

Diego Durán y los saberes nativos desde el rasero de la cronística misionera

Diego Durán and Native Knowledge from the «rasero» of Missionary Chronicle

Héctor Costilla Martínez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
MÉXICO
hector.costilla@correo.buap.mx

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 9.2, 2021, pp. 603-616]

Recibido: 12-09-2020 / Aceptado: 08-02-2021

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.45>

Resumen. En el *Libro de los ritos* (1579), el dominico fray Diego Durán intenta, a partir del conocimiento de la lengua y de los saberes nativos, un ejercicio de extracción y reconfiguración de lo que él consideraba la «imaginativa lastimada» de los indígenas para su efectiva conversión. Este ejercicio se aborda partir de la aplicación del rasero de la mentalidad dominica de Durán al sistema de creencias indígena, como instrumento que se ocupa de raer, moldear o igualar lo negativo en dicho sistema. Por lo anterior, en este trabajo me interesa analizar cómo, en el mencionado libro, se da, más que una traducción, un complejo proceso de translación del mundo nativo al lector colonial y la transferencia de valores del mundo cristiano al del conquistado.

Palabras clave. Diego Durán; *Libro de los ritos*; translación; discurso etnográfico; discurso teológico.

Abstract. The Dominican Friar Diego Durán, tries, in the *Libro de los ritos* (1579), based on the knowledge of the language and native knowledge, an exercise in the extraction and reconfiguration of what he considered the «injured imagination» of the indigenous for their effective conversion. This exercise is approached from the application of the «rasero» Durán's Dominican mentality to the indigenous belief

system, as a tool that deals to shape or equalize the negative in that system. Therefore, in this work I am interested in analyzing how, in the aforementioned book, there is, a complex process of translation from the native world to the colonial reader and the transfer of values from the Christian world to the conquered one.

Keywords. Diego Durán; *Libro de los ritos*; translation; ethnographic discourse; theological discourse.

En el *Libro de los ritos*¹ (1579) el dominico Diego Durán intenta, a partir del conocimiento de la lengua y de los saberes nativos, un ejercicio de extracción y reconfiguración de lo que él consideraba la «imaginativa lastimada» de los indígenas para su efectiva conversión. Por lo anterior, en este trabajo me interesa analizar cómo, en el mencionado libro se da, más que una traducción, un complejo proceso de translación del mundo nativo al lector colonial y la transferencia de valores del mundo cristiano al del conquistado. Si, como señala de Toro, el acto de translación implica un proceso de recodificación, de deterritorialización y reterritorialización, de producción y de escenificación con nuevas «funciones», basado en la representación, la imagen, la escritura, el gesto, entre sus elementos más importantes², valdrá la pena identificar cómo se despliega dicho acto en beneficio del proyecto historiográfico de Durán. Me centraré en el rasero³ desde el que el dominico describe y enjuicia las deidades nativas que conformaron el panteón prehispánico, basado en la mítica europea, y en los discursos etnográfico y teológico. El primer discurso para entender de qué manera se organizó la diferencia étnica, cultural y religiosa en el mundo colonial americano, y cómo se construyó la negación/creación de la alteridad, la producción del saber sobre el Otro y la configuración de nuevas identidades

1. Los más recientes trabajos sobre esta obra se han enfocado en su relación entre el texto y el dibujo (Peperstraete, 2009); en el criterio organizativo del texto y en la metodología de recopilación aplicada, en la simbiosis entre las imágenes nativas y la escritura alfabética, y en lo ritual como generador de referentes culturales (Vargas Montes, 2013, 2016 y 2019); en la reconstrucción manifiesta de ciertas prácticas locales referentes al lenguaje corporal desde las europeas (Olko, 2014); como fuente de análisis sobre testimonios de evangelización (Rojas, 2016); o desde la justificación de la participación indígena en el plan divino de salvación (Vázquez Galicia, 2020).

2. De Toro, 2006, pp. 88-89. Este mismo estudioso identifica el Descubrimiento y la Conquista dentro de un gran proceso de translación caracterizado por la transformación, reapropiación y retorización en el intercambio sígnico presente, por ejemplo, en la religión, en la vida cotidiana y en el lenguaje (pp. 89 y 91). Al respecto, Rivera-Rodas enfatiza que: «Los vocablos indígenas, trasladados a la escritura castellana, dejaban de nombrar los objetos de su propia referencia» por lo cual «dejaban de nombrarse a sí mismos, de remitirse a su propia identidad» (2016, p. 125).

3. Utilizo este término pensando en las dos acepciones que aparecen del mismo en *Autoridades*, como una de las piezas del aparato de conversión del que formó parte Diego Durán en el siglo XVI: «Instrumento que sirve para igualar y raer las medidas de cosas áridas», es decir, «Metafóricamente significa igualdad rigurosa en aquellas cosas en que debía haber proporción de desigualdad». Lo que, trasladado al *Libro de los ritos*, se observará en la forma en la que se estima qué se sabe y qué valor tiene lo referente a la cosmovisión local. En el entendido, de que lo extraño o negativo se eliminará, o en el mejor de los casos, se igualará desde la óptica de quien lo juzga.

sociales y étnicas⁴; mientras que para el teológico puntualizando que «cuando el historiador recurría a la Biblia como autoridad, tenía la obligación de hacer coincidir el hecho narrado con la verdad revelada, allí reposaba la responsabilidad de insertar la historia en el plan de salvación»⁵. Esto, como un proceso en el que las fuentes locales son intervenidas y las textualidades occidentales se vuelven canon, desde los discursos mencionados. En particular, se hará énfasis en cómo Durán recurre a la comparación y a la semejanza de las deidades nativas y de los lugares que habitan para su posible registro como reflejo de la operación analógica puesta en marcha desde el siglo XVI para conectar ambos mundos.

EL PROYECTO HISTORIOGRÁFICO DE DIEGO DURÁN

La construcción del sujeto cultural dominico⁶, Diego Durán, se da entre 1542 y 1581, período en el que llega a la Nueva España, vive desde pequeño en Texcoco, accede al convento de Santo Domingo, se convierte en diácono, ingresa al monasterio de Oaxtepec y es nombrado vicario en Hueyapan⁷. Producto de su formación bajo la mentalidad dominica escribe tres textos: el mencionado *Libro de los ritos* (1579), un libro sobre el *Calendario antiguo* (1579) y la *Historia de las Indias de Nueva España y islas y Tierra Firme* (1581). Para entender el objetivo de su proyecto historiográfico de conversión, señalo tres pasajes de su obra. En el prólogo al *Libro de los ritos*⁸, explica la importancia de conocer el pasado prehispánico desde la visión de mundo del sujeto cultural dominico⁹:

4. Adriano Solodkow, 2014, pp. 17-18.

5. Borja Gómez, 2002, p. 138.

6. Dicho concepto tomado, en lo general, de Cros, quien lo define como «una instancia que integra a todos los individuos de la misma colectividad: en efecto, su función objetiva es integrar a todos los individuos en un mismo conjunto al tiempo que los remite a sus respectivas posiciones de clase, en la medida en que, como ya he dicho, cada una de esas clases sociales se apropia ese bien colectivo de maneras diversas» (Cros, 1997, p. 10). Y en su especificidad colonial, de la adaptación que hace Adorno, quien lo ubica como aquel que «entró en los debates de los cuales era objeto el amerindio» con el propósito de «representar la experiencia nativa no como ritos, costumbres, "folklore", sino como cronología, dinastías, en una palabra, historia» (Adorno, 1988, p. 64). Lo cual se refleja en la escritura de Durán como sujeto emanado de la orden de los dominicos a partir de características que se señalan en este apartado.

7. Para mayores detalles sobre la biografía de Diego Durán ver Vargas Montes, 2013 y 2018; Flores Ortiz, 1991.

8. El manuscrito se ubica en la Biblioteca Nacional de España. Para este trabajo utilicé la edición crítica realizada recientemente por Paloma Vargas Montes, la primera, como señala la misma editora, que se basa de forma íntegra en el manuscrito escrito por Diego Durán (Vargas Montes, 2018, p. 65).

9. De dicha visión se pueden encontrar sus fundamentos en postulados de Tomás de Aquino: «La explicación del vínculo entre razón y fe justificada en que «para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a que puede llegar sólo la razón» (*Suma de Teología*, I, pp. 85-86). La defensa de la Encarnación y de la Trinidad como ejes dogmáticos del cristianismo: el primero como vínculo de la naturaleza divina con la humana, «necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza, y el fin de la vida humana» (V, p. 57); el segundo desde la relación, en su carácter divino, de Dios, su hijo y el Espíritu Santo, precisando que «al Espíritu Santo, en cuanto a que

[...] los que nos ocupamos en la doctrina de los indios nunca acabaremos de enseñarles a conocer el verdadero Dios si primero no fueren raídas y borradas totalmente de su memoria las supersticiosas ceremonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban. De la suerte que no es posible darse bien la sementera del trigo y los frutales en la tierra montuosa y llena de breñas y maleza, si no estuviesen primero gastadas todas las raíces y cepas que ella de su natural producía¹⁰.

Al elaborar su diagnóstico sobre el estatus cultural de los nativos, Durán señala la necesidad de erradicar sus costumbres pasadas para cargar su ser con la verdad cristiana, agregando más adelante que al tener «la imaginativa tan lastimada y enflaquecida»¹¹, es labor de los misioneros reinventar la identidad llena de falsedades del conquistado con los valores propios del cristianismo. Lo que se aprecia aquí, como ya lo ha señalado Rabasa, es la imagen de las colectividades indígenas, las cuales «ya no eran tenidas más que por una sombra de la grandeza perdida y, por lo tanto, habían dejado de ser un sujeto legítimo de la historia mexicana»¹².

Los otros dos puntos a resaltar para seguir ahondando en la postura historiográfica de Durán se encuentran en la «Epístola al curioso lector» con que inicia el texto dedicado al calendario antiguo y en el segundo capítulo de la *Historia de las Indias de Nueva España y islas y Tierra Firme*. En el primero aparece la idea de escribir desde un punto de vista providencialista en el que se revela la consabida disputa por las almas nativas en la lucha entre el bien y el mal, donde el conquistado es el objeto que se quiere poseer:

[...] sospecho con vehemente sospecha que debe haber quedado un olorcillo de alguna superstición en algunos que tienen gran afinidad con la idolatría[...] La cual sospecha me puso no poco ánimo a emprender de salir con este tratado, sólo movido con celo de dar aviso y lumbré a los ministros, para que sus trabajos no sean en vano y de ningún efecto, como en algunas partes lo han sido¹³.

El otro punto que aparece en el capítulo II de la *Historia de las Indias de Nueva España y islas y Tierra Firme* tiene que ver con la tendencia historiográfica misionera que busca comprimir las posibles subjetividades nativas en una sola, en este caso, la mexicana. Esto, con la intención de simplificar el esfuerzo de conversión,

procede como amor, le corresponde ser el don de la santificación. Y al Hijo, al ser el principio del Espíritu Santo, le corresponde ser autor de la misma santificación. Por eso el Hijo fue enviado como autor de la santificación, y el Espíritu Santo fue enviado como signo de la santificación» (I, p. 422). De las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) que tienen por cualidad ordenar «al hombre a la bienaventuranza sobrenatural al modo como la inclinación natural» (II, p. 472). De los sacramentos, en específico en lo que refiere a este trabajo, como generadores de «algunas actividades materiales, para que ejercitándose en ellas provechosamente, evite la superstición, como es el culto a los demonios, o cualquier otra práctica nociva y pecaminosa» (V, pp. 519-520). Estos fundamentos del tomismo son expuestos en la *Suma Teológica*, cuya influencia es evidente en sujetos coloniales como Diego Durán para el desarrollo de su proyecto historiográfico.

10. Durán, *Libro de los ritos*, p. 95.

11. Durán, *Libro de los ritos*, p. 97.

12. Rabasa, 1996, p. 343.

13. Durán, *Calendario antiguo*, pp. 218-219.

desde un emisor occidental que busca imponer valores religiosos, culturales y lingüísticos, entre los más importantes, a un todo que se desea convertir, más allá de la diversidad que lo constituye:

[...]que no falte nada por decir, en lo que a la nación mexicana tocara, porque aunque los acontecimientos de todas estas gentes se derramasen en otro tiempo por muchas partes de este nuevo mundo, y en todas ellas hubiese gente de mucho valor, y cuenta, todos, en fin, venían a concluir sus hazañas y valor participando de la principal fuente, que era México, y allí se daba razón y cuenta de cuanto pasaba en las demás provincias y reinos [...]14.

Como se verá enseguida, el proceso para borrar y quitar del imaginario nativo cualquier efluvio de sus antiguas supersticiones se realizará desde el rasero dominico de Diego Durán, limando toda posible aspereza que salga del marco religioso cristiano.

LOS SABERES NATIVOS DESDE EL RASERO DOMINICO DE DIEGO DURÁN

La voz narrativa en el *Libro de los ritos* de Diego Durán se manifiesta a través de un tono especulativo que evidencia desconfianza y conjetura a lo largo de la historia y mediante el cual va «sancionando, descorriendo velos, expresando sospechas en relación con aquello que pudiera guardar olor al culto de las antiguas deidades»15. Basada en los discursos teológico y etnográfico, esta voz desde el primer capítulo lamenta, a partir de sus pesquisas, la quema de un libro nativo con letras, lo que al mismo tiempo le permite suponer que pudo haber sido «el sagrado Evangelio en lengua hebrea»16, evidenciando así una conexión judaica para explicar un posible origen de los indígenas vinculado al pueblo de Israel17. Páginas más adelante, se pone en duda el carácter de las ceremonias locales alertando que, si bien la mezcla tal vez sea resultado de la influencia del cristianismo, otras pueden provenir de su pasado «endemoniado y satánico»18, con lo cual percibimos el punto de vista del cronista dominico respecto al proceso de hibridación que atravesaron las culturas dominadas, en su caso, como algo negativo. Durán se percibe como alguien que no mezcló las religiones, ni tampoco se identificó con el indio, es decir como representante de la concepción tomista de la evangelización19. Su intención, al establecer un juicio (o prejuicio) de valor es separar, más que mezclar, como bien lo deja en claro más adelante, al señalar que no solo se trata de rescatar las histo-

14. Durán, *Historia de las Indias*, pp. 27-28.

15. Camelo y Romero Galván, 1995, p. 26.

16. Durán, *Libro de los ritos*, p. 110.

17. Esto, desde la semejanza entre dos pueblos idólatras, como parte de la influencia de la arriba mencionada filosofía tomista. Ya que, desde esta visión, se concebía una sociedad sujeta a un orden divino que señalaba el sitio que debía ocupar cada quien en el mundo, y de la cual estaban excluidos los infieles musulmanes y los judíos. La sociedad cristiana formaba la iglesia militante que luchaba en la tierra contra las fuerzas infernales (Rubial García, 2010, p. 22).

18. Durán, *Libro de los ritos*, p. 117.

19. Flores Ortiz, 1991, pp. 18 y 26.

rias locales, sino de escudriñar y sacar de raíz las malezas de la imaginativa nativa, de forma que no crezcan junto con la ley del cristianismo²⁰. El éxito o el fracaso de su misión, lo tenía claro Durán, se fraguaba en el conocimiento y dominio del sistema comunicativo nativo, ya que debían «procurar de saber muy bien la lengua, y entendedellos, si pretenden hacer algún fruto» para «saber examinar la enmarañada conciencia en idolatrías encubiertas», de lo contrario, «los indios demás de reírse y hacer burla y escarnio dellos, no los entienden ni saben lo que quieren decir»²¹. Lo que implica una visión negativa del otro conquistado desde el punto de vista de la lengua, ya que «volver mala una cosa (*maliciarla*) es hacerla no-ser, quitarle sus virtudes, atribuyéndole *discursivamente* una apariencia para transformarla en un engaño y burla»²². Esto, en relación con el propósito del misionero dominico de que su mensaje fuera transmitido de manera correcta, sin ambigüedades tendientes a la mofa en su interpretación.

Con esta perspectiva es con la que Diego Durán encara la descripción del panteón prehispánico en el *Libro de los ritos*. Utilizo el término «panteón» como conjunto de deidades de un pueblo y en particular tomando en cuenta lo que *Autoridades* señala de dicho término sobre como, en tiempo de los Romanos, era un templo dedicado al vano culto de todos los falsos dioses, para problematizar la carga negativa que caracterizaba a las culturas politeístas y la positiva que representaba pertenecer a una cultura monoteísta. Esto bajo una organización textual de acuerdo con «un criterio de jerarquía religiosa influenciado por el modelo grecolatino y el paradigma del politeísmo» en el que «a las deidades se le atribuyen aspectos reduccionistas para ajustarlos a una categoría»²³. Desde el primer capítulo, dedicado al dios Topiltzin, se observa el fenómeno de traslación inherente al proyecto historiográfico del cronista dominico. Al caracterizarlo como «persona muy venerable y religiosa» Durán manifiesta la influencia del método evemerista que sitúa elementos discordantes, debido a su origen pagano, en la concepción ordenada y armónica de la Historia. En específico en la naturaleza de las deidades paganas, que una vez construidos ídolos por la credulidad y la ignorancia, llegan a recibir el culto que sólo Dios merece²⁴. Derivado de lo anterior, le retira la carga divina y lo asemeja, para mayor comprensión del lector colonial, a una «persona santa»²⁵. Más adelante, recurre a un «papel viejo y antiguo» para reinventar, desde la carga de autoridad de quien recrea el efecto de realidad a través del conocimiento de una

20. Durán, *Libro de los ritos*, p. 193.

21. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 257-258.

22. Flores Ortiz, 1991, p. 264.

23. Vargas, 2018, p. 35.

24. Crosas López, 1998, pp. 90 y 94. Método que se adjudica a Evémero de Messina (siglo III-IV a. C.), y en el que Valenzuela Avaca identifica una retórica antiidolátrica que busca la negación del carácter divino de los dioses gentiles, refutando su calidad de deidades bajo cultos falsos, en virtud de su naturaleza humana (2019, pp. 267 y 270). Dicho método engarza con la idea de rasero planteada en este trabajo como herramienta para raer e igualar lo desigual, ya que, como señala de Toro Vial, fue concebido por los apologistas como un proceso de depuración iniciado con los griegos en la época helenística, bajo la idea de que sus dioses no eran más que personajes arcaicos, divinizados por la contribución aportada a su pueblo (2017, p. 78).

25. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 103-104.

«fuente nativa», la imagen del ídolo indígena con barba larga, alto de cuerpo, cabello largo, abstinentes, ayunador, casto y dado a la penitencia, a quien le gustaba poner imágenes en las paredes e hincarse de rodillas ante ellas²⁶. Si bien, desde la sospecha, la voz narrativa descarta que se trate de «algún apóstol bendito», sus pesquisas le permiten esbozar en Topiltzin a un predicador a la manera de Santo Tomás²⁷, quien predicó el evangelio en Oriente. Así propone a su lector imaginarlo como un «hombre advenedizo de tierras extrañas» quien junto con sus discípulos construyó iglesias y, desde lo alto de los cerros, predicó en diversos pueblos, donde sus voces semejaban el sonar de una trompeta²⁸. En este pasaje, la voz narrativa se permite recrear la experiencia bíblica a través de la aparición de este mismo sonido en el libro del Apocalipsis, mediante la palabra de San Juan que se revelaba por influjo divino: «Yo fui en el Espíritu en el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta»; «[...] y la primera voz que oí, era como de trompeta que hablaba conmigo diciendo: Sube acá, y yo te mostraré las cosas que han de ser después de éstas»²⁹.

La fórmula de traslación establecida por Durán en la reinención de Topiltzin, será aplicada para el resto de las deidades principales de los nativos. En el caso de Huitzilopochtli, la asimilación se centra en representarlo como «la figura de un hombre, sentada en un escaño de palo azul a manera de andas, por cuanto a cada esquina salía un palo vasidrón [sic] con una cabeza de sierpe al cabo del largor»³⁰. Es decir, en un trono en el que parece estar sentado en el cielo, imagen que nos lleva a las palabras de Juan en el libro del Apocalipsis al describir la presencia de Dios sentado en un trono que estaba puesto en las alturas, al que rodeaba un arco celeste y que tenía alrededor cuatro animales llenos de ojos delante y detrás³¹. Del resto de la descripción que de este dios se hace, resalta la manera en la que la voz narrativa se vale del «huitzitzilin», pájaro que adorna el penacho de Huitzilopochtli, para ajustarlo al encuadre cristiano. Intercala un relato para contar cómo esta ave tiene la extraordinaria cualidad de morir y resucitar, reforzando de nueva cuenta la verosimilitud del mismo afirmando que es algo que ha visto con sus propios ojos y atribuyéndolo al «todopoderoso y onipotente Dios, qu'es poderoso para hacer otros mayores misterios»³². El potencial lector de la crónica seguramente reconocía la representación y manifestación del ave en dos planos: en el del espíritu santo presente en el evangelio de San Juan cuando desciende como paloma reposando

26. Durán, *Libro de los ritos*, p. 104.

27. Durán, *Libro de los ritos*, p. 105.

28. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 106-107.

29. *Apocalipsis*, 1, 217; 4, 219. El sonido de la trompeta aparece también en pasajes del *Éxodo*, *Crónicas*, *Esdras* y en *Mateo* (manejo la antigua versión de la *Santa Biblia* de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera). Para los objetivos de este trabajo, nos parece pertinente enfatizar su presencia como símbolo propio del discurso escatológico para anunciar el cambio de tiempo, lo cual alcanza su punto culminante en el libro del *Apocalipsis*, entre los capítulos 8 y 12, en los que siete ángeles se aparejaron para tocar siete trompetas anunciando plagas como castigos a los pecadores. Para una interpretación detallada sobre este símbolo en el mencionado libro ver Martines, 2013.

30. Durán, *Libro de los ritos*, p. 120.

31. *Apocalipsis*, 4, 219.

32. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 1201-1221.

sobre Jesús³³, semejante al ave que se aloja en el penacho de Huitzilopochtli. Así como en el de la inmortalidad del «huitzitzilin», análoga a la del Ave Fénix, en alusión al morir y al renacer del hijo de Dios, trasladados ahora a territorios conquistados.

Por otra parte, la versión que Durán ofrece de Quetzalcóatl muestra a una deidad local, adorada en Cholula y en particular por los mercaderes³⁴. De la descripción sobre los atributos y características que se destacan del mencionado dios nativo, vale la pena resaltar dos. La voz narrativa lo reduce a una especie de curandero al que los indios dedicaban ofrendas para que los sanara de males como la tos y el catarro³⁵, hecho focalizado como muestra de idolatría. Más adelante, con el ya identificado tono de sospecha, se denuncia una «diabólica costumbre» todavía arraigada en su presente histórico entre los cholultecas que consistía en la realización de un opíparo banquete, práctica que, según Durán, se trata de una antigua ceremonia indígena que contraviene a las normas cristianas³⁶. Este hecho permite escuchar el juicio del sujeto cultural dominico detrás del relato ante las costumbres bárbaras de los nativos, utilizando la comparación entre el dios nativo con Amalec³⁷, personaje bíblico presente en el Génesis como ancestro de una tribu contraria a los israelitas, con lo cual intensifica la negatividad del personaje local. De esta forma se observa cómo, las fuentes bíblicas funcionan «como argumentos útiles para asociar la idolatría indígena con la de los hebreos y, por tanto, hacerla merecedora de castigos semejantes a aquellos con los que el Dios terrible del Antiguo Testamento disciplinaba las infidelidades de su pueblo»³⁸, desde la operación analógica de semejanza³⁹.

Más adelante, en la descripción sobre los atributos del dios Tláloc, se aprecia el dominio de los saberes de la antigüedad puestos al servicio de la traslación del mundo nativo al de la *ecúmene* cristiana. En la actualización que el cronista dominico hace del personaje nativo lo presenta como «dios de los aguaceros y de los rayos, truenos y relámpagos, y de todo género de tempestades», lo que le permite señalarlo como ejemplo negativo que revela la necesidad de sacar de «tan gran error y ceguedad a esta miserable gente que tan engañada y metida en tan intolerables errores estaba»⁴⁰. El agua, como elemento simbólico se desplaza en la descripción que Durán hace de Tláloc hacia lo espantoso, lo monstruoso y la fealdad⁴¹, es decir, desde la anomalía, con base en el ya mencionado modelo grecolatino, que prede-

33. Juan, 1, 79.

34. Durán, *Libro de los ritos*, p. 197.

35. Durán, *Libro de los ritos*, p. 208.

36. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 213-214.

37. Durán, *Libro de los ritos*, p. 214.

38. Pérez, 2018, p. 29.

39. Actitud que extenderá Durán en el inicio de la *Historia de las Indias* en el que, al hablar del posible origen de los nativos, los vincula «con aquellas diez tribus de Israel» a las que Dios prometió castigar «por sus grandes maldades y abominaciones y nefandas idolatrías» (Durán, *Historia de las Indias*, p. 14). Lo que se traduce en la convicción por parte del sujeto cultural dominico de que la Conquista era un castigo divino por los supuestos pecados cometidos por los indios en su paganismo (Phelan, 1972, p. 45).

40. Durán, *Libro de los ritos*, p. 235.

41. Durán, *Libro de los ritos*, p. 236.

termina los saberes y la cosmovisión locales como ejemplo de la negatividad nativa que hay que erradicar. La voz narrativa con el fin de apuntalar su juicio, establece la semejanza entre Tláloc y Zeus, el dios griego del cielo y del trueno, al representar al primero «poniéndole en la mano derecha un relámpago de palo [...] a la manera que'l relámpago se pone desde las nubes al suelo, culebreando»⁴². El caso de Tláloc, recuerda la furia que causaba en los evangelizadores la proliferación cosmogónica, puesto que les impedía realizar una clasificación del saber indígena; este saber se hacía difuso, inaprensible y se convertía en un vector de fuga que ponía en jaque las técnicas etnográficas para la extracción de la información⁴³.

En el capítulo IX en el que se abordan las características de Xipe Totec, la voz narrativa, a propósito de una fiesta organizada por los nativos en su honor, homologa dicho festejo local con el dedicado a San José, ya que se realizaban sólo con un día de diferencia. Enseguida Durán se explaya respecto al porqué escribir sobre los saberes nativos. Aprovecha el conocimiento adquirido sobre el dios en cuestión y, derivado de los tres nombres con que los nativos lo identificaban (Xipe, Totec y Tlatlahuquitezcatl), lo resignifica a su contexto colonial de la siguiente forma: «lo adoraban por uno casi a la misma manera que nosotros creemos en la Santísima Trinidad, que es tres personas distintas y un solo Dios verdadero»⁴⁴. El símil permite extender su imagen, más adelante, como un «dios universal» que era «tan honrado y temido»⁴⁵, mostrando al sujeto cultural dominico detrás de la voz narrativa como ejemplo del traductor del mundo americano que «está versionando todo lo que puede como puede e inaugurando mecánicas de compendio, sistemas de catalogación, procesos de estudio y estilísticas expositivas para algo que desborda las previsiones imaginables»⁴⁶ como lo fueron los saberes nativos desde el rasero de nuestro cronista.

En la descripción que Durán hace en su texto de las diosas nativas, se percibe una fórmula discursiva similar a la que desarrolló para describir a los dioses masculinos. En el capítulo XIII, que trata de Cihuacóatl, diosa de los de Xochimilco, ésta aparece en un templo alto y suntuoso, ataviada con un vestido blanco⁴⁷. En la festividad en honor a dicha deidad, aparece una comparación para indicar que el Ueitecuilitl, nombre que le daban a su celebración, era «como cuando cae una fiesta en domingo, que demás de ser fiesta de algún principal santo es demás deso domingo»⁴⁸. Sobre uno de los espacios dedicados a su culto, se relata que en el lugar estaban «sentados dos sacerdotes de remuda, de noche y de día atizando la lumbre, la cual no había de faltar en aquel brasero divino, no llegando al Santa sanctorun de la multitud de ídolos que en la otra pieza estaban tapados y a oscuras»⁴⁹. La analogía con el templo que aguardó el Arca de la Alianza donde se colocaron los

42. Durán, *Libro de los ritos*, p. 237.

43. Adriano Solodkow, 2014, p. 105.

44. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 261-262.

45. Durán, *Libro de los ritos*, p. 262.

46. López Parada, 2018, p. 16.

47. Durán, *Libro de los ritos*, p. 316.

48. Durán, *Libro de los ritos*, p. 318.

49. Durán, *Libro de los ritos*, p. 323.

diez mandamientos, le permite a Durán señalar de nuevo que las prácticas indígenas no alcanzan el carácter sagrado del *Sancta sanctorum*⁵⁰. La asimilación de Cihuacóatl para su legibilidad colonial como parte del panteón prehispánico se completa al identificarla como hermana de Huitzilopochtli. Se señala que gracias a ella un grupo de «monjas recogidas servían a su hermano el ídolo», las cuales «hacían la comida cotidiana» para ella y los sacerdotes a su servicio⁵¹, en otro claro ejemplo de cómo las prácticas locales se ajustaron y redujeron a las tradiciones cristianas.

El proceso de filtración que caracterizó el conocimiento de las deidades locales bajo el rasero del cronista dominico continúa con Chicomecoatl y Toci. De la primera, señala que también es conocida como Chalchiuhcīhuatl y traslada su primer nombre como «culebra de siete cabezas», diosa maligna que representa el suceso de los años estériles y de la hambruna⁵². A ella, sus fieles le dedicaban un ayuno «como lo es la cuaresma de precepto en la cristiandad», identificándola como «diosa de los panes y sementeras»⁵³. De Toci destaca que es conocida como «madre de los dioses y corazón de la tierra»⁵⁴. La voz narrativa aprovecha los atributos de esta diosa, para poner en tela de juicio su presencia en el mundo nativo. Toma como pretexto la creencia indígena sobre el poder que tenía Toci para hacer «temblar la tierra» cuando ella quería, para mofarse de la repercusión de lo telúrico en las etnias locales y minimizar las costumbres nativas «haciendo burla y escarnio, de despersuadir de este disparate»⁵⁵. La diosa nativa se hace visible para el mundo colonial cuando al final del capítulo XV se comparan las celebraciones que le dedicaban los nativos con las que los romanos consagraban a Cibeles⁵⁶, quien, precisamente, era reconocida como la diosa de la tierra y la fertilidad, como semejanza de inspiración en la retórica y en la mítica de la antigüedad clásica⁵⁷.

Las otras dos deidades femeninas que se destacan en el *Libro de los ritos* son Xochiquetzal e Iztaccihuatl. A partir de la traslación de Xochiquetzal como «plumaje de rosas», la voz narrativa se permite juzgar a los devotos de esta diosa como aquellos a quienes «se les pasaba la vida en flores con tanta ceguedad y tiniebla, que engañados y persuadidos del demonio, viéndolos tan aficionados a flores y rosas, celebraban una fiesta solenísima a las rosas»⁵⁸. Así, la recurrencia en la escritura de Durán de «la especulación ("sospechas" y "conjeturas") basada en las

50. Sobre los rasgos, tamaño y significación del *Sancta sanctorum* ver *Éxodo*, 26, 65; 2 *Crónicas*, 3, 345-346; *Ezequiel*, 41, 633-634.

51. Durán, *Libro de los ritos*, p. 326.

52. Durán, *Libro de los ritos*, p. 332.

53. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 334 y 341.

54. Durán, *Libro de los ritos*, p. 143.

55. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 346 y 350.

56. Durán, *Libro de los ritos*, p. 353.

57. Radlwimmer, 2019, p. 77.

58. Durán, *Libro de los ritos*, pp. 355-356.

Sagradas Escrituras»⁵⁹ para explicar el tema en cuestión, se muestra en la costumbre de adornar con rosas sus espacios locales, comparada con la que los cristianos hacen la mañana de San Juan⁶⁰ para familiarizar al lector con lo que se describe.

Por su parte, el fenómeno de asimilación en la relación dada sobre Iztaccihuatl tiene que ver con la forma en que se representa y el vestido que porta. Al inicio del capítulo XVII, la voz narrativa al identificarla como la «mujer blanca», es decir la Sierra Nevada⁶¹, aprovecha la ocasión para disminuir su carácter divino al criticar a sus adoradores por «su poca capacidad y mucha rudeza, ceguedad y brutal ignorancia»⁶² al momento de reverenciarla. Su imagen es filtrada desde la focalización del cronista misionero al presentarla con un vestido azul, tiara blanca en la cabeza y con una medalla de plata, puesta encima de un altar⁶³, como muestra de la puesta en práctica del antes mencionado proceso de recodificación en las imágenes religiosas prehispánicas. En Iztaccihuatl, se percibe la magnitud de la dimensión cognoscitiva en discursos como el de Durán, a través de dos niveles de significación: el de la circulación de saberes manifiestos en el discurso [los de los nativos] y, el de la existencia de un saber inmanente [el del sujeto cultural dominico] que sirve de fundamento para juzgar a los primeros⁶⁴.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se pudieron identificar ejemplos que dan muestra de lo que al inicio se planteó respecto al objetivo manifestado por Durán a través de la escritura del *Libro de los ritos*: conocer el pasado de las culturas idólatras para elaborar un diagnóstico sobre su situación anómala con el fin de erradicar la «maleza» en su ser y cargarlo con los valores que caracterizan al cristianismo. Dicho propósito se amparaba en la Biblia desde una función doble: mantener su instrumentalidad sagrada de guía espiritual, y servir como repositorio, como manual y como inventario de informaciones que se utilizaban al momento de intentar clasificar lo desconocido⁶⁵. Esta funcionalidad se manifiesta con la presencia de los discursos teológico y etnográfico que, en el *Libro de los ritos*, sirven de rasero para someter a los saberes nativos mediante recursos figurativos como la descripción y el símil que permiten su enjuiciamiento y posterior ajuste a la *episteme* cristiana. En este sentido y para entender el efecto persuasivo que podía alcanzar este texto, resulta

59. Vázquez Galicia, 2020, p. 21.

60. Durán, *Libro de los ritos*, p. 356.

61. Es el volcán que se localiza junto al Popocatepetl. La mitología prehispánica cuenta que surgieron de una desafortunada historia de amor entre Iztaccihuatl y un guerrero mexica que da nombre al famoso volcán.

62. Durán, *Libro de los ritos*, p. 369.

63. Durán, *Libro de los ritos*, p. 370.

64. Flores Ortiz, 1991, p. 244.

65. Adriano Solodkow, 2014, p. 75.

fundamental atender el tono especulativo cargado de desconfianza respecto a las creencias del indígena a lo largo de la historia, al que se sermonea y amonesta desde la autoridad que se autoconfiere el sujeto dominico detrás de la enunciación, quien hiperboliza, positivamente, lo propio, y, de forma negativa, lo extraño.

Como antes se mencionó, Durán tenía claro que el éxito o el fracaso de su misión se fraguaba en el conocimiento y dominio del sistema comunicativo nativo. Por lo que resulta fundamental atender el proceso de translación identificado a lo largo de la crónica para identificar la importancia de la puesta en práctica de una operación analógica de semejanza, mediante la que la mera descripción, en este caso del panteón prehispánico, trasciende hacia una yuxtaposición ritual en la que se establece una «zona de contacto» entre ambas mentalidades, teniendo a la cristiana como la que rige dicha operación. En la que se construyen un efecto de cercanía y una potencial adaptación de las deidades, las ceremonias, los ritos y las prácticas culturales del conquistado, a partir del diagnóstico hecho desde el rasero de Diego Durán.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Latinoamericana*, 28, 1988, pp. 55-68.
- Adriano Solodkow, David M., *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la conquista de América (siglo XVI)*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2014.
- Borja Gómez, Jaime H., *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, CEJA, 2002.
- Camelo, Rosa, y Romero Galván, José R., «Estudio preliminar», en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, I*, México, CONACULTA, 1995, pp. 15-49.
- Cros, Edmond, *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*, Buenos Aires, Corregidor, 1997.
- Crosas López, Francisco, «El Evemerismo. La tradición evemerista hasta el siglo XV», en «*De diis gentium*». *Tradición clásica y cultura medieval*, Nueva York, Peter Lang, 1998.
- Durán, Diego, «Calendario antiguo», en *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, tomo I, ed. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2006, pp. 215-293.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme, tomos I-II*, ed. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2006.
- Durán, Diego, *Libro de los ritos*, ed. Paloma Vargas Montes, México, COLMEX, 2018.

- Flores Ortiz, Roberto, *El amor de las razones. Saber e interacción en la «Historia de las Indias de Nueva España» de fray Diego Durán*, México, UAM, 1991.
- López Parada, Esperanza, «Las palabras y las cosas. A modo de prefacio», en *El botón de seda negra: traducción religiosa y cultura material en las Indias*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2018, pp. 11-30.
- Martines, Carmelo, «Apocalipsis: variadas interpretaciones, intento de soluciones», *DavarLogos*, 12, 2013, pp. 93-108.
- Olko, Justyna, «Body Language in the Preconquest and Colonial Nahua World», *Ethnohistory*, 61, 2014, pp. 149-179.
- Peperstraete, Sylvie, «Los ritos aztecas en imágenes. Textos y representaciones de los dioses y fiestas en la obra de fray Diego Durán», en *Image and Ritual in the Aztec World*, ed. Sylvie Peperstraete, Oxford, Archaeopress, 2009, pp. 100-112.
- Pérez, Manuel, «Introducción», en «*Exempla*» novohispanos del siglo xvii, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2018, pp. 15-62.
- Phelan, John L., *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Rabasa, José, «Las crónicas religiosas del siglo xvi», en *Historia de la literatura mexicana, Vol. 1. Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo xvi*, coord. Beatriz Garza Cuarón y George Baudot, México, UNAM / Siglo xxi, 1996, pp. 321-350.
- Radlwimmer, Romana, «“Sin mostrar celos ni murmurar”. Consideraciones sobre la retórica de los sentidos y de la sensibilidad en las crónicas de indias», *Romance Notes*, 59.1, 2019, pp. 75-85.
- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Gredos, 1990.
- Rivera-Rodas, Óscar, *El laberinto del siglo xvi: teología, mito, retórica y colonialismo*, Delaware, Juan de la Cuesta, 2016.
- Rojas, José Luis de, «Los indios novohispanos en la evangelización: ¿imposición o adaptaciones?», *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 2016, pp. 141-154.
- Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica / UNAM, 2010.
- Santa Biblia*, antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera y cotejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego, Londres, The Chaucer Press, 1974.
- Tomás de Aquino, santo, *Suma de Teología, tomos I-V*, ed. dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

- Toro, Alfonso de, «Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad», *Atenea*, 493, 2006, pp. 87-149.
- Toro Vial, José Miguel de, «La mitología grecorromana en el discurso narrativo de las crónicas universales medievales», *Alpha*, 45, 2017, pp. 77-89.
- Valenzuela Avaca, Eduardo, «Los rostros del evemerismo: diálogos misionales entre la Alta Edad Media (s. VI-VIII) y América (s. XVI)», *Teología y Vida*, 60.2, 2019, pp. 265-286.
- Vargas Montes, Paloma, «Fray Diego Durán: evangelizador, narrador, etnógrafo», en «*Festina lente*». *Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro*, ed. Carlos Mata Induráin y Ana Zúñiga Lacruz, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, pp. 473-480.
- Vargas Montes, Paloma, «El rito y el drama en la crónica de fray Diego Durán», *Revista de Filología Hispánica*, 32.3, 2016, pp. 785-802.
- Vargas Montes, Paloma, «Introducción», en *Fray Diego Durán: Libro de los ritos*, edición y estudio de Paloma Vargas Montes, México, COLMEX, 2018, pp. 13-92.
- Vargas Montes, Paloma, «Imagen, escritura y narración en los tlacuilos novohispanos: el caso del Códice Durán», *Romance Notes*, 59.1, 2019, pp. 113-129.
- Vázquez Galicia, Sergio A., «Los indios del Nuevo Mundo en el esquema cristiano de la historia universal según fray Diego Durán», *Revista de Historia de América*, 158, 2020, pp. 13-40.