

Bajar del cerro: el paisaje, los héroes culturales y la música en las narrativas fundacionales de dos comunidades del lago de Pátzcuaro

Santiago Cortés Hernández*
Universidad Nacional Autónoma de México

282 283

Resumen

Este artículo presenta y analiza un grupo de narrativas orales que refieren la fundación de dos pueblos del estado de Michoacán — Ihuatzio y Santa Fe de la Laguna—, ubicado al Occidente de México. Los relatos fueron documentados en el marco de un proyecto de investigación para sondear los materiales orales que circulan actualmente en la zona del lago de Pátzcuaro, una región marcada históricamente por haber sido el centro de la cultura purhépecha. Tras discutir algunas cuestiones sobre las circunstancias históricas que les dieron origen y la importancia cultural de estos discursos, este artículo presenta un análisis estructural y simbólico de los relatos. Se busca poner en evidencia cómo la poética de estos relatos orales construye una compleja trama de significación en la que están hilvanadas, mediante acciones, personajes y símbolos, dimensiones geográficas, musicales e históricas.

Palabras clave

· Narrativa oral · México · Michoacán · Purhépecha · Mitología · Pueblos indígenas

* Doctor en letras por la Universidad de Alcalá y profesor de la Licenciatura en Literatura Intercultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fundó y coordina, junto con Berenice Granados, el Laboratorio Nacional de Materiales Orales (www.lanmo.unam.mx). Se dedica a la documentación de materiales orales y al estudio comparativo de la narrativa oral, tradicional y popular.

Abstract

This article presents and analyzes a group of oral narratives that covers the foundation of two indigenous towns in the state of Michoacán —Ihuatzio and Santa Fe de la Laguna—, located in western Mexico. The stories were documented as part of a research project that registered oral traditions in the area of Lake Pátzcuaro, a region historically marked as having been the center of the Purhepecha culture. After discussing some questions about the historical context and the cultural importance of these narratives, this article presents a structural and symbolic analysis of the stories. This analysis aims to show how the poetics of these oral narratives build a complex network of meanings in which actions, characters and symbols, weave geographical, musical and historical dimensions.

Keywords

· Oral Narrative · Mexico · Michoacán · Purhépecha · Mythology · Indigenous peoples

I. Introducción

Dentro de las narrativas orales que circulan actualmente entre los pueblos indígenas mesoamericanos hay una serie de relatos de fundación que tienen un enorme interés por varios motivos. Además de ser especialmente relevantes por su carácter poético y simbólico, estas narrativas forman parte de un grupo de testimonios con los que los distintos pueblos entienden y justifican su lugar de residencia actual. En este sentido, esas narrativas comparten un territorio discursivo con una variedad de testimonios escritos como códigos jurídicos, mapas para deslindar tierras y los llamados títulos primordiales, «documentos sobre las tierras de los pueblos indígenas, que generalmente fueron redactados en los mismos pueblos durante la época colonial» (Inoue, 2013:20). Por otra parte, la amplia tradición oral que subsiste en muchas comunidades indígenas con respecto a la fundación de los pueblos parece atestiguar los cambios que sobrevinieron a la primera etapa de la conquista y los procesos colectivos de adaptación a la nueva realidad. Mientras que los títulos primordiales y los demás documentos con soportes físicos han recibido bastante atención por parte de los historiadores mesoamericanistas, las narrativas orales han sido poco exploradas aún.

Este trabajo reúne y propone el análisis de un grupo de narrativas orales que refieren la fundación de dos pueblos del estado de Michoacán —Ihuatzio y Santa Fe de la Laguna—, ubicado al Occidente de México. Estos relatos fueron documentados en el marco de un proyecto de investigación para sondear los materiales orales¹ que circulan actualmente en la zona del lago de Pátzcuaro, una región marcada históricamente por haber sido el centro de la cultura purhépecha. Tras discutir algunas cuestiones sobre las circunstancias históricas que les dieron origen y el lugar que ocupan estos discursos en la cultura de los pueblos, este artículo realizará un análisis estructural y simbólico de los relatos elegidos, para tratar de desentrañar sus principales características. Con este análisis se busca poner en evidencia cómo la poética de estos relatos orales construye una compleja trama de significación en la que están hilvanadas, mediante acciones, personajes y símbolos, dimensiones geográficas, sonoras, musicales e históricas.

284 285

Muchas de las narraciones que dan cuenta de la fundación de los pueblos mesoamericanos en su ubicación actual y de los linajes que los habitan fueron reformuladas tras los procesos de congregación novohispanos, los cuales obligaron a las poblaciones indígenas a agruparse en nuevos territorios. En todos los casos se trata de narraciones que hablan sobre migración y que suelen adquirir características de discurso mítico al tratar de justificar la pertenencia de un territorio a un grupo humano. Es por esto que conviene, para aproximarnos al tema, iniciar con un apartado sobre el complejo fenómeno de los movimientos poblacionales que sobrevinieron a la conquista y las narrativas que resultaron de ellos.

II. Las congregaciones, los nuevos asentamientos indígenas y las narrativas resultantes

El periodo que sobrevino a la conquista de Mesoamérica estuvo marcado por una serie de movimientos poblacionales, traumáticos en su mayoría. Las poblaciones indígenas disminuyeron drásticamente debido al aumento en las tasas de mortandad por epidemias y enfermedades, al tiempo que las nuevas estructuras de gobierno y dominación trajeron consigo patrones territoriales y urbanos que no coincidían con los de los pueblos originarios. Durante un periodo de aproximadamente un siglo, las poblaciones indígenas se vieron obligadas a establecerse en nuevos sitios y a transformar las dinámicas de sus antiguos asentamientos para ajustarse a los intereses de las autoridades novohispanas: el control del territorio y de la mano de obra, la explotación de los recursos naturales, la recaudación de tributos, el adoctrinamiento y la reducción de las posibilidades de insurrección (Martínez Aguilar, 2017). Esos movimientos y reconfiguraciones fueron muy complejos y diversos, pues se dieron en varias etapas y tuvieron resultados y problemas muy distintos dependiendo de las características de cada pueblo y cada territorio.

Se ha utilizado el nombre de «congregaciones» o «reducciones» para referirse a las políticas del gobierno novohispano que promovieron durante los siglos XVI y XVII,

primero de manera voluntaria y después de manera forzada, el reasentamiento de las comunidades indígenas. Gracias a estudios como los de Peter Gerhard (1977) o Ernesto de la Torre Villar (1995) conocemos con bastante detalle tanto esas políticas, como la legislación derivada, la cual rigió la agrupación de los indígenas con el fin último de «obtener el control absoluto de una población a la que se temía, de la que no se estaba seguro de su fidelidad y adhesión» (De la Torre Villar, 1995:56).

Las realidades diversas de esos reasentamientos, en cambio, son más difíciles de estudiar. En términos muy generales sabemos que las congregaciones afectaron sobre todo a la población mesoamericana rural y que consistieron en la mayor parte de los casos en que muchas poblaciones se movieran de ubicaciones dispersas en las laderas de los cerros hacia las planicies, para habitar espacios urbanos que se conocieron con el nombre de «pueblos de indios» y que se trazaron siguiendo cánones del urbanismo occidental. Sabemos, sin embargo, que existieron muchas más circunstancias que motivaron, promovieron o dificultaron estos reacomodos. Por ejemplo, «en Michoacán, la concentración de poblaciones nativas en pueblos trazados de nuevo o reorganizados inició en 1533 por parte de los franciscanos, incluso antes de las disposiciones oficiales» (Martínez Aguilar, 2017:9).

Por otra parte, esa reconfiguración de los lugares en los que estaban establecidos los pueblos no fue sencilla: ningún movimiento que implique la reformulación del espacio habitable lo es, pues el espacio asumido como territorio propio durante siglos es uno de los pilares en los que se asienta la explicación del funcionamiento del mundo para los habitantes de un sitio. Como han observado varios historiadores mesoamericanistas,

los asentamientos prehispánicos eran producto de una meditada selección del sitio en el que sin duda se había observado el comportamiento ambiental. (...) Los valores estéticos y funcionales asignados al paisaje por los grupos indígenas y en ocasiones perpetuados en la toponimia, se vieron cuestionados al momento del contacto con la cultura occidental (Fernández Christlieb y Urquijo Torres, 2006:151).

El choque de las dos visiones en torno al espacio habitable produjo una serie de problemas, como por ejemplo que muchos pueblos se negaran a aceptar la nueva ubicación y terminaran regresando a sus lugares originales.

Más allá de esos problemas, que han sido estudiados en casos particulares desde perspectivas históricas, el traumático movimiento poblacional de esa primera época generó, como era de esperarse, toda una nueva narrativa en torno a la fundación de los pueblos. Esta afirmación no es para nada trivial, pues se trata de un momento histórico que desencadena el surgimiento de una narrativa fundacional para los pueblos mesoamericanos. Esto no quiere decir, por supuesto, que las narrativas con las que se explicaba el mundo y el origen de los hombres y de sus linajes en épocas anteriores fueran suprimidas, sino más bien que los cambios de territorio implicaron una reconfiguración de las mitologías asociadas al espacio habitable, supusieron la creación de nuevas maneras de explicar por qué un grupo posee un determinado espacio y llevaron a la conformación de una nueva constelación de símbolos y narrativas que ayudaran a reconciliar, al menos en el pensamiento colectivo, el pasado prehispánico, el trauma de la conquista y la realidad de los nuevos territorios. Esta época constituye, pues, un parteaguas en las narrativas mitológicas de los pueblos mesoamericanos, y esto ha sido notado ya por varios estudiosos de

esas culturas. Alfredo López Austin, por ejemplo, en un excelente estudio sobre la figura de los reyes subterráneos entre los pueblos mesoamericanos, nos dice que

En la mitología colonial la bendición es equivalente —símbolo alterado— de la salida prístina del Sol. La transformación del símbolo se debe a la prédica evangélica. El tiempo anterior a la llegada del cristianismo se empató al tiempo mítico. [...] En esta forma, la bendición —esto es, la evangelización— se hizo sinónimo del inicio de la vida presente, de la razón de la existencia del mundo (López Austin, 2011:53).

El fenómeno diverso de las congregaciones y de la nueva distribución de las tierras y los pueblos parece llevar aparejada una profusión de discursos, que ha sido poco estudiada todavía como conjunto. Como bien señala Ruiz Medrano,

286 287

Durante la colonia algunos actores indígenas manifestaron un claro interés por narrar a las autoridades novohispanas la historia prehispánica y colonial de sus pueblos con el fin de preservar sus tierras. Esta notable situación se observa a partir del siglo XVII y a lo largo del XVIII, algunos documentos de esta época son fuentes privilegiadas para observar esta negociación con el estado español, como son los títulos de tierras (los llamados a partir del siglo XIX títulos primordiales), los mapas pictográficos, los códices de tipo Techialoyan y ciertos documentos provenientes de los pleitos coloniales (Ruiz Medrano, 2011:277).

Es en ese contexto de discursos en el que debemos situar a los relatos orales que se estudian en este artículo. Como se verá más adelante, se trata de narraciones que pueden ser identificadas como «mitos históricos»² y cuya interpretación debe hacerse sin perder de vista el enclave de la reconfiguración colonial del territorio. Por supuesto, no corresponden a la misma época, ya que los textos coloniales y la tradición oral que los ha mantenido vigentes ha pasado por varias etapas que seguramente han modificado sus características, pero tienen una alta posibilidad de ser los herederos de esos mismos procesos de negociación y reconfiguración que sobrevinieron a la etapa de las congregaciones. Son, en todo caso, los únicos medios por los que nos llegan las voces del pasado que con toda seguridad acompañaron y complementaron la formulación de aquellas ideas reflejadas en los testimonios escritos. Este artículo también propone, pues, que determinados relatos orales actuales puedan ser estudiados como parte de un conjunto mayor de discursos asociados a esa etapa histórica crucial.

III. La fundación y los relatos de fundación de Ihuatzio y Santa Fe

Los relatos orales que conforman el objeto de estudio de este trabajo fueron documentados como parte de un proyecto de investigación llevado a cabo por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales en la zona del Lago de Pátzcuaro entre el 2013 y el 2018.³ Durante ese periodo se realizaron una serie de estancias de trabajo de campo en distintas localidades ribereñas e insulares (Yunuén, Ihuatzio, Santa Fe de la Laguna, Tzintzuntzan, Tecuena, Pacanda y Ojo de Agua) en las cuales se aplicó un

método experimental de documentación abierta que consiste simplemente en tener y grabar conversaciones con los habitantes de las distintas localidades del lago. Esta metodología, aunque genera un material complicado de manejar y de analizar, abre también una perspectiva muy interesante de trabajo, pues tras las preocupaciones habituales, las conversaciones suelen dirigirse hacia los temas que las personas eligen y no hacia los que marcan los documentadores. Aplicado de forma sistemática, este método acaba por producir materiales interesantísimos, pues poco a poco comienzan a aflorar en las conversaciones algunos temas comunes entre la población de un sitio.

Entre los materiales que hemos reunido en estas localidades mediante este método he elegido para este análisis algunas narraciones que tienen que ver con la fundación de dos pueblos en su ubicación actual: Ihuatzio y Santa Fe de la Laguna. La selección se justifica tanto por la importancia geográfica de esos sitios —ambos de gran relevancia para la cultura purhépecha e involucrados de manera distinta en los procesos de congregación durante el siglo XVII—, como por el interés mismo de los relatos, en los que se puede apreciar el carácter mitológico del que hemos hablado, así como formas de narrar de comunidades con lenguas en contacto. Vale la pena proporcionar, primero, una mínima información histórica sobre la fundación de esos dos pueblos, para confrontarla después con los relatos orales.

Ihuatzio es una localidad ribereña situada al oriente del lago de Pátzcuaro. Junto con Tzintzuntzan y Pátzcuaro, fue una de las tres sedes del poder purhépecha durante el Postclásico prehispánico, donde Hirepan estableció su casa y fundó un centro ceremonial dedicado al culto de Curicaueri (Alcalá, 2008:152–157). La zona arqueológica en la que se encuentran las estructuras prehispánicas (*yácatas*) muestra la ubicación original del asentamiento: en las laderas del cerro Tariaqueri. Las tierras bajas en las que actualmente se encuentra el pueblo eran propiedad del gobernante (*irecha*) y se destinaban al cultivo, además de que muchas de ellas no existían, sino que han quedado al descubierto al descender el nivel del lago. La información más detallada sobre Ihuatzio hasta ahora se encuentra en el trabajo etnográfico de Rudolf Van Zantwijk, *Los servidores de los santos* (1974). Podemos apenas decir que un alto índice de la población habla purhépecha y que las actividades primordiales de producción tienen que ver con la pesca, la producción agrícola y el tejido de artesanías con tule.

Hay varios puntos oscuros sobre la fundación actual de Ihuatzio, que tiene la estructura típica de los pueblos coloniales purhépechas de la zona: barrios organizados en torno a un centro en el que se encuentran la iglesia, la priostería y la *huatapera*.⁴ Gracias a un documento resguardado en la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia⁵ podemos suponer que Ihuatzio fue una de las comunidades que pidieron no ser trasladadas a una ubicación distante o tuvieron una deriva distinta durante los procesos de congregación (Castro, 2004:112). Aunque el pueblo no está en su ubicación prehispánica, Ihuatzio

fue uno de los que se resistió a ser trasladado a Tzintzuntzan; en su lugar pedían ser congregados en el barrio de San Bernardino de Pátzcuaro, donde se estaba haciendo otra congregación. Los indios de este pueblo alegaban que de allí a sus tierras y puesto había muy poca distancia y con facilidad podrían desde San Bernardino gozar y cultivar sus tierras. Aseguraban que los frailes

de Tzintzuntzan nunca los habían administrado ni adoctrinado sino los curas de Pátzcuaro. El virrey, a través de su secretario Pedro de Campos, ordenó que fueran congregados en el barrio de San Francisco de Pátzcuaro y se les construyeran sus casas. Más tarde el fallo fue más benévolo y se les permitió congregarse donde ellos quisieran. Parece ser que la indecisión y tolerancia de las autoridades les dio pie para no moverse de su lugar original o regresarse al mismo después de un tiempo (Martínez Aguilar, 2017:23).

Sabemos poco más sobre la manera en la que el pueblo se trasladó efectivamente al sitio en el que ahora se encuentra. Nos quedan, sin embargo, los relatos orales sobre el tema y una serie de marcas que dan indicios sobre este proceso. En la fachada del templo de San Francisco de Asís, en el centro del pueblo, por ejemplo, varios grabados en piedra son referidos por los pobladores como una reminiscencia de la historia de fundación. Además, aunque el pueblo está geográficamente dividido en dos barrios, hay otra organización subyacente en nueve barrios (*uapanekuas*) que, según se cuenta, está vinculada al pasado remoto del pueblo, en el que cada barrio correspondía a un linaje y a un oficio. Aunque ahora esos vínculos consanguíneos están geográficamente dispersos, se conserva la conciencia de esa organización y una serie de cruces en el pueblo que alguna vez la representaron.

288 289

Santa Fe de la Laguna, por su parte, se encuentra en la ribera norte del lago de Pátzcuaro. En la actualidad tiene cerca de cinco mil habitantes, de los cuales casi el noventa por ciento habla purhépecha. La historia de Santa Fe es un tanto peculiar dentro de la zona, pues se trata del segundo pueblo-hospital fundado por el obispo Vasco de Quiroga, en 1533. Estos proyectos de Quiroga consistían en establecer refugios y modelos de vida para las comunidades indígenas, maltratadas en muchos sentidos por el proceso de conquista. El de Santa Fe de la Laguna fue particularmente exitoso, pues más de una fuente de la época habla del orden que guardaba la abundante población del sitio, consolidado pronto como un centro indígena de refugio y oración (Warren, 1963). Gracias a los documentos coloniales generados por los pleitos en los que se vio envuelto el territorio de Santa Fe, sabemos que el hospital fue establecido en tierras más o menos desocupadas, pero que se conocían con el nombre de Guayameo o Uayameo, uno de los varios «barrios de la laguna». Con esa referencia en mente, podemos suponer que el lugar sugerido por los indígenas y elegido por Quiroga para la construcción del hospital y del pueblo tenía un carácter mítico desde antes de la conquista, pues Uayameo sería uno de los primeros sitios en los que se asentaron los purhépechas al llegar a la zona del lago y desde donde comenzó la dispersión hacia los que se convertirían en los núcleos de esa civilización. Sea como fuere, podemos decir que la situación de Santa Fe con respecto a las congregaciones es también peculiar: no se trata de un pueblo reubicado, sino del surgimiento de un pueblo a partir de la conformación de una comunidad indígena en torno a una institución salida de las ideas utópicas del obispo, aunque con clara realización indígena.

Es importante señalar, para los efectos de este trabajo, que Santa Fe de la Laguna fue durante todo el siglo XX en México una pieza clave de los movimientos indígenas campesinos que involucraron la tenencia de la tierra. Una serie de conflictos con los pueblos vecinos, mestizos y ganaderos en su mayoría, provocó que la comunidad de Santa Fe definiera enérgicamente su identidad indígena y defendiera la posesión de su territorio comunal⁶. Esa definición del territorio, que está en el centro de la construcción de su cultura, es sin duda importante para

la interpretación de los relatos que nos ocupan, pues en Santa Fe la posesión de una tierra que tiene antecedentes coloniales sigue siendo de vital importancia. Al momento de realizar el trabajo de campo, la comunidad de Santa Fe vivía aún inmersa en un proceso de reclamación de tierras, pues su vecino pueblo de Quiroga, donde se encuentra la cabecera municipal, continuaba invadiendo sus territorios para criar ganado. Esto hace que los relatos sobre la fundación del pueblo tengan una especial vigencia e importancia al interior de la comunidad.

Con estos antecedentes históricos a la vista, podemos ahora acercarnos a seis relatos documentados en Ihuatzio y Santa Fe en los que se narra la fundación de estos pueblos, para observar sus características y recurrencias. Este primer relato fue contado por María Inés Dimas en Santa Fe de la Laguna⁷.

Dicen que anteriormente nosotros andábamos desbalagados en esta región. Y al inicio yo les dije que ahí en Guayameo, ahí era donde, ahí era un lugar en donde se hacían sacrificios, se hacían ofrendas. Era ahí el pirámide. Pero en sí, después de la conquista, pues tenían miedo y andaban desbalagados en el cerro. Y nos platicaba que cuando llegó Vasco de Quiroga, Vasco de Quiroga llegó en esa región y empezó a tocar música, tocaba flauta o tocaba campana. Y empezó a juntarse, juntarse la gente. No sé si Vasco de Quiroga traía algún intérprete ya, o no sé por qué le entendieron, por qué él decidió formar el pueblo en esta región, por qué no hizo el pueblo ahí en Guayameo, por qué lo hizo más abajo. Y por eso es Santa Fe, porque Santa Fe ahora le decimos Santa Fe, le entendemos como la iglesia: «Santa Fe». Pero era «Sandape», o sea, que fuimos bajando y bajando y llegamos a la parte bajita para establecernos. Ese era el significado. Y él, este, pues que ya convenció a los indígenas a que ya no se fueran, sino que juntara un grupo, que él empezó a enseñarles algo, pues, platicarles que él venía en son de paz, empezar, este, a organizar a las familias. Y que por eso nosotros teníamos esa fiesta de carnaval, que porque él, este, él tocaba la flauta y hacía, creo que fue la primera danza que él formó. Y formó cuando ya había gente en el hospital pueblo.

María Inés Dimas Cárdenas, Santa Fe de la Laguna. 29/10/2017.

Saltan a la vista algunas cosas que se convertirán en constantes de estas narrativas fundacionales: la acción de bajar del cerro, la música (en este caso con flauta y campana) o la importancia de los sonidos, la congregación del pueblo disperso en la parte baja, y, en este caso, la figura prominente de Vasco de Quiroga como detonante de la acción. Antes de hacer cualquier relación entre estos elementos, veamos otro relato, esta vez grabado en Ihuatzio, en el que Salvador Pedro García, fundador de la Banda San Francisco de música tradicional, nos habla de una pieza a la que llaman *Irishi* o *El Viejo*.

Después creo que tiene una de, de este, de un viejo. Es el nombre en *purhé* dicen *huapánecas*. Son mujeres que salen vestidas de rollo rojo, camisa con flores, trenza y un sombrero a bailar el 16 de diciembre, el 25 de diciembre, el primero de enero, el año nuevo y el 6 de enero. Son cuatro veces. Y esos, esa danza es, según nos platican, que es que a la llegada de... Bueno, todo es pues la llegada de los españoles, todo fue. Pero como Ihuatzio estaba ubicado allá donde están las ruinas, las yácatas, entonces creo que don Vasco los bajó y de esa forma, para organizarlos fue que empezó a hacer fiestas para el pueblo. Por eso es que esa danza se usa para eso. Y la música, ¡uh, sabrá Dios desde cuándo! De esa época, pues.

Salvador Pedro, Ihuatzio. 31/10/2016.

Otras conversaciones con más músicos de la Banda San Francisco nos confirman la circulación de estas historias y de sus constantes: bajar del cerro, la música, la campana, el establecimiento del pueblo nuevo, etc. Aquí un fragmento de lo que cuenta Roberto Pedro Rojas, también músico, en Ihuatzio.

Según el Viejo es el... bueno, cómo se le puede decir que... En ese tiempo él era el que nos bajó de allá de las, de las ruinas pues, o sea, de lo poco que quedaba de allá cuando estaban las tribus, pues, allá en las yácatas, en toda esa parte. Entonces según de allá nos bajaron porque ya no había suficiente agua, y pues el agua estaba hasta acá, más cerca. Y fue cuando el Viejo nos bajó de allá, por decir, se le puede decir una palabra fea, «a tamborazos», como dice, el Viejo, pero tocando la campana, él por delante pues, guiándonos para bajar al nuevo pueblo, pues. Eso yo hasta donde sé, más o menos es eso lo que a mí me contaron, pero no sé exactamente si es eso o no es eso.

290 291

Roberto Pedro Rojas, Ihuatzio. 31/10/2016.

Además de dar una posible explicación de una frase que se ha fijado en el discurso popular del español mexicano («bajado del cerro a tamborazos»), e incluso con la figura de Vasco de Quiroga desaparecida, el relato mantiene su estructura y sus características. Lo mismo pasa con la siguiente narración de Juana Quiroz Hernández.

Mi abuelita nos enseñaba pues eso, pues yo ya hasta ahí aprendí eso que así fue: ellos son los primeros que vinieron a vivir aquí. Que toda la gente permanecía en el cerro, era cimarrón, que no quería ver pues a la gente, porque vivían como en el campo, en las hierbas, en los árboles, así. Y que se empezó, este que ahorita sale, el Viejo y las guarecitas que salen a bailar, que ellos por eso, pues siempre se festeja el tiempo de que se empieza ya a salir, el 25 ya para todas esas danzas, que porque ellos son los primeros que empezaron a venir a aquí, para que la gente bajara que vivía en el cerro, escondidos. Y que aquí hacían esa nana Emengua, todo esos los primeros que vivieron, que hacían pozole. Por eso ese pozole existe hasta hoy, porque ello es que empezaron a hacer ese pozole, como una fiesta para que la gente bajara, para que la gente ya se ubicara aquí. Juana Quiroz Hernández, Ihuatzio. 13/06/2013.

Dos relatos más, procedentes de Santa Fe de la Laguna, complementan este pequeño corpus en el que hemos comenzado ya a observar recurrencias. El primero, narrado por Esteban Huacuz Tzintzún:

Cuentan que en ese tiempo, pues la gente purhépecha estaba bien maltratada, bien asustada. Y entonces andaban como nómadas, por eso en ese momento pues no, no se le atribuía la palabra «purhépecha», sino eran «chichimecas». Chichimeca quiere decir nómada, que andaban errantes, por todos lados, se escondían en cuevas, se escondían, no sé, en donde podían. Entonces don Vasco se dice que llega y pues no hallaba cómo ganar la confianza de alguien, de uno por lo menos. Y empieza a tocar la flauta, y un tamborcito. Y que hubo una persona que oyó, y que dice:

—Ah, esa melodía suave no es de guerra, no es de pleito, no es eso.

Entonces, haga de cuenta como un animalito que empezamos a amansarlo, y se fue acercando. Ya él, en lugar de maltratarlo, pues le agarra la cabeza y le empieza a sobar y empieza él a tener confianza. Cosa que los demás pues vieron también. Y él fue testigo de que la persona que no era fraile, no era sacerdote, era un, una persona, un licenciado que vino como mensajero de la paz por la Reina Isabel. Porque ya antes ya había mandado otros misioneros que ellos, en vez

de arreglar las cosas que había, que oía la reina, pues se unía con sus paisanos y a aprovecharse: saquear. Hasta ahí don Vasco, pues ya conquistó y cambió, o sea, pues formó aquí Santa Fe. Santa Fe, pues desde entonces pues puso cuatro capillas, organizó, aparte del hospital, cuatro capillas y le dio el nombre de cada barrio.

Esteban Huacuz Tzintzún, Santa Fe de la Laguna. 29/10/2017.

Por último, tenemos también esta narración de Rosalío Gabriel, un poco más extensa y con otros detalles, con la cual cerramos este corpus y daremos paso al análisis de sus recurrencias.

Primero les voy a hablar sobre don Vasco: cómo llegó y dónde llegó, del principio. El principio llegó allá en la mesa de Tupícuaro el Tata Vasco, y allá la gente no sé por dónde empezó a venirse, por Zacán o por acá por Morelia, pero total que llegó ahí. Como aquí no vivía nadie más que un ranchito, más que una casita por decir, y allá y allá llegó y como por la mesa que está muy ancha, y le gustó el don Vasco tener la gente allí, para que vivan allí. Nada más que... pero como no sabía la gente, como la gente venían aisladas, no venía en un pueblo solo, sino que el don Vasco venía juntando, juntando así. Y entonces pos ahí lo pararon, ahí lo platicaron a la gente:

—Mire: espérame allí. Yo voy a juntar más gente y al rato les voy a traer para que engrandezca más, porque ahorita son pocos de ustedes que vienen conmigo, pero no se mueven y al rato vengo. Y dijo la gente:

—Está bien, aquí les espero.

Pero resulta que la gente no se aguantó. En aquel tiempo hubo mucho frío, viento y frío. Ya después se cambiaron y se vino acá en el hospital donde ya está la uatepera. Ahí fue donde donde se principió el don Vasco. Entonces llegó allí en la mesa de Chupico, y la gente ya no estaba nadie, como que se desaparecieron. Y el don Vasco dijo:

—Ah caray, pos dónde se había ido la gente. Ya no están aquí. Pero yo les dije que no se movieran y entonces ora por dónde voy a conseguir la gente.

Se vino para acá y aquí en la cuesta llegaron, ahí oyó el ruido. Aquí estaban gritando como las colmenas, por decir. Entonces don Vasco sabía:

—Híjole, no, pos es que entonces la gente ya no quiso venir, estar aquí por el frío, que estaba soplando mucho el viento, mejor voy a ver a ver qué pasó.

Entonces bajó y ahí estaba la gente. Entonces le preguntó:

—¿Por qué se vinieron?

—No, por el frío. Ya no nos aguantamos tanto frío que hubo y aquí sí estaba bien. Bueno, no mucho, pero más o menos ya, y como acá la punta está hasta por allá la roca.

Entonces le atajó bien el viento, ya no vino para acá. Entonces dijo:

—Bueno entonces te gusta vivir aquí.

—Sí, aquí sí le gustamos.

—Entonces aquí van a vivir, aquí vamos a vivir. Ta bien.

Empezaron a trabajar, a trabajar, a hacer adobe para fincar esa... esa la que ya está pues el hospital. Bueno, total que pues hicieron allí y dijo:

—Bueno, ya hicimos, ya está terminado. Voy por otro pueblito y aquí les espero y me esperan ustedes aquí. Rosalío Gabriel Díaz, Santa Fe de la Laguna. 28/10/2017

IV. Análisis de los relatos

Los relatos compilados aquí sobre el establecimiento de estos dos pueblos en sus lugares actuales conforman un conjunto de narraciones que, como hemos dicho, pueden catalogarse dentro de lo que López Austin ha llamado «mitos históricos». Como narraciones míticas, la primera recurrencia que podemos observar en ellas es estructural. Todos los relatos muestran tres partes características del relato mítico: la preparación del oyente con la mención de un ámbito anecuménico; la trama central que inicia con la referencia a un estado de carencia, pasa por una transformación y culmina con una incoación; y el cierre del relato que está indicado por un regreso o referencia al ámbito de lo cotidiano. Es necesario hacer algunas precisiones sobre cómo los relatos desarrollan esta estructura.

292 293

Las narraciones de fundación que hemos compilado inician con la referencia de un ámbito indeterminado que se sitúa en el tiempo de lo no histórico. Es en ese sentido que ese «anteriormente», «en ese tiempo», o «el principio» con el que nuestros narradores pasan de la conversación a la narración conforma un ámbito anecuménico, un momento que está fuera de las secuencias históricas actuales y en el que la situación de las cosas es poco estable. Tras esa mención que prepara al oyente para el relato, las narraciones parten invariablemente de la referencia a un estado de carencia. Las organizaciones sociales antiguas, la ubicación y el estado de los pueblos posterior a la conquista se plantea con valencias negativas: los seres humanos estaban dispersos, eran salvajes, vivían desbalagados, eran cimarrones, tenían miedo, vivían entre las hierbas, en los árboles, en el cerro. Algunos de los relatos incluso describen a aquellos hombres con un comportamiento animal.

La estructura de los relatos muestra a continuación una historia de la transformación, que consiste básicamente en describir de diferente forma cómo los habitantes dispersos descienden del cerro para establecerse en las partes bajas. A pesar de las variantes, esta transformación sucede en todos los relatos con una serie de constantes que tienen que ver con la música o el sonido, la danza o incluso la comida, y esa acción está desencadenada siempre por un personaje que funciona como héroe cultural o héroe civilizador. Ese «viejo», que adquiere a veces el nombre de Vasco de Quiroga, toca una flauta, un tambor o una campana, produce música, danza y fiesta para instaurar un nuevo orden humano sobre la tierra y «proporciona elementos de cultura que definen a un grupo» (Barabas y Bartolomé, 2000:214). El héroe cultural funciona así como un catalizador de la transformación: sus acciones producen la transición entre un estado y otro, pero también su figura es el eje entre el tiempo mítico y el tiempo histórico.

Estructuralmente, todos los relatos concluyen con la mención de una incoación, la cual consiste en el establecimiento del nuevo pueblo, ubicado en un lugar distinto, que es habitable y seguro. Por medio de estos procedimientos narrativo-mitológicos, el fenómeno de la reubicación de los pueblos se convierte así en otro *fiat lux*, en el que un héroe civilizador marca el final de un tiempo mítico para solidificar las cosas en un nuevo orden. Finalmente, el cierre de los relatos consiste siempre en una mención de la vuelta a la cotidianidad, ya sea refiriéndose a la organización del pueblo, a la asignación definitiva de nombres para los lugares,

al establecimiento de las fiestas que marcan los ciclos rituales o, como en nuestro último ejemplo, simplemente a un «bueno, ya hicimos, ya está terminado».

Más allá de estas constantes estructurales que coinciden plenamente con las características de las narraciones míticas, los elementos con los que están contruidos estos relatos tejen también una dimensión simbólica en la que lo geográfico y lo histórico se engarzan. La campana, el monte, la acción de bajar del cerro, la ejecución de la música y los demás elementos mencionados tienen una serie de ámbitos de significado que constituyen esa dimensión simbólica.

Los cerros en las antiguas cosmovisiones mesoamericanas son elementos de particular importancia, pues se trata de entidades sagradas. «Los cerros y cuevas (como elementos destacados del paisaje) albergaban no solo el agua en su interior sino también las riquezas y el maíz. Los cerros se invocaban para que dispensaran el agua de la lluvia y dieran acceso al don del maíz» (Broda, 2003:22). Como símbolo en nuestros relatos, sin embargo, los cerros en los que se ubican los hombres antes de la fundación de los pueblos son evocados como el lugar de lo agreste, de lo salvaje y de lo natural. Tenemos en este caso una resignificación del símbolo, que consiste no solo en asignarle nuevos significados, sino en amalgamar dos capas distintas de significación. Bajar del cerro, simbólicamente, significa no solo trasladarse de lo agreste a lo civilizado y lo urbano, sino también abandonar lo antiguo por lo nuevo, reubicar los lugares de lo sagrado. Es en este sentido que podemos decir que los relatos, en una dimensión simbólica, funcionan como un pensamiento colectivo para reconciliar el pasado y el presente y para asimilar las nuevas condiciones de la realidad: no se trata de una simple referencia a una acción de movimiento, sino de una sobreposición de símbolos que exige la permanencia del significado que el cerro tiene en la cosmovisión antigua, para poder comprender la trascendencia del acto que se está narrando. El movimiento de la congregación, descrito como «bajar del cerro», se convierte así no solo en un asunto histórico, sino que se narra como un momento de trascendencia cultural que marcará el destino y el carácter de los pueblos de ahí en adelante.

Los símbolos de estos relatos funcionan también en niveles más complejos, que tienen que ver con el paisaje y con una replicación continua de las formas. Como ejemplo podemos mencionar el hecho, sencillo pero inadvertido hasta ahora, de que la campana replica la forma del cerro. Tal vez hay ahí una clave para entender que sea este el instrumento con el que el personaje del Viejo llama a los habitantes dispersos por el territorio, pero también para entender la enorme profusión de campanas como ideófonos predilectos para la invocación de los señores o «dueños» de los cerros en innumerables rituales propiciatorios, antiguos y modernos, de los pueblos indígenas en México.

Los símbolos que tienen que ver con la música y el sonido merecen una mención aparte, pues resulta muy notorio que los relatos de fundación que hemos compilado dan una importancia especial a esta dimensión acústica. Con excepción del último relato, el movimiento de los hombres hacia los nuevos lugares de residencia siempre está determinado en nuestras historias por la producción de música. Es la música la que tiene esa facultad incoativa para reunir y trasladar a la gente. La mención de la campana, la flauta y el tambor que toca el héroe cultural nos coloca ante algo que Roberto Campos (2016) ha llamado un sonido símbolo, es decir, una forma sonora significativa que, en este caso, adquiere una especificidad cultural que podemos entender si exploramos un poco las referencias de nuestros relatos.

Los músicos de la Banda San Francisco y otros narradores hacen referencia explícita a una pieza musical llamada *El Viejo*. Dicha pieza tiene la siguiente línea melódica⁸:



Aunque en su melodía la pieza no contenga claves específicas sobre su importancia, al observar su contexto de ejecución encontramos una confirmación de esas características incoativas que le asigna el relato. Dentro de los programas de danza y música que acompañan el calendario ritual en Ihuatzio, *El Viejo* es una melodía que se ejecuta siempre antecedendo a otras piezas, en su mayoría bailables, a manera de introducción: su línea melódica es reconocible, por ejemplo, antes de *Los capoteros* o de *Los pastores*. Además, las piezas y danzas a las que antecede son justamente aquellas que se ejecutan en las festividades que marcan liminalmente el calendario ritual: aquellas situadas en diciembre y enero, al final e inicio de año. Podemos decir, pues, que esta pieza musical es una forma sonora significativa, reconocible por la mayoría de los pobladores de Ihuatzio y de los pueblos del lago, con una carga simbólica específica. Musicalmente, el sonido al que remiten estas historias es también, entonces, un sonido símbolo que remite a la incoación y a la liminalidad, al inicio de una acción, al nuevo orden, en una fabulosa confirmación sonora de su carácter mítico.

294 295

V. Conclusión

Las narrativas orales con las que las comunidades indígenas relatan actualmente la fundación de sus pueblos tienen un demostrado interés. Las que hemos reunido y analizado en este trabajo nos permiten observar cómo esas narraciones son producto de una circunstancia histórica que propicia una reconfiguración de los relatos y los símbolos mitológicos, funcionando también como una manera de asimilar colectivamente las nuevas realidades. Mientras que su análisis estructural demuestra que se trata de un tipo específico de narración mitológica, el análisis de sus símbolos nos indica cómo es que opera esa reconfiguración de elementos para dar origen a diferentes explicaciones del mundo. La poética de estos discursos orales parece revelarse solo mediante análisis que nos permitan observar cómo los discursos verbales forman parte de una compleja trama de significación en la que están implicadas las dimensiones sonoras, gestuales, musicales, geográficas, históricas y simbólicas.

Notas

¹ Entendemos por materiales orales todas aquellas producciones de discurso que se generan en actos comunicativos en los que están presentes el emisor y el receptor en un mismo tiempo-espacio y que tienen como soporte la voz, el cuerpo y la memoria.

² López Austin describe los mitos históricos con las siguientes palabras: «Son mitos del primer momento que se actualizan en la circunstancia histórica. Además, son incoativos, aunque su incoación tenga un rasgo distintivo: son incoativos como los mitos de origen; pero de lo transitorio, de lo que tiene límites históricos de nacimiento y muerte. Son incoativos de las sociedades humanas y de su actuación sobre la superficie de la tierra» (López Austin, 2006:404).

³ El Laboratorio Nacional de Materiales Orales es una unidad especializada de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México. Véase el sitio www.lanmo.unam.mx para más información. El proyecto de investigación al que nos referimos se tituló «Materiales orales de la zona lacustre michoacana: documentación, procesamiento y análisis», y se desarrolló con apoyo del CONACYT.

⁴ La priostería y la *huataperá* son dos edificaciones e instituciones recurrentes en los pueblos purhépechas. En la primera residen los priostes, pareja de laicos que durante un año se encarga de velar por los santos y auxiliar en las actividades de la Iglesia y las fiestas. La segunda es una casa comunal que funcionó originalmente, con los frailes franciscanos, como hospital o sitio de refugio y que actualmente está dedicada a las labores conjuntas de organización de las fiestas del ciclo ritual.

⁵ Serie Michoacán. Rollo 6 (117), f. 10. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), México.

⁶ Para conocer los detalles de esta importante referencia histórica véanse los trabajos de José Eduardo Zárate Hernández (2001) y Gunther Dietz (1999).

⁷ Los relatos han sido transcritos siguiendo lo más fielmente posible el habla de los narradores. Muchos de ellos muestran rasgos de un español en contacto con una lengua indígena, en este caso, el purhépecha. Al final de cada relato se consigna el nombre de su narrador, así como el lugar y la fecha de recogida.

⁸ La pieza musical *El Viejo* fue documentada por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales como parte de la grabación del disco de la Banda San Francisco titulado *Irishi. Música tradicional de nuestro pueblo* (LANMO-UNAM, México: 2017). La transcripción de la pieza musical para este artículo fue realizada por Diego Romero Leñero. El disco está disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://www.lanmo.unam.mx/psonorasdetalle.php?grupo=autor&indice=2>.

Referencias bibliográficas

- ALCALÁ, J. (2008). *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán.
- BARABAS, A. Y BARTOLOMÉ, M. (2000). Héroes culturales e identidades étnicas: la tradición mesiánica de mixes y chontales. En Navarrete, F. y Olivier, G. (Coord.) *El héroe entre el mito y la historia* (pp. 213-234). UNAM / CEMCA.

- BRODA, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (nº 2), 14–27.
- CAMPOS VELÁZQUEZ, R. (2016). *Sonidos símbolo. Una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. UNAM.
- CASTRO, F. (2004). *Los tarascos y el imperio español, 1600–1740*. UNAM/UMNSH.
- DE LA TORRE VILLAR, E. (1995). *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*. UNAM.
- DIETZ, G. (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Abya-Yala.
- FERNÁNDEZ CHRISTILIEB, F. Y URQUIJO TORRES, P. (2006). Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550–1625. *Investigaciones Geográficas* (60), 145–168.
- GHERARD, P. (1977). Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570. *Historia Mexicana* (3), 347–395.
- INOUE, Y. (2013). El significado de los títulos primordiales para los pueblos coloniales y actuales. *Boletín del Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto*, (13), 19–30.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2006). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2011). Los reyes subterráneos. Ragot, N., Peperstraete, S. y Olivier, G. (Ed.), *La quête du Serpent à Plumes: Arts et religions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich* (pp. 39–56). École Pratique des Hautes Études.
- MARTÍNEZ AGUILAR, J.M. (2017). Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI. *Secuencia* (97), 6–29.
- RUIZ MEDRANO, E. (2011). Los títulos primordiales y los mapas de tradición indígena frente a lo sagrado. En Ragot, N., Peperstraete, S. y Olivier, G. (Ed.), *La quête du Serpent à Plumes: Arts et religions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich* (pp. 39–56). École Pratique des Hautes Études.
- WARREN, F.B. (1963). *Vasco de Quiroga and his Pueblo Hospitals of Santa Fe*. Academy of American Franciscan History.
- ZANTWIJK, R.A.M. (1974). *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. INI / SEP.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, J.E. (2001). *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*. El Colegio de Michoacán.

296 297

Cortés Hernández, Santiago

«Bajar del cerro: el paisaje, los héroes culturales y la música en las narrativas fundacionales de dos comunidades del lago de Pátzcuaro». *El hilo de la fábula. Revista anual del Centro de Estudios Comparados* (20), 283–297.

Fecha de recepción: 21 · 01 · 20

Fecha de aceptación: 02 · 04 · 20