sumamente raro entre los escritos doctrinales de los frailes y sus colaboradores nahuas.¹¹

Textos periféricos como estos fueron redactados por nahuas sin supervisión de los frailes, o con supervisión laxa, y dirigidos sólo al público

⁷ Juan de la Anunciación, *Sermonario en lengua mexicana*, México, Antonio Ricardo, 1577, f. 3r.

⁸ Mario Alberto Sanchez Aguilera, *La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de Navidad de Fray Bernardino de Sahagún*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019, p. 45-50.

⁹ Mss. 279, serie 9, subserie 16, subseries 1, caja 83, carpeta 6, Harold B. Lee Library, Brigham Young University.

¹⁰ Fabián de Aquino, “Sermones y miscelánea de devoción y moral en lengua mexicana”, ms. NS 3/1, ca. 1550-1600, The Hispanic Society Museum and Library.

¹¹ Ben Leeming, *Aztec Antichrist: Performing the Apocalypse in Early Colonial Mexico*, Boulder, University Press of Colorado, Institute for Mesoamerican Studies/State University of New York, University at Albany, 2022; “A Nahua Christian Talks Back: Fabián de Aquino’s Antichrist Dramas as Autoethnography”, en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017, p. 172-194; “Las obras del anticristo de Fabián de Aquino: interpretaciones indígenas de un género europeo”, en Mercedes Montes de Oca y Julio Alfonso Pérez (eds.), *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: fenómenos de transculturación y traducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 79-113.

nahua.¹² No son textos de lujo como los descritos arriba. Su letra tiende a ser irregular o menos pulida y carece de los ornamentos que se aprecian en los textos del centro. Muchas veces hay rastros de uso cotidiano, como manchas dejadas por los aceites de los cientos de dedos que volvieron sus páginas, rasgaduras, agujeros de gusanos y líneas de la marea (manchas de agua). Estos aspectos codicológicos de los textos periféricos constituyen un tipo de belleza contrario al de los textos del centro: proviene de textos vivos que asistieron durante años a las comunidades que los guardaron. Los ritos que consignaron sostuvieron a las comunidades y les permitieron establecer y mantener continuidad con el pasado. Sus rasgaduras y manchas simulan “lunares”, *beauty marks* como se dice en inglés, que dan testimonio de la adaptación creativa de la gente nahua.

En cuanto a los discursos que preservan, los manuscritos de la periferia son valiosos porque contienen manifestaciones indígenas del cristianismo. Sin la supervisión o la censura de los frailes, los textos capturan las elecciones específicas de sus autores, por ejemplo, qué textos incluir y cómo traducirlos, y representan un recurso valioso para analizar la recepción y práctica nahuas de la doctrina y la devoción cristianas. En las páginas subsecuentes resaltaré algunas de las dinámicas presentes en el movimiento de *motifs* cristianos de los centros supervisados a las periferias menos supervisadas. Procederé a comparar el tratamiento de un solo *motif* en un texto del centro y otro de la periferia: un sermón para la fiesta de la Resurrección del manuscrito 1482 de la BNM y una adaptación náhuatl de la “Leyenda de la madera sagrada”, del manuscrito NS 3/1 de The Hispanic Society Museum and Library. El árbol es un ejemplo del simbolismo tipológico medieval que equipara el Árbol del Edén con el Árbol del Calvario.

EL SÍMBOLO DEL ÁRBOL EN DISCURSOS NAHUA-CRISTIANOS

La conexión entre el Árbol del Edén y el Árbol del Calvario fue sugerida por el apóstol Pablo en su carta a los Gálatas: “Cristo nos redimió de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición, porque está escrito:

¹² Estos textos constituyen la categoría tres en la clasificación de Christensen, *Nahua and Maya Catholicisms*, p. 84-88.

maldito todo el que es colgado en un madero”.¹³ Esta conexión se hizo explícita en el siglo II gracias a san Ireneo, que escribió en su tratado titulado *De la predicación apostólica*: “Y la transgresión que ocurrió a través del árbol fue deshecha por la obediencia del árbol, que [se mostró cuando] el Hijo del Hombre, obedeciendo a Dios, fue clavado en el árbol, destruyendo el conocimiento del mal, e introduciendo y proporcionando el conocimiento del bien”.¹⁴ Los escritores medievales desarrollaron esta conexión en uno de los símbolos tipológicos más comunes en el pensamiento cristiano: el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal, por medio del cual entraron en el mundo el pecado y la muerte. Esto se tomó como un “tipo” que anunciaba el “árbol” (o sea la cruz) en el que Cristo fue colgado, mediante el cual se dio fin al pecado y la muerte, y que condujo a la proliferación de leyendas que rastreaban el viaje de la “santa madera” del Edén al Calvario. La más famosa fue la “Invención de la cruz verdadera”, difundida en toda Europa por la *Legenda Aurea*, de Jacobo de Voragine, y en España por los *Flos sanctorum*.¹⁵ Esta leyenda también se incluyó en los escritos nahuas de los frailes, principalmente en los sermonarios. Por ejemplo, el manuscrito 1488, inédito, “Sermones de fiesta”, preserva un larguísimo sermón para la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz.¹⁶

Fray Alonso de Escalona y sus colaboradores nahuas eligieron el símbolo del árbol para un sermón sobre la Resurrección.¹⁷ De acuerdo con la tradición medieval, la historia va de la creación del Jardín al Calvario. Al principio, se le dice al auditorio nahua que Dios plantó allí ese árbol y que Isaías profetizó que algún día “*yeuatl yn yuhqui ynetlamachtiliz ycpali*”, “será como un asiento de riquezas”, en el que se colgarán “*yn ixquich yn dios ytetlamachtiliz*”, “todas las riquezas de Dios”.¹⁸ Luego se anuncia que ese árbol es el mismo en el que Cristo fue crucificado en el Calvario. De esta

¹³ Gálatas 3: 13. *Sagrada Biblia*, trad. de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, El Paso, Mundo Hispano Internacional, 2015.

¹⁴ Ireneo de León, *On the Apostolic Preaching*, trad. de John Behr, Crestwood, Saint Vladimir’s Seminary Press, 1997, p. 62.

¹⁵ “La Fiesta de la Invención de la Cruz”, en Alonso de Villegas Selvago, *Flos sanctorum*, Toledo, Viuda de Juan de Villegas, 1591, f. 163r-164v.

¹⁶ Ms. 1488, “Sermones de fiesta”, Biblioteca Nacional de México, f. 232r-238v.

¹⁷ Ms. 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, f. 233r-234v. A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones del náhuatl son mías.

¹⁸ Ms. 1482, f. 233r.

manera, se introduce el símbolo tipológico alrededor del cual se centra el sermón, como se ejemplifica en esta cita:

tlatoanie cuauhtitech otiquixti yn cemanauac tlaca ynneizcaliliz ynic ytech quiçaz yny[n] yoliliztli; ynic ytech oquiz yn miquiztli yeque-ne ynic quauhtica panauiloiz, yn quauhtica panaiiaya quitoznequi cruz cuauhtica Oquinpanauí yn Jesu Christo yn tlacateculotl yehica quauhtica Otlatlacolmicti yn yquac Oquiqualti yn achto Oquichtli yn quauhxocotl

¡Oh gobernante (*tlahtoani*)! A partir del árbol extrajiste el reavivamiento de la gente del mundo. Por eso, provendrá la vida de lo que provino la muerte y por eso, por medio del árbol será vencido lo que por medio del árbol se venció. Esto quiere decir: “por medio del árbol, la cruz, Jesucristo venció al demonio (*tlacatecolotl*), puesto que por medio del árbol nos mató con el pecado, cuando el primer hombre comió la fruta del árbol.¹⁹

Y otra vez:

quauhtica otechtlatlacolmicti yn tlacateculotl quauhtica otechizcali yn Jesu Christo yn iquac cruz ytech omamaçoualtiloc yequene yn iquac yc axcan omozcali: Ca yn iquac Cruz ytech omomiquili no yquac quauhtica otechpopolhui yn tlatlaculmiquiliztli

Por medio del árbol, nos mató el demonio (*tlacatecolotl*) con el pecado, por medio del árbol, nos volvió a hacer vivir Jesucristo cuando fue extendido de brazos en la cruz. Y cuando por eso hoy volvió a vivir, cuando murió en la cruz, entonces también por medio del árbol nos borró la muerte de pecado.²⁰

La decisión de introducir esta forma de simbolismo, claramente europeo, en un sermón destinado a los neófitos indígenas conllevaba cierto

¹⁹ Ms. 1482, f. 233r.

²⁰ Ms. 1482, f. 233v.

riesgo. ¿Cómo asegurarse de que el símbolo se comprendiera correctamente? La frase “con/por medio de un árbol”, se tradujo como *cuauhtica*; la frase “en un árbol”, como *cuauhtitech*. La palabra náhuatl para árbol, *cuauhtitl*, también puede significar palo, bastón o viga, así como madera, árbol y un bosque de árboles. La frase Jesucristo *quauhtica otechmaquixti* bien pudo haberse entendido como “Jesucristo nos salvó con un palo”, “nos salvó con un árbol”. Como haya sido, nos preguntamos cómo entendieron los indígenas que este árbol podía matar y salvar. En la cita anterior, los autores del sermón ofrecen una sola vez la explicación del símbolo al incluir el préstamo “cruz” junto a la palabra *cuauhtica*, “por medio del árbol”. De acuerdo con su enfoque conservador para construir el discurso cristiano, los autores trataron de simplificar su mensaje y no lo adornaron con palabras floridas ni se involucraron en exégesis complejas. En su lugar, repitieron *cuauhtica* una y otra vez, quizá con la esperanza de afianzar la comprensión correcta por medio de la repetición.

Por su parte, el manuscrito de The Hispanic Society Museum and Library nos lleva de un centro supervisado a una periferia en la que los escritores indígenas trabajaron con más independencia. La adaptación de una narrativa relacionada con la leyenda de la “Invención de la cruz verdadera”, que en el manuscrito llamaron “Leyenda de la madera sagrada”, ofrece una oportunidad para observar el tratamiento que un escritor nahua dio al simbolismo cristiano de los árboles cuando no había un Escalona mirando por encima de su hombro. Queda claro que su preocupación no fue la asociación tipológica entre los árboles del Edén y el Calvario. En cambio, parece que este motivo lo atrajo por razones que quedan al descubierto al examinar algunas de sus elecciones al adaptar la leyenda. La metodología que utilizó es buscar lo que Justyna Olko ha denominado “*loci* de significado”,²¹ lugares en el texto en los que el autor indígena se detiene y elabora sobre un elemento de la cultura extranjera de manera que le otorga un significado nuevo e indígena. En textos periféricos, elaborados sin mucha o alguna supervisión, estos *loci* de significado ofrecen la oportunidad de observar las elecciones de traducción del *tlahcuilo* nahua y dejan entrever cómo pudo entender la

²¹ Justyna Olko, “Remote Stories, Local Meanings: Apocryphal Inspirations in the Nahua *Codex Indianorum* 7”, ponencia, American Society for Ethnohistory 2018 Meeting, Oaxaca, 12 de octubre de 2018.

materia que estaba traduciendo. Estos vistazos me parecen potencialmente esclarecedores.

La versión de la leyenda adaptada en el manuscrito de The Hispanic Society Museum and Library no proviene de la *Legenda Aurea* ni del *Flos sanctorum*, sino de un texto latino del siglo XIII, titulado *Post peccatum Adae*, de un autor desconocido, que sobrevive en más de 80 manuscritos, traducido a casi todos los idiomas europeos. Esta variante incluye una subtrama detallada de la leyenda de la santa madera llamada “La búsqueda de Set del aceite de la misericordia”. La presencia de esta subtrama en el texto náhuatl me llevó a identificar el *Post peccatum Adae* como texto fuente. “La búsqueda de Set” parece la parte más interesante de la leyenda de la santa madera para el autor nahua, pues fue la que elaboró con mayor detalle. El texto náhuatl sigue de cerca la trama principal del *Post peccatum Adae*, se desvía sólo en detalles menores, principalmente en los pasajes que el autor eligió embellecer, es decir, *loci* de significado. El texto dice que Adán no había tenido relaciones sexuales con su esposa en cien años. Un día, Dios le ordenó acostarse con Eva y la pareja concibió a Set. A diferencia de Caín, Set era un niño obediente y devoto que sirvió fielmente a su padre y su madre. Cuando Adán alcanzó la edad de 932 años se cansó de vivir, pues sintió gran pesadez por haber trabajado bajo la maldición de Dios durante tantos años. Según el relato, llamó a su hijo Set y le dijo: “*Nopiltçinhe sedhe ca nimitztitlaniznequi yn opa yn itocayocan paiso terrenal*”, “Oh hijo mío, Oh Set, quiero enviarte allí a un lugar cuyo nombre es paraíso terrenal”. Adán le dice a Set que al llegar a las puertas del paraíso se encontrará con el ángel que las resguarda. La descripción del ángel es el primer *locus* de significado, es decir, el momento en el que el escritor nahua se demora brevemente para proporcionar más detalles de los que ofrece el texto fuente.

Una versión en catalán del *Post peccatum Adae* resume este encuentro en una sola oración: “encuentra al ángel querubín que guarda la puerta del paraíso y tiene en la mano una espada de fuego resplandeciente que corta por las dos partes”.²² La interpretación en náhuatl presenta la misma información, pero de manera extendida. He organizado mi presentación del

²² *Miscellània Puig i Cadafalch: recull d'estudis d'arqueologia, d'història de l'art i d'història oferts a Josep Puig i Cadafalch*, v. 1, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1947, p. 6-9. Para la versión en español, véase Santiago Jubany, “La leyenda del árbol de la cruz”, *El Cosmogono*, <https://cosmogono.wordpress.com/2008/03/24/la-leyenda-del-arbol-de-la-cruz/>.

texto en estrofas y terrazas para resaltar las poéticas indígenas que dan forma a la traducción del autor nahua. En su interpretación, Adán le dice a Set:

ynavac yn angel yn tlapiya yn quipiaya yn xococauitl yn
temictiyani yn ixocoyo
auh nopiltine yn angel cemicac ymacacticac Espata tlanestia
cenca chipauac
tlatequi yyocapallixti
yn iquitquiticac yn iyespata
yn icuac tiquittaz cenca timomauhtiz
yn tiquitoz aço tlexochtli
aço tlemiyauatl yn tlanestiaya
ca çan iuh timomatiz yn onca yeuatl yn angel yn tlanestia.

Cerca de [las puertas] el ángel guardián vigila el árbol con la fruta mortal.

Oh, hijo mío, el ángel siempre tiene en su mano una espada brillante que es muy pura,
corta en ambos lados;
él se para allí llevando su espada.

Cuando lo veas, estarás muy asustado.

Dirás que tal vez brilló como una brasa al rojo vivo, [o]
tal vez como una lengua de fuego.

Esto es lo que pensarás sobre el ángel brillante allí.²³

El aspecto que parece haber capturado la imaginación del redactor nahua es la aterradora visión de la espada brillante del ángel. La descripción se completa al formar una copla por medio de una estructura paralela concisa. El traductor nahua eligió dos palabras, *tlexochtli* y *tlemiahuatl*, sustantivos compuestos, formados al modificar dos palabras, *xochtli* y *miahuatl*, con la raíz *tle-*, de *tletl*, “fuego”. Es significativo que ambas palabras modificadas se asocien a flores. *Xochtli* es quizá una variante de *xochitl*, la palabra más utilizada para “flor” en el léxico náhuatl. Molina define *miahuatl* como “la

²³ Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 188v-189r.

espiga y la flor de la caña de maíz”.²⁴ Cuando se combina con la raíz, ambas palabras se deslizan del campo semántico de las flores al del fuego. La asociación simbólica de las flores y el fuego se manifiesta en ciertos verbos en náhuatl. Por ejemplo, *xotla* se define como “prenderse fuego” y “para que las flores florezcan”; el verbo *cueponi* puede ser “explotar” y “brillar o explotar”.²⁵ La fluidez del espectro entre flores y fuego en el pensamiento indígena mesoamericano está bien documentada en la literatura. Jane Hill ha utilizado el término “simbolismo cromático” para encapsular la amplia gama de referencias de las cualidades brillantes, destellantes e iridiscentes del sagrado “mundo de las flores” de muchos pueblos de habla uto-azteca de las Américas.²⁶ También identifica fenómenos como “amanecer y atardecer, arcoíris, colibríes, mariposas y otros coloridos insectos iridiscentes, conchas, cristales y luces y llamas de colores” como ejemplos de cromatismo utilizado para describir el paisaje sagrado de los paraísos o jardines indígenas, como el Tlalocan en la cosmología de los pueblos de habla náhuatl de Mesoamérica.²⁷ En la “Leyenda de la madera sagrada”, el autor nahua describió la espada brillante del ángel con estos términos, por lo tanto, *indigenizó* esta visión de otro mundo, la envolvió en términos del reino de lo sagrado que resultaban familiares para su audiencia.

En la leyenda, Adán le dice a su hijo que le pida al ángel algo llamado “*olio yn tetlayocolliliztli*”, el “aceite de la misericordia”, que Dios le prometió a Adán para el alivio de su sufrimiento.²⁸ Obediente, Set sale rumbo al Edén. Hace un largo viaje en el que sigue a la inversa las huellas secas y quemadas que dejaron sus padres tras su exilio siglos atrás. Al llegar a las Puertas del Paraíso, se encuentra con el ángel y se aterroriza por un momento, hasta que recuerda la advertencia de su padre. El ángel le pregunta qué busca. Set reúne su coraje y le transmite la solicitud del aceite de la misericordia.

²⁴ “Miahuatl”, en Stephanie Wood (ed.), *Online Nahuatl Dictionary*, Eugene, Wired Humanities Projects, College of Education, University of Oregon, 2000-presente, <https://nahuatl.uoregon.edu/content/miahuatl>.

²⁵ “Xotla” y “Cueponi”, en Wood, *Online Nahuatl Dictionary*, <https://nahuatl.uoregon.edu/content/xotla>; <https://nahuatl.uoregon.edu/content/cueponi>.

²⁶ Jane H. Hill, “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, *Journal of Anthropological Research*, v. 48, n. 2, 1992, p. 117.

²⁷ Hill, “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, p. 117. Véase también Louise M. Burkhart, “Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, v. 21, 1992, p. 88-109.

²⁸ Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 189v.

El ángel rechaza la solicitud de Adán y en su lugar le concede que se asome tres veces a través de las Puertas del Paraíso, al mundo milagroso en el que se encuentra. Llegamos a la segunda ocasión en la que el traductor nahua proporciona un adorno más allá del texto fuente. Según el texto *Post peccatum Adae*, Set describe así su primer vistazo del paraíso: “vio muchas especies de árboles y pájaros y de nobles que no son ser explicadas por boca de hombre”.²⁹ En lugar de este resumen, el autor nahua escribió:

Auh niman otlahtlachix
 yn oquittac yn oncan paiso derrenal vel cenca tlamachtican.
Auh çan niman amo oquixaçic yn ixquich yn onpa onoc yn paiso
derrenal
cenca miyec tlamantli yn oncan mochiuhtoc
 yn xochicualli ca uel cenca mochi çopellic
 uel nepapan ynic auiyac
 ynic potoni
 uel tecuiltonocan
 tetlamachtican
 uel ompa maçitoc yn cualloni
 yn ayac uel quitoz.
Auh yn ixquichti yn totoçitintin
 cuicatzatzi
 cuicatlapça
 quiyecteneua yn totecuiyo.
 uel nepahpan yn totome yn onpa nemi
Auh yn angellotin onpa tlapia
 cuicatzatzi
 cuicatlapitza
 quipahpaquiltia yn totecuiyo

Y [Set] miró [y]
 vio que el paraíso terrenal era un lugar muy abundante.
Y todo lo que yacía allí en el paraíso terrenal no estaba lejos de la
perfección.

²⁹ *Miscellània Puig i Cadafalch*, p. 6.

Allí crecían muchas cosas:
la fruta era muy dulce,
con toda clase de fragancias [y]
olores,
realmente un lugar de prosperidad [y]
un lugar de abundancia,
donde había cosas comestibles
de las que nadie puede hablar.
Y todo tipo de pájaros encantadores
gritaban sus canciones,
silbaban sus canciones [y]
alababan a Nuestro Señor.
Todo tipo de aves vivían allí.
Y los ángeles que vigilan allí [también]
gritaban sus canciones,
silbaban sus canciones,
se regocijaban en nuestro señor.³⁰

El autor también usó frases paralelas construidas con sumo cuidado, que suponen su estrategia para adaptar la leyenda europea a la audiencia nahua. Pero no sólo las formas parecidas y los paralelismos migran del texto de una esfera cultural a otra. Al comparar a los seres angelicales del Jardín con los pájaros que trinan y cantan en los árboles, emplea un giro retórico que se encuentra en otros textos devocionales en náhuatl de mediados del siglo XVI. Uno de ellos es la *Psalmodia christiana*, compuesta por Sahagún y varios intelectuales nahuas a finales de la década de 1550 y publicada en 1583. En el texto de la Fiesta de la Natividad encontramos este hermoso pasaje que compara el coro celestial de Ángeles con varias especies de aves tropicales resplandecientes:

In ilhuicac tlaçonepapançaquā,
tzinitzcan,
teuquechol,
tlaçocoiolcahoantiuitz,
anqui ieeoano in angelome.

³⁰ Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 191v-192r.



Vnquetzalchalchiuhtlapitzalicaoacatiaque,
vntlaçoiulcaoantiaque
 in nepapan tototl,
 tlaçotototl,
 in xupātototl
 Angeloti,
 alleluia.

Del cielo vinieron varios troupiales preciosos,
 trogones,
 espátulas sagradas,
 resonando como preciosas campanas.
 ¡Parece que eran ángeles!
Fueron piando como flautas de jade verde quetzal.
Ellos resonaron como preciosas campanas,
 las diversas aves,
 las aves preciosas,
 las aves de la primavera,
 los ángeles.
¡Aleluya!³¹

Al igual que el autor que escribió sobre el primer vistazo de Set al Paraíso Terrenal, estos nahuas quizá sintieron atracción por las propiedades cromáticas de las piedras verdes cristalinas y el plumaje iridiscente, así como por el alegre júbilo del canto de los pájaros, pues eran características prominentes del campo sagrado profundamente arraigado en la conciencia indígena.

En ese primer vistazo, los ojos de Set caen también sobre una fuente en el centro del Paraíso, que el autor describe como “*cenca tlanextiya... vel chipavac*”, “muy brillante y bastante pura”.³² De ella salen los cuatro ríos que riegan el mundo entero, el Pishon (deletreado “Coson”), el Gihon (“Cuixon”), el Tigris (“Trissis”) y el Éufrates (“Eovrades”). Sobre la fuente se eleva “*ce xococuavitl... cenca veyac*”, “un gran árbol frutal”, completamente desnu-

³¹ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana*, trad. De Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993, p. 372. La traducción se basa en Anderson, con algunas modificaciones mías.

³² Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 192r.

do, sin follaje ni corteza. Set se da cuenta de que éste es el árbol del que sus padres comieron la fruta, pues su estado desnudo refleja la desnudez de su pecado original. Se vuelve maravillado hacia el ángel, le informa lo que ha visto y lo llama “*yn tlamaviçolli*”, “maravilla o milagro”.

El ángel le ordena a Set que asome la cabeza por las puertas dos veces más. El segundo vistazo revela otro *tlamahuizolli*, otro árbol que crece en el jardín, con una serpiente alrededor de su tronco. Set se retira rápidamente y reporta su visión inquietante al ángel. El tercer vistazo revela otro árbol milagroso. A diferencia de las descripciones anteriores, la de este árbol difiere poco del original en longitud y detalle. Sin embargo, creo que este árbol en particular sugiere una de las principales razones por las que el autor nahua decidió incluir la “Leyenda de la madera sagrada” en su cuaderno. Siguiendo casi a la letra el texto en español del *Post peccatum Adae*, escribe:

niman occeppa oquittac yn tlacotiyan yn cuauitl caçiticac yn ilhuicac
yuan ce pilçintli yquillacatzuihticac ca cenca cualli yn pilçintli... Auh yn
sed niman occeppa otlachix yn tlalpan oquittac yn inelhuayo ca onpa
[a]çiticac yn mictlan yn inelhuayo yn xococauitl Auh niman quittac
quixima yn onpa mictlan yn iyanimani yn iyollia yn iteycauhtin yn
itoca Abel Auh yn icuac mochi oquittac yn tlamauçolli yn sed niman
valmocuepqui yn inavac yn angel chellovin...

Entonces, [Set] otra vez vio que el tronco del árbol llegaba hasta el cielo y un niño estaba envuelto en [¿sus ramas?]. El niño era muy bueno... Y Set volvió a mirar el suelo y vio que las raíces del árbol alcanzaban el *mictlan*. Y entonces vio, reconoció allí en *mictlan* el ánimo, el alma de su hermano menor cuyo nombre era Abel. Y cuando vio todos estos milagros, Set luego regresó con el ángel Querubín.³³

Se ha dicho muchas veces que tanto los nahuas como otros pueblos indígenas de la Nueva España tendían a adoptar los aspectos del cristianismo que concordaban con sus visiones y tradiciones del mundo.³⁴ La descripción del tercer árbol del paraíso presenta esa concordancia. Set detalla un

³³ Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 193r.

³⁴ James Lockhart, *Nahuas After the Conquest, A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 243.

árbol gigante, con ramas que tocan los cielos, tronco colocado en la tierra y raíces que se extienden hasta el inframundo, como el “árbol del mundo”, tan común en las cosmologías mesoamericanas. Los árboles del mundo, o árboles cósmicos, eran y siguen siendo *axis mundi*, el eje vertical que une los tres planos: cielos, tierra e inframundo. Por este eje subían y bajaban fuerzas sobrenaturales, las almas de los muertos y las entidades sagradas. La famosa tapa de sarcófago del gobernante maya K'inich Janab Pakal representa uno de esos árboles. Vemos que el alma del gobernante fallecido desciende a lo largo del eje vertical del árbol hasta el inframundo Xibalba, representado por las fauces de un monstruo de la tierra. Sobre él se alza el magnífico dosel del árbol, en cuyas ramas se posa un maravilloso pájaro cósmico. El árbol está decorado con espejos, cuencos llenos de sangre y adornos de jade que indican su carácter sagrado y poderoso. Otra representación bien conocida de los árboles cósmicos se encuentra en el *Codex Fejérváry-Meyer*. El cosmograma en forma de quincunce incluye árboles cósmicos y aves en los cuatro rincones del universo. En el periodo colonial, las cruces y los árboles del mundo se fusionaron para convertirse en nuevos símbolos poderosos de lo sagrado, como lo demuestran las muchas “cruces floridas” de México. Parece que el autor nahua intuyó la asociación del árbol cósmico con la cruz. Las continuidades que sugirió entre elpreciado pasado y el presente colonial ayudan a explicar por qué lo atrajo la “Leyenda de la madera sagrada”.

Además de los tres vistazos al Paraíso, la leyenda contiene un verdadero “bosque” de árboles poderosos y milagrosos. Después de los vistazos, el ángel le da a Set tres semillas del Árbol del Paraíso y le ordena que las plante bajo la lengua de Adán después de su muerte. Set lo hace y en poco tiempo tres árboles comienzan a crecer en el Valle de Hebrón: un cedro, un ciprés y una palma. Cada uno representa un miembro de la Santísima Trinidad. Años más tarde, Moisés reconoce el simbolismo sagrado de los árboles, los desentierra, los lleva al desierto y hace milagros con ellos, como golpear la piedra de la que brota agua. Los árboles pasan al rey David, que intenta plantarlos en Jerusalén y descubre que se han fusionado milagrosamente para convertirse en un tronco sólido. Luego su hijo Salomón intenta usar la madera sagrada en la construcción del templo, pero falla, porque la madera milagrosa cambia de tamaño y forma. Salomón arroja el árbol a una piscina, donde sus poderes curativos hacen que los bañistas se sientan bien. Allí descansa el árbol hasta el tiempo de Cristo, cuando se saca y se usa para

modelar la Cruz y hacer el milagro más grande de todos: la salvación de la humanidad.

El autor nahua de la “Leyenda de la madera sagrada” dejó numerosas pistas lingüísticas con información sobre su comprensión y la de la audiencia indígena acerca del *cuahuítl*. Dos de sus estrategias más frecuentes para interpretar el funcionamiento del árbol incluyen catalogarlo como *tlamahuizolli*, “maravilla, milagro”, o *machiyotl*, “ejemplo, modelo o signo”.³⁵ Por ejemplo, los vistazos de Set al Paraíso están catalogados como *tlamahuizolli* y muchos de los milagros realizados o presenciados por Moisés, David y Salomón se identifican como *machiyotl*. Además, la reacción de quienes presencian el funcionamiento milagroso de la santa madera se describe de manera uniforme con palabras derivadas de verbos como *mahuizoa*, “maravillarse”, y *mauhtia*, “asustarse”, cada uno típicamente intensificado con *cenca*, como en “*yn yevantín yn macevaltín ca vel cenca momavhtiyaya cenca quimaviçovaya*”, “los macehuales estaban realmente muy asustados y maravillados”.³⁶ Aunque soy reacio a hablar de algo tan generalizador como un cristianismo nahua universal, mi experiencia con textos devocionales en lengua náhuatl me lleva a pensar que algunas características de ocurrencia frecuente son suficientes para señalar una sensibilidad común entre los nahuas cristianizados. Este lenguaje de milagros y signos, tan presente en la literatura devocional náhuatl, es una característica destacada de esta sensibilidad.

Las reacciones a esos milagros, típicamente descritas con palabras para asombro, sorpresa y miedo, constituyen lo que podríamos llamar la “paleta emocional” de la sensibilidad cristiana nahua. Los árboles maravillosos y milagrosos del texto medieval *Post peccatum Adae* son, en mi opinión, una de las razones por las que este nahua en particular eligió traducir la leyenda e incluirla en su cuaderno de materiales devocionales misceláneos. La leyenda evolucionó durante la Alta Edad Media como instrumento para vincular eventos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Para los teólogos europeos había una simetría hermosa y sagrada en la historia de la Cruz de Cristo, el Árbol de la Vida que tiene su origen en el Jardín del Edén y el Árbol con la fruta mortal. El propósito de la leyenda era demostrar la “proce-

³⁵ “Machiyotl”, en Wood, *Online Nahuatl Dictionary*, <https://nahuatl.uoregon.edu/content/machiyotl>.

³⁶ Aquino, “Sermones y miscelánea...”, f. 207r.

dencia” de la santa madera al trazar cuidadosamente cada paso, de Adán a Moisés, David, Salomón y por último a Cristo.

Sin embargo, el traductor nahua del *Post peccatum Adae* parece sentirse atraído por la leyenda por razones diferentes. En su versión de la leyenda europea no hay evidencia de que el simbolismo tipológico fuese entendido. De hecho, tenemos que considerar la posibilidad de que el autor nahua no entendiera el árbol como un símbolo, sino como una realidad concreta. En su relato, los árboles de la “Leyenda de la madera sagrada” se convierten en árboles verdaderos que crecen en jardines sagrados y hacen milagros. Estos árboles son conductos de fuerzas sagradas que hacen que el agua salga de las piedras, son troncos que cambian de forma y se niegan a ser controlados por manos humanas, son *axis mundi* que alberga seres puros en sus ramas celestiales y seres malvados en sus raíces en el inframundo. En esta transformación presenciamos la deconstrucción del símbolo del árbol, es decir, el proceso en el que el árbol deja de funcionar como un símbolo y entra en el campo de la realidad. Este movimiento del campo del simbolismo al de lo concreto es parte del fenómeno descrito por Louise M. Burkhart en su discusión del diálogo moral nahua-cristiano. Ella argumenta que ciertos elementos, como el pecado o la suciedad, aunque entendidos en la mente europea de manera simbólica o metafórica, fueron recibidos por los nahuas de manera metonímica, o sea, como parte de un mismo campo semántico.³⁷ Como resultado, la suciedad se entendió como contaminación física y compartía campo semántico con el barro, la tierra, el polvo y el excremento. Este proceso cambió conceptos cristianos, los arraigó en el mundo físico y facilitó la creación de continuidades con la cosmovisión indígena.

Ubicado en medio de un jardín verde brillante con manifestaciones de lo sagrado mesoamericano, en el que los ángeles cantan como quetzales, la leyenda náhuatl del Bosque de la Cruz presentó a los lectores nahuas una visión del paraíso que no debió sentirse demasiado lejos de casa. La existencia de manuscritos, como la miscelánea sagrada de The Hispanic Society Museum and Library, nos recuerda que los nahuas acogieron la tarea de crear textos religiosos en su propia lengua, además de los frailes que inicialmente les enseñaron las tecnologías de la escritura alfabética y el

³⁷ Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tuscon, University of Arizona Press, 1989, p. 87-129.



cristianismo. Textos como estos ofrecen la oportunidad excepcional de observar las elecciones hechas por los escritores nahuas en circunstancias de menos supervisión, al contrario de aquellos que escribieron en el contexto del *scriptorium* mendicante. Al observar qué textos cristianos eligieron para copiar, traducir o adaptar, así como las decisiones en sus adaptaciones, comprendemos mejor que el tronco cristiano produjo muchas ramas cuando se plantó en suelo mesoamericano. Textos como la adaptación de la “Leyenda de la madera sagrada” constituyen la oportunidad de vislumbrar, como lo hizo Set, los muchos *tlamahuizolli* de la escritura náhuatl en las periferias intelectuales del dominio colonial.



Figura 1. Inicio del *Nican motenehua yn innemiliz yn ixquichtin omoquaatequique*, manuscrito 1477, “Miscelánea sagrada”, Biblioteca Nacional de México, f. 166v-167r.

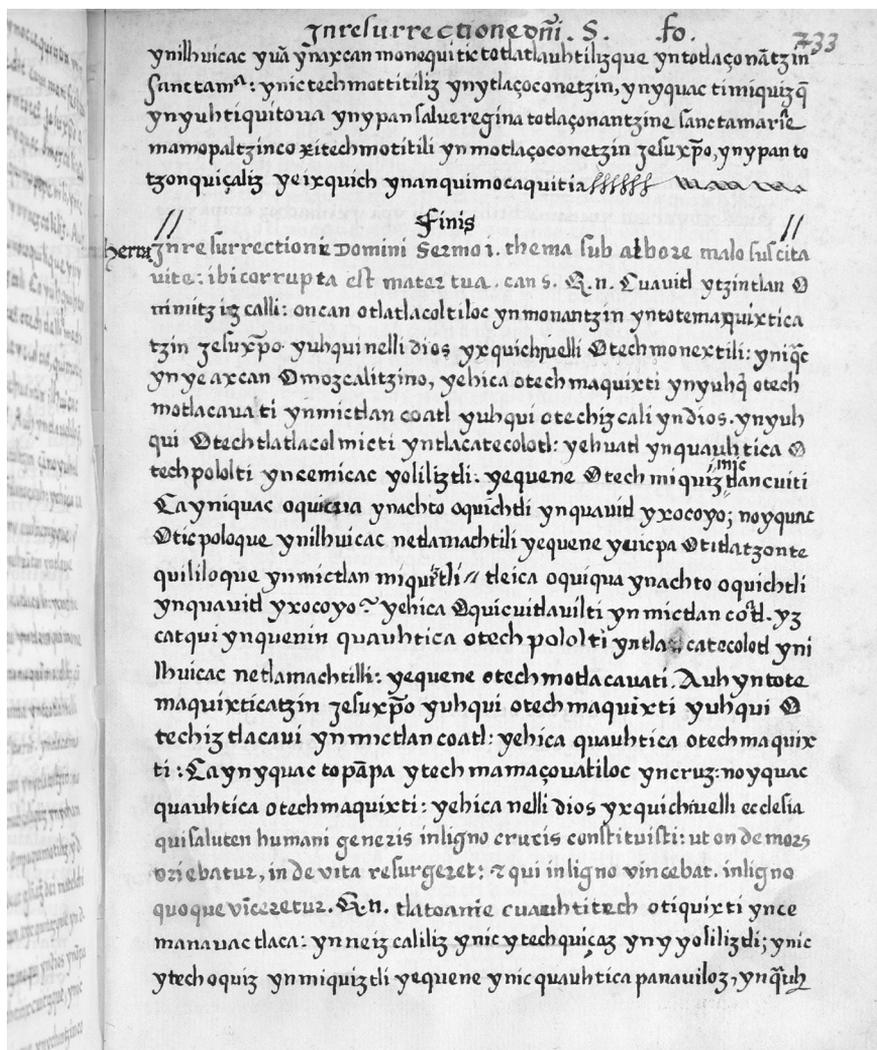


Figura 2. *In resurrectione Domini*, manuscrito 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, f. 233r.

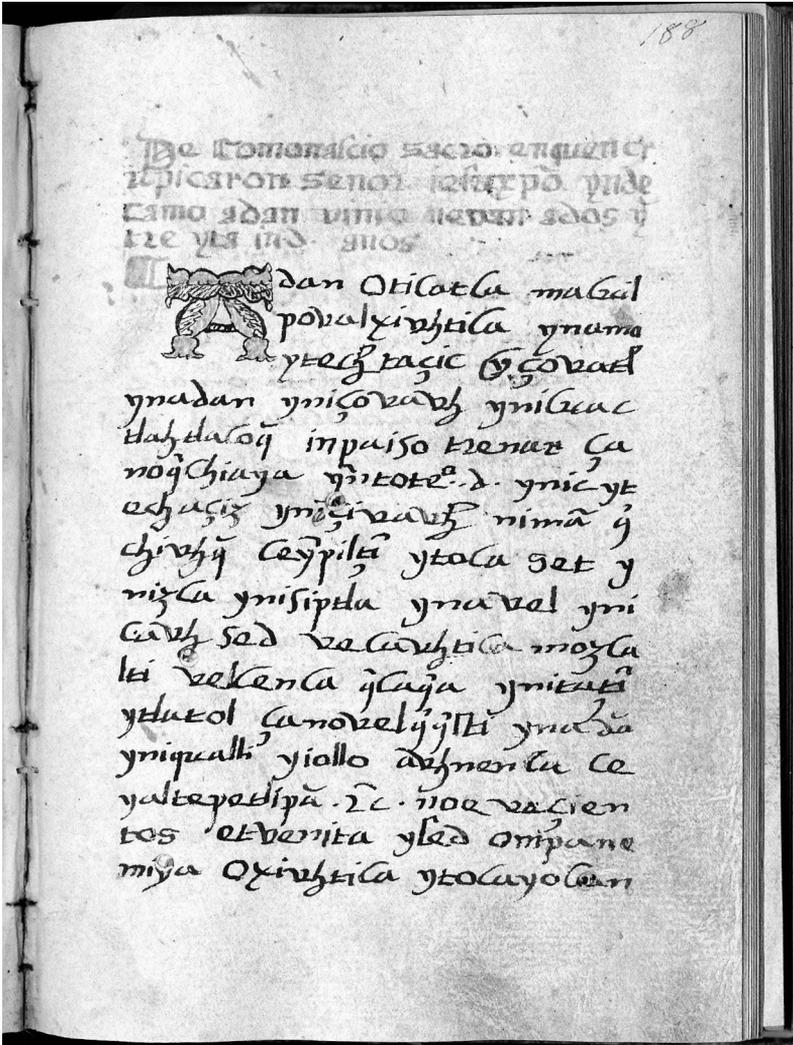


Figura 3. *De como nascio sacro* [...], Fabián de Aquino, “Sermones y miscelánea de devoción y moral en lengua mexicana”, manuscrito NS 3/1, ca. 1550-1600, The Hispanic Society Museum and Library, f. 188r.

DOCUMENTOS

- Aquino, Fabián de, “Sermones y miscelánea de devoción y moral en lengua mexicana”, manuscrito NS 3/1, ca. 1550-1600, The Hispanic Society Museum and Library, Nueva York.
- Manuscrito 1477, “Miscelánea sagrada”, Biblioteca Nacional de México, México.
- Manuscrito 1482, “Sermones en mexicano, vol. II”, Biblioteca Nacional de México, México.
- Manuscrito 1485, Ayer Collection, Newberry Library, Chicago.
- Manuscrito 1488, “Sermones de fiesta”, Biblioteca Nacional de México, México.
- Manuscriptos 279, serie 9, subserie 16, subseries 1, caja 83, carpeta 6, Harold B. Lee Library, Brigham Young University, Utah.

BIBLIOGRAFÍA

- Anunciación, Juan de la, *Sermonario en lengua mexicana*, México, Antonio Ricardo, 1577.
- Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- , “Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, v. 21, 1992, p. 88-109.
- Christensen, Mark Z., *Nahua and Maya Catholicisms: Texts and Religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 2013.
- Díaz Balsera, Viviana, *The Pyramid Under the Cross: Franciscan Discourses of Evangelization and the Nahua Christian Subject in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2005.
- Gaona, Juan de, *Colloquios de la paz, y tranquilidad christiana, en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1582, <https://archive.org/details/colloquiosdelapa00gaon/page/n4>.
- Hill, Jane H., “The Flower World of Old Uto-Aztecan”, *Journal of Anthropological Research*, v. 48, n. 2, 1992, p. 117-144.
- Jubany, Santiago, “La leyenda del árbol de la cruz”, *El Cosmógono*, <https://cosmogono.wordpress.com/2008/03/24/la-leyenda-del-arbol-de-la-cruz/>.
- Leeming, Ben, “A Nahua Christian Talks Back: Fabián de Aquino’s Antichrist Dramas as Autoethnography”, en David Tavárez (ed.), *Words and Worlds Turned Around: Indigenous Christianities in Latin America*, Boulder, University Press of Colorado, 2017, p. 172-194.



- , “Las obras del anticristo de Fabián de Aquino: interpretaciones indígenas de un género europeo”, en Mercedes Montes de Oca y Julio Alfonso Pérez (eds.), *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: fenómenos de transculturación y traducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, p. 79-113.
- , *Aztec Antichrist: Performing the Apocalypse in Early Colonial Mexico*, Boulder, University Press of Colorado, Institute for Mesoamerican Studies/State University of New York, University at Albany, 2022.
- León, Irineo de, *On the Apostolic Preaching*, trad. de John Behr, Crestwood, Saint Vladimir’s Seminary Press, 1997.
- Lockhart, James, *Nahuas After the Conquest, A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Miscellània Puig i Cadafalch: recull d’estudis d’arqueologia, d’història de l’art i d’història oferts a Josep Puig i Cadafalch*, v. 1, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 1947.
- Olko, Justyna, “Remote Stories, Local Meanings: Apocryphal Inspirations in the Nahua *Codex Indianorum* 7”, ponencia, American Society for Ethnohistory 2018 Meeting, Oaxaca, 12 de octubre de 2018.
- Sagrada Biblia*, trad. de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, El Paso, Mundo Hispano Internacional, 2015.
- Sahagún, Bernardino de, *Psalmodia Christiana*, trad. de Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto, *La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de Navidad de fray Bernardino de Sahagún*, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2019.
- Sell, Barry David, *Friars, Nahuas, and Books: Language and Expression in Colonial Nahuatl Publications*, tesis de doctorado en filosofía de la historia, Los Ángeles, University of California Los Angeles, 1993.
- Tavárez, David, “Nahua Intellectuals, Franciscan Scholars, and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico”, *The Americas*, v. 70, n. 2, 2013, p. 203-235.
- Villegas Selvago, Alonso de, *Flos sanctorum*, Toledo, Viuda de Juan de Villegas, 1591.
- Wood, Stephanie (ed.), *Online Nahuatl Dictionary*, Eugene, Wired Humanities Projects, College of Education, University of Oregon, 2000-presente, <https://nahuatl.uoregon.edu/>.

