

La visión de un nuevo estado de cosas en la *Relación de Michoacán*

A new situation regarding the *Relación de Michoacán*

Arturo Morales Campos

Facultad de Letras
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
arturo_moralescampos@yahoo.com.mx

Juan Carlos González Vidal

Facultad de Letras
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
juanvit@hotmail.com

Recibido: 11 de agosto de 2016 • Aprobado: 26 de octubre de 2016

Resumen

En las últimas décadas, *la Relación de Michoacán* (que escribiera el fraile franciscano Jerónimo de Alcalá, cerca del año 1540) ha recibido una creciente atención. Ya no resulta extraño decir que, en varios textos de origen indígena pertenecientes a la actual América Latina, se pone en duda la autenticidad y se destaca la manipulación de la información, con la finalidad de privilegiar la visión española. Algunos historiadores han evidenciado dicha manipulación en el texto michoacano. No obstante, es necesario abordar *la Relación* desde otras posiciones teóricas (sociosemiótica y análisis crítico del discurso) con el fin de explicar la transposición de una visión de mundo occidental en la correspondiente p'urhépecha, sin que esta última desaparezca del todo.

Palabras clave: texto, intertexto, asimilación, negación, determinismo

Abstract

In recent decades, the *Relación de Michoacán* (written by the Franciscan friar Jerónimo de Alcalá, circa 1540) has received increasing attention. It is no longer strange to say that, in several texts of indigenous origin belonging to the current Latin America, is questioned the authenticity and manipulation of information in favor of the Spanish vision. Some historians have shown that manipulation in the michoacano text. However, it is necessary to address the relationship from other theoretical positions (semiotics and critical discourse analysis) in order to explain the transposition of a Western world vision in the P'urhépecha culture, without the latter completely disappear.

Keywords: text, intertext, assimilation, denial, determinism

Introducción

En el estudio introductorio a la *Relación de Michoacán* que hace Jean-Marie Le Clézio, acierta cuando dice que ese escrito no ha recibido el mismo tratamiento que otros trabajos de su misma clase. El escritor francés expone dos causas de esta “relativa oscuridad”. La primera de ellas se debe a la importancia y hegemonía de la cultura azteca por sobre la p’urhépecha, aprovechada por los conquistadores “para someter nuevos territorios y seguir su camino hacia el oeste”.¹ La segunda radica en la resistencia, a diferencia de otras culturas, que el pueblo de Michoacán oponía a la “influencia exterior”.² Pensamos que hay una tercera causa, a saber, la carga emotiva y significativa que ha representado la caída de México-Tenochtitlán para varias generaciones posteriores al proceso de conquista y que es posible detectar en diversas versiones de la historia oficial del país. Lo anterior sin olvidar la marcada rivalidad entre aztecas y p’urhépecha³ que, desde los primeros años de la Colonia, debido a causas político-religiosas, inclinó la balanza a favor del pueblo de Anáhuac.

En otro orden de ideas, desde hace varios años, no resulta ya desconocida la afirmación en cuanto a señalar un supuesto origen indígena genuino de textos como el *Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Rabinal Achí* o las historias recogidas en la *Visión de los vencidos*. Fray Jerónimo de Alcalá, por su parte, nos habla de su “fidelidad” al momento de traducir la información recibida. Anuncia al virrey de Mendoza esa labor de respeto en el “Prólogo”:

Pues, il[ustrísi]mo S[eñ]or, esta escritura y relación presentan a v[uest]ra S[eñor]ía los viejos de esta cibdad de Michuacan, y yo también en su nombre, no como autor,

.....

¹ Le Clézio, “Universalidad de la *Relación de Michoacán*”, p. xv.

² Le Clézio, “Universalidad de la *Relación de Michoacán*”, p. xvi.

³ El término ‘p’urhépecha’ es plural y ‘p’orhe’ es singular. Al parecer, no sin polémicas, los indígenas de Michoacán actuales prefieren estos términos que el ofensivo “tarascos” («yernos»), impuesto por los españoles.

sino como intérprete dellos. En la cual v[uestra] S[eñor]a verá que las sentencias van sacadas al propio de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto. Mas como fiel intérprete no he quesido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias, y en toda esta interpretación he guardado esto, si no ha sido algunas sentencias, y muy pocas, que quedarían faltas y diminutas si no se añadiese algo; y otras sentencias van declaradas porque las entiendan mejor los lectores.⁴

Ante la suma de voces desconocidas en el texto, Le Clézio sostiene: “Sin duda, en el anonimato de la *Relación de Michoacán* encontramos su verdad histórica”.⁵

Desde una posición diferente, creemos que es poco menos que imposible guardar, plenamente, esa supuesta fidelidad. Ciertos discursos y prácticas sociales, por ejemplo, aparecen como privilegiados o hegemónicos en determinados momentos históricos. Así, el texto, cualquiera que sea, es una especie de receptáculo que transcribe parte de ambas actividades desde la voz (o voces) enunciativa(s). Ante esta certidumbre, creemos que la *Relación de Michoacán* tiene una estructura discursiva que pone en conflicto las visiones indígena y española entre sí, a tal grado que es esta última la que se impone, modela, niega, asimila y determina la segunda, sin eliminarla del todo.

Para demostrar lo anterior, analizaremos las premoniciones que anuncian la llegada de los españoles a tierras michoacanas, localizadas en el capítulo xix de nuestro texto.

El conocimiento de la otredad

Jerónimo de Alcalá quiere conocer el mundo indígena que “construirá” posteriormente en la *Relación*. En el mencionado “Prólogo”, señala esa intención:

.....

⁴ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 8.

⁵ Le Clézio, “Universalidad de la *Relación de Michoacán*”, p. xix.

Vínome, pues, un deseo natural como a los otros [estudiosos anteriores y contemporáneos] de querer investigar entre estos nuevos cristianos: qué era la vida que tenían en su infidelidad, qué era su creencia, cuáles eran sus costumbres y su gobernación; de dónde vinieron.⁶

Ya en estas breves líneas iniciales, notamos cuáles son los argumentos para distanciarse de dicho mundo indígena; argumentos que se resumen en una postura maniquea que desvela un primer juicio: “qué era la vida que tenían en su *infidelidad*”. En adición, el fraile utiliza una expresión que fuera fundamental durante la Guerra de Reconquista, con el objeto de distinguir entre judíos y árabes de españoles: “nuevos cristianos”. El cristiano de cepa, poseedor de una larga herencia religiosa, era conocido como “cristiano viejo”, y solamente podía ser el español criado bajo esa tradición proveniente del legendario reino visigodo, asentado en Toledo en el siglo III. El *otro*, para no ser marcado como infiel, debía deshacerse de su religión pagana y acoger el cristianismo, por ello la imposición del adjetivo “nuevo”. Esta nominalización, a la vez, representaba un recurso para fundar sospechas durante los procesos inquisitoriales. El nombrar, por otra parte, es un primer momento hacia la posesión y dominación de la otredad.

El indígena michoacano –como otras culturas de este continente–, por tanto, recibía el mismo trato que los enemigos invasores asiático-africanos en la Península. Veamos cómo lo anterior se complementa con el término “infidelidad”. La estructura conceptual de la que se derivan las anteriores marcas discursivas proviene de la oposición entre razón y ausencia-de-razón: “porque los religiosos tenemos otro intento que es plantar la fe de Cristo y pulir y adornar esta gente con nuevas costumbres y tornallos a fundir, si posible fuese, para hacellos hombres de razón después de Dios”.⁷

En el conocer de las cosas de Dios, reside la razón. El indígena debía “fundirse” (proceso de aculturación o asimilación) en las “nuevas

⁶ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 5.

⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 5.

costumbres” para, “si posible fuese”, lograr ser seres de razón (la duda es ilustrativa en demasía). En este caso, el adjetivo “nuevas” adquiere una connotación diferente a la anterior indicada. Al final de cuentas, el “intento” del franciscano es hacer al *otro* indígena igual al *yo* español. No veamos en ese igualitarismo un acto de buena fe, sino un ignorar lo que el *otro* es para implantarle (por cualquier medio) una forma de vida extraña.

Recordemos que algunos frailes españoles encontraron una oportunidad de aplicar las ideas de Tomás Moro en tierras americanas, hacer tabla rasa del mundo indígena y erigir una *nueva* Iglesia y una *nueva* sociedad ajenas a las europeas “decadentes”. Vasco de Quiroga es un claro ejemplo de ello.

Antes de proseguir, deseamos aclarar dos cosas. Las anteriores fórmulas no son exclusivas del fraile vizcaíno, ya que son comunes en otros cronistas de la época (tanto religiosos como militares), por una parte, por la otra, nuestra crítica no pretende soslayar ni menoscar el esfuerzo de esos escritores que cristalizó en una serie de textos, los cuales constituyen, aun con las debidas deformaciones, fuentes de información valiosa para varios ámbitos del conocimiento de un tiempo al que es difícil acceder.

De regreso a nuestro trabajo. Después de plantear sus objetivos y la dedicatoria, el fraile divide la *Relación* en tres grandes secciones. La primera, desaparecida, se la conoce como “Sicúindiro”. La segunda trata de algunos de los aspectos de la vida de los p’urhepecha: sus fiestas y dioses, su origen como pueblo y su estructura social-político-religiosa. La tercera especifica un tanto más en cuanto a la forma de gobierno y, al final de este tercer apartado, aborda la llegada de los españoles con la subsecuente caída de aquella cultura mesoamericana.

Si hacemos una lectura apresurada del texto, no notaremos ciertas partículas lingüísticas que son adaptaciones forzadas de términos complicados y, en otros casos, claros juicios.

En cuanto a las primeras, creemos que son comparaciones afines al sistema de organización de conocimientos del compilador (es obvio, pues no conocía otro sistema). Algunos ejemplos, ya conocidos, los constituye el uso de marcas temporales occidentales en lugar de

los propios p'urhépecha o los términos “sacerdotes”, “papas” (jefes religiosos), “vino”, “pecados” e “infierno”. “Pecados”, por tomar un término, puede entenderse en el texto, generalmente, como faltas del ámbito civil que merecen la sanción del cazonci (máximo gobernante) en turno. El caso del concepto “infierno” merece especial atención.

Encontramos que no existe en las culturas indígenas una región con características similares a las de la tradición hebrea, en la que residen las almas con el fin de purgar sus infracciones cometidas en vida. Sólo por ejemplificar, los p'urhépecha llamaban *Pátzcuaro*, “lugar de negrura” o “mundo de la muerte”,⁸ a esa región. Dicho concepto es algo muy distinto a “infierno”.

Ahora bien, el fraile no toma, en algunos momentos, una marcada actitud de rechazo ante el dios del infierno de los p'urhépecha, por ello es que, apriorísticamente, no hemos colocado el término dentro de los juicios. Si en un segundo momento, asociamos “infierno” a “ceremonias” (ceremonias), “rictos” (ritos), “fábulas”, “ídolos” y “hechicerías”, notaremos la conformación de un campo nocional negativo y determinante.

La idolatría, como se sabe, es una práctica indebida y sancionada en la *Biblia*. El contraste entre imágenes cristianas e ídolos implica, además, una posición de superioridad: las primeras, por ser “verdaderas”, deben aparecer siempre por sobre los segundos. Así, las ceremonias, los ritos, las fábulas y las hechicerías van de la mano con las prácticas heréticas. Reconocemos, no obstante, que Jerónimo de Alcalá, en ocasiones, utiliza el término “dioses” para las divinidades indígenas.

Este maniqueísmo marca y explica lo que el fraile entendía por razón y verdad; en adición, este mismo juego de oposiciones nos hace evidente el aparato conceptual del que partía el religioso para “conocer” el nuevo mundo que se le presentaba.

Dentro de este proceder, encontramos, pues, dos diferentes procesos que median la relación con ese *otro*: la mencionada asimilación y la negación.

.....
⁸ Corona Núñez, *Mitología tarasca*, p. 81.

Esta tajante división entre el *yo* y el *otro* dibujado en la *Relación* logra su consolidación y justificación por causa de la victoria de españoles sobre los p'urhépecha.

Otros testimonios

No pretendemos adoptar una actitud reivindicatoria del mundo indígena a toda costa ni revanchista contra los conquistadores (soldados y misioneros); para nosotros, la mencionada alteración de los textos representa una explicación, una justificación y una legitimación del nuevo orden de cosas que los peninsulares impondrían y que, a la vez, funcionaría como un determinismo imposible de eludir, puesto que estaba acompañado de evidencias y de argumentos –religiosos, políticos, culturales, físicos y raciales– “razonables” e “incuestionables”; todo lo anterior representa un cúmulo de información invaluable que merece nuestro interés. Los siguientes ejemplos servirán para dar cuenta de las intenciones del discurso cristiano en la conformación de un pretendido Nuevo Mundo.

Existe una constelación ideológica que surge desde los primeros enfrentamientos entre conquistadores e indígenas mesoamericanos, cuyos ecos podemos reconocer aún en la actualidad. Según diferentes testimonios de los cronistas, los “nuevos” seres se regían por los instintos (argumento clave para instaurar la “razón” sustentada en el poder) al igual que las mujeres

y, consecuentemente, se encuentran en oposición directa al hombre español razonable, del que necesitan protección [...] Este montaje paralelo es tan convincente que la Santa Inquisición suele tratar con semejante clemencia el comportamiento no deseado de estos dos grupos de “seres de la naturaleza”: o no se los castiga para nada (indios quedan exentos de la jurisdicción inquisitoria) o se les castiga menos.

...El punto de vista patriarcal, característico del discurso colonial, se puede apoyar fácilmente en el discurso

teológico cuyo texto clave, la Biblia, no sólo acentúa la idea de inferioridad femenina, sino que también da ejemplos claros de la aculturación de lo femenino, como el quinto libro de Moisés, 21, 19-13, titulado “Trato debido a una mujer cautiva”.⁹

No es nuestra intención, por otro lado, negar que en varios textos “indígenas” encontramos también referencias a prácticas que denigran o estigmatizan la figura femenina; simplemente, recordemos el mito de la diosa viuda Coatlicue, quien fuera atacada por su descendencia a causa de un embarazo controvertible. No obstante, la cita anterior nos presenta el papel ambiguo que jugó el poder eclesiástico, de manera principal, sin, obviamente, dejar de ser coercitivo. Nos interesa analizar la conjugación de diferentes recursos como son el paradigma bíblico, el paternalismo, la oposición entre superior e inferior, una negación del mundo indígena, un explícito sentido teleológico y un acento de presagio; todo lo cual se filtró en la transcripción de códices y crónicas.

En el presente apartado, abordaremos, brevemente, fragmentos de otros textos similares a la *Relación* con el fin de localizar ciertas constantes discursivas que apoyarán nuestras afirmaciones anteriores.

El *Códice Florentino*, en su libro XII, contiene los presagios de los informantes de Sahagún. El *Primer presagio funesto* anuncia: “Diez años antes de venir los españoles primeramente se mostró un funesto presagio en el cielo. Una como espiga de fuego, una como llama de fuego, una como aurora: se mostraba como si estuviera goteando, como si estuviera punzando el cielo”.¹⁰

El *Segundo presagio* describe otro portento “que sucedió aquí en México: por su propia cuenta se abrazó en llamas, se prendió en fuego: nadie tal vez le puso fuego, sino por su espontánea acción ardió la casa de Hitzilopochtli”.¹¹

.....

⁹ Rings, *La conquista desbaratada*, p. 49.

¹⁰ León-Portilla, *La visión de los vencidos*, p. 2.

¹¹ León-Portilla, *La visión de los vencidos*, pp. 2-3.

La *Historia de Tlaxcala*, de Muñoz Camargo, no dista mucho del *Códice Florentino* en cuanto al fondo, mas abunda un poco en los detalles. El *Primer prodigio* también empieza con la marca temporal anterior:

Diez años antes que los españoles viniesen a esta tierra, hubo una señal que se tuvo por mala abusión, agüero y extraño prodigio, y fue que apareció una columna de fuego muy flamígera, muy encendida, de mucha claridad y resplandor, con unas centellas que centelleaba en tanta espesura que parecía polvoreaba centellas, de tal manera, que la claridad que de ellas salía, hacía tan gran resplandor, que parecía la aurora de la mañana.¹²

El segundo verso del poema *Nican mopohua*, a su vez, es muy específico en lo que concierne al tiempo:

*Y a diez años
de que fue conquistada el agua, el monte,
la ciudad de México,
ya reposó la flecha, el escudo,
por todas partes estaban en paz
en los varios pueblos.*¹³

La marca temporal de una década, ya sea antes o después de la llegada de los españoles, caracteriza los trozos textuales anteriores.

En el cristianismo, algunas cifras resultan fundamentales. La importancia del número tres proviene de las personas que conforman la Trinidad; por lo tanto, tres veces tres es, a la vez, afirmar en tres ocasiones seguidas la Trinidad. El número diez contiene esta triple afirmación más la unicidad que simbolizan las tres entidades sagradas. Bajo ciertas perspectivas, estas repetición y unificación dan a entender

.....
¹² León-Portilla, *La visión de los vencidos*, p. 6.

¹³ León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*, p. 93.

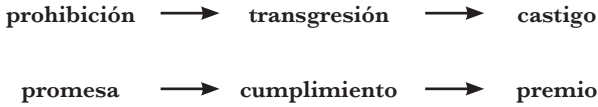
la totalidad del Universo. En esta concepción (al igual que otras diferentes, por supuesto), el ser humano es considerado la obra maestra de la Creación, por lo que, entre su cuerpo y las máximas virtudes divinas, existe una correspondencia casi directa.

Dentro de los fragmentos de los textos considerados como indígenas y crónicas citados, la insistencia de dejar en claro una distancia de diez años antes de la llegada de los españoles, el fin de las guerras de conquista y el advenimiento de la paz en el “Nuevo Mundo” no es azarosa ni gratuita. Podemos leer entre líneas la instauración de un “nuevo” reino terrenal con la aceptación y designio del único poder posible cuya esencia es de orden celestial. Aquel reino, por todo lo que ello implica, heredaría un derecho amplio sobre los seres y la naturaleza propios de estas tierras. La presencia sistemática del origen indeterminado de los males que acaecen en los diferentes pueblos indígenas, dentro de las predicciones y el poema mariano, contribuye a abundar en nuestra investigación.

En el resto de los augurios, las personas que presenciaban las variadas señales caían presas de dolor, espanto y, en otras circunstancias, se enfilaban hacia barrancos para encontrar una muerte colectiva. No había poder humano que explicara ni controlara tales fenómenos. Hay una insistencia en no aclarar qué o quién propiciaba las catástrofes; los textos muestran ya bien un pronombre impersonal *se* o verbos carentes de sujeto humano (impersonales o defectivos); así, prevalece un acento en los objetos (cometas, templos, etcétera) como actores independientes o guiados por fuerzas extrañas, poderosas e inevitables. Por otro lado, el fuego, verbigracia, se hacía mayor cuando alguien quería sofocarlo con agua. Obviamente, ambos portentos les dan un tono dramático a los relatos, ya que todo indica la presencia de un designio extraterrenal que, al concluir las conquistas, acentuaría la diferencia entre el mundo indígena: idólatra y merecedor de castigo y el cristiano: renovador y justiciero. Esta marcada división se construye a raíz de la oposición inferior *vs.* superior, respectivamente. Proceso éste que favorece la justificación de imponer una forma de vida sobre otra.

Ahora bien, después de la catástrofe, de la caída de la cultura azteca, vendría la redención a manos de la Guadalupana. Esta

compleja sucesión de hechos obedece a una estructura en la que el cristianismo basa gran parte de su proceder. Veamos el siguiente par de secuencias.



Esquema 1.

La prohibición es un elemento implícito: no adorar ídolos. Los pueblos indígenas, ignorantes de dicho mandato, se sumen en el pecado debido a la transgresión de la ley divina, por tanto, son merecedores de, en el mejor de los casos, un castigo ejemplar: el sometimiento. En un segundo momento, viene la promesa de perdón expresada en el largo quehacer de evangelización. En consecuencia, la Virgen de Guadalupe escoge tierras americanas para redimirlas, lo cual representa el cumplimiento de la promesa divina. Finalmente, el indígena y su descendencia, al acogerse a dicha figura mariana y, por ende, al cristianismo, recibirán el premio que se traduce en protección y auxilio.¹⁴ En adición, la estructura del esquema 1 nos hace explícita una organización temporal que opone, en principio, el pasado pagano a un presente-futuro cristiano; consecuentemente, esto representa una incansable búsqueda teleológica de la salvación espiritual.

En cuanto al texto de los informantes de Sahagún, notamos que contiene un elemento que no aparece en el de Camargo: el adjetivo “funesto” que acompaña a cada uno de los ocho presagios. Pensemos en los efectos, en inicio, psicológicos de esta herramienta lingüística al momento de utilizar el escrito como mecanismo de adoctrinamiento.

El final de la tradición indígena y el relevo del mundo español representaban, para los vencedores, la lucha del bien contra el mal, la luz contra la oscuridad, la perfección contra el pecado, en fin, una

¹⁴ En el primer encuentro entre Juan Diego y la Virgen de Guadalupe, ella le explica el motivo de su presencia: recompensarlo por su fatiga y su trabajo.

especie de Guerra Santa: digamos, algo similar a recuperar Jerusalén. Los anhelos existentes en la Península en cuanto a la creación de una “Nueva Iglesia” compuesta por una “Nueva grey” provocaron esos tonos épicos. La erradicación de la idolatría, pues, era uno de los grandes motivos¹⁵ de la guerra:

En los dos casos, Jerusalén y México, la toma y la destrucción marcan un progreso en las etapas de la revelación divina. Es decir, debieron manifestar la voluntad de Dios, el *Único*, que abatió a los ídolos, que rebasó la antigua ley para establecer por fin, *la única, la ley*.¹⁶

La decadencia social por la que pasaba España durante los siglos xvi y xvii incitó a numerosos clérigos a abrazar, como ya mencionamos, varias de las teorías utópicas de Moro, principalmente. El accidente de Colón de hallarse con un continente ignoto para Europa desató la fiebre por buscar en él, entre otras cosas, lo “Nuevo” tan esperado. El pasado, el presente y el futuro mesoamericanos debían transformarse, bajo coacción, para ajustarse a esas expectativas. Uno de los elementos discursivos fundamentales para llevar a cabo dicha transformación reside en negar gran parte de las tradiciones indígenas.

Los presagios en la *Relación de Michoacán*

El capítulo xix de nuestro texto lleva por título: “De los agüeros que tuvo esta gente y sueños, antes que viniesen los españoles a esta provincia”. Ese apartado empieza con una fórmula que ya conocemos, mas la referencia temporal observada en los ejemplos anteriores ya no es la misma en este caso: “Dice esta gente, que antes de que viniesen los españoles a la tierra, cuatro años continuos se les hendían sus quécs, desde lo alto hasta bajo (*sic*)”.¹⁷

.....

¹⁵ El otro motivo, como sabemos, era de orden económico.

¹⁶ Rozat, *Indios imaginarios e indios reales*, p. 188; las cursivas son textuales.

¹⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 233.

El número cuatro, al parecer, era una cifra sagrada para los p'urhépecha, como lo era también significativo para otras culturas mesoamericanas. Aparte de los dioses celestes y del inframundo, existen otros que provienen de las cuatro partes del mundo.

La *Relación* registra un largo relato sobre cierto sueño trágico (que revisaremos más adelante), el cual anuncia el fin del mundo p'urhépecha y señala que, al conocerlo, algunos sacerdotes comienzan a dar cuatro vueltas mientras tocan trompetas y atabales. En otra parte, se habla de una fiesta, *Equata cónscuaro*, en la que, desde 20 días antes del evento, el cazonci impartía justicia: encarcelaba a los que habían dejado de llevar leña a los *cúes* o templos, a los espías de guerra, a los que no habían ido a la guerra, a los malhechores, etcétera.¹⁸ Si por cuatro veces habían cometido la falta, se los ejecutaba públicamente el día de la celebración. Más adelante, el texto explica la organización de la estructura gubernamental p'urhépecha en la que el cuatro vuelve a ser una cifra básica.

El cazonci (o caltzontzin) en turno contaba con “cuatro señores muy principales en cuatro fronteras de la Provincia y estaba dividido en cuatro partes”.¹⁹

Como vemos, las situaciones mencionadas en que aparece el número cuatro son significativas en demasía. El índice en los cuatro dioses destinados, correspondientemente a cada una de las partes del mundo puede hacer referencia al plano terrestre (*Echerendo*), es decir, el espacio concreto habitado por el ser humano que media entre el cielo (*Auándaro*) y el inframundo (*Cumiehcúcuaro* o *Pátzcuaro*). Notemos que la combinación de los tres niveles implica el Todo. Se piensa, además, que la base de las pirámides, por tener cuatro puntas, alude, asimismo, al plano o nivel terrenal, a los cuatro puntos cardinales según la tradición occidental; la elevación y los túneles subterráneos, refieren, por su parte, el eje vertical cielo-inframundo o el contacto del mundo exterior-superior con el interior. No obstante lo anterior, es de

.....

¹⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, pp. 13-16.

¹⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 175.

hacer notar que las principales pirámides p'urhépecha, las yácatas de Tzintzuntzan, presentan una estructura circular unida a otra rectangular, no así las de Ihuatzio, Pátzcuaro y Huandacareo que siguen una arquitectura como la que hemos descrito.

Si retomamos el acontecimiento festivo *Equata cósncuaro*, encontraremos que el número cuatro se relaciona directamente con la justicia divino-terrenal. En principio, es el cazonci, gobernante designado por los dioses celestes engendradore, quien determina y asigna las sentencias. En segundo lugar, bajo la perspectiva p'urhépecha (como en otras), resulta difícil separar las faltas de cada uno de los dos ambientes, a saber, el divino del terrenal. La guerra, el tributo y deferencia a los dioses, la honestidad, en fin, son actividades y valores que forman parte de un código ético-legal común de las sociedades indígenas, dictados y representados por la autoridad máxima cuya forma de gobierno se caracteriza por ser un régimen teocrático.

Por otra parte, la unión de los mundos divino y terrestre trae como consecuencia una evidente analogía que se representa en el grupo de poder (distribución de zonas y gobernantes) y en determinados rituales (danza circular), ámbitos que enfatizan y repiten el número cuatro.

En la actualidad, entre algunos p'urhépecha, existen opiniones diversas y opuestas en cuanto a considerar el número cuatro como sagrado. La *Relación*, los exiguos trabajos que abordan esa cultura y algunos testimonios actuales son los únicos elementos con los que contamos para sustentar, apriorísticamente, esa hipótesis. De cualquier forma, la coincidencia entre los hechos que hemos señalado y la referencia temporal de la llegada de los españoles a Michoacán no es fortuita.

Notemos cómo el resto del relato sobre los presagios guarda estrecha relación con los de nuestro apartado anterior.

Dice esta gente, que antes de que viniesen los españoles a la tierra, cuatro años continuos se les hendían sus qué, desde lo alto hasta bajo, y que lo (*sic*) tornaban a cerrar y luego se tornaba a hender y caían piedras, como estaban hechos de lajas sus qué, y no sabían la causa de esto, mas de que lo tenían por agüero. Ansímismo dicen que vieron

dos grandes cometas en el cielo y pensaban que sus dioses habían de conquistar o destruir algún pueblo, y que ellos habían de ir a destruirle. Y miraba esta gente mucho en sueños, decían que sus dioses les aparecían en sueños y hacían todo lo que soñaban y hacían saber al sacerdote mayor y aquél se lo hacía saber al cazonçi.

Decía, que a los pobres que habían traído leña y se habían sacrificado las orejas, les aparecían en sueños sus dioses y les decían qué habían dicho: que les darían de comer y que se casasen con tal o tal persona, y si [e-]ra alguna cosa de agüero, no la osaban decir al cazonçi.²⁰

En principio, llama la atención el hecho de que la llegada de los españoles sea a “la tierra”, como si su origen fuera extraterrenal y, por tanto, divino; aunque puede tratarse de una fórmula común. La consecuente repetición de sucesos que se centra en el desconocimiento de la fuente de la destrucción de sus templos, el mensaje de los cometas y la labor de los dioses hace hincapié, como ya hemos dicho, en dejar en claro la inminente materialización de un designio inevitable, de un fin que precede a un inicio totalmente inusitado. Parte de la explicación de estos hechos encuentra su origen en, al menos, en un intertexto.

El capítulo 24 (1-2) del apóstol Mateo presenta una serie de señales apocalípticas que acaecerán con la segunda venida de Cristo, al final de los tiempos: falsos profetas, guerras, pestilencias, hambres, terremotos, etcétera. Cristo, acompañado de sus apóstoles, sale del templo. Algunos de ellos aprovechan para mostrarle esa edificación a su maestro; éste les dice: “¿Veis todos estos edificios? De cierto os digo, que no será dejada aquí piedra sobre piedra, que no sea destruida”. La destrucción futura que anuncia el líder de los apóstoles no significa otra cosa que un estado de justicia divina.

Es muy posible que el pueblo p'urhépecha haya recurrido a una lectura propia de los signos del Universo, mas las intromisiones

.....

²⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 233.

del discurso occidental en la estructura textual de la *Relación* no nos permiten determinarla plenamente.

Fray Jerónimo de Alcalá continúa con la secuencia de augurios.

Díjome un sacerdote que había soñado, antes que viniesen los españoles, que venían (*sic*) una gente y que traían bestias, que eran los caballos, que él no conocía, y que entraban en las casas de los papas y que dormían allí con sus caballos, y que traían muchas gallinas que se ensuciaban en sus qués, y que soñó esto dos o tres veces, con mucho miedo, que no sabía qué era, hasta que vinieron a esta provincia los españoles y llegando a la cibdad posaron en las casas de los papas con sus caballos, donde ellos hacían oración y tenían su vela.²¹

Las primeras líneas de los presagios que expusimos más arriba hacen pensar que gran parte de los miembros de la sociedad p'urhépecha presenció tan maravillosos signos; ahora bien, contar con la voz de un sacerdote dota de mayor credibilidad al relato y, por supuesto, de gran impacto social como en la cita inmediata anterior. El indígena religioso, al parecer, va más allá: sus visiones se adelantan y, prácticamente, coinciden con la realidad. Su clarividencia lo lleva a soñar caballos y gallinas sin, aparentemente, haberlos conocido antes. Por otro lado, la osadía y falta de respeto de los españoles, tanto oníricos como materiales, para con la institución religiosa de los indígenas nos remiten a la oposición superioridad/inferioridad y a la negación del mundo indígena, mismas que acepta el relator del sueño. La confirmación posterior de los “sueños” del sacerdote es un recurso discursivo que pretende no dejar lugar a dudas la presencia del poder del nuevo reino, recurso en el que se inserta un factor teleológico, es decir, la existencia de un cambio en el futuro. El propio sacerdote nota la diferencia entre un orden de cosas y otro, al grado que refiere haber

.....
²¹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 233.

experimentado “mucho miedo”. El tono de la expresión va acorde con la capacidad anticipadora y la posibilidad de advenimiento: el sentimiento de miedo es ante algo cuasi-verídico.

Bien, pero el dato de la existencia de los caballos y las gallinas merece detenernos un poco y volver a pensar en el punto temporal que anticipa la llegada de los españoles. Es factible que el número cuatro provenga de otras fuentes. Recordemos la rivalidad entre los pueblos p'urhépecha y azteca, hecho que provocó la práctica del espionaje por ambos lados. La conquista en el valle de Anáhuac, ocurrida entre los años 1519 y 1521, permitió que los michoacanos supieran de la presencia de extraños en ese lugar. Es de imaginar que algunos michoacanos hayan tenido noticias, imprecisas quizás, de caballos y, si cabe la posibilidad, de gallinas, a no ser que el fraile, al traducir, se refiera a otro tipo de aves y que, por comodidad, haya utilizado ese término.

El siguiente presagio también parece coincidir en cuanto al cruce del pasado con el presente en un mismo punto.

Y antes que viniesen españoles, tuvieron todos ellos [los indígenas] viruelas y sarampión, de que murió infinidad de gente y muchos señores, y cámaras de sangre de las viruelas y sarampión. Todos los españoles lo dicen a una voz, los de aquel tiempo, y fue general esta enfermedad en toda la Nueva España, por eso les es de dar crédito a esto que dicen del sarampión y viruela. Dicen que nunca habían tenido estas enfermedades y que los españoles las trujeron a la tierra.²²

La viruela y el sarampión, efectivamente, son dos padecimientos extraños en el continente americano hasta antes de la llegada de los españoles. Se sabe que el sistema inmunológico de los indígenas no estaba preparado para enfrentar ambas enfermedades, por tal razón, causaron más muertes que la misma guerra.

.....

²² Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 233.

Llegamos a la conclusión, entonces, de que los cuatro años en los que el mundo p'urhépecha se llena de signos indescifrables tiene, al menos, las siguientes explicaciones.

Las primeras incursiones españolas a tierras michoacanas, sin haber logrado su dominación, las encabezó Cristóbal de Olid en 1522, es decir, un año después de terminada y tres de haber iniciado la conquista en el Valle de Anáhuac. Durante 1526 y 1530, Nuño de Guzmán desarrolló actividades claras de conquista (no sería posible establecer un parangón entre la destrucción que sufriera el pueblo azteca con la sucedida en territorios p'urhépecha). Entre 1522 y 1526 hay, ciertamente, cuatro años, tiempo suficiente como para enterarse de lo que le acontece al rival azteca y, en todo caso, de contagiarse de ambas enfermedades e, inclusive, de llegar a conocer los caballos y las gallinas. De hecho, la *Relación* habla de ciertas visitas hechas por parte de enviados aztecas a dominios michoacanos con el fin de convencer al cazonci de que se una a los mexicanos en la lucha contra los españoles. Mas, ¿es mera coincidencia que el cuatro sea un número sagrado para los indígenas michoacanos?, ¿marca esa cifra, simplemente, la distancia temporal entre el final de una conquista y el inicio de otra?, ¿es una combinación de ambas situaciones?

En el año de 1526, los primeros misioneros, por su parte, arriban a Tzintzuntzan, capital de la cultura p'urhépecha. Este dato nos hace pensar en la tercera posibilidad planteada: la cifra de cuatro años es una combinación de dos de los tres cuestionamientos precedentes. La llegada de los españoles, ya fueran soldados o misioneros, marca el arribo a “la tierra”, al territorio michoacano, del nuevo orden cristiano-español y, consecuentemente, el inicio de la debacle del orden antiguo y pecador. Como dato extra, retomemos la numerología cabalística para explicar que el número cuatro indica la Trinidad más la unidad que en ella reside.

La continuación de los presagios consolidará todo lo anterior.

Así mismo el sacerdote susodicho me dijo, que habían venido al padre del cazonci muerto, los sacerdotes de la madre Cuerábaperi [diosa creadora, pareja de Cueráhperi]

questaba en un pueblo llamado Çinapécuaru, y que le habían contado este sueño o revelación siguiente, el destruímiento y caída de sus dioses, que aconteció en Vcáreo.²³

El tono finalista a partir de escenas oníricas reveladoras parece guardar relaciones de intertextualidad, nuevamente, con la *Biblia*.

La comunicación entre Dios y varios de sus adeptos o adversarios es común que se establezca mediante sueños. El sueño de Faraón (*Génesis*, 41), por mencionar un caso, contiene marcas textuales parecidas al del propio sacerdote p'urhépecha. Nos centraremos en la parte final de la narración del personaje indígena, en la que menciona la celebración de una reunión de los dioses indígenas. Tirípamequaréncha, hermano de Curita caheri, dios del Sol, les cuenta a los demás lo que supo por boca de la diosa Cuerabáperi:

...ya son criados otros hombres, nuevamente, y otra vez de nuevo han de venir a las tierras [...] dioses primogénitos, esforzaos para sufrir. Y vosotros dioses de la man[o] izquierda, sea así como está determinado de los dioses, ¿cómo podemos contradecir esto questá así determinado? No sabemos qués esto. A la verdad no fue esta determinación al principio, questaba ordenado que no anduviésemos dos dioses juntos antes que viniese la luz, porque no nos matásemos y perdiésemos la deidad, y estaba ordenado entonces, que de una vez sosegase la tierra, que no se volviese dos veces y que para siempre se habían de estar así, que no se había de mudar. Esto teníamos concentrado todos los dioses antes que viniese la luz, y agora no sabemos qué palabras son estas.²⁴

El relato indirecto, como es posible darse cuenta, no es del todo claro, mas podemos colegir que se cruzan en él dos tiempos distintos. El

.....

²³ Alcalá, *Relación de Michoacán*, pp. 233-234.

²⁴ Alcalá, *Relación de Michoacán*, pp. 235-236; las comillas son textuales.

adverbio “nuevamente”; la frase redundante y adverbial “otra vez de nuevo”; la construcción adverbial “al principio”; los verbos que describen acciones en dos periodos diferentes: uno futuro (“otros hombres han de venir a las tierras”) y otro pasado (“A la verdad no fue esta determinación al principio” o “que no anduviésemos dos dioses juntos”); etcétera; son algunas de las marcas discursivas que nos hacen pensar en una era germinal que precede al advenimiento de la “luz” y al estado de sosiego en la Tierra. No obstante, la confusión estriba, precisamente, en esos dos últimos signos mencionados: ¿la luz se refiere al momento de la creación del mundo o a la llegada del cristianismo a Michoacán? y ¿la instauración de la paz se refiere al imperio del orden que desplaza al de caos durante la misma creación o al término de la guerra de conquista entre españoles e indígenas, ya fueran aztecas o p’urhépecha? De cualquier forma, el sueño revela el inminente arribo de “nuevos hombres”. El cambio de destino provoca gran incertidumbre en los dioses. Este último indicio es importante. Aunque no existe referencia explícita acerca de alguna entidad divina extraña por llegar, es claro que el nuevo orden es más poderoso que, incluso, los dioses indígenas. Estas últimas entidades ya asumen una actitud derrotista antes de enfrentar los hechos.

Más adelante, dentro del mismo sueño, los índices fatalista y determinista confluyen en una época señalada, principalmente, por la pobreza:

Vosotros los dioses primogénitos y de la man[o] izquierda, íos todos a vuestras casas, no traigáis con vosotros ese vino que traís, quebrá todos esos cántaros, que ya no será de aquí en adelante como hasta aquí, cuando estábamos muy prósperos. Quebrá por todas las partes las tinajas de vino, dejá los sacrificios de hombres y no traigáis más con vosotros ofrendas, que de aquí adelante no ha de ser así. No han de sonar más atabales: rajaldos todos. No han de parecer más qués ni fogones, ni se levantarán más humos. Todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombreas la tierra; que de todo en todo han de ir

por todos los fines de la tierra, a la man[o] derecha y a la man[o] izquierda y de todo en todo irán hasta la ribera del mar, y pasará adelante y el cantar sea todo uno y que no habrá muchos cantares como teníamos, mas uno sólo por todos los términos de la tierra.²⁵

Veamos la insistencia en abandonar la propia tradición indígena, en percibirla como negativa, a aceptar la inminencia de un poder superior que, por el tiempo de la emisión, aún no se ha hecho presente.

Un rasgo más que se añade al gran cambio es el del canto. Recordemos los castigos que imponía el *cazonci* en la fiesta *Equata cónscuaro*: el primero señalaba una falta directa contra los dioses. En el relato del sueño, Tirípamequaréncha ordena olvidar, sorprendentemente, cualquier manifestación de agrado hacia ellos por parte de su pueblo: vino, sacrificios, ofrendas, música y fuego sagrado. Como punto extra, la indicación de que “otros hombres” extenderán su nuevo y único canto “por todos los términos de la tierra” es similar a la que les hiciera Cristo a sus apóstoles: “Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura” (Marcos 16: 15). En consecuencia, el concepto *canto* circula en torno de connotaciones como «religión», «doctrina», «evangelio»; los cantos antiguos sucumbirán ante una nueva y única doctrina. Los dioses congregados, al final de la participación de Tirípamequaréncha, “empezaron a limpiarse las lágrimas”. Después de haberse enterado del mensaje, los sacerdotes michoacanos, por su parte, “empezaron a sacrificarse de las orejas”²⁶

El infortunado cuadro de destrucción o de consumación de la tradición púrhépecha, acorde con la antigua costumbre de leer los signos de la naturaleza, no ajena al cristianismo, significa, pues, la entrada en acción de la segunda parte de la secuencia que presentamos líneas arriba en el esquema 1.

.....

²⁵ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 236; las comillas son textuales.

²⁶ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 236.



Esquema 2.

Por alguna razón fray Jerónimo no menciona nada al respecto.

Podemos explicar ese olvido mediante lo siguiente. Es preciso, ante todo, tener en cuenta que, en contraste con la *Relación*, los presagios de los aztecas y otras crónicas son más variados, amplios, contienen marcas discursivas con referencias apocalípticas más trágicas y su relación intertextual con la *Biblia* es más evidente y reiterada. La derrota de México, por su magnitud e importancia, representa una enorme hazaña por parte de Cortés y su reducido, a la vez que agotado, ejército. Es justo tomar en cuenta que de no ser por la alianza de españoles y tlaxcaltecas, principalmente, los occidentales no habrían logrado la victoria (sin mencionar los efectos letales de la viruela y el sarampión). De cualquier forma, después de haber tenido los primeros encuentros con diferentes pueblos en su marcha hacia Tenochtitlán, Cortés pudo constatar la hegemonía de los aztecas. Así, la dominación de esa cultura por parte del extremeño representaría, a su vez, tomar el control de una amplia zona geográfica. Todo esto redundaba en la descripción apoteósica que varios cronistas hacen de esa conquista. La de Michoacán, por lo tanto, es una epopeya que no mereció la debida atención. Es por esto que la *Relación* no cuenta con un pasaje que haga evidente el cambio de estado de cosas, de hecho, la narración de la caída de los p'urhépecha es sucinta y apresurada en extremo, además de no hacer hincapié, como notamos, en el advenimiento de un tiempo mejor, es decir, bajo la égida cristiana ni en el cumplimiento de los presagios. El olvido del franciscano no nos impide concebir que tales pretensiones hayan sido comunes después del dominio español en esta zona.

En el capítulo posterior al de los presagios, vemos que cuando los aztecas mandan mensajeros a Michoacán para pedir ayuda, pues los españoles están conquistándolos, el cacique Cápacapecho, entre expresiones lastimeras y de derrota, les habla:

Dijo el cazonci a los señores: verdad es que han venido gentes otras partes, y no vienen con cautela [con engaños] los mexicanos, ¿qué haremos? Gran trabajo es éste. ¿Cuándo empezó a ser México? Muchos tiempos ha que está fundada México y es reino, y éste de Michuacan. Estos dos reinos serán nombrados, y en estos dos reinos miraban los dioses desde el cielo y el sol. Nunca habemos oído cosa semejante de nuestros antepasados. Si algo supieron no nos lo hicieron saber Tariácuri y Hirépani y Tangáxoan que fueron señores, que habían que venir otras gentes. ¿De dónde podían venir, sino del cielo, los que vienen? Que el cielo se junta con el mar y de ahí debían de salir, pues aquellos venados que dice que traen, ¿qué cosa es?²⁷

Notemos que el cazonci hace alusión al mito de Quetzalcóatl: esos seres del cielo, y no de otra parte, vienen de donde se junta el mar con el cielo (veamos que ahora “venado” substituye a “caballo”). Es altamente significativo que Cápacapecho haya integrado su tradición a la del pueblo enemigo. Detrás de esto, vemos cómo la voz enunciativa, mediante un discurso indirecto, se vale de esa asimilación para darle a su testimonio un carácter de verdadero. En consecuencia, los p’urhépecha estarán dentro del programa de conversión y redención posterior, es decir, el triunfo del cristianismo, la Revelación: Quetzalcóatl, el dios barbado, reclamará su trono.

Los augurios finalizan con un pasaje corto y fantástico que refuerza el próximo cambio de vida. Un pescador de tierra caliente (región al suroeste del estado, cercana a la costa del Pacífico) atrapó un bagre enorme. Al no poderlo sacar del agua, un caimán de origen divino se tragó al hombre para llevarlo a su casa. En ese lugar, el dios-caimán le dijo que le comunicara al rey Zuangua el fatídico mensaje: “ya se ha dado sentencia, que ya son hombres y ya son engendrados los que han de morir en la tierra por todos los términos”.²⁸ Mediante la repetición de fórmulas, el fragmento se hace más que insistente.

.....

²⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 243.

Las culturas americanas, al contrario de las europeas, se distinguían por acudir a la tradición oral, principalmente, para la transmisión del conocimiento. De hecho, fray Jerónimo emite una queja al respecto: “por que (*sic*) la dificultad grande que era en que esta gente no tenía libros”.²⁹ El uso de las repeticiones, pues, apela a la memoria: la información importante no debe olvidarse, es preciso que quede presente en la comunidad para que la siga y la transmita a las generaciones venideras; de esta forma, se crea una nueva identidad. Otros textos “indígenas” se distinguen por la presencia de este estilo.

Conclusiones

El presente estudio refuerza un hecho contundente: lo nuevo (o lo desconocido) no se puede explicar del todo sino a través de lo conocido. En la *Relación de Michoacán*, nos enfrentamos con modelos culturales occidentales que se utilizan para describir al y lo *otro*, constituido por el mundo indígena. En la construcción de la representación de la otredad, tiene un papel sumamente importante la concepción de un ser social español ideal, cuyo fundamento de cohesión es el cristianismo. De aquí parten en buena medida los atributos negativos asignados a los naturales y a sus prácticas sociales, que vienen a articular la oposición ineludible entre una mismidad superior y una otredad inferior. Al sufrir una modelización de esta manera, no se requiere de ninguna otra justificación para asimilar, encubrir, anular y negar lo diferente: emerge una necesidad incuestionable, desde esta visibilidad, de “pulir y adornar esta gente con nuevas costumbres y tornallos a fundir, si posible fuese, para hacellos hombres de razón después de Dios”.³⁰

La conquista de tierras michoacanas viene a consolidar tanto el destino divino de sus habitantes como la confirmación de las premoniciones. Ese evento, además, permite la aplicación vertical de relaciones de poder. Los conquistados estarán sometidos a un estrecho y prefigurado mundo del que será difícil abstraerse.

.....

²⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, pp. 238-239.

²⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 5.

³⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 5.

Fuentes

Bibliografía

- Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.
- Corona Núñez, José, *Mitología tarasca*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1999.
- Le Clézio, Jean-Marie G., “Universalidad de la *Relación de Michoacán*”, Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. xv-xxxii.
- León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mophua”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Rings, Guido, *La Conquista desbaratada. Identidad y alteridad en la novela, el cine y el teatro hispánicos contemporáneos*, Madrid, Iberoamericana, 2010.
- Rozat Dupeyron, Guy, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2010.