

**Ben Leeming. 2022. *Aztec Antichrist. Performing the Apocalypse in Early Colonial Mexico*. Louisville: University Press of Colorado. xxxi + 281 pp.**

**Nadine BÉLIGAND**

<https://orcid.org/0000-0003-0989-8294>

Université Lumière Lyon 2 (Francia)

[nadine.beligand@gmail.com](mailto:nadine.beligand@gmail.com)

Las circunstancias de esta investigación se deben principalmente al descubrimiento fortuito, en julio de 2014, de un *cuaderno* conservado en la colección *Latin American Books* de la Hispanic Society of America. En cuanto a la publicación que coronó esta investigación, podría calificarse de auténtico desafío. De este manuscrito que publica Ben Leeming nada se sabía, aparte de la ficha de identificación que había redactado su antiguo propietario, el célebre librero-coleccionista alemán Karl Wilhelm Hiersemann (1854-1926), quien le atribuyó el título de *Sermones y miscelánea de devoción* escritos por Fabián de Aquino, al que identificó como un “franciscano” indígena, tal vez informante de Bernardino de Sahagún. En opinión de Hiersemann, este manuscrito sólo podría entenderse gracias a un “americanista valiente” (p. xxiii). Ya es cosa cumplida: Ben Leeming asumió el desafío.

El manuscrito está firmado por Fabián de Aquino varias veces, en los folios 37r, 55r, 66v, 230v y 300r. En el folio 230v, un cordón franciscano, a modo de cinta, completa la firma, lo que había llevado a Hiersemann a considerar que “[p]robablemente fr. Fabián fué uno de los Indios que contaron al P. Bernardino de Sahagún las historias antiguas de los Mexicanos, y de esta manera tendríamos aquí una especie de suplemento á la obra inmortal del sabio Franciscano [*sic*]” (p. xxiii).

En las páginas de este pequeño cuaderno, de 13.5 x 9.5 cm, la escritura es muy legible; las palabras están separadas con claridad unas de otras; se ha hecho un esfuerzo por imitar la letra impresa con distintos niveles de caracteres para los títulos de las partes, subpartes y párrafos.

En un primer momento, Leeming se dio cuenta de que este manuscrito no podía proceder de la pluma de un franciscano nahuatlato. En efecto, a partir del folio 169 aparece una lista de las principales divinidades del panteón



azteca (Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tláloc, Quetzalcóatl, Cihuacóatl y Otontecuhtli): una “verdadera rareza” (“*a true oddity*”, p. xxiv). Pero, sobre todo, la formulación *quitoz antecristo* (“el anticristo dirá”), en el folio 156r (p. xxvii), fue lo que llamó la atención de Leeming, ya que se refiere al personaje recurrente en dos *neixcuitilli* (obras, autos o dramas litúrgicos) destinados a ser representados en náhuatl ante un público indígena. Este anticristo, que con un tono provocador reivindica la poligamia y las antiguas prácticas devocionales y familiares, desafía la evangelización en todos los sentidos al propugnar el retorno a la religión de los *teteoh*. ¿Podría ser este anticristo nahua una *respuesta* al trauma de la Conquista? Ésta es la pregunta que apasiona al autor y a sus lectores a lo largo del libro.

El anticristo, el falso profeta del Apocalipsis, referido como el Dragón o la Bestia, es el emblema del mal gobierno y la falsa religión; sobre todo, aquel que niega la divinidad de Cristo. Para comprender la incorporación de su figura en las piezas nahuas, Leeming llevó a cabo una identificación general del contenido del manuscrito, seguida de un estudio centrado en las dos piezas dedicadas al anticristo: *El anticristo y el Juicio Final*; *El anticristo y el ermitaño*.

El libro se divide en tres capítulos, “First Theater of the Americas”, “American Apocalypse” y “A Nahua Christian Writes Back”. Los apéndices contienen las transcripciones de las dos obras teatrales mencionadas y sus respectivas traducciones al inglés (pp. 131-217).

Las investigaciones más conocidas sobre el primer *teatro americano* son las de Fernando Horcasitas (1974) y Othón Arróniz (1977); a estos títulos, bien conocidos por los mexicanistas, se suman las publicaciones más recientes de Barry Sell y Louise Burkhart (2004-2009), en cuatro volúmenes dedicados al teatro náhuatl. La mayoría de las obras fueron escritas por clérigos; algunas por nativos cristianizados que a veces transmitieron un discurso más libre y *no oficial*. Éste parece ser el caso aquí. A pesar de la prohibición de las traducciones vernáculas de textos religiosos tras el Concilio de Trento (de la Biblia, vidas de santos, catecismos impresos en España, etcétera), los religiosos, en particular los franciscanos, siguieron traduciendo al náhuatl numerosas obras europeas (libros de horas, vidas de santos, confesionarios, catecismos, recopilaciones de doctrina cristiana, etcétera) y produjeron sus propias obras.

Lo que más atrae el interés de Leeming es la figura del anticristo, muy raramente solicitada para ser presentada ante un público indígena y bastante marginal en la producción religiosa de la época moderna, a excepción de

una breve mención, de 120 palabras, en el *Libro de la miseria y brevedad de la vida del hombre*, de fray Juan Bautista, en 1604 (p. 56). Además, las dos obras de Aquino sobre el anticristo recurren a otros personajes: dos figuras del Antiguo Testamento, el patriarca Enoc y el profeta Elías; una Sibila, profetisa de la antigüedad grecorromana que ha sido utilizada en la literatura e iconografía cristianas, así como personajes de las élites del mundo nahua: seis sacerdotes indígenas, un mercader y un soberano. Todos giran en torno al Anticristo, el Juicio Final y el ermitaño, personaje central que recoge las confesiones de todos los pecadores.

El capítulo 1 se centra en el autor, su lenguaje, sus elecciones (misceláneas) y una valoración global de los autos o *neixcuitilli*, entre los que se encuentran el ermitaño y el anticristo. En el siglo XVI, recuerda Leeming, el lugar de aprendizaje más conocido era el colegio de Santa Cruz Tlatelolco, donde los estudiantes, procedentes de la nobleza, se formaban en latín, castellano y teología. Allí florecieron figuras como Antonio Valeriano, latinista y nahuatlato, más tarde gobernador de México-Tenochtitlan. Gerónimo de Mendieta lo consideraba, citemos, “buen latino, lógico y filósofo”; incluso había “[sucedido] a los religiosos sus maestros [...] en leer la gramática en el colegio algunos años, y aun a religiosos mancebos en su convento” (Mendieta 1870 [1596], 416). Aunque no se ocultaron sus nombres, ninguno de estos alumnos fue considerado detentor de autoría; simplemente se les asoció, como alumnos y ayudantes, a la producción etnográfica del *Códice florentino* de Sahagún, al igual que a otras traducciones de textos catequísticos. Sin embargo, como sabemos, muchos nahuas se apropiaron de la escritura alfabética, así como de los libros que se han transmitido de generación en generación; experimentaron lo que Serge Gruzinski (1988) ha descrito como una verdadera pasión por la escritura y se hicieron expertos en ella, al reproducir manuscritos y sermones, y practicar la escritura para sí mismos: para defender sus pueblos, así como producir títulos de posesión territorial, o también poner por escrito la historia de la fundación de su *altepetl* y el lugar que ocupaban en él, antes y después de la Conquista. En el ámbito religioso, esta práctica era favorecida por los frailes que necesitaban auxiliares pedagógicos para hacer frente a las multitudes que debían catequizar, así como personas capaces de poner en escena dramas litúrgicos en los que no sólo intervenía el texto, sino también la complejidad de la elección de los actores, la puesta en escena y la creación de decorados, sobre los cuales era igualmente difícil ejercer algún control. Para los religiosos, el objetivo de las representaciones dramáticas —crear

una emoción— era más importante que la ortodoxia del lenguaje, que no siempre tenían tiempo de comprobar, a menos que fueran los autores; aun así, la interpretación propia estaba abocada a apartarse del texto, ya que asumir por un momento el espíritu de otro personaje podía favorecer la improvisación. Fray Toribio de Benavente, conocido como Motolinía, relata que durante la representación del auto *La caída de nuestros primeros padres*, en Tlaxcala, en 1538, “muchos de ellos tuvieron lágrimas y mucho sentimiento, en especial cuando Adán fue desterrado” (Benavente 2015 [1569], 90-93).

Han sobrevivido varios dramas litúrgicos nahuas de los años 1530-1550, a veces con una descripción de la representación sin el texto, a veces con el texto y una anotación de la puesta en escena. Aquino, el autor de estas *misceláneas*, pudo haber comenzado su compilación antes de la promoción del Catecismo romano (1566), que llamaba a separar el trigo de la paja, limitando los errores contenidos en las doctrinas cristianas. A no ser que se tratara de un caso de “producción clandestina” (p. 20), muchos relatos se refieren a la circulación tardía de “doctrinas varias indigestas y confusas”, como las de Juan de la Anunciación, en 1577.

La lengua náhuatl, en la que Leeming es experto, es la que proporciona algunas pistas para sugerir un rango cronológico, de tal forma que el náhuatl de Aquino sería el de los años 1560-1600: la expresión “*yn tloque yn nauaque yn cemanauac tlatoani jesu cristo*” (“señor de lo cercano señor de lo lejano, soberano del mundo Jesucristo”, p. 23) aparece en 33 relatos de *Los milagros de la virgen María* y se hace referencia a las tres personas divinas como *tlacah* (“la gente”, p. 25). Otros elementos apoyan esta hipótesis: en el folio 67, Aquino cita a Francisco de Zamora, general de los franciscanos observantes de 1559 a 1565, así como una indulgencia plenaria, fechada en 1560, de su contemporáneo, el papa Pío IV. Leeming supone que las piezas insertadas después del folio 67 del cuaderno fueron escritas en una fecha posterior, quizá tan tardía como finales del siglo xvi.

Los dramas litúrgicos o autos, denominados en general y quizá apresuradamente *teatro de evangelización* o *teatro misionero*, son lo que Sahagún y Chimalpahin<sup>1</sup> describieron como *neixcuitilli*, al adaptar el antiguo significado de *performance* ceremonial (en una gran plaza) al *exemplum* cristiano visual, que pone en escena sermones, episodios bíblicos, vidas de santos,

<sup>1</sup> Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-ca. 1645).

celebraciones solemnes, etcétera, cuya retórica persuasiva tenía por objeto combatir la idolatría y conducir a los indígenas recalcitrantes al arrepentimiento y el bautismo (p. 41).

A diferencia del *teatro medieval*, en el que un personaje encarna una virtud, la obra *El anticristo y el ermitaño* convoca a siete demonios y siete pecados, así como a seis deidades prehispánicas. Se trata de crear un *terror didáctico* para obtener el arrepentimiento del pecador, con una particularidad: la forma discursiva de Aquino es el estilo directo, en el que el pecador convocado por el ermitaño (a modo de *exemplum*) acude a exponer sus sufrimientos en el Mictlán, donde se atormenta su alma; tras confesar sus pecados, es devuelto sin demora al infierno, al considerarle el ermitaño indigno de la salvación.

El capítulo 2, dedicado al Apocalipsis americano, nos recuerda que la leyenda del anticristo es adaptable a cualquier época, ya que su presencia está ligada a temores apocalípticos. A este respecto, Leeming vacila entre varias hipótesis: ¿podría tratarse de un contexto de conflicto que amenazaba la misión franciscana? ¿O puede que los pecadores nahuas se sintieran amenazados por el abandono de su religión? De ahí los diálogos con las divinidades mexicanas. Estas preguntas reflejan menos la naturaleza misma del *neixcuitilli* que la intención del autor, es decir, *lo que pasaba por su mente* cuando compuso estos dramas. ¿Podremos saberlo alguna vez? ¿No es ésta la mayor dificultad del historiador ante una fuente sin fecha, cuya autoría puede resumirse en una firma, pero también ante la forma en que los nahuas letrados combinaban sus producciones con sus experiencias personales? Leeming se decanta por la primera hipótesis: los temores apocalípticos caracterizaron los años 1530-1560, las tres décadas que siguieron al martirio de los tres niños de Tlaxcala (1526-1527) y al proceso de don Carlos Ometochtzin. Se dice que el obispo Juan de Zumárraga hubiese conjurado la llegada del anticristo con un acto de extrema violencia: la quema en la hoguera de don Carlos en 1539 y una campaña para erradicar la idolatría, con 120 casos tratados por la Inquisición apostólica entre 1536 y 1541. De esta época datan también las investigaciones de Andrés de Olmos contra los *tlahtoque* (sus sermones de la década de 1540), la adopción de la *Doctrina cristiana* de los dominicos (Pedro de Córdoba), impresa en la ciudad de México en 1544 y de nuevo en 1548, así como la difusión de los sermones de Sahagún (1564). El ermitaño del auto *El anticristo y el ermitaño* corresponde perfectamente a la figura del inquisidor que condena a los ídólatras al infierno; cuestiona de manera específica a los señores

(*tlahtoque*) que tienen ídolos ocultos (fs. 176r-177r), ya que encarnan la resistencia al cristianismo y el modelado de éste en sus súbditos. Así, el enemigo del ermitaño, el anticristo azteca, se presenta como un *tlahtoani* que vocifera: “Yo soy Cristo, yo soy el *teotl*”, e invita a los nahuas a volver a sus antiguas prácticas y los persuade de rechazar el cristianismo. En este punto, nos damos cuenta de que Aquino está muy bien documentado y que pudo haber sido uno de los alumnos-asistentes de Sahagún.

El capítulo 3 es el más logrado. Leeming muestra con claridad que Aquino sigue el marco de la catequesis franciscana, pero que su texto hunde sus raíces en una concepción indígena, en la medida en que no sigue la retórica de los frailes. En su opinión, se trata de un “escrito subalterno” de un autor que tuvo acceso a los textos etnográficos de los religiosos y que en un momento posterior creó una autorrepresentación destinada a inmiscuirse en los modos de comprensión “metropolitanos” (p. 92). Estos “dramas de autorrepresentación del cristianismo indígena” son, pues, una vía alternativa a la religiosidad para el público nahua (p. 92).

Aquino se ha apropiado de un discurso doctrinal (construido por los religiosos y los nahuas en el colegio de Santa Cruz Tlatelolco); sin duda ha trabajado con ellos para componer “materiales doctrinales” (p. 92), y ha aprendido a sostener la “violencia epistémica” (p. 94) y el “terror didáctico” (p. 95) en su *neixcuitilli* poblado de “monstruos indígenas” (p. 96). Aquino domina esta retórica; sin duda ha copiado discursos o sermones y conoce varios tipos de escritura doctrinal, como los neologismos, las reconceptualizaciones, los discursos de autoridad (“*nopilhuame ma ximoyollaptilican*”: “mis queridos hijos, sed fuertes”) y difrasismos como *cenca yectli*, *cenca qualli* (“muy bien, muy bueno”), por “virtuoso” (p. 97).

Los diálogos del ermitaño también parecen inspirarse en los manuales de confesión. En el cuadro 3.1 (p. 99), Leeming compara los textos de Aquino con el *Confesionario mayor y breve* de Alonso de Molina: las coincidencias son sorprendentes. ¿Ayudaba Aquino a los franciscanos durante las confesiones? ¿Estaba implicado en trabajos espirituales? Seis de siete demonios confesaron; habían sido arrojados al Mictlán por no haber aspirado a reconocer al verdadero Dios. En el cuadro 3.2 (p. 102), muestra las claras correspondencias con el *Códice florentino*: Aquino presenta 12 de los 18 tipos de pecadores enumerados por Sahagún en su libro x: *De los vicios y virtudes desta gente* [...].

Cuando Leeming habla de “escribir para volver al poder”, explica que la *ideología* de Aquino se alinea con el discurso pesimista de los franciscanos

de la década de 1570. En 1585, tras el Tercer Concilio Provincial Mexicano, los indígenas fueron considerados “neófitos perpetuos” y de “menor capacidad”. Con todo, en la obra, el ermitaño refuta la condición de “neófitos perpetuos” (p. 107). ¿No fueron los neófitos, señala el ermitaño, martirizados (los tres niños de Tlaxcala en 1527-1529) por haber denunciado al anticristo? ¿No murieron por no querer abandonar su fe? (p. 106). En resumen, Aquino defiende a los nahuas cristianos y presenta una imagen diferente del *cristianismo indígena*: como hay verdaderos cristianos entre los nahuas, hay que superar los tiempos idólatras. Esta segunda conquista de las almas es la de los nahuas cristianos letrados mismos.

El ermitaño (¿el propio Aquino?) expulsa a los demonios (¿los malvados señores del *altepeme*?);<sup>2</sup> está dotado de una poderosa autoridad espiritual. El anticristo, por su parte, se dirige a los nahuas como lo hacen los frailes: “*nopilhuame*” (“mis queridos hijos”), lo que podría verse como una paradoja, dado que la retórica lo eleva en la mente de la audiencia mientras que, para su autor-creador (Aquino), es un demonio. Esta ingeniosidad responde al dualismo nahua: el anticristo es un *complemento necesario*.

Leeming termina su libro preguntándose cómo pudieron percibir los nahuas estas tragedias. Uno de los pecadores de la obra *El anticristo y el ermitaño* es un curandero (*ticitl*); confiesa haber matado “a los que no le gustaban”; se arrepiente; dice que ha “defraudado a la gente” (p. 113). Esta confesión sólo pudo ser escuchada por los nativos (p. 114).

En resumen, la escritura dramática existía fuera del control de los frailes. Ciertos detalles de los *neixcuitilli* lo demuestran. Aunque la mayoría de las notas están destinadas a los intérpretes de cada personaje (“luego dirá”; “luego dirán”), algunas se refieren a la puesta en escena y, diríamos, a la *paraescena*. Aquino menciona también otros elementos como: “Entonces elevarán su canto de honrosa alabanza llamado *Te deum*”, cuyo texto no se reproduce en la obra (f. 149v de *El anticristo y el Juicio Final*, p. 159). Pero lo que más llama la atención son los *etcéteras* que puntúan los dos *neixcuitilli*; por ejemplo: “En ese momento, los que ya no han reconocido a Dios creerán, etc.” (f. 162v de *El anticristo y el ermitaño*, p. 173), que indica una acción escénica, es decir, una improvisación gestual (¿o verbal?) de los actores (pp. 116-117). Otros *etcéteras* implican claramente una improvisación; por ejemplo, Quetzalcóatl responde al ermitaño: “Soy yo. Soy Quetzalcóatl. La gente común me sirvió, sangró ante mí, etc.”. O la notación

<sup>2</sup> *Altepeme* es el plural nahua de *altepetl*.

relativa al *tonalpouhque* (“guardián de un día”), a quien el ermitaño pide que le explique cómo lee el calendario ritual. Aquino escribe: “Entonces le contará cómo adivinaba, etcétera” (f. 177v, p. 197). Este *etcétera* implica una creación propia de cada intérprete; se trata quizá de una oportunidad para hacer un inventario de los rituales para este Dios, que el intérprete improvisa a partir de sus propios conocimientos. Leeming explica que el *etcétera* es muy raro en el *neixcuitilli* (p. 120); quizá habría que añadir que improvisar significa también *poseer los conocimientos necesarios*. A finales del siglo XVI, los nahuas ya no sabían mucho sobre sus antigüedades, por lo que debemos preguntarnos sobre la cronología del cuaderno de Aquino y la preparación de los protagonistas: ¿estaban formados y capacitados para rellenar los *etcéteras* antes de representar el texto en escena?

Estos dramas reflejan la naturaleza ambivalente de la escritura nahua y de los propios nahuas. Como su *inventor* (Leeming), Aquino estaba cautivado por su tema: el fin de los tiempos. Como los primeros franciscanos observantes o San Vicente Ferrer, es un hombre *apocalíptico*, traumatizado por la Conquista. Aquino no escribe sobre su experiencia del cristianismo: no es el relato de un *converso*. Todos los términos que utiliza son neologismos: fe, creencia (*neltoca*: “seguir algo verdadero”), creer (*tlaneltoquilitli*). Dedicó mucho tiempo y energía a leer y *digerir* literatura religiosa, copiarla, traducirla y componer textos personales en su cuaderno.

En sus reflexiones finales, Leeming ve este “cuaderno de Fabián de Aquino” como una forma de abordar las voces indígenas del ser cristiano; lo considera un hombre comprometido con las ideas, las historias, e incluso los aspectos afectivos y estéticos de la religión cristiana, de tal manera que ni la “identidad indígena” ni la posición social se pierden; al contrario, se fortalecen (p. 120). En efecto, Aquino se comprometió, diríamos, *con la religión* (no *en la religión*) del vencedor; se acercó a quienes ejercían el poder en el sistema dominante (los franciscanos) para hacer *algo* por sí mismo, por su *altepetl*. Su punto de vista es el de un experto; ha adquirido habilidades a través de sus propias experiencias, tal vez al participar directamente en las campañas para erradicar la idolatría junto a los franciscanos en la época de la Inquisición apostólica. Por esta razón, adoptaría la perspectiva apocalíptica de los franciscanos en las décadas de 1530 y 1540, cuando los anticristos eran el objetivo de sus campañas retóricas. Sin embargo, Aquino no toma prestada su forma de pensar; su perspectiva es indígena en su motivación y en su *matiz*; sirve a un proyecto dirigido a los indígenas en un momento en el que resurgen las *amenazas*. Es probable

que Aquino participara de forma activa en el desarraigo de la idolatría (p. 121). Algunos indígenas se resistieron, mientras que otros buscaron la manera de acomodarse a los nuevos gobernantes; de esta manera, su posición fue de “arbitraje de evasión” (Lopes Don 2010), lo que aseguró su posición en la jerarquía: afiliarse al cristianismo y asociarse con los mendicantes llevó a algunos nahuas a alinearse con su obra. El personaje del ermitaño, en Aquino, puede compararse con don Valeriano de Castañeda, el gobernador de Tlaxcala que exigió el fin de la idolatría en 1543; su colaboración con los clérigos también se basó en una estrategia de evasión para preservar la intromisión de éstos en la autonomía indígena (p. 123).<sup>3</sup> En resumidas cuentas, el cuaderno de Aquino puede entenderse como una interescritura de la actividad política indígena en el proceso de cristianización. Fabián de Aquino fue un intermediario cultural que replanteó y reestructuró la enseñanza del cristianismo. Como intelectual nahua, construyó una nueva narrativa que era a la vez una “representación indígena del cristianismo” y una “representación del cristianismo indígena” (p. 127).

Hay que felicitar a Leeming por el minucioso trabajo cartujano que ha supuesto la transcripción y traducción de estos dos *neixcuitilli*. Quizá también cabe hacer algunas sugerencias y plantear algunas preguntas. Lo primero que hay que recordar es la importancia de la producción escrituraria. En los monasterios europeos circulaban numerosas colecciones devocionales, en forma de florilegio (para uso personal o destinado a la lectura de otros), tanto opúsculos de *exempla* (oídos o escenificados) como selecciones de temas de predicación o antologías de literatura. Esta colección de materiales misioneros cruzó el océano Atlántico en los fardos de los monjes. Aunque estaban relacionados con los textos del calendario litúrgico, los temas se vinculaban a unas pocas ideas y representaciones predominantes: la llamada a la conversión moral; el desvelamiento de acontecimientos ocultos o futuros; el anuncio de la inminente venida del anticristo y del juicio final, y la exhortación a los pecadores a convertirse antes del último acontecimiento de la historia. Más que el anticristo, el lugar dominante de la figura del ermitaño (en el *neixcuitilli*) parece estar directamente relacionado con esta herencia. Puesto que por todas partes se decía que el anticristo ya había nacido y que su reinado no tardaría en llegar, la urgencia escatológica se hizo absolutamente acuciante. En este punto, las cronologías europea y americana coinciden.

<sup>3</sup> Véase Olko y Brylak (2018, 573-604).

Sería interesante comparar el manuscrito de Aquino con las obras que pudieron inspirarlo, empezando por San Vicente Ferrer, cuyos sermones son, sin duda, los más implicados en las circunstancias ideológicas, políticas, sociales y cotidianas de su época. Este predicador de las masas estaba obsesionado por dos grandes temas estrechamente ligados entre sí: la pretensión apocalíptica (el tema del anticristo) y la exclusión de las minorías, en particular de los judíos, que dieron lugar a numerosas publicaciones. ¿Puede considerarse, pues, a Aquino como un epígono de esta forma de entender el tema del anticristo?

Otra vía de reflexión es la pervivencia, en la primera mitad del siglo XVI, de las cuestiones apocalípticas desarrolladas en el siglo XIII.<sup>4</sup> Los franciscanos retomaron, reinterpretaron y renovaron el discurso escatológico, adaptándolo a cada contexto misionero; fueron ellos quienes popularizaron temas como el mesianismo, el anticristo, el papa angélico y la inclinación joaquinista, que quisieron compartir con los nativos como parte de su opción espiritual: recuperar el paraíso perdido, así como su ideal político de vincular la acción mesiánica de la monarquía universal con la misión de los frailes de llevar la palabra del Evangelio a todas partes. En la segunda mitad del siglo XVI, este sueño de una edad de oro se fue desvaneciendo, no sólo porque las nuevas disposiciones de la Corona les despojaron de poder (y de financiación), sino también porque los franciscanos se dieron cuenta de que se habían equivocado: sólo habían visto lo que su horizonte de expectativas les permitía ver y sus esperanzas acabaron por desvanecerse. En este contexto, Aquino encarna una nueva perspectiva; se apodera de temas del pasado, sin duda copias del primer siglo XVI, para revivir un pensamiento apocalíptico optimista, adecuado a su tiempo.

Por último, deben expresarse algunas reservas. No debe pasarse por alto la importancia de tratar *por iguales partes* las fuentes históricas. Es difícil comprender por qué Leeming utiliza traducciones al inglés de las principales fuentes franciscanas novohispanas y descuida los textos originales en castellano. Esto crea una impresión de extrañeza que desdibuja la perspectiva del encuentro entre dos lenguas, el castellano y el náhuatl.

Estas pocas observaciones no desmerecen en absoluto el interés de esta excelente publicación, que refuerza la vitalidad y la renovación de los estudios sobre los manuscritos indígenas producidos en Nueva España.

<sup>4</sup> Véanse Bériou (2018; 2024).

## REFERENCIAS

- Arróniz, Othón. 1977. *Teatros y escenarios del Siglo de Oro*. Madrid: Gredos.
- Benavente Toribio de [Motolinía]. 2015 [1569]. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Madrid: Real Academia Española, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles.
- Bériou, Nicole. 2018. *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*. Génova: Librairie Droz.
- Bériou, Nicole. 2024. *Les pouvoirs de l'éloquence. Prédication et pastorale dans la chrétienté latine (XII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècles)*. Génova: Librairie Droz.
- Gruzinski, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle)*. París: Gallimard.
- Horcasitas, Fernando. 1974. *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lopes Don, Patricia. 2010. *Bonfires of Culture. Franciscans, Indigenous Leaders, and the Inquisition in Early Mexico, 1524-1540*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Mendieta, Gerónimo de. 1870 [1596]. *Historia eclesiástica indiana*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería.
- Olko, Justyna, y Agnieszka Brylak. 2018. "Defending Local Autonomy and Facing Local Trauma. A Nahua Order against Idolatry, Tlaxcala, 1543". *Hispanic American Historical Review* 98 (4): 573-604. <https://doi.org/10.1215/00182168-7160325>.
- Sell, Barry D., y Louise M. Burkhart. 2004-2009. *Nahuatl Theater*. 4 vols. Norman: University of Oklahoma Press.