

**EVANGELIZACIÓN DEL P'URHÉPECHEO.
ENTRE RESISTENCIA Y CONSTRUCCIÓN
DE LA IDENTIDAD INDÍGENA
DEL CENTRO DE MICHOACÁN**

Sergio Vargas Velázquez

La evangelización del Reino de Michoacán se dio a partir de la confluencia de diversas instituciones locales y españolas que impusieron primero, y permitieron después, el orden colonial. En el Michoacán colonial, la población local adoptó rápidamente la nueva religión siguiendo su propia estrategia ante la dominación española, y le impuso a su modo una interpretación propia que hizo funcional el nuevo credo a las relaciones sociopolíticas imperantes. Las referencias etnohistóricas elaboradas a partir del contacto de misioneros con la población local, permite reconstruir distintos procesos de la evangelización, el inicio de su institucionalización y cristalización en un nuevo orden social. Con base en las fuentes del siglo XVI y la amplia literatura contemporánea que ha analizado las referencias existentes en la *Relación de Michoacán* y la obra de religiosos de las órdenes de San Francisco, después los agustinos, se analiza el efecto que tuvo el paso de la primera capital de la provincia ubicada en Tzintzuntzan hasta el año de 1536, donde se erigió el obispado de Michoacán, por su primer obispo Don Vasco de Quiroga, a la sede eclesiástica de la ciudad de Pátzcuaro. Ahí se confrontó con fray Maturino Gilberti, quien fuera el primer gramático en escribir distintos recursos para la evangelización en lengua de Michoacán, y quien se enfrentaría con las autoridades eclesiales por la manera en que interpretó y tradujo el credo cristiano a la lengua p'urhépecha. Esto hizo que históricamente se le

diera mayor peso en esta labor a don Vasco de Quiroga, y que se marginara en la investigación histórica de otros como los franciscanos fray Jacobo Daciano y fray Juan de San Miguel, quienes también en su momento se enfrentaron con los clérigos del primer obispo de Michoacán. Estos conflictos entre los evangelizadores reflejaban las contradicciones del ambicioso proyecto de la orden franciscana en la América durante la primera mitad del siglo XVI, y la estrategia que siguieron en su relación con las repúblicas de indios. En el Michoacán postconquista, se convino con las élites locales la conversión al cristianismo y de sus tributarios, manteniendo privilegios y estatus, dando origen a los contemporáneos pueblos p'urhépecha cristianizados.

Introducción a la historia del P'urhépecho colonial

Después de la conquista, el Michoacán colonial se caracterizó por una gran diversidad social entre los distintos agrupamientos socioeconómicos y etnicoculturales que se consolidaron en un primer momento —siglo XVI—, los cuales se vieron forzados a reconstruir por la gran pérdida demográfica en el siglo posterior. En la historia oficial-nacional simplificada, se enfatizan las grandes desigualdades que existen hoy en las comunidades y municipios indígenas del país, y se extrapola la pobreza y subordinación política de las identidades indígenas actuales a las del pasado. También se homogeneizan estos grupos locales a identidades construidas por el Estado mexicano y su política indigenista en las décadas de 1920 y 1940; permanece una clasificación por filiación lingüística y no de acuerdo con una clasificación propia (etnónimo), suponemos que como sucede actualmente, anclada en un “pueblo” y su territorio (*ireta* y *mínguarhikuarhu*, en p'urhépecha actual), acoplándose con el difrasismo náhuatl

altepetl, el lugar del poder.¹ Otro aspecto central también soslayado, era el carácter multicultural de estas unidades políticas prehispánicas y posteriores a la Conquista. En la misma capital del Michoacán del siglo XVI, Tzintzuntzan, se hablaba otomí y seguramente náhuatl y pirinda (matlatzinca).

¿Cómo explicar el éxito de la evangelización como parte de un proyecto hegemónico? En primer lugar, es importante resaltar la continuidad y transformaciones de la organización local, base sobre la cual se articularon los primeros religiosos para propagar la nueva fe. La primera conjetura es que su éxito se debe no a los cambios que introdujeron, sino más bien a las continuidades sociopolíticas durante el primer siglo. Hay suficiente literatura que rompe con la idealización que se construyó sobre el papel de Vasco de Quiroga y su “utopía” de los “pueblos-hospital”.²

Las primeras décadas postconquista del siglo XVI implicaron importantes desplazamientos de población, organización del trabajo forzoso en las encomiendas y redistribución de las tierras realengas, pero también implicó el reconocimiento de una élite o aristocracia indígena que cumplió importantes funciones.

En un primer momento, los conquistadores, gobernantes y religiosos recurrieron a los servicios de los indios nobles para cobrar el tributo a los indios y para mantenerlos sujetos a su dominio. A lo largo del siglo XVI, la aristocracia de origen prehispánico se vio paulatinamente despojada de sus privilegios, pero permitió una transición de las formas de organización de los pueblos y cacicazgos como formas de poder local.

Las formas de organización que persisten hasta nuestros días se pueden apreciar en tres niveles: 1) la organización

¹ Dehouve, Danièle, “Altepetl: el lugar del poder”, en *Americae (European Journal of Americanist Archaeology)*, 2016, 1, pp. 59-70.

² Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.

familiar marcadamente distinta a la europea (la llamada patrilinea limitada localizada); 2) la organización comunitaria (entidades sociopolíticas organizadas en unidades (teóricamente en dos mitades con ocho barrios, cuatro barrios por mitad y reglas de matrimonio exogámicas entre ellas), con fuerte identidad étnica ya que se agrupaban en barrios otomíes y barrios náhuatl junto a barrios p³urhépecha;³ y 3) organización para la producción con base en la propiedad colectiva pero asignada individualmente, sobre la base del territorio del pueblo.

La unidad básica para la producción y reproducción campesina sigue siendo de tipo colectiva y se organiza a través de las redes de parentesco. Por lo general, las familias extendidas se agrupan a través de relaciones de parentesco para distintos fines, desde la migración, el ciclo ritual y actividades productivas. Sobre esta base organizativa se levanta la organización comunitaria, la cual tiene características particulares en cada colectividad.

Cabe destacar la organización por barrios (*uapanekua* o *uapatsekua*) existente en la mayoría de los pueblos, la cual se establece fundamentalmente para realizar festejos religiosos o actividades comunitarias, mediante faenas o mayordomías según sea el caso. Durante la época colonial, hasta las reformas borbónicas, persistieron las repúblicas de indios, que de facto se organizaban sobre las diversas formas de poder local.

Entre los antropólogos y etnólogos involucrados en el *Proyecto Tarasco* (1940) se propagó la idea de que el tarasco era uno de los pueblos indígenas más aculturados, tal como lo relata Aguirre Beltrán. Las etnografías más recientes muestran una realidad más compleja y cambiante.

Un hecho importante en las formas de poder local es que, a pesar de realizarse numerosas congregaciones y reasenta-

³ López, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morevallado Editores, Morelia, 1965.

mientos de perfil europeo, durante este primer período,⁴ la organización sociopolítica del virreinato quedó supeditada al plano local. La relación entre la Corona y los encomenderos quedó condicionada a la relación entre noble indígena o cacique, gobernador de república de indios y encomenderos y religiosos. No solo eran relaciones de subordinación, sino de mutuo beneficio. Surgieron nuevas élites locales, indios que se mimetizaron con el nuevo orden, quienes tuvieron un papel contradictorio: así como encabezaron los esfuerzos de adaptación de los pueblos al nuevo orden, por el otro, se beneficiaron a costa de los suyos, esto por ser intermediarios con las autoridades, comerciantes españoles, y religiosos. El cabildo, al modo europeo, innovó las formas de poder local⁵ y fue uno de los elementos impulsados por Vasco de Quiroga (abogado, lector apasionado, católico, hombre caritativo y sobre todo humanista) durante la evangelización del antiguo reino de Michoacán. En él se focalizaron numerosos estudios sobre el Michoacán colonial; ahora se hace una crítica de la visión centrada en su figura y en el lago de Pátzcuaro.

Fray Maturino Gilberti, lingüista y evangelizador

El franciscano de origen francés, Fray Maturino Gilberti, llegó a Nueva España en 1542 y directamente se dirigió a Michoacán, donde falleció en 1585.⁶ A través de un grupo de filólogos de El Colegio de Michoacán, se ha ido conociendo y reconociendo el valor de su obra. En ella destaca una de las primeras gramáticas “científicas” de una lengua americana,

⁴ Paredes, Carlos, *Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2017, p. 149.

⁵ Paredes, *ibídem*, p. 223

⁶ Franco, Moisés, *Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2015.

considerando que la del castellano de Nebrija (1492) sea de las primeras que se salen del molde del latín, y la del inglés hasta 1586. Además de innovar al introducir tecnicismos en la descripción de una lengua, que fue uno de los instrumentos fundamentales para su propio dominio de este, desarrolló considerables recursos para su labor evangelizadora.

La historia detrás de su papel de evangelizador lo analiza con detalle Franco,⁷ en donde aclara algunas de las razones de su importancia, así como del olvido de su obra. En primer lugar, se destaca lo que considera su esfuerzo como traductor no sólo al idioma sino de la cultura judeocristiana al *p'urhé*. Esto le permitió a él y a un grupo de religiosos encontrar las vías para el tratamiento de numerosos temas, primero religiosos, pero también de otros que tocaban la organización social de los pueblos, tal vez convenciendo, aunque sobre todo funcionando como filtro de dos mundos que cultural y teológicamente eran inconmensurables.

Entre su obra destaca el *Diálogo de Doctrina Christiana en la lengua de Mechuacan* (1559), en la cual se expresa todo su esfuerzo por esta traducción cultural. Realiza un resumen, a su entender, de los principales elementos de la nueva fe para los naturales, con recomendaciones de todo tipo, desde vida cotidiana hasta estrictamente religiosas. Es significativo que el entonces obispo de Michoacán, Fray Vasco de Quiroga se opusiera al autor y a su obra, haciendo incautar la publicación, de la cual sobrevivieron algunos ejemplares.

Además de los elementos comunes a todos los catecismos como la presentación del monoteísmo cristiano con ángeles y demonios, castigos y virtudes, la traducción de estos nuevos conceptos al *p'urhepecha* antiguo, que ilustra gran creatividad expresiva, se enfrentó con la visión más conservadora y vigilante de la pureza doctrinal. Este fue el motivo de conflicto, hasta ahora mejor documentado por Franco, por el que Vas-

⁷ Franco, *ibidem*, pp. 24-27.

co de Quiroga se opuso a la obra. De acuerdo con Franco, el pensamiento indígena no diferenciaba el orden divino del humano, ambos gobernados por múltiples entidades que ejercían su influencia. De entrada, la traducción de la ontología católica a la ontología nativa tuvo que recurrir a una traducción que interpretaba los textos litúrgicos en extremo. Esto no lo toleraron quienes representaban la institución religiosa. Fray Maturino Gilberti, religioso de la orden franciscana, elaboró una “utopía” evangelizadora fundamentada en la diseminación de la fe en las lenguas nativas, incluyendo como uno de sus objetivos la posibilidad de formar toda una generación de religiosos indígenas, que se educarían en el convento de Tlatelolco. Benedict Warren menciona que llegó a hablar seis lenguas mesoamericanas.

En cambio, Vasco de Quiroga, cuya formación fue en la jurisprudencia, con base en la cual escaló distintos puestos hasta que llegó como oidor en el gobierno virreinal, desde el ejercicio del poder se confrontó con las órdenes mendicantes, con los agustinos en Tlazazalca y los franciscanos de Pátzcuaro. Quiroga expresaría la necesidad de ejercer la autoridad eclesial sobre religiosos que iban más allá de su control y cuestionaban un “orden político” subordinado al papa.

Así se planteó el juicio que impulsó Vasco de Quiroga contra Gilberti ante la Santa Inquisición, afirmando que el p’urhé no era una lengua apta para la enseñanza de la fe, ya que el *Diálogo* tergiversaba, en su intento de traducción, las consignas católicas oficiales. Por otro lado, afirmaba que había violentado su jurisdicción como obispo, ya que la obra se imprimió sin su autorización —aunque sí con la de otros—. El juicio duró años, y resultó, según lo señala Franco,⁸ en la confrontación de proyectos distintos de evangelización en los que el ganador es aquel surgido desde las autoridades eclesiásticas, y el perdedor el del indigenismo religioso de las

⁸ Franco, *ibidem*, pp. 248-325.

órdenes mendicantes. Si bien se asume que fueron las diferencias doctrinales de siete afirmaciones de Gilberti sobre la manera en que traduce: adorar o rezar a Dios o las imágenes, la relación de Dios padre e hijo, entre otras más, lo que queda claro son las diferencias de proyecto.

A modo de conclusión

Este brevísimo ensayo sostiene la tesis de que la evangelización postconquista en Michoacán, fue un logro fundamentado en tres dimensiones. La primera al desarticular la resistencia indígena e imponer un nuevo orden político, en el cual la nobleza indígena fue beneficiada en su primera etapa. Una parte de la élite local logró sobrevivir como tal, antes del siguiente siglo. Sus funciones de mediación y control se basaron en su doble papel hacia la población nativa y hacia el gobierno virreinal. En parte también se logró por el impulso de crear, particularmente en Michoacán, nuevas instituciones que fusionaban distintas ideas europeas del momento, la utopía de Tomás Moro por parte de Vasco de Quiroga en sus “pueblos-hospital”, con la organización social prehispánica.

La segunda dimensión es sociodemográfica, en tanto se dieron numerosos desplazamientos, congregaciones que conformaron las repúblicas de indios, concentrando población y desocupando tierras que se convertían en encomiendas o en tierras realengas. La pérdida demográfica posterior y la imposición de un nuevo régimen económico y de trabajo a los nativos, sin la existencia de una identidad social amplia geográficamente, permitió consolidar el control.

La tercera dimensión, la religiosa, es central en cuanto imponer de manera coercitiva, o a través de la persuasión a la cual las élites locales se incorporaron, y que seguramente tardó en permear en toda la sociedad local. En este punto se confrontaron proyectos distintos de cómo evangelizar. Uno,

en forma de un indigenismo religioso, expresado en la obra de Gilberti; el otro, a través de la jerarquía religiosa, vigilante de la ortodoxia doctrinal, que terminó excluyendo a los indígenas de su posibilidad de incorporarse como clérigos.

Bibliografía

- Dehouve, Danièle, “Altepetl: el lugar del poder”, en *Americae (European Journal of Americanist Archaeology)*, 2016, 1, pp. 59-70
- Franco Mendoza, Moisés, *Eráxamakua. La utopía de Maturino Gilberti*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2015.
- Gilberti, Maturino, *Thesoro spiritual en lengua de Mechnuacan*, trad. J. Márquez, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2005.
- López Sarrelangue, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morevallado Editores, Morelia, 1965.
- Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la ciudad de Mechnuacan, 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
- Paredes Martínez, Carlos, *Al tañer de las campanas. Los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2017.
- Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.