

CONSTRUCCIONES DE ALTERIDADES PREHISPÁNICAS:
LA RELACIÓN DE MICHOACÁN Y MICHOACÁN:
PAISAJES, TRADICIONES Y LEYENDAS DE EDUARDO
RUIZ

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto
Presidencial del 3 de abril de 1981



**"CONSTRUCCIONES DE ALTERIDADES
PREHISPÁNICAS: LA RELACIÓN DE
MICHOACÁN Y MICHOACÁN: PAISAJES,
TRADICIONES Y LEYENDAS DE EDUARDO
RUIZ"**

TESIS

**Que para obtener el grado de:
MAESTRO EN HISTORIA**

Presenta:

FERNANDO MONTES DE OCA HERNÁNDEZ

Director:

Dr. Ricardo Nava Murcia

Lectores:

Dr. Alfonso Mendiola Mejía

Dr. Fernando Álvarez Ortega

México D.F.

2014

Construcciones de alteridades prehispánicas:

*la Relación de Michoacán y
Michoacán: paisajes, tradiciones y
leyendas* de Eduardo Ruiz

Fernando

Montes de Oca Hernández

Para Elisa

Agradecimientos

Agradezco profundamente al Dr. Alfonso Mendiola por los cursos y las pláticas compartidos, su trabajo se consideró un eje importantísimo a la hora de desarrollar la investigación tanto en metodología como en contenido. Asimismo, la gratitud se ve extendida al Dr. Ricardo Nava quien dedicó parte de su tiempo para la revisión constante de este estudio, fuera personalmente o por medio del seminario que dirige, el cual constituyó un espacio crítico y creativo para las ideas concebidas y que aquí se expresan. A mis compañeras, Pamela Loera y Regina Zorrilla, por participar en ese espacio a través de sus lecturas y comentarios siempre fructíferos y pertinentes para la elaboración de esta investigación. Al Dr. Fernando Álvarez por mantener la puerta abierta de su cubículo durante los últimos cinco años y acompañar mi camino académico con magníficas discusiones siempre dispuesto a compartir su conocimiento. No es posible dejar de lado al gran escenario donde tuvieron lugar estas interacciones, agradezco a la Universidad Iberoamericana por su diversidad y apertura. Por supuesto, el apoyo invaluable de todos ellos no implica secundar las tesis aquí propuestas, éstas son producto y responsabilidad únicamente del autor. Con otro tono, infinita gratitud para mis papás, personas y personajes logrados que con paciencia y respeto han esbozado vidas. A Daniela y Andrea por conformar mi cotidianidad coexistiendo durante siempre. Y por último a Jaqui, Jorge, Fernando, Diego, Ricardo y Omar por convertirse en mis queridos otros.

Construcciones de alteridades prehispánicas:

la Relación de Michoacán y Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas de

Eduardo Ruiz

- I. Imágenes de un pasado prehispánico: introducción a la problemática*
- a) Representaciones y orígenes sobre el pasado 7
- i) Construcciones de lo prehispánico
 - ii) La educación como molde de la representación del pasado
 - iii) El discurso nacionalista-mestizofílico
- b) La noción de indio de Michoacán y de purépecha. Relaciones y diálogo: aproximación a dos obras 38
- i) El observador como actor capaz de encontrar una noción de pueblo en las dos obras
 - ii) Sobre por qué en las dos obras se puede leer una noción
 - iii) La noción del indio y de purépecha
 - iv) La pertinencia de la dialéctica
 - v) Metodología de lectura: Ruiz y el llenado de las zonas de indeterminación
- II. La Relación de Michoacán de Jerónimo de Alcalá* 58
- a) Cómo leer la obra 59
- i) La invención de América

ii)	El Bernal de Mendiola	
iii)	Los indios y el demonio de Rozat	
b)	El contexto del observador	73
c)	La historización de la escritura y la noción de indios de Michoacán	74
i)	Aspectos generales. De dónde viene el escrito: la materia prima de la investigación	
ii)	El misterioso autor. Prólogo de un desconocido	
iii)	Parte I y II. Religión. Genealogías. Justicia. La visión occidental de los indios de Michoacán	
	a. El Nuevo Mundo en las primeras décadas del s. XVI	
	b. Los franciscanos en el Nuevo Mundo: ejes religiosos y construcción de alteridades	
	c. Michoacán: tierra evangelizada	
	d. La religión, la genealogía y la justicia como elementos constitutivos de la noción de indios de Michoacán	
	Tariacuri o el ideal del indio	
iv)	Parte III. Gobierno y conquista	
	a. Señoríos y gobierno de los indios de Michoacán: trazos y análisis sobre algunos procesos constitutivos	
	b. Conquista: presagios y la caída del cazonci	
v)	Conclusiones preliminares	137

<i>III. Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas de Eduardo Ruiz</i>	141
a) Aspectos generales del texto	143
b) Eduardo Ruiz: el autor y la época cambiante	150
i) Los Ruiz	
ii) La guerra y los cargos políticos: los años de 1864 a 1876	
iii) La procuraduría y los últimos cargos políticos	
iv) Los liberalismos mexicanos	
v) Ruiz, el literato	
c) La noción de purépecha	172
i) El origen, las costumbres y las tradiciones del pueblo	
ii) El linaje gobernante	
iii) El purépecha en el periodo de conquista	
<i>IV. Conclusiones finales</i>	189
<i>V. Bibliografía</i>	191

I. Imágenes de un pasado prehispánico: introducción a la problemática

a) Representaciones y orígenes sobre el pasado

i) Construcciones de lo prehispánico

Las narraciones sobre los pueblos prehispánicos donde se cuentan hazañas, mitos, tradiciones, leyendas o formas de vida han llegado a nuestros días representadas de múltiples formas. El estudio de estas narraciones se ha encargado de producir una herencia epistémica e iconográfica que hoy conocemos por medio de distintas manifestaciones. La mayoría de éstas responden a la pretensión de dar a conocer una serie de culturas que habitaron en el territorio que hoy es México antes de la llegada de los españoles y de la conquista del continente. Las manifestaciones varían en tipos; objetos como pinturas, murales, textos, grabaciones, exposiciones en museos nacionales se han realizado con miras a mostrar que el país posee un pasado anterior, es decir, buscan narrar la vida de los pobladores y sus características y con ello, apuntan y apelan al reconocimiento de este periodo como una parte fundante en el rompecabezas de la temporalidad mexicana.

Esta tendencia a tomar como objeto de representación al periodo prehispánico se puede observar a finales del s. XIX hasta nuestros días como una constante y ha tenido diversos fines, por ejemplo, el estudio de lo prehispánico ha funcionado como un discurso de cohesión que pretende consolidar cierta identidad mexicana, planteando el reconocimiento de la existencia de un pasado común a todos los mexicanos. El supuesto central y del que parten estas dinámicas consiste en ver

algún tipo de acceso en el periodo prehispánico que permite dar a conocer las formas de vida de un pueblo, sus tradiciones, leyendas o mitos.

Entre los muchos pueblos que son reconocidos como habitantes de este periodo se encuentran los mexicas, los mayas o los purépechas; los estudios sobre ellos han producido una gran gama de representaciones y manifestaciones elaboradas desde la literatura, la disciplina histórica o el arte. Un ejemplo de ello es el mural realizado por Juan O'Gorman (figura 1)¹ en la biblioteca Gertrudis Bocanegra, antes templo y convento de San Agustín, ubicado en la ciudad de Pátzcuaro en Michoacán México.²



¹ Sitio dedicado a la cultura purépecha. Biblioteca Gertrudis Bocanegra, "Mural de O'Gorman". http://www.purhepecha.com.mx/files/posted_images/2/historia_michoacan.jpg (Fecha de consulta: septiembre de 2013).

² Véase Enrique A. Cervantes, *Pintura de Juan O'Gorman en la biblioteca "Gertrudis Bocanegra" de Pátzcuaro, Michoacán* (México: s/e, 1945). Banamex, *Juan O'Gorman. 100 años: templos, dibujos y estudios preparatorios* (México: Fomento Cultural Banamex, 2005). Bital, *O'Gorman* (México: Grupo Financiero Bital, 1999). Luis R. Torres Escalona, *Representación histórica de la cultura: mural de Juan O' Gorman en la Biblioteca Central* (México: UNAM, Secretaría General, Dirección General de Bibliotecas, 2003).

En él, se halla un relato sobre cuatro periodos claves en el desarrollo del estado de Michoacán. Primeramente, presenta el origen del mundo según el mito que se atribuye al pueblo prehispánico de aquellas tierras, además busca representar sus tradiciones y formas de vida anteriores al encuentro con la cultura occidental. Conforme se desarrolla el mural y cambia de lugar, O'Gorman se ocupa del acontecimiento de la Conquista que se llevó a cabo en la región y del establecimiento del virreinato. La guerra de independencia se narra con el retrato del caudillo José María Morelos y Pavón, oriundo del mismo estado y por último, pinta la Revolución mexicana representada con la figura de Emiliano Zapata. Dejando de lado los tres últimos periodos descritos y tomando en cuenta solamente lo relativo al pueblo prehispánico, es posible realizar un ejercicio de descripción sobre la manera en la que fue atribuida una serie de elementos como mitologías, formas de vida, costumbres o tradiciones a la época anterior a la llegada de los españoles a la región. Así, el mural nos presenta cómo O'Gorman ejemplifica, con su trabajo en la biblioteca, una manera de observar y de pensar al mundo prehispánico de lo que hoy es Michoacán en el siglo XX y nos introduce a algunas formas de representación que hasta nuestros días, se conservan como retratos fieles del periodo mencionado por algunos sectores de la sociedad mexicana.

La biblioteca Gertrudis Bocanegra debe su nombre a un personaje novohispano, mártir de la guerra de independencia, fusilada en 1817 por el ejército realista. Bocanegra fungió como mediadora de mensajes entre líderes rebeldes, motivo por el cual fue enjuiciada y declarada culpable por traición. En 1938, el presidente de

México, Lázaro Cárdenas ordenó que el recinto ubicado en Pátzcuaro se destinara a ser una biblioteca pública y llevara el nombre del personaje asesinado en la misma ciudad.³ Anteriormente, el edificio albergó algunas dependencias públicas en los inicios del s. XX aunque sus orígenes se remontan a 1570 aproximadamente, cuando fue construido con fines religiosos por el agustino Francisco de Villafuerte, quien edificó un convento y un templo con el nombre de San Agustín.⁴ El recorrido por el que pasó el edificio no está muy claro y en varias fuentes aparecen ciertas imprecisiones históricas como datos y fechas. En el texto realizado por Enrique A. Cervantes sobre el mural en 1945 encontramos la siguiente referencia: "La iglesia se retiró del culto por Decreto de 16 de marzo de 1936, se destinó a biblioteca por otro del 23 de octubre de 1936 y se declaró Monumento Nacional el 11 de marzo de 1942 (...)".⁵ Fue en este escenario con raíces hispanas donde el artista por encargo del mecenas, Edgard Kauffman, fue contratado para realizar el mural en la parte posterior, el costo fue de nueve mil pesos y se terminó el 10 de febrero de 1942, según Cervantes. Sus dimensiones son de 14 m por 12.7 m y fue pintado al fresco. El trabajo se pensó como una representación del pasado michoacano que va desde el pueblo anterior a la Conquista hasta la Revolución mexicana.

³ Bital, *op. cit.*, p. 175.

⁴ Las páginas del catálogo de Cervantes no poseen una numeración, sin embargo, esta referencia se encuentra en la sección titulada "Templo y convento de San Agustín".

⁵ Como en la nota pasada, al no hallar un número de página, referimos esta cita a la misma sección que se mencionó en la anterior.

La descripción que hace Cervantes sobre el mural se conforma con un análisis de la obra y con varios juicios de valor;⁶ la cercanía del estudio con la realización de la obra y con el muralista nos permite encontrar vestigios del relato que buscó dar a conocer el artista mismo y la recepción de la obra;⁷ por estos motivos, vemos en el texto un documento central para entender el relato prehispánico que está expresado en el mural y el objetivo con el que fue pintado. Al respecto, Cervantes da cuenta que la temática principal es el relato de todo el pasado michoacano y por ello, empieza con el pueblo que habitó antes de la conquista, al que llama "purépechas" y "tarascos", usando ambos términos como sinónimos. Para representar al pueblo, el artista sitúa, en la primera parte del mural, un relato que se sostiene y describe como un mito de creación y le siguen una serie de escenas que relatan episodios del pueblo. Cervantes apunta:

En este mural, se hace un resumen histórico de la epopeya del pueblo tarasco. Se inicia, en su parte superior, con la tradición purépecha de la creación del Mundo. Siguen sus peregrinaciones, su asiento; desarrollo de sus artes, de su industria y comercio; exposición de sus ritos, el choque brusco de la Conquista (...)⁸

O'Gorman pretendió dar a conocer una imagen muy completa sobre el pueblo, abordando costumbres, tradiciones, mitos y otros elementos, es decir, representar un "resumen histórico" sobre éste, que consistía en narrar todos estos elementos,

⁶ Por ejemplo, el autor menciona que la obra "está admirablemente lograda; pintada sin artificio con ingenuidad (...)". Los juicios de valor que se acercan peligrosamente a convertirse en juicios morales sobre la obra se presentan durante todo el texto.

⁷ Cervantes realizó varios trabajos correspondientes al arte que se desarrollaba en México durante esa época en diferentes zonas del país.

⁸ En el catálogo de Cervantes se encuentra en la sección titulada "El mural".

como sus creencias en el origen del mundo o sus actividades. Es curioso cómo se utilizan los términos históricos basados en palabras con un profundo arraigo occidental, cristiano y eurocentrista; por ejemplo, 'epopeya', 'peregrinación', 'arte' e 'industria' y cómo desde estos, se buscan distintos referentes para dar cuenta de un pasado anterior a la Conquista de forma detallada. Tomando lo anterior como base, de manera general, podemos lanzar la suposición que el relato en el mural busca mostrar elementos muy específicos del origen y de las costumbres del pueblo, en una frase, pretende mostrar una imagen de un pasado remoto conformado por episodios específicos y detalles de las formas de vida de aquel pueblo.

Más adelante, Cervantes escribe lo siguiente:

Según la tradición purépecha, la tierra se fue enfriando lentamente hasta cubrirse de rica y exuberante [sic] vegetación, y de una gran cantidad de animales, que los tarascos aprovechaban como alimento, utilizando sus pieles y los colores naturales de su plumaje para sus vestidos y adornos.⁹

O'Gorman entonces coloca en su mural en la esquina izquierda superior una serie de escenas donde se observan hombres con piel morena que rodean un lago, cazan a un tigre con arcos y flechas o se bañan en un brote de agua. Ante tales representaciones, se observan vestimentas, rasgos físicos, alimentación, modos de obtener alimentos, entre otras cosas. Conforme la mirada se desplaza hacia la

⁹ Misma sección que la nota anterior.

derecha y hacia abajo, la narración continúa dando a conocer otros episodios que al parecer sucedieron después, por ejemplo, la muerte del último gobernante del pueblo a manos de Nuño de Guzmán o la evangelización realizada por frailes extranjeros.

Sigue el grupo, con la escena en que los españoles están sacrificando al último Rey Tarasco, Tanganhxuan o Caltzonzin, a quien, después de la promesa de respetar su persona, sus hijos y sus bienes, dan muerte de manera ignominiosa.¹⁰

En el mural se encuentra la escena representada con el gobernante atado en una especie de cruz, rodeado por soldados de grandes barbas y con armaduras. Este episodio representa, según el mural, el comienzo de una nueva época para el pueblo, lo que se relata por medio de imágenes donde se muestran suplicios y maltratos hacia los habitantes. Éstas se encuentran acompañadas por un retrato del artista con su esposa en el que cargan un manuscrito que dice lo siguiente:

Han pasado los años, los siglos
y los indios no están vencidos,
a pesar de la Conquista que acabó
con lo mejor de su población.
No los ha abatido la explotación,
la miseria y las enfermedades.
No han muerto de hambre.
Han resistido al trabajo en las
minas, carreteras y ferrocarriles.
Han labrado la tierra con sus
manos para darnos de comer.
Les robaron sus tesoros,

¹⁰ Misma sección que la nota anterior.

vieron caer sus templos,
cargaron piedras sobre sus espaldas adoloridas para levantar miles de iglesias. Pero su resistencia es una fuerza latente, que algún día, ya libres de las cadenas de la opresión, producirán un arte y una cultura extraordinarios, como un gigantesco volcán en erupción.¹¹

Como este texto, en el mural aparecen otros tantos en los que se mencionan situaciones con miras a seguir un discurso parecido donde el artista realiza una apología del pueblo y señala concretamente los martirios e injusticias al que fueron sujetos. Antes de dar paso a las escenas correspondientes al virreinato, a la guerra de independencia y a la Revolución, hay una imagen con dos perros, uno de ellos carga un cartel que muestra la siguiente leyenda: "¡Conque así es la famosa civilización humana!".¹² Haciendo una clara referencia a que lo establecido por los europeos civilizados devino en un desastre para el pueblo prehispánico.

Sobre el mural de O'Gorman se podría decir mucho; analizar cada una de sus figuras y los elementos simbólicos que desprende. Como pieza artística sigue atrayendo las miradas de los visitantes de la biblioteca y es muy probable que los conocedores de los ámbitos estéticos y artísticos lo consideren como un gran trabajo. No obstante, para nosotros, se presenta como un ejemplo importante de

¹¹ El texto está tomado del trabajo realizado por Cervantes aunque es fácilmente observable en el mural.

¹² Texto igualmente tomado de Cervantes.

las producciones que existieron a principios del s. XX que buscaban llevar a cabo un "resumen histórico" de los pueblos prehispánicos y de su devenir en las zonas que habitaron. Desde nuestra perspectiva, este mural se basa en la creencia de poder conocer y detallar a los pueblos, en este caso al que habitaba al actual Michoacán, asentados antes de la Conquista. Por ello, el mural no sólo busca representar episodios de la cotidianidad, como los baños en los ríos, también retrata los acontecimientos determinantes y concretos como la muerte de su último gobernante. Al mismo tiempo, detrás de las escenas de hombres morenos podemos leer un objetivo poco velado que pretende defender y restituir a la sociedad indígena michoacana de una situación marginal que probablemente el artista consideraba en su propia época.¹³

Las fuentes que fueron consultadas por O'Gorman son múltiples. El artista llevó a cabo una investigación para su tarea; se basó en textos escritos por frailes como Juan de San Miguel en el s. XVI, en el libro de Eduardo Ruiz escrito a finales del XIX y en otras obras que abordaban la temática.¹⁴ En este sentido, el pintor heredó un conocimiento acumulado por varios siglos que se encargó de interpretar y articular, lo que ayudó a relatar los periodos y los acontecimientos que finalmente conformaron al mural. Sin embargo, podríamos afirmar que ante la búsqueda por ubicar los materiales que dieron pie a la obra, existe la necesidad de pensar también en el contexto del artista y en los elementos que se ven reflejados

¹³ Sobre la situación que vivían los indígenas en Michoacán durante la realización de la obra habría que hacer una serie de investigaciones que pudieran contextualizar esta cuestión, sin embargo, esto no es material para nosotros; baste por ahora solamente pensar en la representación del pueblo en la época prehispánica que hizo el artista y en una posible condición de posibilidad del relato que fue pintado por O'Gorman y que pertenecía a su tiempo.

¹⁴ Bital, *op. cit.*, p. 175 y 177.

en la obra desde su época, por ejemplo, la notoria y brutal constante de poner a la sociedad indígena como un sector altamente marginado unida a la posibilidad de encontrar con proximidad cierta redención como lo muestra en el autorretrato que porta el manuscrito y que más arriba se ha comentado; por tanto, por la consulta de fuentes y tomando en cuenta a la obra misma, consideramos que el mural es el resultado de varios factores de los cuáles no hay que perder de vista la presencia de cierta creencia que se basa en la posibilidad de conocer un pasado prehispánico.

O'Gorman con su obra se inserta en un discurso perteneciente al inicio del s. XX que busca expresar un conocimiento sobre la vida de un pueblo anterior a la conquista de América y con ello, postula la existencia de prácticas, mitos, tradiciones o costumbres por medio de relatos pictóricos. Desde este escenario, creemos que el artista buscó representar lo que había ocurrido durante ese periodo. Para nosotros, observadores de esta obra, esta manifestación artística nos invita a atribuirle una serie de prácticas y episodios concretos a aquel pueblo, por lo que nos encontramos a un paso de fundar en nuestro aparato de creencias la afirmación de que es posible conocer los elementos del pasado prehispánico de los habitantes anteriores a la Conquista. Nadie nos obliga a seguir este proceso y es casi un hecho que existan personas escépticas, no obstante, manifestaciones como las de O'Gorman se mantienen en el tiempo, son observadas por generaciones enteras y se encuentran construidas en las inmediaciones de una lógica educativa que enseña "lo que pasó antes de la conquista de México". En este punto hemos llegado al origen de esta investigación y a la identificación del

problema principal: en la actualidad, los mexicanos somos herederos de una serie de representaciones de diversos tipos, insertas en un discurso que pretende dar a conocer eventos, prácticas y periodos del pasado prehispánico y que se instalan como verdades colectivas enseñadas durante los años de formación escolar formal.

Si bien el mural de O'Gorman no puede trazar con detenimiento los rasgos propios y definitivos de una época, sí se ubica dentro de una dinámica específica que ilustra de alguna manera cómo han llegado hasta nuestros días diversas imágenes que han devenido en la construcción de un pasado prehispánico muy definido. En este sentido, consideramos que al seguir este problema vigente, la criticidad como observadores se sitúa como un punto fundante de toda la investigación que aquí se presenta ya que nos permitirá dirigir la mirada en una forma nueva de abordar lo relativo al pasado prehispánico, que al ser representado de diversas maneras, se ha considerado casi como una serie de fotografías e imágenes fieles del pasado por muchos sectores de la sociedad mexicana.

ii) La educación como molde de la representación del pasado

La creencia colectiva de las generaciones de los últimos cincuenta años que acepta la existencia de un acceso al pasado prehispánico y que observa con atención las manifestaciones en torno a esta temática encuentra su origen, según nuestra investigación, en la educación impartida o regulada por el Estado mexicano, quien ha mantenido bajo su control lo relativo a la educación básica

desde la constitución promulgada en 1917; paradójicamente, el Estado mantiene "privatizadas" todas las prácticas educativas desde preescolar hasta secundaria.

Según el artículo tercero de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos en la edición del año 2007, "el Estado -federación, estados, Distrito Federal y municipios-, impartirá educación preescolar, primaria y secundaria"¹⁵ de forma gratuita¹⁶ y considerará a los tres niveles como obligatorios. La educación se propone como una fiel seguidora del modelo laico, basada en el progreso científico, en la democracia y siempre buscando la formación de personas igualitarias que se respeten entre sí y que defiendan la libertad en todo sentido del país.¹⁷ El Estado será el responsable de seguir estos ejes:

Además de impartir la educación (...), el Estado promoverá todos los tipos y modalidades educativos -incluyendo la educación inicial y a la educación superior- necesarios para el desarrollo de la nación, apoyará la investigación científica y tecnológica, y alentará el fortalecimiento y difusión de nuestra cultura.¹⁸

Más adelante, en lo correspondiente a los planes y programas de estudio, menciona que "(...) el Ejecutivo Federal determinará los planes de estudio de la educación preescolar, primaria, secundaria y normal para toda la República."¹⁹ El Congreso de la Unión, por su parte, con miras a unificar y a coordinar la educación

¹⁵ *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos* (México: Porrúa, 2005), 7.

¹⁶ No está de más hacer notar que posteriormente se abrió la puerta a la educación privada. Siempre y cuando ésta respete los estatutos preestablecidos por la Constitución será reconocida por el Estado; éste podrá quitar el reconocimiento de la validez oficial si no se llegasen a cumplir.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8. La escuela normal se conforma de aquellas escuelas que forman académicamente a los educadores.

en todo el país, expedirá leyes sobre presupuestos y así poder garantizar que esta labor se realice.²⁰

Si se dejan de lado los tratados internacionales, la Constitución es el documento jurídico más importante de México. Las leyes que están albergadas en ella se encuentran avaladas como las más importantes del país, por encima de los códigos o acuerdos. En ese sentido, la educación que se imparte pretende responder a lo establecido por el artículo tercero; en su contenido encontramos diversos puntos que nos hablan de cierto perfil ideológico que se busca enseñar a los mexicanos o prácticas muy específicas como la homogeneización de la educación básica en todo el territorio. Todas las escuelas, colegios o institutos, ya sean públicos o privados, están obligados a seguir un plan de estudios que el gobierno otorga a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP). Si bien es cierto que en la práctica con seguridad encontramos una serie de incumplimientos al artículo citado, la unificación de los saberes en los niveles básicos se ha sostenido sobre estrategias que han logrado parcialmente su objetivo. Por ejemplo, los libros de texto publicados y distribuidos por la SEP para la educación primaria en escuelas públicas y privadas en todo el territorio mexicano son un material obligado; todos los niños deben utilizarlos como objetos de enseñanza porque cumplen con el programa educativo. El resultado final de esta estrategia del Estado es que en la mayoría de las escuelas primarias se encuentra homogeneizado el conocimiento y los aprendizajes de los alumnos. Actualmente existe un mapa curricular oficial, reformado en el 2011, donde se establecen las

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

materias que tienen que ser impartidas, desde el nivel preescolar hasta secundaria.²¹ Por lo anterior, podemos suponer que con base en el artículo tercero escrito en la Constitución en 1917, el Estado durante el s. XX se ha desempeñado como el responsable de impartir y dirigir la educación básica en todo el país y así, determinar lo que se enseña y lo que no.

Según el censo del 2010, realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), de 100 niños, en un rango de 6 a 14 años, 94 de edad asiste a la escuela. Este porcentaje ha aumentado en las últimas décadas, por ejemplo, en 1970 solamente el 65% iba a la escuela, en 1980 aumentó a 84% y en 1990 se situó en 91%.²² Por otra parte, en el 2010, solamente el 57% de la población con un rango de edad entre los 15 y 19 años iba a la escuela.²³ De los mayores de 20 años, solamente el 5% asistía a una escuela o a alguna universidad.²⁴ El promedio de escolaridad de los mexicanos en el mismo año fue de segundo de secundaria²⁵; este promedio ha aumentado también en las últimas décadas. Ante estas cifras, se observa que los alumnos en su mayoría, solamente reciben una educación académica durante los años de primaria y parte de secundaria, niveles que el Estado imparte. A partir de estos datos, es una obviedad concluir que los

²¹ Secretaría de Educación Pública, http://basica.sep.gob.mx/reformasecundaria/doc/programas/2011/mapa_curricular_2011.pdf (Fecha de consulta: 16 de septiembre de 2013).

²² Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/asistencia.aspx?tema=P> (Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2013).

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ Instituto Nacional de Estadística y Geografía, <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx?tema=P> (Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2013).

conocimientos académicos de la mayoría de los mexicanos fueron y están siendo otorgados y moldeados por los programas elaborados por el Estado.²⁶

En lo relativo al estudio del pasado, actualmente se estudia la materia de Historia en cuarto, quinto y sexto de primaria y en segundo y tercero de secundaria. A pesar de las últimas reformas, a lo largo de las últimas décadas, estos grados se han conformado con los mismos contenidos, es decir, desde hace algunos años el estudio de la historia empieza en cuarto de primaria y continúa hasta sexto. Tendríamos que hacer una investigación exhaustiva sobre los contenidos que se han abordado en las últimas décadas en estas materias y así poder determinar cómo han cambiado los planes de estudios para ubicar tendencias de pensamiento y considerar todo conocimiento enseñado, sin embargo, esto no es nuestro objetivo y sería perdernos en una rama de la temática. Nuestra propuesta es analizar a la asignatura que hoy en día se enseña y desde ahí considerar la forma en la que se imparten aquellos temas que nos interesan.

En la Historia, que se enseña durante el cuarto año de primaria, por primera vez se habla de un conocimiento sobre la época prehispánica. Este periodo se ubica en el bloque II, se titula "Mesoamérica" y se compone de los estudios de los pueblos, llamados culturas, olmeca, maya, teotihuacano, mixteca, tolteca y mexica; posteriormente se abordan los estudios que estos realizaron en cuanto al

²⁶ Para fundamentar con más detalle esta afirmación sería necesario ubicar las encuestas correspondientes a las últimas décadas. Sin embargo, los datos arrojados por el censo del 2010 nos dan luz para observar cómo hay una ruptura entre la continuidad de la educación primaria con la secundaria. Si partimos del hecho que la escolaridad en México ha aumentado, esto nos permite inferir que en las últimas décadas, el nivel primaria se situó como el máximo nivel educativo en el país. Por tanto y debido a que el Estado se ha encargado de la educación y de sus planes, podemos concluir que en las últimas décadas la mayor parte de mexicanos fueron educados con base en los conocimientos impartidos por el mismo.

conocimiento matemático y astronómico, su escritura, su calendario, sus festividades, su herbolaria y por supuesto, su arte. Finalmente, el bloque termina con las ideas prehispánicas de la creación del hombre y la presencia de los pueblos indígenas en la actualidad.²⁷

Si bien es cierto que parece arbitrario estudiar a esos pueblos y no a otros y dejar de lado a otros temas relacionados con el periodo, el Estado ha constituido ese plan de estudio y hoy en día, eso es lo que se enseña con el apoyo de un libro de texto que se conforma con imágenes específicas y palabras concretas que buscan dar a conocer el pasado prehispánico. Todos los mexicanos que cursan cuarto año de primaria se forman en este escenario y solamente los que llegarán a tercero de secundaria, retomarán, en el primer bloque únicamente, lo correspondiente al estudio de lo prehispánico.²⁸ Si pensamos que la mayoría de mexicanos en edad escolar solamente estudian hasta segundo de secundaria, el conocimiento que poseen sobre este tema se gesta durante cuarto de primaria nada más.

La formación académica sobre la época anterior a la Conquista y por tanto, una gran parte del conocimiento, imagen o noción que se tenga de ella encuentra su origen en la educación recibida durante un año o en el mejor de los casos, en dos. No habrá que perder de vista que el contenido se presenta encauzado por determinaciones y temáticas definidas siempre por el Estado. Quizá en este

²⁷ Secretaría de Educación Pública, http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/inicio/matlinea/2011/cuarto_grado.pdf (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2013).

²⁸ Secretaría de Educación Pública, http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/inicio/matlinea/2011/Historia_SEC.pdf (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2013).

escenario es posible aventurarse a detectar que los conocimientos obtenidos se convierten en una de las materias primas de algunas creencias colectivas; por ejemplo, a la hora de atribuir formas, estilos, tradiciones y otros rasgos a las culturas prehispánicas.

Desde nuestra mirada, los temas estudiados durante estos años escolares se insertan en el mismo discurso donde situamos al mural de O'Gorman: existe una creencia que afirma la existencia de un acceso a los pueblos prehispánicos y ésta se forma desde la educación que el Estado mexicano imparte. Las representaciones que admiramos en los museos o en la biblioteca Gertrudis Bocanegra sobre los periodos anteriores a la conquista de América están basadas en una imagen oficial y homogénea que ha construido formas de vida, tradiciones, costumbres, cosmologías, mitologías y que se enseña en todo el país durante los años de la educación básica.

Las generaciones nacidas durante el s. XX estamos familiarizadas con el estudio de las culturas prehispánicas porque se han dado a conocer una serie de datos que se han introducido en la educación oficial que todo mexicano tiene derecho a recibir. Aunado a ello, en las ciudades se han creado escenografías complejas que se fundan en el mismo discurso. No es algo raro que las visitas a los museos con temáticas prehispánicas sean una constante durante todo el desarrollo escolar temprano de los sujetos cercanos a las ciudades en México y que al tiempo que se desplazan, pueden observar estatuas erigidas a los grandes héroes prehispánicos que dieron su vida para defender sus tierras de los españoles. Todos estos elementos, al mantener el discurso semejante que fue enseñado durante los años

escolares, consolidan en el imaginario colectivo cierta idea que reafirma la creencia de poder conocer el pasado prehispánico. Ante la escenografía descrita se vuelve imposible negar que en México existe una representación arraigada de un pasado prehispánico que tiene varias funciones, por ejemplo, se ha convertido en un elemento constitutivo de la identidad nacional. Por ello, creemos que la educación básica y los discursos que comprenden representaciones como la de O'Gorman nacen de una tendencia del Estado mexicano que se ha propagado y que busca dar a conocer una imagen determinada sobre aquel periodo a todos los mexicanos. Al mismo tiempo, ha pretendido otorgar y administrar ciertas dinámicas con miras a construir una unidad; de inmediato se abre la pregunta sobre dónde podríamos situar estas prácticas ideológicas.

El arraigo a la creencia de que es posible conocer y entender una serie de acontecimientos anteriores a la conquista de América descansa en un nacionalismo de corte indigenista-mestizo que busca localizar los orígenes más remotos de la nación con miras a conformar una identidad mexicana; ubicado en el s. XX, hoy en día, se ha vuelto un discurso que construye aspectos del imaginario colectivo que tiene la ferviente convicción que existió algo como una época prehispánica, llena de culturas con tradiciones y costumbres propias. Los estudios y representaciones que tienen como objeto esta época son los medios que dan a conocer sus formas de vida, sus mitos o sus hazañas y un poco más; al mismo tiempo, estos nos permiten encontrar semejanzas y trazar relaciones entre

aquel tiempo y ahora.²⁹ Ante la pregunta por el origen de estas creencias es preciso abordar el nacionalismo que se dio durante el siglo pasado; para nuestra investigación, este paso se ubica como indispensable porque ayuda a entender una de las causas que dieron pie a nuestro problema sobre la construcción de representaciones del pasado prehispánico que descansan en la afirmación de poder acceder y conocer las formas de vida que se dieron en este periodo.

iii) El discurso nacionalista-mestizofílico

El estudioso del nacionalismo, Benedict Anderson, en su texto *Comunidades Imaginadas*³⁰ explica la creación y difusión del nacionalismo en varios países. Para nuestros fines, conviene decir a manera de introducción que la mayoría de estos procesos se fundan en el s. XX, siendo los más representativos los ubicados en Rusia y en Inglaterra; no obstante, según el autor, sus investigaciones e intereses se centran principalmente en Asia por lo que la mayor parte de sus análisis apuntan hacia esta región. Si bien, apenas menciona lo sucedido en América tras la independencia de las colonias españolas e inglesas, es posible hallar un puente entre los procesos de formación nacionalista y lo sucedido en un país como México. Con el objetivo de encontrar una interpretación sobre el nacionalismo mexicano que muestre algunos rasgos importantes en la

²⁹ Un ejemplo de estos discursos lo encontramos en Octavio Paz, quien realizó un ensayo sobre los vestigios de la conquista de los pueblos prehispánicos que aún observaba en las sociedades mexicanas contemporáneas a él. Paz trata de explicar que la idiosincrasia de México tiene su origen en las implicaciones desastrosas que hubieron tras el choque de dos culturas radicalmente opuestas. Octavio Paz, "Los hijos de la Malinche", en *El laberinto de la soledad* (Madrid: Cátedra, 2003), 202-227.

³⁰ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (México: FCE, 2011).

conformación de creencias colectivas como las mencionadas más arriba se ha abordado este trabajo como sustento teórico.

Para Anderson, antes de hablar de nacionalismo es adecuado hacer dos precisiones. Primeramente, el nacionalismo no es una tendencia política como el liberalismo o el fascismo sino pertenece a un grupo donde estarían también el parentesco y la religión.³¹ Esto nos permite entender que el nacionalismo no es una ideología sino una serie de prácticas y relaciones entre sujetos. En segundo lugar, hay que partir de lo que se entiende como nación. Ésta es "(...) una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión".³² Para fundamentar esta afirmación, Anderson cita a Ernest Gellner cuando sostiene que el nacionalismo inventa naciones donde no existen.³³ La nación, desde esta perspectiva, es una comunidad imaginada, fruto de un nacionalismo cuyos componentes son sujetos que se consideran parte de la misma. La nación también es limitada porque se encuentra acotada por un espacio físico donde se llevan a cabo una serie de prácticas cerradas, es decir, que no se practican más allá de las fronteras;³⁴ es soberana porque nace en la época de la Ilustración y la Revolución donde se pretendió la libertad de la extensión territorial.³⁵

³¹ *Ibid.*, p. 23.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Idem.*

Y por último, la nación es comunidad porque:

(...) independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestos a morir por imaginaciones tan limitadas.³⁶

Tras esta descripción, es posible observar que en una nación existen sentimientos comunes que han logrado cohesión entre los miembros. Estos se encuentran basados en varios elementos que se han propagado por los territorios y por las mentalidades de los sujetos como parte de la vida diaria. La comunidad imaginada logra albergar, cerrar y construir identidades no sólo colectivas sino también individuales que repercuten en la formación de arraigos muy característicos que terminan expresándose en prácticas como dar la vida en alguna guerra para salvaguardar la soberanía y la existencia de la nación a la que se pertenezca.

Ante la pregunta por los elementos que fundan el discurso nacionalista basado en la idea de nación, desde Anderson señalamos que no existe una constante que permita trazar una línea recta causal en todo proceso de formación nacionalista, cada región posee rasgos característicos que apoyan y replantean el proceso hasta dar paso a la creación de la nación en turno; sin embargo, exponemos aquí ciertos elementos que desde nuestra perspectiva dieron pie a la intención más

³⁶ *Idem.*

radical que consiste en defender con la vida a la nación en las grandes guerras del s. XX, esto arroja luz a la hora de querer explicar cómo se consolidaron las prácticas que implicaron la muerte de algunos millones. Anderson afirma que las naciones inspiran amor a los hombres con base en la poesía, literatura, música y arte;³⁷ este amor se coloca más del lado de la abnegación, por tanto invita a los sujetos a proteger aquello que les pertenece no sólo a ellos, también a sus seres más cercanos, a sus antepasados que yacen en la tierra y a un sinnúmero de hombres que comparten creencias y sobre todo un presente.

La protección a la nación conformada por expresiones artísticas se insertan en el campo de lo emotivo; en sus contenidos se pueden encontrar un pasado remoto, anhelos, componentes religiosos y calificativos de la nación misma con referentes emocionales, por ejemplo, en México existe la personificación de la patria como una mujer y con ello, se apunta a la figura materna en todo sentido. Por esta razón, no se dice que las manifestaciones artísticas que responden al discurso nacionalista sean las principales responsables de que los hombres se alistaran para ir a la guerra o cualquier otra práctica pero sí nos otorga un componente del proceso que termina en la defensa de una nación y que podría enunciarse de la siguiente manera: el amor a la nación es incondicional y abnegado, existen expresiones artísticas que lo reafirman, todo sacrificio es pequeño aún el acto de dar la vida. El caso que puede ilustrar lo anterior es el arte propagandista soviético y el mensaje que transmitía sobre el arraigo y defensa de las ideas comunistas.

³⁷ *Ibid.*, p. 200.

La manera de referirse a la nación por parte de los sujetos que la conforman está condicionada por factores dados como los geográficos e ideológicos y a su vez condiciona el tipo de arraigo que se crea frente a la nación. "Algo de esta naturaleza de este amor político puede descifrarse de la forma en que las lenguas describen su objeto: en el vocabulario del parentesco (motherland, Vaterland, patria) o en el del hogar (...). Ambas expresiones denotan algo a lo que se está naturalmente atado."³⁸ Anderson comenta que hablar de naturaleza siempre implica cuestiones que no se escogen, por ejemplo el color de piel, el sexo, el linaje y la época de nacimiento.³⁹ Al ser estas características compartidas por la población de una región, se crean vínculos que consolidan la formación de la nación y la mantienen.

Otro elemento a considerar es la lengua como medio de arraigo. "Las lenguas parecen arraigarse así con mayor profundidad que casi cualquiera otra cosa en las sociedades contemporáneas. Al mismo tiempo, nada nos une afectivamente con los muertos más que la lengua."⁴⁰ La forma de comunicarse oralmente entre los miembros de la nación se convierte en la base directa de cierta herencia que viene desde los antepasados. La importancia de los muertos como precursores del presente y de la cohesión derivada de la lengua misma se suman como dos ámbitos esenciales para la preservación nacional. El lenguaje además permite crear manifestaciones que reafirman y propagan el amor a la nación al mismo tiempo que crean dinámicas de cohesión; los himnos nacionales ilustran este

³⁸ *Ibid.*, p. 202.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 204.

punto cuando se cantan al unísono por una gran cantidad de personas.⁴¹ En momentos como estos se observa a la colectividad unida que canta a una sola voz y que acepta tener una misma identidad porque entiende el himno, conoce los episodios que lo componen y lo comparte con una gran cantidad de sujetos.

Como los himnos, existen otras formas de propagación de los principios nacionales. El museo nacional es otro ejemplo, éste se presenta como un espacio concreto donde se narran ciertos acontecimientos importantes para la génesis de la nación; está dirigido por mediaciones institucionales que dependen del Estado y sus objetivos principales oscilan en la divulgación de una historia nacional basada en vestigios del pasado (ruinas, piedras, banderas, huesos, etc.) y en la conservación de estos objetos. Los museos se ubican como aquellos espacios donde los hombres de cualquier edad pueden ir y conocer las piezas arqueológicas o artísticas que permitieron contar la historia de la nación. Por otra parte, se encuentran abiertos a todos los visitantes extranjeros con el objetivo de mostrar la riqueza cultural que la nación en turno posee.

Cada museo nacional tiene una colección propia y con frecuencia se encarga de una temática específica. Los objetos que se exponen remiten a un pasado común a todos los pobladores, sean o no del lugar.⁴² Esto nos permite entender la función de la historia en toda la dinámica de la formación y la consolidación de una nación. Solamente con una narración que muestre un pasado común, es posible encontrar

⁴¹ *Idem.*

⁴² Anderson pone de manifiesto cómo la nación logra convocar también a aquellos sujetos que no nacieron dentro de sus fronteras, es decir, existe una apertura para que extranjeros se sientan parte de la nación. De esta manera, los inmigrantes se consideran como parte de la comunidad y este sentimiento será enseñado a sus hijos. *Ibid.*, p. 205.

en el presente cierta unión, identidad y cohesión entre los individuos. Aquí encontramos el por qué de estas prácticas y la razón de que el Estado se haga cargo de ellas.⁴³ El estudio del pasado no sólo cumple la función de institucionalizar ciertos acontecimientos, también se sitúa como un pegamento social que dirige las miradas de los sujetos hacia el futuro siempre con objetivos similares. Anderson comenta al respecto que aquí se puede observar la causa de escoger nombres similares de donde provenían los habitantes en algunas regiones, por ejemplo, el caso de Nueva York que viene de la ciudad inglesa York y lo mismo con el caso de varias ciudades que se fundaron en los virreinos españoles en América; de alguna forma, los pobladores trazaban puentes con sus ciudades de origen pero al mismo tiempo, veían la necesidad de saberse como algo nuevo.⁴⁴ El pasado y el futuro dentro de las formaciones nacionales son dos términos que tienen que pensarse unidos ya que representan lo común tanto en lo acontecido como en lo que aún no sucede. En la nación, los dos tiempos convergen dando pie a la identidad del presente. En ese mismo sentido, la formación de un estudio oficial del pasado permite al Estado decir lo que puede ser olvidado y lo que no; de alguna manera, éste regula la memoria y el olvido y si nos situamos en un periodo donde la nación apenas se está conformando, las características de los discursos oficiales encontrarían un lugar según la simpatía que generen en las fuerzas políticas que determinan lo que se recuerda y lo que no.

⁴³ Como vimos más atrás, la educación en México está regulada por el Estado mexicano y de esta manera, asignaturas como la historia alberga contenidos determinados con miras a enseñar solamente un pasado específico y que se coloca como oficial.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 260.

Para finalizar, observamos a los ejes mencionados como una serie de pilares que fundaron a las naciones desde el s. XIX, conformando así el nacionalismo que es descrito como un conjunto de prácticas con miras a formar, consolidar y preservar una nación. El nacionalismo es para nuestra investigación el origen de manifestaciones, como la de O'Gorman, y de promulgación de leyes, como el artículo tercero de la Constitución. Desde nuestra perspectiva, el nacionalismo mexicano, ubicado a finales del s. XIX y principios del XX se dedicó a generar una serie de prácticas que buscaban la formación y propagación de una identidad nacional. Como se ha mencionado más arriba, el pasado común se ubicó como un elemento de suma importancia en el proceso nacional; museos, planes de estudio sobre historia, símbolos patrios, etc., se reinventaron con la intención de crear cohesión social y arraigo al país. Sin embargo, las implicaciones de estas prácticas son enormes, por ejemplo, la creación de museos donde se narra el pasado mediato descansa en la creencia de aceptar que existe un acceso a los acontecimientos acontecidos hace varios siglos. Los sujetos que estudian contenidos específicos en asignaturas como historia se empapan de esta creencia y la propagan, cumpliendo así el objetivo principal del nacionalismo y aceptando que pueden saber cómo se vivía hace cientos de años. Habrá mucho que investigar sobre los rasgos políticos ideológicos que un discurso así conlleva, no obstante, para esta investigación el problema principal se encuentra en la problemática teórica desde la historia que tiene como consecuencia todo este proceso.

Debido a que nuestro interés está acotado en lo relativo al conocimiento prehispánico es preciso dar cuenta del elemento del nacionalismo que dio pie a la creencia colectiva que afirma que es posible conocer los estilos de vida, las costumbres, la religión y las tradiciones de los habitantes de aquella época. Ante la necesidad de encontrar un pasado común y heredando el estigma sobre el periodo virreinal en México, los pensadores nacionalistas tuvieron que realizar una búsqueda más atrás en el tiempo. Desde el texto de Agustín Basave titulado *México mestizo*⁴⁵, damos cuenta de la dinámica nacionalista con tintes mestizofílicos que se generó en México durante el s. XX donde el pasado prehispánico fue una pieza fundamental en la consolidación de la joven nación.

El pasado prehispánico se convirtió en un discurso importante, en el ámbito político y social, cuando las élites gobernantes encontraron en él a un elemento fundante en la conformación de la identidad mexicana durante el s. XIX. Las constantes luchas entre razas, criollos y mestizos, y los círculos de poder que representaban cada uno de estos grupos dieron pie para la creación de una gran cantidad de pensamientos que abordaban el tema racial. La investigación principal de Basave se centra en exponer una especie de genealogía sobre los diversos pensadores influyentes en la vida política que adoptaron a la mestizofilia como un eje para la naciente nación, enfocándose en Andrés Molina Enríquez. A lo largo de su trabajo se resalta cómo hombres, que repercutieron en las formas de gobierno en sus épocas, como Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, Francisco Bulnes o José Vasconcelos estuvieron cercanos al discurso mestizofílico. En términos generales,

⁴⁵ Agustín Basave, *México mestizo* (México: FCE, 2002).

la mayoría de ellos se pronunciaba a favor del mestizaje, es decir, de la mezcla de poblaciones con distintos rasgos físicos, principalmente la mezcla producida por las poblaciones española e india.

Es curioso que durante esta investigación, las figuras del indio y del español para los pensadores pasan a un segundo plano. El indio no es importante por sí mismo, ni se le otorga un estatus cultural o social sino sólo en la medida en que pueda engendrar a un mestizo es cuando surge su importancia y se convierte en una pieza clave. De forma similar, el español proviene de Europa y de una "cultura avanzada" pero solamente al unirse con un indio es cuando verdaderamente logra un estatuto mayor al que poseía.⁴⁶

Como es posible inferir, los mestizos intelectuales a finales del s. XIX veían en esta explicación una forma de legitimar a una población en creciente desarrollo pero todavía estigmatizada por la raza criolla. Además, se encontraban convencidos de que América entera estaba destinada a ser mestiza, por el pasado que poseía y por tanto la mezcla entre extranjeros e indios debía buscarse hasta con políticas públicas.⁴⁷ Habría que realizar un análisis más exhaustivo sobre esta obra de Basave para no perder de vista los rasgos propios de cada uno de los pensadores que trató durante la investigación, sin embargo, esa tarea nos desviaría del cometido de buscar cierto origen de la creencia que sostiene el acceso al pasado prehispánico. Basta solamente explicitar que existe, desde la mitad del s. XIX hasta las primeras tres o cuatro décadas del XX, una genealogía

⁴⁶ Un ejemplo de esto es la exposición que Basave hace sobre Francisco Pimentel y Justo Sierra. *Ibid.*, pp. 25-29 y 33-37.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 29-81.

intelectual de pensadores influyentes en la vida política de México que pretendían colocar al mestizo como una piedra angular en la conformación del país y en el mejoramiento cultural, social y económico. Para nuestra búsqueda esto representa una causa directa del acto de ir o estudiar al pasado prehispánico porque de esto dependía que todo el discurso mestizofílico encontrara bases que lo legitimara y le otorgara un lugar en el pasado. El mestizo sabía que sus orígenes estaban en la población india y española, no obstante, la figura del indio contemporáneo no importaba, Justo Sierra se expresa de los indios de su época como gente pasiva, malnutrida y sin educación que era preciso alimentar "con menos chile y más carne";⁴⁸ lo invaluable se centraba en la figura de aquellos pueblos que lucharon en la conquista española, los que fueron comandados por Cuauhtémoc, al que recientemente Riva Palacio le había erigido una estatua en la Ciudad de México,⁴⁹ los que no representaban un problema para la joven nación porque estaban muertos desde hacía algunos siglos.

La mestizofilia heredada a Riva Palacio, que se propagó hacia los intelectuales de la época porfiriana y que posteriormente fue privilegiada por algunos ideólogos revolucionarios, se convirtió en la materia prima de la nación mexicana del s. XX. Las múltiples y variadas ideas, protegidas por mestizos como los generales Díaz o Cárdenas, ayudaron a construir una nación ávida de paz y en busca constante de una identidad. La educación entró en un proceso de cambios que devino en lo que más arriba se ha tratado sobre los planes de estudio oficiales; los espacios públicos sirvieron como escenarios donde se muestra el pasado prehispánico y su

⁴⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

fuerza única pero también se deja ver la importancia de la llegada española quienes introdujeron al progreso a esos indios que poco sabían; en una frase, la nación terminó de edificarse y aunque el cambio y los procesos sociales continúan moldeándola, algunos discursos como el expuesto siguen permeando la visión de una gran cantidad de mexicanos. Los mestizos, vencedores durante el XIX, introdujeron al país entero en una lógica con implicaciones no menores, tales como la afirmación de que es posible acceder al pasado anterior a la llegada de los españoles porque de ahí se explica que su raza, si es que este término es pertinente todavía, es la más propicia para gobernar porque ha heredado la fuerza y la valentía de los indios que nunca se rindieron y que poseían culturas muy avanzadas y con un grado de evolución más alto.⁵⁰

Es cierto que la línea trazada hasta ahora en esta exposición no puede ser tomada como una especie de línea causal donde solamente intervinieron los factores que hemos comentado. Es indubitable que hubieron otras variables que intervinieron en la construcción de esta creencia sobre el acceso al pasado prehispánico, sin embargo, por ahora nos parece que lo dicho hasta aquí funge como una explicación breve del problema que hemos de tratar en toda la investigación donde la pregunta principal ha cambiado y se conforma desde la criticidad que se aplica hacia las representaciones que hoy en día tenemos y hacemos sobre los pueblos prehispánicos y que en varios episodios de la temporalidad mexicana se han

⁵⁰ Al respecto, Basave realiza un recuento de las ideas de Riva Palacio, quien pretendía mostrar que la raza india tenía ciertos rasgos físicos que indicaban un grado de evolución más avanzado. *Ibid.*, p. 30.

tomado como material de libros e investigaciones donde se plasma la creencia que hasta el momento está siendo puesta en duda.

Los anteriores cuestionamientos no pueden quedarse en el campo de los universales y de las abstracciones, es preciso ante todo, aterrizar lo mencionado y para ello nos servimos de dos obras que desde nuestro punto de vista, ilustran el problema por lo que las consideramos como los objetos de estudio de la investigación que aquí se propone. La primera de ellas se titula la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* también conocida como la *Relación de Michoacán*,⁵¹ escrita entre los años de 1539 y 1541 y atribuida, por estudios posteriores, al fraile franciscano Jerónimo de Alcalá.⁵² La segunda obra pertenece al corpus liberal del s. XIX, escrita por el abogado michoacano Eduardo Ruiz y publicada en 1891. Lleva el título de *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*.⁵³ Consideramos que ambas se presentan como dos textos que han sido considerados un medio de acceso a un pueblo prehispánico que hoy se conoce con el nombre de purépecha; tomando como referencia la crítica y el análisis sobre esta creencia, dirigimos la mirada hacia una descripción sobre cada una de ellas y hacia una propuesta metodológica concreta que pueda introducirnos de lleno al problema del conocimiento sobre lo prehispánico, a la conformación de las imágenes o

⁵¹ Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán* (México: SEP, 1988). A partir de ahora la llamaremos solamente la *Relación*.

⁵² Benedict Warren, "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the Relación de Michoacán?", *The Americas*, núm. 3 (enero de 1971): 307-315.

⁵³ Eduardo Ruiz, *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* (Morelia: Instituto michoacano de cultura, 1981). Y Eduardo Ruiz, *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* (Morelia: Balsal, 1969).

representaciones sobre aquel pueblo y a las observaciones que se han realizado en torno a ellas. Si cada obra ha sido leída como una fuente de acceso al pasado prehispánico, éstas se colocan como un material preciso para cuestionar si es o no posible conocer lo relativo a este periodo. Por otra parte, ante el supuesto que sostiene que tanto Alcalá como Ruiz elaboraron una representación del pueblo del que hablaron es preciso realizar un análisis epistemológico para determinar cómo se formó cada una de estas representaciones y a qué lógicas respondieron. Nuestro interés ahora es mostrar si es posible trabajar con ambas y así, ubicar el contenido y la forma de cada obra en su contexto y determinar si es o no posible hablar de algo como una realidad pasada prehispánica construida según algunos autores.

b) La noción de indios de Michoacán y de purépecha. Relaciones y diálogo: aproximación a dos obras

Las obras de Alcalá y de Ruiz colocan frente a nosotros dos visiones de un pueblo prehispánico que continuó hasta el virreinato en la región que hoy conocemos como Michoacán, México. Ambas visiones, como las llamaremos con fines prácticos, nos muestran un cúmulo de conocimiento adquirido oralmente y mediante observaciones y se compone por prácticas cotidianas, ritos, genealogías y relatos de los gobernantes, entre otros elementos. Las visiones de estos dos hombres, aunque con una temática común, respondieron en su forma y contenido a dinámicas muy distintas. Por este motivo, es preciso justificar por qué se han de proponer como un material que puede ser trabajado en conjunto; si bien Alcalá y

Ruiz se separan por una distancia de más de tres siglos entre sí, creemos que poner en diálogo a sus obras dejará ver cómo el trabajo de Ruiz encuentra como materia prima a *la Relación* y a partir de ella, construye una visión muy particular sobre el pueblo que eligió.

Tanto Alcalá como Ruiz elaboraron una descripción propia y por tanto diferente entre sí; esto no se plantea como un problema en nuestra investigación sino da pie para reflexionar en torno al punto de partida que radica en realizar una serie de preguntas, por ejemplo, a qué debemos esa diferencia si ambos hablaron del mismo pueblo, cómo está constituida esa diferencia y por qué es posible hablar de dos visiones separadas. Las respuestas ante estas interrogantes son de tipo contextual y por tanto, el trabajo de investigación necesita oscilar entre varios ámbitos, por ejemplo, profundizar en los tiempos vividos por Alcalá y Ruiz, preguntarse por qué escribieron sobre este pueblo y detenerse en los detalles de la conformación de visiones. Ante este escenario, en esta investigación se ha de intentar desarticular algunos de los componentes de cada visión para entender cómo es posible observar en ambas obras la conformación de una noción del pueblo que funge como objeto en cada obra.

El término "visión" ya no alcanza para describir lo que ambos textos nos aportan sobre el pueblo del que hablaron; las obras no sólo son visiones de los autores porque no se quedan en conclusiones repentinas basadas en observaciones sino son construcciones epistémicas más elaboradas, con otros objetivos y con finalidades distintas y concretas: Alcalá hubo de informarse con sus "coautores", indios conversos de las jerarquías gobernantes del pueblo, para poder dar a

conocer algunas prácticas religiosas y sociales, Ruiz por su parte escribió utilizando como fuente principal a la *Relación*; por este motivo, observamos a las dos obras como las construcciones de dos nociones.

Con el término noción nos referimos a una imagen, a un conocimiento, a un trazo sobre alguna cosa. "Noción" proviene del latín *notio* y significa "conocimiento [acción y facultad de concebir algo]";⁵⁴ esta definición es limitada, general y poco nos aporta sobre el uso que queremos darle aquí. Si bien, Alcalá y Ruiz pudieron generar una noción, es decir, concibieron una construcción epistémica del pueblo cada uno por su cuenta, aún hay aspectos que explicar para fundamentar la utilización del término. Noción, desde su etimología, dirige nuestra atención hacia la epistemología al ser parte de un proceso de conocimiento; por esta razón, hemos buscado sus acepciones en el plano de la filosofía. El término noción fue utilizado por varios filósofos para referirse a un conocimiento muy general sobre alguna cosa; su raíz la encuentra en el griego πρόλησις que se entendía como ideas o una "imagen en el espíritu" en el pensamiento estoico y epicúreo según la tradición filosófica. Una noción, desde la filosofía, es una idea muy básica y se convierte en el inicio del proceso de conocimiento de una cosa; asimismo, también puede referir a una representación mental de un objeto.⁵⁵ Así pues, entendemos noción como un conocimiento básico y general que a la hora de desplazar a nuestro tema nos permite decir que tanto Alcalá como Ruiz formaron un conocimiento, una representación o una idea sobre el pueblo que funge como temática en sus obras.

⁵⁴ Santiago Segura, *Diccionario etimológico latino español* (Madrid: Anaya, 1985), 471.

⁵⁵ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Ariel, 1999), 2567.

Nuestra intención a partir de ahora pretende mostrar que los autores construyeron dos nociones de un pueblo y que ambas pueden trabajarse de forma conjunta mediante una puesta en diálogo; ante este escenario, investigar e identificar a las variables contextuales que dieron pie a la génesis de cada noción se convierten en un eje para nuestro escrito que se deberá tratar en otro momento detenidamente. Mientras tanto, es importante problematizar por qué se dice en este lugar que las dos obras construyen una noción.

- i) El observador como actor capaz de encontrar una noción de pueblo en las dos obras⁵⁶

La posibilidad de ver que ambas obras arrojan una noción de este pueblo se encuentra latente en un actor que no intervino en la escritura de los textos. Independientemente del contenido que podemos encontrar sobre las formas de vida, las tradiciones o los gobiernos, el lector al volcar su atención a los escritos se convierte en aquel espectador que puede ver la construcción de una noción en las obras. Sin duda, los referentes como lo son las letras, los capítulos ordenados de formas específicas o las ideas expresadas por los autores con frases y párrafos particulares dan la pauta para no pensar en otras temáticas; de analizar estos

⁵⁶ La importancia del lector al contextualizar e investigar en torno a un autor a la hora de leer su texto se ha encontrado en la obra de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (México: UIA, 2010). En la parte final de su libro titulada "La historicidad del acto de leer", nos participa de lo importante que es no perder de vista como lectores que una obra pertenece a un autor y éste a una época determinada, por tanto, tomamos esta idea para atribuirle al lector una capacidad para llevar a cabo un acto de lectura cuyas implicaciones son múltiples y complejas. Cabe mencionar que el trabajo de Mendiola ha sido uno de los puntos de partida para esta investigación al introducirnos en la compleja problemática del acto de lectura y atribuirle un papel fundamental para el recorrido teórico que se quiere llevar a cabo.

puntos nos ocuparemos en otro momento, sin embargo, el lector al seguir este camino preestablecido es capaz de brindar categorías nuevas, hacer distinciones o emitir juicios entorno a lo leído. Por ello, consideramos a esta forma de abordaje como una manera más de trabajar ambas obras y cuyo resultado hemos identificado en encontrar que tanto Alcalá como Ruiz dan a conocer una noción del pueblo en sus textos.

El sociólogo alemán, Niklas Luhmann, en su texto *¿Cómo es posible el orden social?*,⁵⁷ al introducir el tema que tratará realiza la siguiente precisión: el orden social no puede ser puesto en duda, más que un supuesto, el orden existe, es un componente de las realidades en las comunidades occidentales de la actualidad; en cambio, la pregunta con mayor alcance pretende explicar por qué ha sido posible, es decir, cuáles son las condiciones de posibilidad para que éste se haya dado en las sociedades. De manera análoga, no proponemos en esta investigación poner en tela de juicio la existencia de la noción encontrada por un observador sino preguntarnos cómo es que ha sido posible observarla. Como lectores en el ejercicio de lectura que implica creación, interpretación, entre otras cosas, hemos distinguido que ambos textos nos brindan dos nociones del pueblo; ahora, es preciso preguntarse por qué, es decir, indagar en torno a las condiciones de posibilidad que existen para distinguir una noción del pueblo en cada obra con algunas características que las componen.

⁵⁷ Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?* (México: Herder/UIA, 2010).

ii) Sobre por qué en las dos obras se puede leer una noción

Toda generalización pretende encontrar entre los generalizados ciertos elementos comunes entre sí que permiten a un observador poner etiquetas, nombrar grupos, realizar una taxonomía. En un escenario como éste, las semejanzas son los elementos que determinan el lugar que ocupa aquello que se está clasificando, mientras que las diferencias se ponen en un plano secundario; en este sentido, las características comunes no sólo le dan un lugar a ese algo, también crean lazos entre los miembros del grupo convirtiéndolos en cosas que comparten calificativos. Por ejemplo, al colocar en una caja todo objeto rojo que se encuentra en un jardín podemos introducir una pala, una regadera, una manguera que al ser puestas en su lugar tendrán como etiqueta ser rojos. De la misma manera, con respecto a nuestros objetos de estudio proponemos que los textos de Alcalá y de Ruiz tienen un lugar y una etiqueta muy específicos que les han sido colocados con anterioridad al acto de abordaje que llevamos a cabo.

Ambos libros pertenecen al espacio teórico de la historia o dicho de otra manera, estos textos son tomados en cuenta como objetos que pueden ser estudiados por la disciplina histórica con miras a conocer aspectos sobre el pueblo del que tratan. Si se preguntara cuáles son las causas para que esto sea así habría que detallar con cierta precisión el tema que poseen, la forma en la que están escritos, el tiempo en el que se crearon, entre otras cosas. Las características por las cuales estas obras se consideran como objetos de la historia podrían señalarse en una gran lista que al final tiene el mismo resultado que ya conocemos.

Desde nuestra perspectiva, situarlas en este espacio teórico no sólo responde a las temáticas que trata y al contenido de lo que está escrito, también hay que pensar en la validación de la comunidad de sujetos, historiadores, que ha visto en los textos un medio para conocer temas enmarcados en la historia. Desde el concepto de lugar social tomado de Michel de Certeau⁵⁸ podemos explicar cómo todo objeto estudiado por la disciplina necesita seguir ciertos parámetros establecidos por un grupo de sujetos que la conforman. Para el caso de las obras que se generan, se publican hoy y que pretenden ser validadas como historia, este proceso condiciona las formas literarias, el contenido, la metodología de investigación, etc., que los autores deciden utilizar pero para el caso de las obras que se han escrito con anterioridad y que son estudiadas, como es el caso de la obra de Alcalá y de Ruiz, los criterios de la comunidad de historiadores condicionan la manera en la que están siendo leídos estos textos. Categorizarlos, demarcarlos o señalarlos con base en un calificativo es el primer paso para que nosotros como lectores formemos expectativas en el ejercicio de lectura y en este caso, esto se ilustra al ir a la *Relación y a Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* y buscar un trazo, una serie de vestigios, una imagen o una noción del pueblo del que hablan.

Dicho lo anterior, podemos observar que el lugar donde están ubicadas las obras se convierte en una condición de posibilidad para que el lector encuentre una noción del pueblo en los textos que trabajamos al estar predispuesto a buscar una forma de conocimiento que hable de éste y le muestre algunas de sus

⁵⁸ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: UIA/ITESO, 2010), 67-120.

características en la época en que fueron escritos. El lector de la obra de Alcalá y de Ruiz sabe que el producto del ejercicio de leer no será saber o conocer cuestiones sobre el arte holandés de los últimos siglos; lo que sí puede afirmar es que su lectura arrojará un conocimiento del pueblo prehispánico asentado en lo que hoy se conoce como Michoacán. Este conocimiento es lo que estamos entendiendo como noción y nada tiene que ver con su verdad o con su coherencia argumentativa.

Otra condición de posibilidad para observar una noción del pueblo estudiado en cada una de nuestras lecturas tiene que ser pensada en torno a las distinciones que los textos nos permiten hacer sobre el tema que tratan; para hablar de esta condición de posibilidad es preciso pensarnos como lectores durante y al finalizar la lectura y no antes, como el caso que nos ocupó en el párrafo anterior. Al realizar la lectura, el contenido del texto es otro agente que condiciona o que dirige la mirada del lector. En el caso de los textos de Alcalá y de Ruiz, desde el comienzo, se utilizan una serie de relatos con muchas figuras retóricas que poco a poco, conforme avanza la lectura, dan una serie de elementos que permiten al lector articular un conocimiento del pueblo. Los ejes que los autores dejaron en sus textos, por ejemplo, el linaje de los gobernantes, la religión o las tradiciones funcionan como piezas de un rompecabezas que termina por brindar algún conocimiento sobre el tema que están tratando. Por esta razón, pensamos que poder observar una noción del pueblo tras la lectura de los textos responde también a las características intrínsecas de estos. Las temáticas que aborda cada texto no nos permiten pensar sino en el pueblo del que tratan.

El lugar donde están situadas las obras, las formas de escritura y el contenido que poseen son las condiciones de posibilidad para que como lectores podamos observar una constitución de las nociones del pueblo por parte de los autores. Llegado este punto, es preciso explicitar que cada obra es leída desde un acto de lectura independiente y por tanto, nos encontramos con dos nociones que corresponden al texto de Alcalá y de Ruiz respectivamente. ¿Cuál es la noción que puede ser leída en cada obra?, ¿cómo son nombradas?

iii) La noción del indio y de purépecha

(...) y llamaban los indios que iban con ellos a los españoles, *tarascue*, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezáronles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarlos *tarascue*, llamáronlos *tarascos*, el cual nombre tienen ahora y las mujeres tarascas.⁵⁹

Con esta cita, el autor de la *Relación* daba cuenta cómo los españoles habían bautizado con el nombre tarascos al pueblo que habitaba aquellas regiones. Este pasaje se muestra casi al final de la obra cuando los conquistadores habían entrado a la vida cotidiana del pueblo, ni antes ni después el autor se refiere al pueblo con aquel nombre en toda la obra. Alcalá utiliza en cada mención referida a los hombres pertenecientes a este pueblo el término indios; en algunos casos señala que pueblos vecinos, aliados y después asimilados al pueblo son

⁵⁹ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 301.

chichimecas y por tanto, algunos miembros podían denominarse como tal, pero no existe un nombre otorgado por el autor para el pueblo del que estaba escribiendo; sabemos que las transcripciones pueden ser ambiguas y por ello hemos revisado tres ediciones.⁶⁰ Si nuestra observación se sostiene y Alcalá nombra como indios a los habitantes de esta región, entonces hemos llegado a la etiqueta principal que nombra y brinda existencia a este pueblo. Como complemento y elemento que logra dar diferencia a los indios de Alcalá con respecto a otras poblaciones de indios, éste coloca un apellido que deja ver en toda la obra: indios de Michoacán. En este sentido, la ubicación geográfica da una pauta para otorgar una identidad al pueblo e identificarlo como distinto al resto de las comunidades aborígenes que también habían sido llamadas indias. El factor de la ubicación fue en este caso determinante.

Ahora bien, ante la pregunta por la noción que hemos encontrado al leer la obra, es posible afirmar que ésta es nombrada como indios de Michoacán. La construcción de esta noción escrita por Alcalá deberá ser tratada de forma individual en otro lugar, sin embargo, lo importante por ahora es tomar en cuenta el nombre que se ha observado porque a partir de este momento así nos referiremos a la construcción que hizo este autor sobre aquel pueblo.

Desde el trabajo de Alcalá, hemos podido etiquetar la noción leída con base en el escrito; ahora, es momento de preguntarse por la noción que puede leerse en el

⁶⁰ Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán* (México: SEP, 1988). Esta edición cuenta con un estudio preliminar muy valioso elaborado por Francisco Miranda. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán* (México: Colegio de Michoacán, 2008) y por último la edición facsímil transcrita por José Tudela, Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* (Morelia: Balsal, 1977).

texto de Ruiz y que se separa radicalmente de la noción de indios de Michoacán. Para Eduardo Ruiz, abogado liberal de la joven nación mexicana y michoacano de nacimiento, el nombre con el que se refiere al pueblo que tomó como tema de su libro es de gran importancia. Para este autor las circunstancias que rodearon a la población india fueron otras y muy distintas a las que se enfrentó Alcalá. En su época, el pueblo se identificaba como un grupo indígena originario del estado de Michoacán, ubicado al oeste de México y bautizado con el nombre de tarascos. Desde la perspectiva del autor como aficionado de las raíces prehispánicas de la población y basándose en la cita donde Alcalá da cuenta del origen de este nombre, durante su texto pretende referirse al pueblo como purépechas y a sus prácticas como tradiciones, cantos, leyendas o lengua les adjetiva como tarascas aunque por momentos utiliza ambos términos de formas indistintas. Sobre estos temas nos ocuparemos en otro lugar, basta por ahora observar que la noción que podemos leer del texto de Ruiz puede ser catalogada como la noción del pueblo purépecha lo que nos da elementos para pensar en la lejanía que existe entre ella y la noción de indios de Michoacán leída en el texto de Alcalá.

iv) La pertinencia de la dialéctica

¿Cómo podemos poner en diálogo a la noción de indios de Michoacán con la noción de purépechas si son tan lejanas? ¿Qué significa poner en diálogo a dos construcciones epistémicas en este lugar? La separación de casi tres siglos entre las obras, la referencia al pueblo nombrado de distintas maneras, entre otros muchos factores podría decirnos que la pretensión de colocar en dialéctica a

ambas es insostenible, entendiendo dialéctica como el proceso donde se enfrentan, dialogan o confrontan dos nociones; ante este escenario sabemos de la complicación a la que se enfrenta esta investigación por lo que cabe mencionar los ejes que se seguirán para no caer en anacronismos y sinsentidos.

Desde nuestro punto de vista, el acto de lectura elaborado para esta investigación es el primer enlace que puede ser observado porque responde a identificar en ambos textos la construcción de una noción del pueblo aunque sea llamada con un nombre distinto. Las condiciones de posibilidad para ver en nuestro acto alguna imagen o un trazo del pueblo permiten en un primer momento agrupar la obra de Alcalá y de Ruiz en una misma categoría: las dos pertenecen a la historia, su contenido da cuenta del pueblo ubicado en la región de Michoacán, los autores utilizan figuras retóricas desde el comienzo con la intención de ilustrar prácticas religiosas, cotidianas o comerciales y por último, como hemos mencionado de forma breve, intentan establecer una cronología de los primeros gobernantes de aquel pueblo. Tras colocarlas en una misma categoría, podemos enfrentarlas y relacionarlas, es decir, realizar con ellas una dialéctica que nos permita entender las diferencias que existen entre nociones y explicitar los orígenes de esas diferencias con el objetivo de historizar el conocimiento histórico y observar ciertas dinámicas a las que respondía la escritura en dos épocas en el mismo espacio geográfico.

Por otra parte, *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* de Eduardo Ruiz encuentra en su prólogo la fuente que ha inspirado gran parte de su contenido y tras mencionar algunas obras donde se basó para tomar información pertinente

sobre sus purépechas, concluye diciendo lo siguiente: "Se ve, pues, que, en resumidas cuentas no tenemos otra fuente que la *Relación*. Fué ésta escrita al parecer por un fraile franciscano (...)".⁶¹ Y es así como su libro encuentra en la obra de Alcalá a su mayor influencia aunque no a la única. El parecido entre índices, el orden para narrar los acontecimientos y muchos episodios no son una casualidad; la obra de Ruiz tiene su fundamento en la obra de Alcalá y aquí encontramos otra razón para ponerlas en diálogo con la pretensión de identificar, de una manera distinta a la mencionada al final del párrafo anterior, cómo se separa una de la otra y cuáles son algunas variables que condicionaron su escritura.

v) Metodología de lectura: Ruiz y el llenado de las zonas de indeterminación

Una vez mostrada la pertinencia de la dialéctica entre las dos obras mostrando los elementos comunes que poseen, proponemos una metodología basada en un concepto de la teoría de la recepción literaria de Roman Ingarden que nos da la pauta para articular las nociones leídas en ambas obras. Importar desde la literatura nos permite explicar cómo la noción de purépecha de Ruiz se relaciona con la de indios de Michoacán de Alcalá por medio del acto de lectura realizado por el primero y con ello, nos muestra un camino más para encontrar algunos componentes de las diferencias entre nociones y teniendo en cuenta cuáles

⁶¹ Eduardo Ruiz, *op. cit.*, p. 5.

dinámicas son a las que éstas responden en su composición. Además, este elemento dirige la mirada a la hora de intentar imaginar cuáles fueron algunos rasgos del acto de lectura realizado por Ruiz frente a la *Relación*. Las preguntas ¿cómo leyó Ruiz a la obra de Alcalá?, ¿cómo compone su noción de purépecha?, ¿cómo complementa lo leído? se convierten en objetivos a tratar desde el pensamiento ingardiano.

La metodología propuesta se conforma desde el concepto de zonas o lugares de indeterminación. Roman Ingarden, teórico literario, en su texto *La comprensión de la obra de arte literaria*⁶² propone un concepto que nos permite pensar en el acto de lectura desde otra perspectiva. "Como ya he mencionado, si se quiere lograr una comprensión de una obra literaria, se tiene que ir más allá de lo que está de hecho contenido en el estrato objetivo de la obra y en el proceso de la objetivación de las objetividades presentadas."⁶³ Todo lector que se enfrenta a una obra de arte literaria se encuentra con muchos condicionamientos a los que estuvo sujeto el autor; por ejemplo, los recursos empleados para escribir el texto, la experiencia propia, los estilos de otros literatos, el espíritu de la época propia, la moda o el ambiente son impresos en la misma obra y el lector para poder *comprenderla*, en términos de Ingarden, necesita no sólo aprehenderla sino también comprenderla, asirla, poseerla. Tomar en cuenta estas características presentes en cada obra es parte del acto de lectura.

⁶² Roman Ingarden, *La comprensión de la obra de arte literaria*. (México: Universidad Iberoamericana, 2005).

⁶³ *Ibid.*, p. 71.

El lector sabe de antemano que todos los textos son unidades o pequeños universos, no obstante, los escritos no son retratos exactos de realidades, han sido condicionados por muchos factores y por ello, en cualquier obra nos encontramos con espacios o zonas dentro del relato que parecieran estar en blanco, siendo su principal característica a primera vista cierta carencia de contenido; desde el pensamiento de Ingarden, las llamaremos zonas de indeterminación. "(...) Llamo esta parte o aspecto del objeto que no está específicamente determinado por el texto un 'punto (o 'mancha' o 'lugar') de indeterminación."⁶⁴ Estos espacios se encuentran en el escrito y están por todas partes, Ingarden explica que en una novela, los ojos del protagonista o la forma en la que está vestido puede aparecer o no en la lectura o si la narración se enfoca en la vida de una persona, habrá largos periodos de tiempo que no serán descritos.⁶⁵ "Siempre algunas determinaciones faltarán. Se podría objetar que una multiplicidad entera de atributos o hechos puede ser determinada con una palabra u oración. No es necesario que el número de atributos y datos sea igual que el número de palabras u oraciones."⁶⁶ Por tanto, estas indeterminaciones son parte fundante de toda obra de arte literaria; toda obra escrita posee estas zonas de indeterminación porque no es posible que el autor pueda detallar por completo toda una realidad. Ingarden nos dice que dejar estos espacios puede hallar una intención del autor⁶⁷ aunque nada nos impide pensar que las zonas también

⁶⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 71 y 72.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 72 y 73.

pueden ser resultados de objetividades poco importantes para el autor o productos del azar.

La presencia de las manchas de indeterminación en el estrato de objetos de la obra literaria permite dos posibles maneras de leer. A veces, el lector quiere considerar las manchas de indeterminación como tales, y dejarlas indeterminadas a fin de aprehender la obra en su estructura característica. Sin embargo, lo más usual es leer la obra literaria de una manera muy distinta. Pasamos por alto las manchas de indeterminación como tales e involuntariamente (casi intuitivamente) las llenamos o las completamos con determinaciones que no son justificadas por el texto.⁶⁸

Cuando un lector se encuentra con estas zonas, carentes e indeterminadas, es capaz de atribuirle aquello que no ha encontrado en la lectura y de pensar al protagonista en turno como un sujeto de ojos cafés o vestido con ropa de color oscuro, es decir, puede atribuirle cualquier objetividad. Ingarden menciona que esto es una tendencia natural e intuitiva que nosotros identificamos como un condicionamiento cultural surgido a partir de un marco de referencia propio.⁶⁹

Desde las vivencias propias del lector, se realiza una forma de llenado de las zonas indeterminadas donde las posibilidades son infinitas y donde se logra inventar un contenido que necesita a la hora de conseguir la totalidad de datos

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Tomamos el concepto de marco de referencia del filósofo Karl Popper. Éste se refiere a aquel espacio de creencias personales, formado con base en la influencia familiar, social o cultural de cada sujeto y que determina todo pensamiento, análisis o postura que pueda llegar a tener o hacer en toda su vida. Para Popper, el marco de referencia de un hombre condiciona la manera en la que aborda un objeto. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1985).

que considera importantes. Si se nos permite imaginar que cada espacio en blanco fuese llenado y anotado en una libreta por el lector, al terminar de leer la obra, encontraríamos dos textos completamente distintos aunque uno estuviera basado en el otro.

Al llevar este concepto a nuestro tema y al aplicarlo como una posibilidad en el acto de lectura que hizo Ruiz sobre la *Relación* podemos señalar ciertos aspectos interesantes. Por ejemplo, se reafirma la posibilidad de pensar que Ruiz realizó su escrito con base en la *Relación*, desde luego no fue la única fuente que consultó para escribir pero sí la más importante según sus palabras; en otra investigación será preciso apuntar hacia las otras fuentes que pudo consultar y que fungieron también como material para su obra.⁷⁰ En este sentido, su libro puede referir algunos puntos donde percibió cierta necesidad de atribuir otros elementos, de complementarlos o de pensar que había encontrado nuevos datos que ayudarían a completar lo que hizo Alcalá. Por esta razón, leemos la obra de Ruiz como un ejercicio donde el autor realizó un llenado de zonas de indeterminación. Esta metodología nos permite explicar por qué a pesar de seguir la cronología propuesta en la obra de Alcalá, Ruiz introduce otros relatos a la hora de narrar algunos acontecimientos; con seguridad se sabe que la producción de Ruiz no puede ser entendida solamente desde esta propuesta pero brinda la posibilidad de dar cuenta de lo agregado o complementado por Ruiz con respecto a la *Relación*.

⁷⁰ Preguntarnos por aquel conocimiento nuevo o agregado que aparece en *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* nos permite pensar que otros relatos ya habían sido propagados y reconocidos por la región como material que dio cuenta sobre los purépechas, sin embargo, siguiendo con lo dicho por Ruiz en su prólogo sólo nos enfocaremos en *la Relación* por tratarse de la fuente principal.

Los complementos de Ruiz a la obra de Alcalá, entendiéndolos como llenados de zonas indeterminadas, dejan ver algunos elementos de las diferencias que existen entre las nociones de cada texto. Estas diferencias dan luz para reflexionar en torno a lo que Ruiz estuvo interesado, a lo que trabajó e investigó para formar una noción de purépecha y puede ser tomado como un vestigio de las preocupaciones de una época en lo referente a las cuestiones prehispánicas. Intentar recrear el acto de lectura y de escritura de Ruiz al afirmar que llenó algunos de los espacios indeterminados al realizar su obra no sólo dimensiona el lugar esencial que tuvo el texto de Alcalá también posibilita poner en diálogo a las dos nociones que hemos leído y pretende explicitar algunas de las diferencias que hay entre las dos.

Recrear un acto de lectura siguiendo un concepto como el mostrado presenta varios problemas y estos se reafirman cuando la teoría que se ha tomado no pertenece a la disciplina histórica que es desde donde se han tomado a los textos seleccionados. Primeramente, es preciso concientizar que cada acto de lectura se lleva a cabo desde un lector que posee un contexto, es decir, un marco de referencia lleno de categorías. En este caso, Ruiz al alejarse con más de cien años de nuestra época se presenta como un sujeto complejo, por ello nuestra labor no sólo es atribuirle el llenado de las zonas indeterminadas de una manera metahistórica sino contextualizar en la medida de lo posible todo su marco de referencia y desde ahí, pretender observar algunos rasgos de la perspectiva que produjo en última instancia la creación de una noción del pueblo que llamó purépecha. Por esta razón, la tarea es doble. Por un lado, la recreación del acto de lectura, cómo leyó Ruiz a Alcalá, permite delimitar conocimiento, intereses,

temáticas de moda, vestigios de intencionalidad, y por otro lado, complementa la lectura hecha por nuestra parte al dirigir la mirada hacia las diferencias que existen entre la noción de purépecha con respecto a la de indios de Michoacán. La tarea como unidad nos brinda, pues, la posibilidad de investigar algunas dinámicas y variables en los procesos de génesis de cada noción una vez explicitadas las diferencias que existen entre ellas; atribuirle a Ruiz el llenado de algunas zonas de indeterminación funge como una metodología que pone de manifiesto cuáles son aquellas diferencias y señala el camino hacia donde caminar para buscar su origen.

Por otra parte, las zonas indeterminadas son un concepto que encuentra su raíz en la teoría literaria que para muchos nada tiene qué ver con la historia como disciplina. Con miras a no detenernos demasiado en esta cuestión, no por sencilla sino todo lo contrario, se ha decidido ir a esta teoría por ser una forma de explicación para todo acto donde se lleve a cabo una lectura sobre algún texto. El concepto utilizado aquí es tomado de la teoría de la recepción ingardiana, este elemento propone identificar y explicar un paso existente dentro del acto de lectura; por estas razones, creemos que puede ser tomado en cuenta al intentar poner en diálogo a la *Relación* y a *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* al llevarnos hacia la recreación del acto de lectura elaborado por Ruiz y que en último término lo llevó a escribir su texto. No está de más decir que nuestra pretensión de recrear este acto y explicándolo desde el llenado de las zonas es un ejercicio más dentro de las múltiples metodologías que existen; nuestro papel como observador de la observación que ha hecho Ruiz sobre Alcalá repercute en

toda la investigación y también deberá tomarse en cuenta nuestro propio marco de referencia y su contexto. Por ahora, nos detendremos en analizar el contenido, las formas utilizadas y los elementos que constituyen la noción de cada obra una vez que ha sido mostrado que es posible trabajar con ambas obras en conjunto.

Para finalizar con esta introducción es preciso y casi necesario que se tracen puentes entre lo hasta ahora dicho. Creemos que las dos obras mencionadas pueden ser trabajadas en conjunto porque construyen una representación de un pueblo que a primera vista resulta ser el mismo; las dos han sido leídas en otros momentos como un acceso genuino hacia el pasado donde vivió, por lo que sería posible saber cómo fue este pueblo prehispánico desde esta lectura. Esta creencia encuentra su origen en el nacionalismo de corte mestizofílico situado en el México del s. XX y se ha propagado como una verdad colectiva según se ha mostrado en las primeras partes de este escrito. El objetivo principal ahora es presentar que el estudio de las representaciones que arrojan ambas obras nos introducen a la imposibilidad de conocer cómo fue la cultura ubicada en el hoy estado de Michoacán antes de la llegada de los españoles; con ello, pretendemos falsear la creencia colectiva y atribuirle rasgos de historicidad tanto a cada una de las obras como al mismo acto de lectura que hemos realizado. Empezaremos con la *Relación de Michoacán* por ser ésta la materia prima de la obra de Ruiz y por ser anterior cronológicamente. Contextualizar y realizar un análisis de corte epistemológico es la labor que se presenta a continuación.

II. *La Relación de Michoacán de Jerónimo de Alcalá*

La noción leída y titulada como indios de Michoacán responde a un proceso de construcción epistemológica en dos sentidos. Debido a que la noción es leída con base en lo escrito, observamos que este proceso tiene que ver con dos niveles creativos: la escritura como acto y la lectura de la obra que estamos haciendo para la investigación.⁷¹ La importancia de ver estos dos planos ya se ha mencionado en la parte segunda de la introducción y no ahondaremos más en ella, no obstante, la implicación directa es que el eje primero en esta sección que hablará sobre la *Relación* se convierte en la pregunta que aborda cada uno de estos de estos actos; es decir, cómo observar y estudiar la escritura de la obra y cómo auto observar el trabajo que aquí se elabora. Nuestra propuesta para contestar a estas cuestiones empieza por tratar ambos actos según sus propios contextos, esto es atribuirles algunos de los rasgos de la época a la que pertenecen. Con un elemento como éste se pretende historizar, es decir, dotar de historicidad tanto a la escritura de Alcalá como a la labor de un investigador que la ha leído. Desde nuestra perspectiva, este paso permite hacer explícitas algunas de las variables que estuvieron en juego durante los dos actos, por ejemplo, los intereses que participaron, la formación académica desde donde partieron o cualquier otro factor que pudo haber intervenido en cada uno de ellos.

En lo correspondiente a la escritura de la *Relación*, cada variable se sitúa como una condición de posibilidad para la creación de una noción que buscó dar cuenta

⁷¹ Con acto creativo nos referimos tanto a Alcalá escribiendo su texto como al observador que se enfrenta al mismo, leyéndolo, interpretándolo y con la posibilidad de identificar la constitución de una noción. Por estos motivos creemos que ambos actos pueden ser referidos con este calificativo.

de aquel pueblo. Los procesos sociales en los que estuvo inmerso el autor, así como algunas de las circunstancias de corte religioso o político tuvieron una repercusión directa en el texto, por este motivo ahondaremos en esas variables y así daremos cuenta sobre algunos aspectos de la lógica en la que fue escrita esta obra durante el s. XVI.

Sobre el acto de lectura que se ha llevado a cabo, es importante mantener la actitud crítica ante lo leído. La labor del historiador no está exenta de su propia historicidad por lo que en la medida de lo posible, en la investigación se intentará realizar este ejercicio de manera constante y partir de él, pues como se ha mencionado, el lector es quien ha observado una noción en todo el texto de Alcalá. Con ello ponemos de manifiesto la aceptación y la búsqueda por entender desde dónde estamos hablando, es decir, qué se busca con una lectura, por qué se han de utilizar ciertas bibliografías o qué problema es el que se pretende resolver al llevar a cabo un acto de lectura como éste.

a) Cómo leer la obra

Desmantelar la creencia del acceso al pasado prehispánico requiere de un compromiso ontológico que descansa sobre la creencia contraria de negar que el pasado mismo pueda ser representado fielmente de alguna manera. Con frecuencia, la ilusión que puede ser generada por la escritura de la historia por parte de un observador directo o testigo de los hechos se ha convertido en un elemento de verificación para una comunidad. En otro paradigma, bastaría saber que un testigo narró algún acontecimiento para determinar que los hechos fueron

de la manera en la que se plasmaron por el mismo y no de otra forma. En este lugar, cuestionamos esta atribución de verdad pero no pretendemos buscar una narración más precisa de cualquier acontecimiento ni denigrar el trabajo de algún testigo, simplemente consideramos que la búsqueda de la verdad es un tema que no pertenece a nuestra época y que cualquier acto que busque narrar algún acontecimiento con verdad se presenta como una representación más de ese hecho. Como representación está sujeta a la subjetividad, en términos de sujeto y no de relativismo, de un observador y de una comunidad (intersubjetividad) que condiciona en todo momento a su producto. Ante ello, la pregunta por la noción del pueblo que puede ser leída en la *Relación* nos remite al autor mismo y a su contexto. Elementos o variables de la época, por ejemplo, la situación política del momento, los actores involucrados o la formación misma del autor son destellos de un pasado del que poco podemos saber pero que se convierten en una serie de ejes que nos permiten atribuir una historicidad específica al acto creativo de Alcalá y así, realizar un análisis de corte epistemológico sobre la creación de una noción que buscó ser una relación de los indios de Michoacán. Con el énfasis puesto en no ver en este ejercicio una propuesta que dicte cómo fue o no un pueblo prehispánico, nos adentramos en la escritura de una obra inconmensurable a primera vista para nosotros que construyó una representación del pueblo.

El enfrentamiento con la escritura de la *Relación* y su tratamiento desde una metodología propuesta es ahora el tema que nos compete. La pregunta ahora se conforma del cuestionamiento sobre cómo leer esa obra y cómo tratarla con sus características, por ejemplo, la representación que llevó a cabo Alcalá se coloca

como una de las primeras que existieron en lo relativo al pueblo mencionado. Con miras a buscar una manera para abordarla y sin perder de vista su historicidad, nos remitimos a algunos autores que han trabajado temas similares y conformar una forma de abordar el texto sustrayendo indicios y conceptos que nos permitan empezar a crear una manera de leer y trabajar la obra.

i) La invención de América

Edmundo O'Gorman en su texto, *La invención de América*,⁷² introduce la tesis que acepta que el continente americano no fue descubierto sino inventado; de manera análoga quizá sea posible observar al acto de Alcalá como un invento de un pueblo. De ninguna manera esto puede ser juzgado como un proceso epistemológicamente inferior por las razones que a continuación se presentan. Para O'Gorman, el descubrimiento de América fue producto de un proceso occidental que culminó con la creación de una creencia colectiva que acepta que América fue descubierta, sin embargo, el autor realiza un recorrido sobre las principales tesis que proponen a Colón como el descubridor de esas tierras y tras un análisis infiere que esta creencia no puede ser sostenida ni histórica ni hermenéuticamente ya que posee en su interior una serie de contradicciones que obligan a pensar que América no fue descubierta.

En la primera parte del texto referido, O'Gorman dedica sus reflexiones a fundamentar su tesis de varias maneras, no obstante, señalamos a manera de

⁷² Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (México: FCE, 2006).

suposición, que todos sus argumentos descansan en un supuesto que pertenece a un tipo de historiografía del s. XX en la que conceptos como historicidad e historización tienen un peso específico, que son perceptibles cuando se remite al mismo Colón⁷³ o a aquellos pensadores que dieron pie a la idea del descubrimiento. Como se ha mencionado al proponer realizar una lectura de la obra de Alcalá y de Ruiz con las zonas de indeterminación más atrás, el concepto de marco de referencia de los autores vuelve a aparecer y se convierte en un elemento constitutivo importante que en el trabajo de O'Gorman permite desechar la tesis de descubrimiento e intercambiarla por invención. En el recorrido que elabora, los autores involucrados en la construcción de la creencia del descubrimiento son analizados con el objetivo de hacer notar que el pensamiento occidental cayó en una inercia tradicionalista que lo llevó a considerar que Colón había descubierto América; esta creencia “proviene, eso sí, de un previo supuesto en su modo de pensar que, como apriorismo fundamental, condiciona todos sus razonamientos y que ha sido desde los griegos por lo menos, una de las bases del pensamiento filosófico de Occidente.”⁷⁴ Esto muestra la idea de considerar que las cosas son en sí mismas, permanentes e invariables, lo que llevó a pensar a América como un trozo de tierra que esperaba ser descubierto.

Al tomar en cuenta el marco de referencia tanto de Colón como de los autores, en este caso fue posible postular al continente como un invento y por tanto, como una

⁷³ Para O'Gorman es esencial atribuir a Colón sus propias creencias, esto es, la aceptación que nunca supo que había llegado a un continente no conocido y que en sus escritos encuentra su referente. Con ello, O'Gorman da cuenta de la historicidad de Colón y mantiene firme la imposibilidad que existe al descubrir algo sin saber de qué se trata.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 59.

entidad en constante cambio. Si tomamos lo anterior como un ejercicio pertinente e enriquecedor y lo ubicamos en nuestra investigación, es posible reflexionar varias cosas. Una de ellas es ver que el término invención no es una categoría de menor grado epistemológico, por ello afirmamos que lo hecho por Alcalá es un invento o un constructo sobre el pueblo prehispánico y se encuentra en un constante movimiento que se ejemplifica con nuestra lectura. Otra cosa es ver que esta invención pertenece a un proceso histórico en el que una de las variables que condicionaron al acto de escritura fue el marco de referencia al que perteneció el autor, es decir, al lugar donde pertenecía, a la formación que poseía, entre otras cosas. Por ello, al ir hacia la *Relación*, consideramos preciso en primer lugar ver a la obra como una creación del s. XVI y dotarla, en la medida de lo posible, de su historicidad al ahondar en el marco de referencia que la vio nacer. Apuntar hacia la construcción de la noción de indios de Michoacán e intentar referirse a las variables que estuvieron inmersas en su constitución, nos obliga a pensar en aquellos elementos que poseía el autor en los planos epistemológico, religioso y cultural.

Con la pretensión actual de seguir con la búsqueda de una manera de abordar a la obra, encontramos otros trabajos que nos permiten ejemplificar otras formas de acercamiento a textos más cercanos a nuestro tema. Tales son los casos de Alfonso Mendiola con *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*⁷⁵ y de Guy Rozat con sus textos *América, imperio del demonio e*

⁷⁵ Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica* (México: UIA, 2010).

*Indios imaginarios e indios reales.*⁷⁶ En general, los dos autores, cada uno según sus propias técnicas de investigación y escritura, realizan una propuesta que plantea llevar a cabo una lectura distinta a algunos textos engendrados durante el periodo de virreinato de la Nueva España que tratan sobre la conquista del territorio. Lo interesante de sus trabajos se alberga en la novedad de observar que estas crónicas de conquista pueden ser leídas de una manera peculiar con base en la historización de su escritura y del proceso por el que han pasado.

Con la seguridad de caer en el error de falsa generalización, nos parece que la mayoría de documentos que datan de los siglos del virreinato y que se ocupan de realizar una narración sobre los días de conquista son leídos de una forma particular y al ser trabajados encuentran su antesala en la creencia de la posibilidad del acceso al pasado por medio de documentos que se encuentran “cercaños” a la época y que tanto mencionamos en la primera parte de la introducción. Los trabajos de Mendiola y de Rozat apoyan a esta investigación permitiendo identificar que este modo de lectura clásico no tendría que ser el único. En ese sentido, consideramos que ambos intentan situar a los autores de algunas crónicas como hombres que trabajaron en una época determinada, que poseían un marco de referencia concreto y una historicidad propia para así leer sus obras como creaciones lejanas a nuestros días y completamente distintas a las versiones nacionalistas del México del XIX y XX que plantean administrar el sentido de sus días a productos de otros pasados. Es esencial hacer explícito que esta labor no pretende “acceder a lo que realmente quisieron decir los autores de

⁷⁶ Guy Rozat, *América imperio del demonio* (México: UIA, 1995) y Guy Rozat, *Indios imaginarios e indios reales* (México: Universidad Veracruzana, 2002).

las crónicas” sino situarse en una temporalidad, desde el presente, que condicionó el acto de escritura con varios elementos, por ejemplo, al estar creados y enfocados para una comunidad que poseía un marco común a ellos donde el aspecto religioso era un ámbito constitutivo de la realidad. Con este ejemplo, resulta evidente una vez más el papel protagonista de un escritor y de su lector. Por la importancia de estas obras, nos detendremos brevemente en cada una de ellas con miras a sustraer conceptos y metodologías que nos permitan acercarnos a la *Relación*, como más arriba se ha hecho con O'Gorman.

ii) El Bernal de Mendiola

Podemos concluir lo siguiente: que toda lectura de una obra temporalmente distante del lector consiste en el encuentro de dos horizontes: uno, el del lector, y otro, el del autor, es decir que lo que se pretende, en ese acto específico de leer, es abrir el horizonte del lector para que sea capaz de entrar en diálogo con el horizonte con el que el libro constituyó su función comunicativa originaria.⁷⁷

Probablemente el objetivo del libro se revela en parte con la cita anterior. El esfuerzo de Mendiola se centra en ubicar al texto de Bernal Díaz del Castillo titulado la *Historia verdadera* en su propio contexto e introducir por qué es necesario llevar a cabo esta labor al intentar leer la obra.⁷⁸ La necesidad radica en

⁷⁷ Alfonso Mendiola, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁸ Habrá que tomar en cuenta también que este marco teórico encuentra sus orígenes en la lectura que ha hecho Mendiola sobre la teoría de la recepción, enfocándose en autores como Jauss e Ingarden .

que desde el horizonte del lector como le llama,⁷⁹ no es posible entender que el escritor se encuentra en un mundo lejano; solamente hasta que se hace explícito que lo que existen son dos horizontes es cuando se da un diálogo que mantiene la historicidad del texto leído. Sin un paso como éste, los lectores pueden leer y dotar de sentido al texto según sus propias creencias y cosmovisiones; un acto como éste caería en manos del anacronismo y del sinsentido por no poseer el conocimiento de algunos elementos que fueron determinantes en la escritura del texto. En una frase, se mantendría la inconmensurabilidad entre la obra y el lector.

La pregunta de Mendiola encuentra uno de sus pilares al observar que las interpretaciones del texto de Bernal se han olvidado de realizar el ejercicio que se comenta en el párrafo anterior. De hecho, pareciera que cualquier interpretación de toda crónica de conquista se ha llevado a cabo de esta manera. La historicidad se olvidó y se consideran como un cúmulo de datos que sólo esperan ser leídos de la manera más literal posible, como si lo escrito no sufriera cambios porque se refiere a un hecho específico y eso no estaría sujeto a transformaciones. Mendiola da en ese escenario dos tesis que a nuestro trabajo le competen. La primera de ellas es mantener la labor de contextualización de la obra o del horizonte que dio lugar a la obra y la segunda puede ser enunciada en la misma línea que se ha propuesto a lo largo de este primer capítulo: el acto de lectura condiciona lo leído y a su vez, éste al pertenecer a un horizonte particular, su mismo contexto influye en cómo está leyendo a la obra. Actos de escritura y de lectura convergen.

⁷⁹ Encontramos una similitud importante entre el concepto de horizonte encontrado en el texto de Mendiola con lo que hemos llamado aquí como marco de referencia.

El último aspecto a tratar sobre el texto se encuentra en lo correspondiente a la contextualización o a la constitución del horizonte del texto de Bernal que se interna en elementos como la literatura de la época o cómo era entendida la práctica de la historia en el s. XVI que nada tiene que ver con la actual. Con una investigación como ésta, la *Historia verdadera* ya no puede ser leída como la tradición lo marca porque da material suficiente para ubicarla como un producto de una época distinta al presente al permitirle ser histórico. El lector tanto de Bernal como de Mendiola percibe entonces que una obra, y quizá cualquier ente, no puede ser pensado en términos esencialistas sino meramente históricos, como O'Gorman sostuvo, en constante transformación. Los textos se crean cada que un lector va a ellos pero esto no es un acto arbitrario: en productos considerados como parte de la historia existe una manera de abordarlos situándolos en su propio contexto, marco de referencia u horizonte.

Para nuestra investigación, las variables que conformaron el marco de referencia de Alcalá pueden ser nombradas tras la lectura del Bernal de Mendiola. Elementos como qué se escribía en la época, quiénes escribían, qué formación religiosa tenían o a quién iba dirigida una relación se convierten en etiquetas que vierten contenido hacia nuestra forma de abordar el texto y de enfrentar el horizonte o marco que Alcalá poseía.

iii) Los indios y el demonio de Rozat

Guy Rozat a través de sus textos *América, imperio del demonio* e *Indios imaginarios e indios reales* presenta la aplicación de varios puntos teóricos que

Mendiola menciona en su texto y aporta una nueva forma de leer los textos que se produjeron durante el inicio del virreinato de la Nueva España. Ambos textos responden a distintos intereses aunque es posible decir que se fundan bajo dos supuestos similares: los indios que habitaron antes de la conquista que se mencionan en los textos de la época referida son un constructo occidental producido por una serie de interpretaciones y los textos que hablan sobre la misma época pretenden legitimar el acto de conquista bajo presupuestos religiosos que pertenecen a un contexto específico. Estas tesis son las más importantes y controversiales del trabajo de Rozat por los elementos que le dan sustento y por las implicaciones que posee.

Los fundamentos epistemológicos se construyen a partir de una reconstrucción del contexto de los autores que escribieron obras sobre los pueblos prehispánicos. Mientras Mendiola propone historizar el marco u horizonte de los lectores a quienes fue dirigido el texto, Rozat se dedica a hacer lo propio sobre los autores y de esta manera intenta reconstruir el proceso que se llevó a cabo para constituir epistemológicamente a los indios. Ambos caminos llevarían al mismo lugar aunque por diferentes caminos. Rozat se enfoca en los textos que dieron pie a la invención de los indios, quizá como O'Gorman entendía la invención de América y así aparecen libros tan importantes como la Biblia por ser la fuente principal que utilizaron los autores de los textos de conquista para dar cuenta de los acontecimientos que narraron. Con la explicación de Mendiola sobre los horizontes es posible entender que la mayoría de los hombres versados en las letras habían tenido una formación religiosa y basada en los textos bíblicos. Rozat

lo ejemplifica. En *Indios imaginarios e indios reales* lanza la hipótesis que las narraciones sobre la caída de Tenochtitlan, “ciudad principal” del imperio dominante y que fue destruida por los conquistadores, encuentran su modelo argumentativo en aquellos pasajes que narran la caída de Jerusalén.⁸⁰ En nuestra investigación, intentar reconstruir el proceso epistemológico que buscó hacer una relación de los indios de Michoacán es una labor similar a lo expuesto por Rozat.

Las implicaciones de un trabajo como éste se desprenden del concepto de invención. Ningún texto que narre algo sobre las formas de vida anteriores a la conquista pueden ser juzgados por el lente moderno de lo que busca saber lo que realmente aconteció porque fueron escritos desde un marco de referencia distinto y por ello, nada se conoce sobre aquellos días de la manera que la historia positiva lo entiende. Al respecto, hay mucho qué decir. Las invenciones que construyeron a los indios o al conocimiento que se tiene de ellos fueron escritos desde un autor que escribió para una comunidad distinta a la de nuestros días, esto significa que solamente con la historización de aquel autor es posible encontrar respuestas a la hora de leer el texto. Por ejemplo, en las crónicas de conquista se observa a un Moctezuma fungiendo un papel de profeta, él es el “emperador” de un pueblo dominante pero a través de sueños que tiene sobre acontecimientos extraños logra saber del destino de su pueblo que caerá en manos de hombres barbudos venidos de otras tierras; leer lo anterior como un conocimiento perteneciente del plano de lo real nos obliga a pensar que efectivamente Moctezuma pudo predecir lo que sucedería con su gente por medio

⁸⁰ Guy Rozat, *op. cit.*, pp.155-175.

de los sueños que tuvo, sin embargo, si se aplica la postura de Rozat, podríamos intentar ver en ese contenido algo más que la literalidad, quizá entenderíamos que la narración no está preocupada por relatar lo real sino se presenta como una explicación de un mundo religioso donde todo elemento busca explicar que la conquista fue dirigida en todo momento por el dios cristiano.⁸¹

Con seguridad, nos encontramos con una de las mayores aportaciones hacia nuestra investigación: la sociedad que enmarca la producción de estos textos y por tanto, los autores que los escriben se encuentran en un mundo distante a nosotros con características religiosas con las que poco estamos familiarizados. Ubicados en el escenario del s. XVI donde fueron producidas las crónicas de conquista y el texto de Alcalá, lo anterior se convierte en un factor determinante que habrá que tomar en cuenta en nuestra tarea.

En la misma línea, *América, imperio del demonio* se coloca como un ejemplo que Rozat otorga para mostrar su tesis. El libro trata de realizar una nueva lectura sobre el texto de Andrés Pérez de Rivas titulado *Historia de los Triunphos de Nuestra Santa Fee entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe* escrita en el s. XVII y considerada como una crónica de conquista. La propuesta de Rozat se conforma de ver la necesidad existente en la época por legitimar la conquista misma mediante la religión; de esta manera Dios se convierte en la figura protagónica que se enfrenta al demonio con miras a recuperar las tierras recién conquistadas. Acontecimientos como matanzas de indios, destrucción de ciudades y propagación de la cultura de los conquistadores se convierten en medios para

⁸¹ *Ibid.*, pp. 213-286.

llegar al ansiado fin que pretendía quitar al demonio de sus dominios entre los hombres que aún no conocían la palabra de Cristo. Al respecto, el trabajo de Rozat nos ubica en una época donde lo escrito responde a una lógica religiosa que perseguía un fin determinado y cuya preocupación se centró en ver al acontecimiento como un paso dirigido por Dios; para nuestro trabajo no sólo cabe pensar al texto de Alcalá como un producto de una lógica determinada sino también cuestionar qué significa puntualmente que esto sea de esta manera, es decir, bajo que presupuestos y dinámicas se constituye un texto que se encuentra conformado desde una lógica con matices concretos del s. XVI.

En ese sentido, en nuestra lectura sobre la noción de indios de Michoacán se invita a realizar un análisis donde se identifique cuáles son los momentos o partes donde es posible observar cómo los elementos religiosos convierten al texto en un producto con características específicas y en dónde se puede determinar que la base o presupuesto donde descansa lo narrado se ubica como un intento de explicación tanto de los acontecimientos de conquista como de las descripciones de los indios. El lente religioso que conformó estas dos representaciones es esencial. Además, los alcances de este tipo de lectura pueden arrojar luz a la hora de intentar situar qué variables o recursos occidentales se encuentran al interior del texto.

Los tres autores mencionados se colocan, pues, como una especie de marco teórico que nos otorga elementos para ir hacia la obra de Alcalá. Los trabajos nos dan elementos para atrevernos a lanzar algunas tesis. La primera de ellas es reafirmar y fundamentar que el acceso al pasado prehispánico es una ilusión y se

ubica más hacia el plano de la invención o construcción epistemológica; esto nos permite entender que la realización de la lectura de un texto que hable de algún pueblo prehispánico no puede hacerse desde el punto de vista positivista porque esto implicaría dejar de lado la historicidad del texto mismo. Por otra parte, el abordaje de la obra que nos hemos propuesto estudiar requiere de un trabajo de investigación mayor donde el contexto, más específicamente, el marco de referencia de los autores y los lectores se convierte en el punto de partida y con ello, buscar una reflexión en torno a los elementos que puedan indicar que la obra se encuentra escrita en una lógica distinta a la que pertenecemos con tintes profundamente religiosos practicados en un época determinada y creados por la cultura occidental en el s. XVI.

La creencia que ha fungido como el problema principal en esta investigación sobre el acceso al pasado prehispánico empieza a ser diseccionada y desmantelada para dar lugar a estudios de textos con otros alcances: el conocimiento de los pueblos prehispánicos son invenciones o constructos elaborados desde la racionalidad occidental, la cual habló de ellos desde sus propios marcos de referencia. Saber cuáles son las variables que intervinieron en estas construcciones es el problema que ahora nos compete. Por ahora nos quedamos con las herramientas metodológicas y conceptuales que los trabajos de O'Gorman, Mendiola y Rozat nos han otorgado con las ideas de invención, historicidad y lógicas occidentales para contestar cómo y desde dónde se construye la noción de indios de Michoacán y cómo es posible leer la *Relación* de Alcalá. Los dos niveles que se han mencionado al inicio de este capítulo sobre los actos creativos,

escritura y lectura de la obra encuentran su punto de encuentro en este lugar con una metodología como la propuesta al abordar cómo fue escrita la obra y cómo es que un observador ha podido identificar una noción determinada y titulada indios de Michoacán. Dicho de otra manera, la construcción de una noción de indios leída en la *Relación* dirige la mirada hacia el contexto de una época que es esencial abordar tanto para explicar por qué se ha leído como un texto que inventa a un pueblo prehispánico como también para señalar por qué se dio cuenta de él con características concretas. A partir de ahora se pretende contestar estas preguntas.

b) El contexto del observador

Antes de entrar de lleno al recorrido de la obra, con miras a profundizar en las causas que dieron pie a la construcción de la noción de indios de Michoacán es preciso realizar un matiz interesante sobre la labor del observador quien ha visto este proceso epistemológico como objeto de estudio. En la segunda parte de la Introducción se ha elaborado una fundamentación sobre por qué es pertinente observar la construcción de una noción en una obra como la *Relación*, no obstante, creemos importante señalar y no perder de vista que además del contenido y la forma del texto, el observador es capaz de ubicar esta operación porque se encuentra condicionado por su misma época para que eso suceda de esta manera. Tomarlo en cuenta nos ubica dentro de un lugar social y de un contexto que tiene la posibilidad de crear este tipo de distinciones, es decir, solamente con la lectura y la propagación de trabajos como los de O'Gorman,

Mendiola o Rozat es posible leer a la *Relación* como un texto de creación de un pueblo. A la hora de realizar los inevitables y aparentemente necesarios juicios históricos, señalar la importancia de este punto nos ayuda a entender que nuestra investigación es un producto de su propia época y por tanto, en el pasado un trabajo como éste carecería de importancia. Situarnos en el presente es un paso vital para entender también el tipo de lectura que se busca hacer sobre la obra de Alcalá.

Al preguntarnos por qué la construcción de una noción de un pueblo prehispánico se convierte en un problema para nosotros, de inmediato nos transportamos al problema inicial de la introducción: la creencia que indica que es posible conocer cómo fueron estos pueblos. El cuestionamiento de esta creencia, aún vigente y muy consolidada en una sociedad que sigue persiguiendo ejes nacionalistas, es para nosotros un problema teórico, social y político. En este escenario, la investigación encuentra su origen, lo que condiciona toda la forma de abordar el trabajo de Alcalá de la manera en la que se propone. Este punto se encuentra latente en todo momento y conforma un aspecto de la historicidad del observador siempre inmerso en un contexto.

c) La historización de la escritura y la noción de indios de Michoacán

Al tomar en cuenta lo anterior, el enfrentamiento con la obra se asoma como un objetivo inminente. Debido a que la lectura realizada con anterioridad ha arrojado que la obra construye una noción llamada indios de Michoacán es necesario historizar la escritura del texto en los términos referidos. Este proceso plantea dos

cosas: la primera de ellas es analizar si es o no pertinente leer una noción en la obra al dotarla de contenido, esto es, preguntar cómo se construyó y con qué elementos (acto de lectura) y la segunda nos introduce en una investigación histórica sobre el trabajo de Alcalá (acto de escritura).

Es probable que nuestro supuesto de ver una noción construida en el texto y que fue explicada en la introducción esté conformado desde la creencia que dicta que el conocimiento de los pueblos prehispánicos es nulo aunque también está complementado por las ideas que hemos introducido en la parte anterior sobre la construcción epistemológica de los pueblos tras los hechos de conquista a partir de marcos de referencias europeos. En términos de Quine, éste es nuestro compromiso ontológico,⁸² a pesar de no contar con el suficiente espacio y tiempo para verificar esta creencia por completo y con más casos, la investigación propone mostrar con base en la *Relación* y en su historización cómo y con qué características es que Alcalá construyó mediante un proceso epistemológico una representación del pueblo del que habló, es decir, la propuesta es partir de la escritura de Alcalá y determinar cómo construyó al pueblo y desde qué variables contextuales y así determinar si es o no posible fundamentar la lectura que observa una noción en su contenido.

En otro lugar se ha puesto de manifiesto que aproximarse a esta obra y decir que el producto leído, es decir, la noción de indios de Michoacán es una imposición del lector y con ello, existiría una contradicción en el argumento ya que la labor de historizar a la obra se vería empañada con los criterios del lector quien ha visto en

⁸² Véase Willard Van Quine, *Desde un punto de vista lógico* (Barcelona: Paidós, 2002), 47-49.

el trabajo de Alcalá un proceso de corte epistemológico que dio pie a la construcción de una noción. Con una crítica como ésta se nos permite ilustrar de manera adecuada el diálogo constante que existe entre una obra y sus lectores. Si bien es cierto que es desde el propio marco de referencia del lector donde se produce la idea de construcción de un pueblo, éste está condicionado por un lugar social y una serie de creencias que permitieron leerla de esta manera. Por otra parte, al no haber un acceso genuino hacia la obra sino abordajes y lecturas, el lector necesita postular una serie de concepciones que le permiten entrar a ella y estudiarla; esto se encuentra muy lejos de un caso donde se atribuyen y se adjetivan elementos arbitrarios a una obra. Por este motivo es interesante tomar en cuenta que la misma investigación dará respuesta a la interrogante de si es o no pertinente ver una noción y un proceso de construcción en la *Relación* a través de contextualizar a la obra e identificar cómo estaría conformada. En este sentido, el ejercicio permitido por una tarea como ésta pone de manifiesto la interacción que existe entre la obra escrita por Alcalá y el lector a partir de ella.

A manera de precisión mencionamos lo siguiente; en un principio se pensó que la labor de historización debía transitar por el camino de la noción observada; esto ayudaría a dotar de contenido cómo es que Alcalá la formó y con qué características, no obstante, pensar en estos términos supone un problema: la noción está distinguida por un lector quien ha interpretado que el producto de la obra es una construcción epistemológica. Creemos, más con un intento de no perder de vista el marco de referencia de donde parte la obra y ser conscientes de la historicidad que posee, que éste paso está dado en falso. Historizar a la noción

buscaría definir por qué el lector ha observado aquello en el texto, lo que dirigiría la mirada hacia la obra pero también hacia los condicionamientos del lector, elementos que por ahora no interesa profundizar más de lo que se ha hecho. Con miras a utilizar la terminología apropiada y a mostrar la motivación principal del apartado siguiente, afirmamos que la cuestión principal es enmarcar como objeto de historización a la escritura de Alcalá y sólo desde ahí, intentar llenar de contenido a la noción que hemos observado en el texto. La pregunta por fin pone a la *Relación* en las manos: ¿cómo y con qué atributos Alcalá construye la noción de indios de Michoacán?⁸³

- i) Aspectos generales. De dónde viene el escrito: la materia prima de la investigación.

La *Relación de Michoacán* se escribió aproximadamente entre los años de 1539 y 1541 en la región de lo que hoy conocemos como Michoacán; el texto fue uno de los primeros productos literarios posteriores a la conquista del territorio y se encargó de llevar a cabo un recuento o una descripción de las costumbres, la

⁸³ Más atrás hemos mencionado que nuestra lectura y la identificación de la noción se basa en tres ediciones de la *Relación*. Es importante mencionar en este punto que al contar con una edición facsímil, hemos decidido trabajar con ella al citar el texto por motivos metodológicos. Contrastar lo escrito por Alcalá directamente nos brinda la posibilidad de ir sin escalas hacia la obra; por esta razón desde este punto, para citas y referencias utilizaremos esta versión que dicho sea de paso, la transcripción se encuentra elaborada por José Tudela y el estudio preliminar por José Corona Nuñez. Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán* (Morelia: Balsal, 1977). Con la intención de enriquecer la investigación, las otras ediciones, principalmente sus estudios preliminares, también son tomados en cuenta según las necesidades que se presentan. Debido a que se manejan tres ediciones, a partir de ahora, nos referiremos a cada una según la fecha en que se publicó, así, la edición facsímil de Tudela será la edición de 1977, la edición cuyo estudio preliminar está hecho por Francisco Miranda será la de 1988 y por último, la edición elaborada por el Colegio de Michoacán será de la 2008. Para referencias completas véase la Introducción.

forma de gobierno y el pasado del pueblo que habitaba en la región. Según la introducción de la edición facsímil de 1977, basada en el artículo de Benedict Warren titulado “Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the *Relación de Michoacán*”⁸⁴ fue escrito por el religioso franciscano Jerónimo de Alcalá, del que poco o nada se sabe.⁸⁵

En palabras del misterioso autor, pues no firmó la obra con su nombre y ha sido difícil atribuírsela a alguien, la *Relación* fue un encargo del virrey en turno y primero de la Nueva España, Antonio de Mendoza, quien pudo haber sabido que el fraile al estar durante un tiempo considerable en la región poseía conocimiento sobre la lengua y las costumbres del pueblo asentado en esta zona; por esta razón, solicitó un documento que pudiera dar cuenta de las características del pueblo.⁸⁶ En las palabras de Alcalá:

Yo ya tenía perdida la esperanza deste mi deseo, si no fuera animado por las palabras de V[uestra] S[eñoría] Il[ustrísi]ma que viniendo a visitar por primera vez esta provincia de Mechuacan, me dijo dos o tres veces, que por qué no sacaba algo de la gobernación desta gente. Después que vi a V[uestra] S[eñoría] inclinado a lo mismo que yo, concebí en mí, que V[uestra] Il[ustrísi]ma S[eñoría] daría favor a mi deseo, y por hacerle algún servicio, aunque balbuciendo de poner la mano para escribir algo por relación de los más viejos y antiguo desta

⁸⁴ Benedict Warren, *op. cit.* Este artículo se ha convertido en un referente indiscutible en nuestra época que es utilizado cada que alguien estudia algún aspecto de la *Relación* principalmente en lo relativo al autor.

⁸⁵ Edición 1977, p. V.

⁸⁶ Sobre el encargo véase Benedict Warren, *op. cit.*, p.309.

provincia, por mostrar a V[uestra] Señoría, como dechado, las costumbres desta gente de Mechuacan para que V[uestra] S[eñoría] las favorezca rigiéndolas por lo bueno que en su tiempo tenían, y apartándoles lo malo que tenían y apenas se verá, en toda esta escriptura, una virtud moral, mas ceremonias y idolatrías y borracheras y muertes y guerras.⁸⁷

Warren afirma que el fraile poseía un conocimiento profundo del pueblo y quizá fue el que mejor manejaba la lengua en un grupo compuesto por evangelizadores y colonizadores.⁸⁸ Mucho se podría proponer como la causa de que el religioso fuera escogido como el encargado de esta tarea; inicialmente, Mendoza sabía lo valioso de tener un conocimiento que diera cuenta de un pueblo que gobernaba y tenía enfrente a un hombre que podía llevar a cabo la tarea. Autores contemporáneos como Krippner-Martínez encuentran en este encargo un matiz con tintes políticos debido a la necesidad del virrey de conocer a quienes gobernaba y aprovechar que el fraile conocía algunos aspectos,⁸⁹ leer la *Relación* como un tratado político es una propuesta interesante que conforme se analice y se lea puede tomarse en cuenta. Mientras tanto, como hipótesis podemos pensar que Mendoza ubicó a un conocedor de la región y de sus habitantes y al saber lo importante que sería conocer a sus gobernados, le pidió al religioso que escribiera un documento sobre este tema.

⁸⁷ Edición 1977, p.3 y 4.

⁸⁸ Benedict Warren, *op. cit.*, p. 309-311.

⁸⁹ James Krippner- Martínez, "The Politics of Conquest: An Interpretation of the *Relación* de Michoacán", *The Americas*, núm. 2 (octubre 1990): 177-197.

El texto se terminó de escribir alrededor de 1541, dos años después de la visita de Mendoza. Según el estudio de Francisco Miranda en la edición de 1988, el texto constó inicialmente de 3 partes, de la primera solamente se conservan algunos fragmentos⁹⁰ y al parecer los textos de la segunda y de la tercera se encuentran completos. Según el estudio de Corona Nuñez en la edición facsímil transcrita por Tudela, el texto encontrado no corresponde al original porque hay espacios en blanco que lo hacen parecer incompleto. Corona plantea la posibilidad de que en estos espacios pudo haber una serie de imágenes que no fueron copiadas al elaborar el texto que se conserva y a manera de inferencia, considera que el rey no pudo haber recibido un ejemplar incompleto por lo que se pone en duda que el original esté ubicado en alguna biblioteca. Habrá que sumarle a esto que la obra se encuentra mal encuadernada, lo que fundamenta con otros elementos la creencia de Corona al presentársele como una imposibilidad que al virrey y al rey se les hubiera entregado un texto mal hecho o incompleto.⁹¹

El ejemplar del que parten todas las ediciones de la *Relación* se ubicó en el s. XVII en la biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial en España. No se sabe con precisión cómo llegó ahí ni en qué año;⁹² fue hasta 1869 cuando Florencio Jener realizó una colección con documentos inéditos que fue descubierta. Actualmente, este ejemplar se encuentra en la colección Peter Force que forma parte de la Biblioteca del Congreso ubicada en Washington, EUA. A partir de entonces, se han realizado tres ediciones que han sido la materia prima

⁹⁰ Edición 1988, p. 17.

⁹¹ Edición 1977, p. V.

⁹² *Idem*.

de todas las que conocemos: la primera se elaboró en 1875 en Madrid. La segunda se publicó en Morelia, México en los primeros años del s. XX, elaborada por Nicolás León y Alfonso Aragón, quienes se basaron en las ediciones anteriores. Y la tercera, publicada en 1956 en Madrid, realizada por José Tudela quien por primera vez integró a la edición las ilustraciones y el texto manuscrito.⁹³ Una de las reimpresiones de este trabajo se coloca como una de las ediciones con las que actualmente trabajamos.

Como bien se puede distinguir, la trayectoria por la que pasó la *Relación* ha sido un camino largo e interesante. Largo porque es una obra que posee más de 500 años e interesante porque es uno de esos textos que la contingencia pudo haber provocado que se perdiera para siempre o todo lo contrario. Como lectores de un texto como éste, una de las opciones por las que podemos optar a la hora de estudiarlo es la que se conforma por la aceptación de que no nos encontramos muy probablemente frente a la obra de Alcalá original, sin embargo, esto no le quita el valor de representación de un pueblo; de hecho nos muestra cómo, al enfrentarse con un texto tan longevo, muchos problemas se pueden presentar. La cuestión es sencilla en un escenario como éste: no es posible trabajar directamente con el texto de Alcalá no obstante esto no es un motivo para dejar hablar de la representación de un pueblo prehispánico que sirvió como temática para el texto mismo. La *Relación* es con lo que hoy nos encontramos y a partir de ella, las investigaciones pueden surgir como en este caso.

⁹³ Edición 1988, p. 17 y B. Warren, *op. cit.*, p. 320.

ii) El misterioso autor. Prólogo de un desconocido.

Convino decir en la parte anterior que la autoría de Alcalá estuvo en duda. Fue hasta el trabajo de Benedict Warren cuando finalmente el fraile adquirió un nombre que pocos pueden falsear; este trabajo ya se ha mencionado con anterioridad y solamente cabe complementar que Warren realizó una investigación en la que llevó a cabo una revisión de documentos del s. XVI de la orden de los franciscanos y del gobierno de la Nueva España. Aunque autores como Kippner-Martínez en su libro *Rereading the conquest*, dejan claro cómo no existen documentos que puedan afirmar rotundamente y sin lugar a dudas el nombre del autor,⁹⁴ nos parece que esta postura se encuentra del lado de un escepticismo que poco aporta a la investigación; de cualquier forma, la investigación de Warren otorga un nombre y con ello una individualidad al autor y lo sitúa en una época determinada.

La afirmación que Alcalá fue el autor de esta obra descansa en varios elementos; primeramente, las observaciones de ilustraciones del primer manuscrito presentan a un fraile con la vestimenta de un franciscano que da en las manos al virrey lo que parece ser un texto o un manuscrito.⁹⁵ Warren se ha encargado de localizar a los frailes franciscanos que se encontraban en la región durante los años de escritura de la *Relación*. Si bien es cierto que ningún documento sitúa a un Jerónimo de Alcalá en estas latitudes, sí hay posibilidad de encontrar referentes

⁹⁴ James Krippner-Martínez, *Rereading the conquest. Power, Politics and the History of Early Colonial Michoacán, México, 1521-1565* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001) 47-49.

⁹⁵ Debido a que en la época moderna el concepto de texto ha sido objeto de varios estudios, hay que precisar que en esta investigación tanto texto, como obra y manuscrito se utilizan como sinónimos, con miras a no problematizar una cuestión que para la época no representaba un problema.

en escritos que hablan sobre un Jerónimo en Michoacán durante esos años, mismo que acompañó al virrey Antonio de Mendoza a una guerra, lo que explicaría el conocimiento de ambos hombres y reafirmaría la petición del virrey para con el fraile. Warren posee una hipótesis que postula cierta posibilidad de ver en el apellido del autor un lugar de origen en España y por esta razón no se encuentran registros donde se encuentre un nombre igual. Tras hallar varios Jerónimos, Warren se encargó de descartar a otros frailes por su ubicación o por la fecha de su muerte. Esto le permitió que en su artículo pudiera pronunciarse a favor de la autoría de Alcalá en la obra que estudiamos. Actualmente, esta creencia se mantiene inalterable y aunque existan autores que no ven tan sólida la tesis, la comunidad de historiadores interesados en este tema, dan por buena la teoría de Warren, de hecho, en las ediciones que estudiamos, el autor lleva por nombre Jerónimo de Alcalá.

Un problema como éste aunado a la propuesta que desde más arriba se ha hecho sobre la historización de la obra, nos permite pensar en cómo ha sido tratada esta cuestión sobre la autoría en nuestros días. El texto tardó más de cien años después de su descubrimiento para que pudiera serle imputado un nombre que diera cuenta sobre el escritor.⁹⁶ Quizá las tecnologías del s. XX dieron pie para que esto sucediera de esta manera y no antes aunque este terreno es de la suposición; lo primordial, tomando en cuenta la labor de historización de la obra es

⁹⁶ De manera análoga a la nota de pie anterior, la noción de escritor y autor en esta investigación se encuentran homogenizadas, es decir, nos referimos a ellos como sinónimos. Cabe precisarlo pues en la actualidad ya se ha problematizado sobre estas nociones pero al no ser problemas de la época, nos atrevemos a utilizar ambos términos de forma indistinta.

preguntarse si este problema responde a la época donde la *Relación* fue escrita o es un problema, ahora resuelto, para una época posterior ya ubicada en el s. XX.

La autoría del fraile y el problema que ha implicado no es un producto del desgaste temporal. De hecho es un problema más pragmático y probablemente más sencillo: el autor no firmó con su nombre. Para nuestra época, toda obra posee inseparablemente un autor; esto da cuenta de muchas cosas, por ejemplo, para la disciplina histórica, permite saber de dónde surgió un texto y cuál es el contexto que lo originó. Sin embargo, para el texto que trabajamos, la importancia no recaía en el autor de una manera concreta, misma que produjo que el mismo no firmara con su nombre.

Pues Il[ustrísi]mo S[eñ]or. Esta escritura y relación presentan a V[ues]tra S[eñorí]a a los viejos desta cibdad de Mecuachan, y yo también en su nombre, no como autor sino como intérprete dellos, en la cual V[uestra] S[eñorí]a verá que las sentencias van sacadas al propio de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho de esto, mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias (...)⁹⁷

Alcalá posee la pretensión, según sus palabras, de no influir, salvo en ocasiones necesarias, en la forma de hablar de los viejos de Mechuacan y el contenido del texto; esto nos muestra que para el autor no fue importante que se supiera su nombre. Ante la pretensión de historizar, éste es un primer elemento contextual

⁹⁷ Edición 1977, p. 6. A partir de este momento, la edición de aquel año es la que será utilizada para lo que resta de la investigación.

que nos permite ver a la obra con otros ojos: en el s. XVI, la obra iba separada del autor no como en la actualidad se entiende. En nuestra lectura sobre la obra y al estudiar el proceso de construcción de un pueblo, el matiz de la no autoría le da un tinte singular a la investigación al mostrarnos que durante este siglo ésta estaba concebida de manera distinta a lo que entendemos ahora. En este caso, Alcalá afirma que en el texto solamente funge como un intérprete y no como creador.

Sin profundizar más allá de lo requerido podemos decir que al realizar una lectura sobre el prólogo, que es donde aparece la cita de más atrás y la postura del fraile sobre su papel de intérprete y no de creador de la obra, cabe traer a cuenta el trabajo de Rozat y Mendiola en lo referente a la mediación occidental que existió en las comunidades religiosas y de los conquistadores que escribieron sobre los pueblos conquistados. En este lugar empezamos a vislumbrar que las visiones de los extranjeros al elaborar recuentos o relaciones de los conquistados encuentran su origen en los marcos de referencia propios; de esta manera, el papel de Alcalá como sólo un intérprete queda en duda por la imposibilidad que plantea. ¿Cómo pensar que el marco de referencia de un escritor no impregna algo de sí al relatar lo correspondiente a un pueblo del que no pertenece? Aún más allá, este problema es tan amplio que plantea la reflexión sobre la distancia que existía entre un europeo y un conquistado. Cuestiones como la misma lengua salen a relucir. Al respecto, en el mismo prólogo, Alcalá recomienda lo siguiente:

V[uest]ra S[eñorí]a haga pues enmendar y corregir y favorezca esta escritura, pues se empezó en su nombre y por su mandamiento, porque

esta lengua y estilo parezca bien a los lectores y no echen al rincón lo que con mucho trabajo se tradujo [sic] en lengua castellana. Lo que aviso a los lectores, que usen los interrogantes que llevare esta escriptura y relación, y se hagan a la manera de hablar desta gente, si quieren entender su manera de decir, porque la mayor parte hablan por interrogante, en lo que hablan por negación.⁹⁸

Con estas palabras podemos inferir que existió un texto anterior al que conocemos escrito en la lengua del pueblo; es probable que Alcalá encontrara un fundamento sólido sobre cómo su papel había sido sólo de intérprete porque había habido un grupo de informantes que le habían participado de formas de vida del pueblo en la lengua con la que se comunicaban antes de la llegada de los conquistadores.⁹⁹ Sumado a ello, el conocimiento de la lengua por parte del fraile daba cuenta desde su punto de vista de la fidelidad del conocimiento que había escrito con respecto a lo que había sido el pueblo. La intención del fraile apunta varias veces a querer dar a conocer al pueblo sin mediaciones con afirmaciones como las observadas en la cita donde recomienda tomar en cuenta que los indios de Michoacán hablaban “por negación”.

En nuestra lectura, dejando de lado juicios fuera de lugar, adoptamos una postura que pone en duda que el texto alberga conocimiento fiel del pueblo como Alcalá esperaba. Variables como las distancias espaciales y temporales de los informantes y del mismo fraile con respecto a lo narrado, el papel de un informante

⁹⁸ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁹ Sobre este grupo de informantes solamente se conoce el nombre de don Pedro Cuiniarangari, al parecer gobernador posterior a la conquista y pariente del último gobernante del pueblo.

absorbido por el gobierno de la Nueva España e incluso, la traducción de una lengua a otra, cuestionan seriamente que el contenido de la *Relación* dé cuenta de un pueblo “como realmente era”. Lo interesante para nosotros, es conocer esta pretensión del autor y dar una explicación de por qué no firmó con su nombre. Lo que en última instancia plantea el problema del autor en el s. XVI tan alejado de nosotros.

Sobre el autor es todo lo que hay que decir, quizá la actitud tomada frente a este problema se encuentra más hacia el dato que informa y no considera que cambie algo en la lectura sino es para situar a la obra en su tiempo. Con esto no queremos decir que la autoría de Alcalá no sea importante o que los estudios que lo sitúan como escritor de la obra se puedan desechar; sin embargo, es importante no perder de vista que nuestra tarea se centra más en la lectura de la obra y por tanto en la obra misma. En la medida en que se pueda contextualizar la noción de indios de Michoacán conforme a la escritura de un franciscano del s. XVI en un continente nuevo será cuando el papel del autor tome relevancia en nuestra investigación.

- iii) Parte I y II. Religión. Genealogías. Justicia. La visión occidental de los indios de Michoacán.

Tras las advertencias y agradecimientos del prólogo, los estudios y el pequeño fragmento que aún se conservan de la primera parte nos permiten pensar que ésta estuvo conformada por un recuento de los ritos, simbologías e ídolos del pueblo. A falta de expresiones que nos permitan referirnos a estas prácticas y creencias con

su debida historicidad, utilizamos las palabras que fueron empleadas por el autor para referirse a estos rubros. Sabemos de antemano que usar términos como "ídolos" o "religión" nos ubican en una concepción plenamente occidental aunque una epistemología ingenua que intentara dejar de lado estos parámetros no ayudaría en mucho a la investigación. Con miras a continuar con la lectura que nos permita identificar los elementos que dieron pie a la construcción de la noción de indios de Michoacán, seguimos la terminología del autor no sin sumar esfuerzos que en la medida de lo posible permitan historizar las expresiones utilizadas.

Debido a la pequeña extensión de la parte uno, este apartado se encargará de trabajar las dos primeras partes que en conjunto tratan sobre la religión, los ritos, el pasado del pueblo, la genealogía que gobernó y algunas de las formas de impartir la justicia. Hacer una sola lectura de ambas, nos permite tratarlas como una unidad que puede ser historizada a partir de nociones y contextos similares; después de todo, la obra leída como un todo es el material que nos ha permitido distinguir el proceso de construcción de la noción de un pueblo.

Para empezar con este análisis epistemológico, es preciso realizar la pregunta por las causas mismas de escribir un documento que se conformara a partir de una descripción como con la que nos encontramos para referir a un pueblo, es decir, ¿por qué Alcalá escribió su trabajo con el objetivo de dar cuenta al virrey sobre un pueblo a partir de categorías como religión, genealogía y justicia? ¿Qué veía en estos aspectos que a través de ellos pretendió dar a conocer a todo un pueblo?

Las preguntas conforman un problema que sólo mediante la investigación del contexto es posible entender. Por ello, nos hemos acercado a los primeros años de evangelización en la entonces Nueva España con el objetivo de señalar los elementos contextuales que dieron pie a la caracterización de la noción de indios que Alcalá fue construyendo en toda la *Relación*. En la sección anterior se observan las intenciones del fraile y el encargo que significó; ahora, se plantea a partir del análisis de la primera y de la segunda parte introducir las condiciones de posibilidad que permitieron conformar esta noción con características tan concretas. Solamente adentrándonos en el contexto es posible comprender por qué la religión, la justicia y la genealogía fueron tan importantes para el escritor y es en este paso donde reside el esfuerzo por historizar el proceso de construcción del pueblo.

El proceso de conquista de los pueblos que habitaban el territorio recién descubierto ha sido objeto de múltiples estudios durante casi cinco siglos. Las posturas arrojadas son tan extensas como la cantidad de información que existe al respecto. Mucho hay que decir todavía del periodo que va desde los años en que Cortés llegó al continente hasta el inicio del virreinato con Antonio de Mendoza. En este lugar nos interesa toda aquella narración que pueda arrojar luz sobre este periodo que con fines pedagógicos lo acotamos entre 1524 y 1572, años en los ocurrieron acontecimientos importantes que intervinieron en la escritura de Alcalá. Cada relato al pertenecer a la pluma de un autor se encuentra mediado por lo que más arriba llamamos marco de referencia, nos colocamos entonces como

fervientes seguidores de intentar construir tras varios estudios toda aquella dinámica o hecho que pudiera servir para explicar la noción que hemos escogido.

Para llevar a cabo esta labor, se han escogido investigaciones sobre el periodo aunque cabe recalcar que somos conscientes que las posturas aquí tomadas pueden ser revisadas, corregidas o complementadas de múltiples maneras. Dicho lo anterior, nos instalamos en un espacio que pretende recrear al periodo propuesto ubicado en el territorio de lo que se convirtió, o inventó, en la Nueva España;¹⁰⁰ por esta razón se aborda primeramente el contexto general de la región seguido por la labor misionera, principalmente franciscana, para finalizar centrándonos en la región de Michoacán. Estos tres puntos se convierten en una triada que difícilmente podrá separarse en esta investigación.

a. El Nuevo Mundo en las primeras décadas del s. XVI

Nada se sabe de las primeras dos décadas del s. XVI en la inventada América. Es hasta Cortés y los escritos posteriores, como el de Bernal Díaz, que podemos pensar en los años posteriores a 1519, fecha de esencial importancia por ser el año del inicio de la conquista de todo un territorio que nunca antes había sido visto por algún europeo. Si navegantes anteriores ya habían probado suerte y sus barcos habían estado del otro lado del océano Atlántico es irrelevante; Occidente mediante un consenso que se sostiene por siglos ha otorgado a la entonces creciente corona española la responsabilidad de que algunos hombres pisaran y

¹⁰⁰ Las fronteras de la Nueva España en el s. XVI abarcaron lo que hoy es el centro de México y Centroamérica principalmente.

registraran sus viajes a territorios desconocidos. A partir de este hecho tras los viajes de Colón, la suerte de la recién inventada América derivó en un tránsito característico y muy complejo.

Se ha dicho que las narraciones que aquí nos interesan son las que se refieren a los acontecimientos que van desde 1524 y 1572. Las razones para elegir este periodo son arbitrarias pero no casuales, es en 1524 que llegan por primera vez al territorio recién conquistado un grupo de misioneros, encomendados directamente para fungir como evangelizadores;¹⁰¹ este hecho direcciona la mirada hacia una de las labores más importantes de todo el siglo y se relaciona con temas tan variados como son ciertas dinámicas de poder, interacciones entre los conquistadores y los conquistados, reparticiones de tierra y muchas otras cuestiones que no acabarían de ser enumeradas. Con un lente limitado y con una exagerada simplificación de los hechos, consideramos a este ejemplo como una ilustración importantísima del eje principal para los hombres del s. XVI en el Nuevo Mundo. Traer a cuenta un acontecimiento así significa en este estudio aceptar que la religión y la tarea evangelizadora resultaron ser los elementos sustanciales durante todo el proceso de conquista y del posterior virreinato. La religión permeó hasta la médula de la cotidianidad no sólo para los españoles o europeos que habían conquistado, también para los habitantes oriundos de todo el territorio. Ésta es la razón de creer que al estudiar el periodo, es preciso abordar lo religioso y no separarlo de cuestiones militares o políticas. Recrear, en el sentido aquí propuesto, al siglo que dio a luz a la *Relación* significa no perder de vista dos

¹⁰¹ Véase John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: UNAM, 1972), 55.

cosas: la conquista posee dos caras de una misma moneda por lo menos, una militar y otra religiosa; y la cotidianidad se encontraba empapada por una cosmovisión completamente religiosa.

Las preocupaciones iniciales de Cortés, aún antes de emprender su viaje, versaron en asuntos religiosos. La evangelización de “los naturales” se veía como un elemento indispensable. Esta tendencia puede ser situada como una forma de vida, o si se prefiere como un marco de referencia, consolidado por mentalidades puramente religiosas que por supuesto no pueden ser ubicadas en la época del conquistador sino en todo un continente europeo cristiano que durante siglos enteros había realizado prácticas específicas. Probablemente podemos considerar a este tipo de tendencias como constituyentes de un espíritu o *geist* de la época en el que las armas y conquistas militares estaban estrechamente relacionadas con el dogma cristiano. Separar el proceso de conquista con el de evangelización puede ayudar para investigaciones pero creemos que gradualmente necesitan ser considerados como un mismo tema¹⁰². En el trabajo de Mendiola esto se explica al ubicar a los autores de las crónicas de conquista como parte de un mundo

¹⁰² Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Polis, 1947), 80. El autor de este estudio cita en la misma página el consejo que dio Velázquez a Cortés antes de partir a su expedición y que el P. Cuevas cuenta en un texto. En él se hace explícito que lo más importante de su misión era la evangelización de los naturales. Con un relato como éste, se deja de lado si fue lo que realmente Velázquez dijo pero queda de manifiesto lo importante que era en la época esta tarea.

Al encontrar el estudio de Robert Ricard como una investigación pertinente para nuestro tema hemos decidido utilizarlo como una base bibliográfica para esta sección. No está de más decir que a lo largo de nuestra lectura nos encontramos con rasgos metodológicos y conceptuales con los que no coincidimos. Creemos que la importancia de la historicidad aplicada a un estudio historiográfico como el que realizó es esencial para poder leer los textos que se presentan a lo largo de su libro, sin embargo, en la investigación no aparece. Dado que el texto pertenece al naciente s. XX se tiene que estar consciente que el paradigma donde estamos situados en nuestra investigación es radicalmente distinto al trabajo de Ricard, por ello a pesar de los desacuerdos no puede cuestionarse el valor que posee y es preciso reconocer la utilidad de la que nos hemos valido ampliamente.

medieval que se caracterizó por continuar con dinámicas en las que la religión erigía las formas de vida.¹⁰³ De ninguna manera se piensa a este mundo de forma peyorativa, lo importante es señalar que los conquistadores se encontraban en un marco de referencia en los que existían diversos elementos que no pueden ser perdidos de vista porque con ellos se enfrentaron a las nuevas y múltiples situaciones en el Nuevo Mundo.

Con la explicitación de una cosmovisión como ésta podemos atrevernos a vislumbrar algo de aquel mundo. Para John Phelan, autor de un estudio de los franciscanos en la Nueva España a partir del texto *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta (1525-1604), Cortés durante el s. XVI no sólo fue aquel excepcional soldado que conquistó a los grandes pueblos indios, también se dedicó a construir un mundo nuevo en el que nuevas almas conocerían al dios cristiano.¹⁰⁴ Phelan apunta que para Mendieta, el soldado español fue un Moisés del Nuevo Mundo porque había logrado llevar al pueblo de Dios a tierras completamente nuevas; mientras contrariamente en Europa, Lutero se encargaba de desviar del camino de la verdad a los cristianos, en América se compensaba con la gran cantidad de nuevos cristianos que se sumaban a las filas de la

¹⁰³ Alfonso Mendiola, *op. cit.* Mendiola al situar a los cronistas en una época medieval explica varios factores sobre por qué pueden ser considerados dentro de este periodo. Cabe decir aquí que algunas de las características son que pertenecían a una tradición oral, que su formación académica era completamente teológica, si la poseían y que la escritura tenía un carácter distinto a lo que hoy se considera como un estudio histórico. Quizá podríamos agregar a esta lista el papel deificado que poseía el monarca para los conquistadores.

Para complementar, Phelan escribe sobre la labor apostólica de los misioneros lo siguiente: “el significado del ideal apostólico en la historia del Nuevo Mundo puede ser emprendido sólo dentro del esquema de la civilización medieval”. John Phelan, *op. cit.*, p. 69.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 11.

religión.¹⁰⁵ Por supuesto que la interpretación de Mendieta es posterior a las labores de conquista de Cortés, pero no hay mucha diferencia de lo que el mismo soldado pensaba sobre su papel en el mundo donde Dios lo había escogido para llevar a cabo una misión vital y que se veía reflejado en sus cartas.

Tras la lectura realizada del estudio de Phelan sale a relucir otro elemento constitutivo en la cosmovisión del periodo estudiado que se encuentra ligado con el aspecto religioso. Nos referimos a la creencia generalizada del fin de los tiempos que tras los acontecimientos de descubrimiento de los nuevos territorios se había aceptado como un hecho inminente en las órdenes religiosas y por tanto, en los pobladores del Nuevo Mundo. El análisis hecho a la obra de Mendieta señala que muchas acciones fueron tomadas y fundamentadas en esta creencia sobre el fin de los tiempos. Durante los primeros años de evangelización, los frailes veían al Nuevo Mundo como un regreso al origen del mundo por lo cual se pensó que habían regresado al paraíso perdido por Adán y Eva, sin embargo, pasadas las décadas, la visión apocalíptica empezó a propagarse por todo el territorio.¹⁰⁶ Este punto nos muestra lo importante que fue la religión en estos años y el por qué la labor evangelizadora se llevó a cabo de una manera específica. No sería ridículo pensar que en la administración del bautismo a los indios se tomó esto en cuenta y por ello, aún sin conocer a la religión, los frailes bautizaban a cientos de naturales en ceremonias públicas. Si el fin del mundo se encontraba

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 53. Por su parte, Ricard comenta que durante todo el siglo XVI existió cierto miedo o aberración hacia el protestantismo. Éste es el motivo de que Mendieta haya visto a Cortés como una contraparte a Lutero que en Europa había comenzado con la Reforma. Robert Ricard, *op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁶ John Phelan, *op. cit.*, p. 107.

cerca lo pertinente fue quitar el pecado original a la mayor parte de ellos y no perder el tiempo en otras cosas. Este pensamiento apocalíptico fue una constante durante las primeras décadas del s. XVI pero poco a poco se tomaron acciones en contra de este tipo de prácticas, las cuales también pretendían limitar el campo de acción de los frailes.

El periodo que va de 1524 a 1572 puede ser considerado como un primer tiempo cristiano donde se buscó evangelizar a los indios y dar los primeros pasos para la consolidación tanto política como religiosa. Durante estos años, el monarca fue Carlos I de España y V del Sacro Imperio Romano Germánico, nieto de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, quien llegó a poseer una gran extensión de territorio en Europa además de lo conquistado en América. Del rey, o a nombre de él, provenían un gran número de cédulas y cartas que se enviaban al Nuevo Mundo para gobernar; en su gobierno se enmarcan tantos acontecimientos que podrían ser tema solo para una investigación; los conflictos entre los conquistadores y el Consejo de Indias encargado de impartir sus órdenes en la Nueva España, la figura del virrey apareció por primera vez y las órdenes religiosas que realizaban labores evangélicas según sus propios criterios, obteniendo así un gran poder entre los indios y los europeos recién venidos. En Europa, el monarca fue quien convocó al Concilio de Trento en 1545 aunque no lo vio terminado por su muerte en 1558. Muchas de sus instrucciones se volvieron un referente para estas décadas que estudiamos y que bien podrían ser puestas como un periodo de ensayo y error donde existió confusión en muchos aspectos

pero que nunca se perdió de vista el papel religioso que provenía desde él y que los religiosos de la época tuvieron muy claro.

Mendieta coloca al gobierno de Carlos V como una época de oro para la evangelización.¹⁰⁷ Debido a que el fraile vivió durante el gobierno de éste y de Felipe II, su hijo, poseía una visión general de casi todo el siglo en la Nueva España. El fraile consideraba que los mandatos de este último habían sido contraproducentes para los religiosos y en varias ocasiones mostró su desacuerdo en la obra que escribió. Deteniéndonos en este punto y haciendo ver que Mendieta escribió ya en el ocaso del s. XVI, nos parece importante mencionar que en un principio la situación nueva de las conquistas y todas sus implicaciones debieron ser resueltas poco a poco por el monarca, lo que derivó que los frailes tuvieran una mayor libertad en los nuevos territorios, no así para Felipe II quien redujo y dio más autoridad al clero secular durante su gobierno. Cuestiones como la administración del bautismo en los primeros años ilustran estos hechos. En un principio, el objetivo era claro: convertir a todos los naturales ante la inminente llegada del fin de los tiempos no importaba bajo qué condiciones, no obstante, la experiencia para gobernar llegó con el tiempo y las reflexiones sobre estos hechos implicaron cambios, por ejemplo, para mediados del s. XVI, los indios debían conocer parte del dogma cristiano para poder ser bautizados.¹⁰⁸ Este tipo de normas se consolidaron en el gobierno de Felipe II y por ello podemos pensar que

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁸ Robert Ricard, *op. cit.* pp. 185-187.

Mendieta sostenía esta postura.¹⁰⁹ Con estas variables religiosas y políticas, la Nueva España se conformaba lentamente.

b. Los franciscanos en el Nuevo Mundo: ejes religiosos y construcción de alteridades

Con los estudios anteriormente citados de Ricard y de Phelan podemos seguir realizando el ejercicio de recrear el contexto del s. XVI. Para enfocarnos más en Alcalá, proponemos apuntar hacia algunas características de la primera iglesia en América, conformada por órdenes mendicantes y ubicar los rasgos esenciales de los franciscanos con miras a identificar de forma general la época y las situaciones a las que estuvo sujeto el autor.

Ricard, siguiendo a la tradición, llama a la época posterior a la conquista con el nombre de periodo primitivo. A pesar de que es difícil hacer cortes tan tajantes en una época como ésta repleta de constantes cambios puede ser localizada entre los años de 1524 y 1572. El año en el que inicia está marcado por la llegada de los primeros doce franciscanos llegados al Nuevo Mundo con la misión de evangelizar a los naturales. En cambio, la fecha en la que termina pone de manifiesto la llegada de los jesuitas y con ello, la práctica de otras maneras de evangelizar; además, las nuevas maneras de gobernar de Felipe II para este año se

¹⁰⁹ El fraile llega a llamar al gobierno de Felipe I la época de plata, haciendo clara la distinción con respecto al gobierno de su padre. John Phelan, *op. cit.*, p. 120. Phelan sostiene también que en esta época parecía haber un conflicto entre los frailes y la corona, cuestión que representaba una serie de tensiones recurrentes. *Ibid.*, p. 126.

encontraban consolidadas.¹¹⁰ En nuestra investigación seguimos esta periodización pues nos da elementos para contextualizar a nuestro autor. Habrá que tomar en cuenta para ello que en esta época, la iglesia se desarrolló junto con intenciones específicas, fundamentos al evangelizar y con una formación concreta que daba a los frailes para que llevaran a cabo sus tareas. Aunado a ello, la llegada de las órdenes (franciscanos, dominicos y agustinos), el inicio y primer desarrollo de la labor evangelizadora, la escritura de algunos textos basados en la teología y el acalorado ambiente enmarcado por una serie de debates que pretendían establecer un orden para los españoles, religiosos y naturales fueron otros acontecimientos que marcaron a la época. Las primeras discusiones filosófico-teológicas pertenecen a este periodo primitivo donde los cuestionamientos sobre la naturaleza de los indios y su relación con los misioneros y españoles tuvieron su auge. En estos años también encontramos a Zumárraga, Sahagún y de las Casas, figuras claves para el entendimiento de las discusiones y tópicos más importantes de la época a través de sus escritos.

Si bien es cierto que con Cortés llegaron algunos frailes fue hasta 1524 que la tarea de evangelización tomó un rumbo distinto con matices que permearon hasta la segunda mitad del s. XVI. A partir de su llegada, la iglesia en América comenzó su establecimiento apoyada en la migración de un número considerable de frailes. Según escritos, los primeros fueron franciscanos a quienes siguieron dominicos y agustinos en menor cantidad.¹¹¹ Cortés mismo, a meses de haber recibido a los

¹¹⁰ Robert Ricard, *op. cit.* p. 35.

¹¹¹ Según Ricard, en 1559 habían censados 380 franciscanos en 80 casas, 210 dominicos en 40 y 212 agustinos también en 40 casas. *Ibid.*, p. 92.

primeros doce frailes besando sus manos,¹¹² solicitó al rey que llegaran más porque consideraba vital su presencia para el establecimiento de un nuevo orden.¹¹³

Phelan al realizar una lectura de la obra de Mendieta muestra que para el fraile este periodo fue de gran importancia para lo que llama la iglesia indiana;¹¹⁴ mismo que estuvo gobernado desde Europa por Carlos V e influido por consecuencias de acontecimientos tan importantes como el mandato del Papa para que los frailes en el Nuevo Mundo pudieran efectuar sus misiones sin la necesidad de que hubiera un obispo en la región.

El 6 de mayo del año siguiente (1522), Adriano VI, en su bula *Exponi nobis fecisti*, dirigida a Carlos V, completaba las disposiciones de su predecesor. En ella daba a los frailes franciscanos y los de las demás Órdenes Mendicantes su autoridad apostólica, en donde quiera que no hubiera obispos, o se hallaran estos a más de dos jornadas de distancia, salvo en aquello que exigiera la consagración episcopal, para cuanto les pareciera necesario para la conversión de los indios.¹¹⁵

Una orden como ésta implicó que los frailes elevaran sus potestades y nos ayuda a comprender una de las razones por las cuales Mendieta veía a este periodo como una época de oro para los franciscanos y la evangelización que realizaron.

¹¹² John Phelan, *op. cit.*, p. 55.

¹¹³ Robert Ricard, *op. cit.* p. 89. Sería redundante ahondar que el número de frailes es un simbolismo que remite directamente a referencias bíblicas aunque es importante construir puentes que nos permitan ver la importancia de la religión en aquellos años.

¹¹⁴ Más atrás se ha mencionado la manera en la que Mendieta se refería a este periodo como una época de oro. John Phelan, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁵ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 90.

Para 1539, fecha en la que aproximadamente empezó la escritura de la *Relación*, los frailes ejercían una autoridad importante en las regiones en las que habitaban desde hacía muchos años.

En aquella época la evangelización seguía algunos ejes referentes al tipo de espiritualidad que se debía enseñar a los indios. Phelan se refiere a ellos como los patrones místicos y mesiánicos; estos fungieron como la inspiración y la materia prima de los frailes quienes veían en el pasado cristiano y en su nueva tarea una misión encomendada por Dios. Los patrones se remontan al s. XII y según Phelan son los siguientes: el primero pretendía una vuelta a la época dorada de Augusto donde existió una esperanza político-histórica; Federico II en el s. X y XI se consideró como un ejemplo de este ideal. El segundo se basaba en la primera iglesia comunitaria construida a partir de varios pequeños grupos que años después de la muerte de Jesús vivían una fe colectiva; la pobreza se veía entonces como un ideal que debía practicarse en contra a lo que sucedió después de Constantino en el s. IV cuando el cristianismo convertido en la religión del imperio se rodeó de lujos y riquezas. Es importante ubicar que este patrón fue el punto de referencia para Francisco de Asís, iniciador de la orden de los franciscanos a la que tanto Alcalá como Mendieta pertenecieron. El tercero de los patrones se construía por la esperanza puesta en que los hombres pudieran regresar a la inocencia de Adán antes de probar el fruto prohibido. “Los seguidores de Joaquín de Flora profetizaron que todos los hombres alcanzarían una

perfección casi angelical durante la edad tercera, la del espíritu Santo”,¹¹⁶ es decir, en la época donde el fin del mundo se efectuaría. Estos tres ejes, y en específico los dos últimos, se convirtieron en un modelo o en ideales a los que los frailes se adscribieron y siguieron.¹¹⁷ Tanto la idea apocalíptica como la práctica de la pobreza fueron una constante durante el periodo estudiado, todos los frailes a partir de entonces fundaron sus creencias y las transmitieron a los pueblos indios durante estas décadas, no sin antes otorgarles una serie de características muy definidas.

Para los misioneros fue difícil caracterizar y saber tratar con el gran número de pueblos de naturales con los que se encontraron en el territorio. En esta época se dieron debates teológicos en los que se cuestionaban temas que giraban en torno a la naturaleza racional de los indios y su papel en la iglesia americana naciente. A grandes rasgos distinguimos que una vez efectuado el choque cultural de la conquista y asentadas las primeras comunidades de misioneros, los indios fueron pensados y caracterizados según las observaciones de los frailes. Éste es otro ejemplo de cómo se efectuó un proceso de construcción de la otredad basado en cosmovisiones y en marcos de referencia europeos. Los calificativos utilizados en los escritos de esta época pueden ser vistos no como una categorización de los pueblos según regiones o especificidades físicas sino como una invención, en términos de O'Gorman, de alteridades que se separaban radicalmente de lo conocido para Europa.

¹¹⁶ John Phelan, *op. cit.*, p. 69.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

Los grandes debates de los principales pensadores religiosos de la época arrojaron tendencias para calificar a los indios por igual y éstas fueron seguidas por los misioneros para determinar el lugar de los naturales en la labor de evangelización. A cuatro siglos de distancia encontramos que el problema de lo casuístico quedó de lado porque no había uno ni cinco pueblos solamente sino una gran cantidad distintos entre sí. En el caso de la *Relación*, observamos que la región llamada Michoacán fue determinante para otorgar una individualidad a todo un pueblo, no obstante, como puede ser inferido hasta ahora y como será tratado más adelante, los criterios para describir al pueblo siguió patrones o tendencias de la época tomadas por los misioneros para clasificar a todos los pueblos. Principalmente encontramos las siguientes características que sirvieron en estos procesos.

Para Mendieta los indios se colocaban como una nueva oportunidad para el cristianismo antes de la segunda venida de Cristo pues poseían una ingenuidad propia de un niño que necesitaba ser guiado para no perder de vista el camino de la verdad. El patrón místico de la perfección casi angelical regía esta creencia y dotaba a los religiosos de una responsabilidad, respaldada por el monarca y por el Papa y que necesitaba ser asumida como una misión de dar a conocer a Dios a todos aquéllos que no lo conocían. Los indios no estaban permeados o contaminados por las riquezas o los lujos que en Europa habían corrompido al pueblo, razón por la cual se debía mantener este estado de ingenuidad.¹¹⁸ Debido a esta búsqueda por perpetuar el estado incorrupto, Mendieta aseguraba que los

¹¹⁸ Ibid., p. 91 y Robert Ricard, *op. cit.*, p. 140.

frailes eran una figura de autoridad esencial para los nuevos cristianos porque daban a conocer al Dios verdadero y actuaban como un límite para los conquistadores, quienes ya corruptos con frecuencia daban un mal ejemplo. Desde una perspectiva política, con un argumento como éste, los frailes podían dar cuenta de la importancia de su papel y justificar las potestades por las que peleaban pues ellos eran quienes pastoreaban al rebaño recién integrado al pueblo de Dios. Ellos habían sido encomendados para convertirse en los padres de esos niños, que aunque inocentes, tenían la necesidad de ser dirigidos para no errar concepciones o prácticas cristianas. De esta manera, el paternalismo fue una directriz en este periodo. Por este motivo, para Mendieta, la mejor opción de gobernar a los indios se dejaba ver a través de la pedagogía y una disciplina paternal y no por las leyes europeas que no eran entendidas por los indios.¹¹⁹

Dado que la pobreza fue uno de los patrones seguidos por los misioneros, principalmente franciscanos por la importancia que tuvo para su fundador y con el objetivo de preservar la ingenuidad india, estos se mostraban a favor de fundar ciudades indias alejadas de los españoles y europeos quienes se encontraban corrompidos por la búsqueda de la riqueza.¹²⁰ La concentración de los indios en pequeñas comunidades y su separación fueron dos pretensiones que no se consiguieron por completo porque implicaba que la mano de obra en el campo y en la minería no fuera satisfecha. Al parecer, durante las primeras décadas del XVI, los frailes comenzaron a construir estas ciudades tomando como referencia la

¹¹⁹ John Phelan, *op. cit.*, p. 93.

¹²⁰ Robert Ricard, *op. cit.*, pp. 139 y 267. Esta creencia llevó a la creación de varias ciudades por parte de los franciscanos y agustinos que se han mantenido como asentamientos importantes en algunas regiones. *Ibid.*, p. 270.

primera época cristiana pero pronto y tras los cambios de Felipe II, los indios fueron llevados a zonas donde se convirtieron en trabajadores de minas o en jornaleros, lo que para Mendieta representó una molestia que detalló varias ocasiones en su texto.¹²¹

Finalmente, no hay que perder de vista que tras este tratamiento se encuentra la creencia de cierta inferioridad de los naturales con respecto a los europeos, si bien es cierto que eran los elegidos para convertirse en un pueblo cristiano nuevo, como alguna vez lo fue el pueblo judío,¹²² necesitaban ser guiados porque presentaban características en su carácter que mostraban cómo por sí mismos no podrían llegar a la verdad cristiana y además se encontraban en un retraso en varios aspectos como sus formas de vida o sus tradiciones. La inferioridad se encontraba en este mundo aunque en el mundo divino tenían ventaja con respecto a los españoles.

Mendieta compartía la convicción de Sepúlveda de que los indios en el nivel de este mundo eran inferiores a los españoles. Para Sepúlveda era esto el defecto más grande de los indígenas. Para Mendieta era su mayor ventaja. La inferioridad en este mundo daba una superioridad en el otro.¹²³

¹²¹ John Phelan, *op. cit.*, pp. 117-122.

¹²² Es interesante señalar que el pueblo judío llegó a ser considerado en la época como el origen de los indios. Esto ayudaba al intentar explicar el papel de los frailes en el Nuevo Mundo y en trazar una analogía que permitía considerar a los frailes como los encargados de "regresar" al camino de Dios a los indios. Como una vez los judíos fueron el pueblo de Dios, en aquella ocasión los indios se tornaban como los elegidos y a los misioneros como los responsables de su preparación. Por otra parte, esta explicación también fungía como un elemento explicativo del origen de esos pueblos. *Ibid.*, pp. 89-102.

¹²³ *Ibid.*, p. 98.

Hay que considerar además que Mendieta concebía a los indios como una raza que por sus características naturales como la docilidad, la mansedumbre o la paciencia practicaban las virtudes que el mismo Jesús había enseñado, sin embargo, sólo con la debida dirección podían seguir ejerciendo el papel de un buen cristiano y esto dependía de establecer "un régimen social adecuado a su temperamento".¹²⁴ Al respecto hay que decir que para el franciscano, los indios, considerados indiferenciadamente y sujetos a una generalización, era una raza propicia para ser creyentes aunque poseían también en su naturaleza algunos rasgos que debían ser educados.

El carácter imputado a los indios y los atrasos encuentran su origen en manos occidentales que se basaron en la categorización de dos grandes grupos: los pueblos avanzados, más civilizados y asentados en regiones específicas, y los chichimecas, seminómadas o nómadas.¹²⁵ Para ejemplificar esta distinción tomamos a Alcalá, quien da cuenta de que el pueblo del que está hablando se ubica en el primer grupo porque desde su perspectiva poseía todos los elementos de una civilización, es decir, podía trazarse una línea genealógica gobernante, practicaban ritos semejantes a los cristianos y tenían tradiciones y leyes basadas en la moralidad o en las buenas costumbres. No obstante, también observa que otros pueblos chichimecas se encontraban en la periferia y poseían una lengua similar a la de los indios de Michoacán. Más adelante se mostrará las razones de por qué creer esto, basta por ahora hacer esta separación de los misioneros sobre los naturales que encontraron y situarla como una constante explicativa de los

¹²⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁵ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 94.

pueblos para los religiosos del s. XVI. A manera de hipótesis podemos inferir que el grado de civilidad condicionaba la labor evangélica, entre más se acercaba el pueblo a prácticas pasadas complejas, la facilidad para adoctrinarlos sería mayor. Ésta es probablemente la razón por la que los pueblos asentados fueron convertidos durante este periodo, en contraparte con los pueblos del norte que principalmente tenían una organización seminómada o nómada en algunos casos. Es un hecho que este punto requiere una mayor investigación aunque por ahora nos ayuda a complementar lo hasta ahora dicho sobre la construcción occidental de los indios compuesta por una serie de calificativos específicos.

Mendieta consideró que solamente los religiosos podían conocer de una manera especial y profunda a los indios porque vivían entre ellos y se habían preocupado por entender sus lenguas y formas de vida. El fraile consideraba que el papel de confesores era esencial para mantener esta relación que en último término resultaba ser benéfica hasta para el propio monarca porque mantenía a las autoridades enteradas de lo que los indios hacían y planeaban.¹²⁶

La orden de los franciscanos se encontraba empapada por lo hasta ahora descrito y compartía esas concepciones sobre los indios. El número que había llegado al Nuevo Mundo y las extensiones de tierra que se les había confiado daban la pauta para que fuera en un inicio la orden más importante en la evangelización; es por ello que Mendieta se refiere a una edad de oro en estos años y propone a sus

¹²⁶ John Phelan, *op. cit.*, p. 60. El conocimiento exacerbado que tenían los frailes de los indios, según Mendieta, no podía ser cuestionado. El franciscano, a través del descubrimiento de un intento de ataque a los españoles en tiempos de su maestro Motolinía, fundamentaba que al estar en contacto con los indios, los misioneros pudieron darse cuenta de las intenciones bélicas en la antigua Tenochtitlan. Por motivos como éste y aunados a los objetivos evangelizadores debía preservarse la relación tan cercana que propiciaban los religiosos.

prácticas como las mejores. Pobreza y paternalismo fueron dos elementos constitutivos de aquellas realidades y materias primas para la construcción de la alteridad que retrataron en sus textos. En estos, se escribió sobre las vivencias que se acumulaban a partir de su labor de evangelización con los indios y en ocasiones, como fue el caso de la *Relación*, se pretendió señalar elementos sobre su pasado y tradiciones; “sumamente rica es la bibliografía de los trabajos que los franciscanos nos han dejado acerca de sus misioneros en Nueva España.”¹²⁷ Entre las obras que destacan se encuentran la *Historia de los indios de la Nueva España* de Toribio Motolinía, al parecer uno de los primeros doce frailes que llegaron; *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta y *Teatro mexicano* de Vetancurt.¹²⁸

Para 1570, Ricard ubica a los franciscanos en las regiones de sureste y noroeste de la Nueva España. Los primeros se asentaron en la región de lo hoy conocido como Puebla y Tlaxcala y sus límites con Oaxaca; ahí se edificaron grandes conventos e iglesias. Los segundos pueden subdividirse en cuatro grupos: el grupo de Hidalgo-Querétaro-Guanajuato en comunicación con la misión de Michoacán y trabajando con los agustinos; el grupo de Michoacán establecido en el lago de Pátzcuaro y en las pueblos de Tzintzuntzan y Quiroga, a éste perteneció Alcalá; el de Jalisco y por último el situado en Zacatecas-Durango.¹²⁹ Esto muestra que para estos años, los franciscanos abarcaban una gran extensión de la Nueva

¹²⁷ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 55.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 176.

España, sus prácticas y creencias empaparon a numerosos pueblos y determinaron el primer contacto entre los indios y la religión cristiana.

El reino milenario de los franciscanos al que Phelan se refiere con sus pretensiones por adoctrinar a los indios y elevar su estatuto a conversos se vio interrumpido con la llegada de los jesuitas en 1572. La recién llegada orden ofreció otros servicios a la Corona quien poco a poco fue reduciendo la extensión de las regiones que los franciscanos ocupaban. Los jesuitas representaron no sólo la labor evangélica en regiones poco exploradas, también enfocaron sus esfuerzos en alimentar el espíritu religioso en la creciente población criolla a través de la fundación de colegios. Para Phelan, los franciscanos nunca lograron poseer la disciplina y la cohesión que caracterizó a los jesuitas,¹³⁰ lo que derivó en otro tipo de éxito y en el cambio de las prácticas evangelizadoras en la Nueva España; aunque no hay que olvidar también que la transición de gobierno entre Carlos V y Felipe II condujo a muchas transformaciones en el Nuevo Mundo que de manera similar tuvieron muchas implicaciones.

De forma general, creemos que estos puntos describen el contexto religioso y político al que perteneció la orden de los franciscanos en los inicios del s. XVI. Cabe ahora reducir el campo y abordar brevemente la región dominada por la orden en Michoacán con el objetivo de complementar nuestra visión sobre el mundo que habitó Alcalá que dio pie al nacimiento de la *Relación* en 1539.

¹³⁰ John Phelan, *op. cit.*, p. 104.

c. Michoacán: tierra evangelizada

La región de Michoacán se encuentra en el oeste de México. Con exactitud, al no encontrar alguna referencia que lo mencione, no sabemos desde cuándo este nombre fue usado para referirse a esta zona. Encontramos en varios momentos de la *Relación*, como en el título mismo y en el prólogo, el uso de la palabra por lo cual podemos asegurar que es anterior a la tercera década del s. XVI y quizá se remonte a la época de conquista. Tampoco es difícil encontrar variantes de la palabra, por ejemplo, Mechuacán o Michuacan y que más arriba en los fragmentos del prólogo citado apareció en varias ocasiones. Habrá que tomar en cuenta que al utilizar este término no pensamos en la actual división política que determina los límites del estado; pensamos más en un punto de referencia con miras a ubicar las características geográficas y climáticas de la región.

Como se ha mencionado más atrás, aquellas regiones con asentamientos previos a la conquista daban ciertas ventajas a los misioneros para llevar a cabo su labor. En muchos casos, la geografía era adecuada en estos lugares o por lo menos conocida por los naturales, lo que significaba para los frailes ciertas facilidades en los desplazamientos. Si un asentamiento pertenecía a los años previos de la creación de la Nueva España y albergaba lugares simbólicamente importantes, con rapidez se erigían iglesias y monasterios con fines evangelizadores. La zona de Michoacán es uno de estos casos y en específico los asentamientos en Tzintzuntzan y Pátzcuaro que al parecer ya contaban con un número importante de pobladores desde hacía algún tiempo.

En las primeras décadas del XVI, franciscanos y agustinos se establecieron en la región y se destacaron por formar pequeñas comunidades con algunos servicios como hospitales, caminos y calles. Ambas órdenes se encargaron de “civilizar” a los indios no sólo en términos religiosos, también en cuestiones más pragmáticas y urbanas.¹³¹ Este tipo de trabajo permitió abarcar una gran cantidad de zonas y produjo que las órdenes dominaran una gran cantidad de territorios; los franciscanos ejercieron un tipo de libertad, sí condicionada por el clima y la geografía, pero que les dio una movilidad importante al encontrarse con zonas completamente no habitadas. Al haber llegado antes que las otras órdenes y ser más en número, pudieron decidir en los primeros años hacia donde querían dirigirse, convirtiéndose Michoacán en una de las primeras misiones fundadas.¹³² Pronto, la jerarquía eclesiástica se consolidó en la región y la figura del obispo surgió siendo Vasco de Quiroga el primero, cargo que desempeñó desde 1537 hasta 1565.¹³³

En el comienzo, según Zumárraga citado por Ricard, la consolidación de la misión de Michoacán fue complicada por las hostilidades indias con las que se encontraron. En dos ocasiones, los misioneros franciscanos tuvieron que salir de la región por las invasiones de los indios.¹³⁴ En otro lugar, Eduardo Ruiz cuestionará que los purépechas, como él los llama, no hubieran hecho más para expulsar a los conquistadores, basando su comentario en la creencia de que el gobernante de los indios se mostró pasivo ante la llegada de los españoles,

¹³¹ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 270.

¹³² *Ibid.*, p. 164.

¹³³ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 179.

rindiéndose sin dar batalla.¹³⁵ Lo descrito por Zumárraga contradice esta creencia y nos invita a pensar que en la región existieron algunas rebeliones que provocaron la salida de los franciscanos aunque para el año de 1539, podemos inferir que estas fricciones se habían reducido si consideramos varias situaciones, por ejemplo, la visita del virrey, que Alcalá poseía una concepción positiva del pueblo y Pedro Cuiniarangari, miembro de la familia gobernante prehispánica, se había convertido en una autoridad del gobierno de la Nueva España. Además, hallamos otras referencias que pueden ayudar a sostener la inferencia; en 1525 Caltzontzin, “rey de Michoacán”,¹³⁶ pidió que llevaran más religiosos a la región, mismos que llegaron un año después, instalándose en Tizintzuntzan, una de las ciudades principales. Con el establecimiento de este grupo de franciscanos se pudo abarcar más territorio como fue el caso de Pátzcuaro, Acámbaro, Zinapécuaro y Uruapan, pueblos que se piensa existían desde antes de la conquista. Asimismo, por aquellos años se fundaron Guayangareo y Valladolid, hoy Morelia y capital del estado.¹³⁷ Sin una paz consolidada desde estos años es poco probable que la fundación de comunidades se hubiera dado en esa cantidad.

¹³⁵ Eduardo Ruiz, *op. cit.*, pp. 420-422.

¹³⁶ Caltzontzin o Cazonci en algunos lugares aparece como el nombre propio del último gobernante de los indios de Michoacán, aunque hay secciones de la *Relación* donde significa “señor” o “gobernante”. Además, no hay que perder de vista dos detalles importantes, el primero de ellos es considerar que el nombre del gobernante está en náhuatl, lengua distinta a la hablada por los indios de Michoacán, y aunque no se descarta que hayan existido mezclas entre las lenguas, esto nos señala lo problemático que es hablar de eventos verdaderos o de nombres reales en la época. Con ejemplos como éste es posible cuestionar la creencia de acceder al pasado prehispánico tal y como se ha pensado en el México del s. XIX y XX. “Más tarde se empeñaron en hacer que los indios practicaran una sola lengua [el náhuatl], la que dominaba entre todas, y en ellas les predicaban.” Robert Ricard, *op. cit.*, p. 137. Este pudo haber sido el motivo de considerar al gobernante con este nombre. Lo segundo que hay que tomar en cuenta es la etiqueta que posee la figura. “Rey de Michoacán” es también una valoración occidental que poco toma en cuenta la historicidad.

¹³⁷ Robert Ricard, *op. cit.*, pp. 158-159

Sobre la labor evangelizadora, con el estudio sobre Mendieta, es posible llevar hacia la región michoacana los ejes en los que se basaron los franciscanos para realizarla. La pobreza y el conocimiento de los indios con el objetivo de dar a conocer la palabra de Dios son dos elementos contextuales que aparecieron en las relaciones arrojadas entre el fraile y el indio. Apoyándose de varias técnicas pedagógicas, como catecismos hecho en la lengua utilizada en la zona, se educó a los indios en la fe cristiana. En 1538, este catecismo preparado en la lengua regional fue mandado a un examen con el fin de revisar todo vocablo y eliminar los términos que no formaran parte del corpus cristiano.¹³⁸

Para terminar este esbozo del contexto de Michoacán encontramos un acontecimiento importante y contemporáneo a la escritura de la *Relación* en 1539. En este año, se reunieron los obispos de Michoacán, Oaxaca, México y una representación importante de las tres órdenes para discutir sobre administración del bautismo y la impartición de los demás sacramentos.¹³⁹ Tras un acontecimiento como éste, el desorden de las primeras décadas del XVI en materia de evangelización empezaba a disminuir. Por tanto, habrá que tomar en cuenta al periodo de escritura de Alcalá entre 1539 y 1541 como un proceso inmerso en una serie de cambios que muy probablemente repercutieron en su acto creativo.

¹³⁸ Esta preocupación por no confundir términos paganos con cristianos fue una constante en la evangelización con los demás pueblos. *Ibid.*, p. 146.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 41.

- d. La religión, la genealogía y la justicia como elementos constitutivos de la noción de indios de Michoacán

A esto digo que yo sirvo de intérprete de estos viejos, y haga cuenta que ellos lo cuentan a V[uestra] S[eñoría] I[ustrísima] y lectores, dando relación de su vida y ceremonias y gobernación y tierra. I[ustrísimo] S[eñor], V[uestra] S[eñoría] me dijo que escribiese de la gobernación de esta provincia, yo porque aprovechase a los religiosos que entienden, saqué también donde vivieron sus dioses principales y las fiestas que les hacían, lo cual puse en la primera parte; en la segunda parte puse cómo poblaron y conquistaron esta provincia los antepasados de Cazonzi, y en la tercer la gobernación que tenían entre sí, hasta que vinieron los españoles a esta provincia y hace fin en la muerte del Cazonzi (hay dos medias líneas borradas).¹⁴⁰

A partir de la propuesta hecha desde el comienzo de este capítulo donde las variables contextuales son observadas como los elementos que dieron pie al pensamiento y posteriormente a la obra de Alcalá es posible entender de manera general por qué el texto está conformado y estructurado con base en la religión, la genealogía gobernante¹⁴¹ y la justicia en estas primeras dos partes. La explicación de una cosmovisión religiosa que encuentra su origen en las sagradas escrituras cristianas apunta a pensar que para el fraile fue preciso realizar una relación,

¹⁴⁰ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴¹ Es importante señalar que el término genealogía ha sido acuñado en esta investigación para referirse a lo que Alcalá llama como los antepasados del Cazonzi o Caltzontzin; en la obra nunca aparece este término y en su lugar, el fraile escribe de ellos como los antepasados del señor.

solicitada por Mendoza, con una serie de elementos que para un religioso del s. XVI en el Nuevo Mundo eran imprescindibles, por ejemplo, todo lo relativo a la religión, sus prácticas, ritos, dioses o ídolos y fiestas se convirtieron en ejes para dar cuenta de los indios.

Asimismo, mostrar la genealogía del gobernante lograba brindar una explicación que significaba situar al pueblo como resultado de un pasado remoto donde la presencia de Dios era nula pero que estaba siendo preparada para la llegada de los misioneros quienes fungirían como pastores y guías espirituales. Por otra parte, si los reyes españoles y la nobleza europea poseían un camino genealógico, los gobernantes de los pueblos de los indios, ya establecidos y con un poder mayor al de los grupos chichimecas, necesitaban poder trazar líneas hasta sus orígenes para validar su estancia en la cabeza del gobierno. Este mismo razonamiento se observa en Mendieta, Orellana, Pizarro y de las Casas quienes intentaron localizar a Hernán Cortés en una línea genealógica noble con la intención de validar su presencia en América y elevarlo al estatuto de un Moisés elegido por el mismo Dios.¹⁴² Al parecer, para Alcalá y la época, la genealogía se erigía como un elemento de validación; cabría trazar los puentes pertinentes en una investigación más detallada entre este hecho y su origen con los libros del Antiguo Testamento donde se da cuenta de la línea genealógica de los profetas y elegidos de Dios. Por ahora, no puede verse como una casualidad que la segunda parte de la *Relación* se centre en explicar el pasado del pueblo a partir de las

¹⁴² Véase Phelan, *op. cit.*, p. 53. “[Mendieta] Pasó enormes fatigas para demostrar que Cortés no sólo era de antecedentes nobles, romanos, sino también descendiente de los infantes de Aragón”. *Ibid.*, p. 53 y 54.

figuras de los reyes y del linaje de los gobernantes del pueblo. La genealogía real daba pasado, validez y consolidación a todo un pueblo y necesitaba ser parte en un documento de relación del mismo.

Situados en la misma racionalidad, la impartición de justicia aparece como otro elemento esencial para describir al pueblo. En una época, heredera de una tradición latina y cristiana donde existía una cabeza que daba órdenes pero perteneciente también a un sistema con una moral arraigada, Alcalá encontró una componente más para brindarle al virrey más conocimiento sobre los indios. A lo largo del texto encontramos referencias a castigos por incumplimientos de tradiciones antiguas, moralidades bajo el lente cristiano o traiciones; siguiendo el trabajo de Mendiola y Rozat, podemos decir que estas descripciones obedecen a un modelo occidental cristiano basado en los textos bíblicos y en elementos culturales europeos, por ejemplo, la noción de traición, desobediencia o castigo que con dificultad pueden imputársele al pueblo estudiado pero que al situarlos como parte de un marco de referencia occidental es posible entender su presencia en la obra.

Si bien es cierto que nuestro análisis epistemológico parece vislumbrar un punto de llegada a través de identificar cuáles fueron los componentes que dieron lugar a la descripción-invencción de los indios de Michoacán y cuáles fueron las variables contextuales que intervinieron en el acto de escritura, conviene recapitular algunas interrogantes que nos han perseguido por todo el capítulo en lo referente a la historización. Hasta ahora, a partir de la contextualización de la obra podemos intentar brindar respuestas sobre la construcción de la noción de indios de

Michoacán e identificar cómo este proceso tuvo que ver con los acontecimientos, las tradiciones y las creencias de una época; no obstante, nuestra pretensión no se centra solamente en la contextualización de la obra, también busca historizar el contenido y por ello consideramos necesario mostrar en la *Relación* un ejemplo que dé cuenta cómo el marco de referencia de Alcalá, religioso europeo, construyó y articuló creencias propias para dar a conocer al pueblo. Muchos son los ejemplos que pueden ser utilizados en estas dos primeras partes aunque por la extensión y el tiempo solamente trabajamos lo relacionado con el gobernante de los indios más importante en el texto teniendo en cuenta dos objetivos: dotar de historicidad la representación que hace Alcalá sobre el personaje, ejemplificando concretamente las variables contextuales que dieron pie a su invención, y aplicar con un caso específico la teoría que se ha propuesto hasta el momento.

Taríacuri o el ideal del indio

Taríacuri es el protagonista de la segunda parte de la *Relación*. Debido a su importancia, Alcalá utiliza su nombre para indicar una estructura religiosa jerárquica, de ciertas tradiciones religiosas, del pasado del pueblo y cómo se asentó en las regiones que el fraile conocía, de los gobernantes anteriores y posteriores, de moralidades empapadas de religiosidad y de otros tantos temas que en líneas más abajo se harán explícitas; además por medio de esta figura, Alcalá también muestra algunas prácticas referentes a la justicia que se impartía. Por estas razones es que hemos escogido a este personaje como un ejemplo pertinente donde convergen muchos elementos que fungen como partes

constitutivas de la noción de indios de Michoacán. Para el fraile, estos eventos habían sido transmitidos por medio de narraciones, donde el Petámuti o sacerdote principal, fungía como orador para todas las generaciones del pueblo.

El primer señor del linaje de Taríacuri; descendía según la *Relación* de Ticátame a quien le siguió Sicuirancha, padre de Pauácume, padre de Uapeani, padre de Curátame, padre de Pauacume II, padre de Taríacuri. Ticátame fue un chichimeca con poco poder y apenas señor de algunas regiones; a lo largo del paso del tiempo, estos señores se dedicaron a conquistar pueblos llegando a un punto donde la mayor parte de la región estaba dominada por su gente. Con Taríacuri surge el imperio aunque es hasta sus sobrinos y su hijo, Hiripan, Tangaxoan e Hiquíngare, que sus fronteras aumentan hasta colindar con el pueblo azteca hacia el centro de lo que hoy es México. Taríacuri es parte de un conjunto de gobernantes que estaban destinados a ser señores por lo que este recuento valida su figura como el señor más importante en el pasado de los indios de Michoacán. Para detallar este largo peregrinaje nos detendremos en distintos episodios con el fin de observar los elementos que construyen al personaje.

El padre de Taríacuri, Paucame II, había tomado como esposa a una mujer de un pueblo de la laguna.¹⁴³ La familia de ella, al ser invadidos por el señor que había visto al lugar conquistado como una zona otorgada por la diosa principal Curicaueri,¹⁴⁴ decidió atacarlo y matarlo como represalia a su invasión.¹⁴⁵ Taríacuri

¹⁴³ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴⁴ En varios momentos del texto, la divinidad está referida unas veces como masculina, otras como femenina. No es claro si para Alcalá los naturales lo o la consideraban perteneciente a un determinado sexo.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 34.

quedó en manos de los sacerdotes principales, quienes lo separaron de sus primos, Zétaco y Aramen, porque se emborrachaban con frecuencia.

Y los viejos nunca dejaban de avisalle. Quizá por ser valientes hombres y continuos del servicio de los cúes, por eso le dicen todo esto. Estaban todo el día e toda la noche avisándole y nunca cansaban sus bocas. Y eran ya hombres sus primos, hijos de Uápeani, el uno llamado Zétaco, el mayor y el menor Aramen. Y había días que se andaban emborrachando y andaban con mujeres y andaban desta manera en compañía de Tariacuri, y por ser hermano mayor y pequeño le traían en los hombros. Sabiéndolo los viejos, llamáronlos y dijéronles: ‘Mirá señor Zétaco y Aramen, vosotros bebeís vino y os juntáis con mujeres, íos con vuestra gente a un lugar llamado Uacanámbaro (...)’¹⁴⁶

Los sacerdotes lo llevaron de la mano por el camino verdadero para convertirse en un señor, el cual debía realizar una serie de actos propios de su rol, por ejemplo la no embriaguez y la constante ofrenda a los dioses, mostraba cierta superioridad moral con la que podía diferenciarse del resto. Al respecto, observamos que estas descripciones responden a una moral cristiana que los frailes defendían al estar en contra de que los naturales y los mismos españoles se embrutecieran con alcohol, hay algo de ascetismo en esta creencia que puede remontarse a la manera en que los franciscanos pretendían actuar conforme a las virtudes cristianas tales como la evasión a la vida de los placeres. Los sacerdotes guías de Tariacuri se encargaron

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 44 y 45.

de mostrarle lo que no podía hacer y de prepararlo para que se convirtiera en el señor más grande de aquella región.

Con el paso del tiempo, la narración nos describe a un Taríacuri joven que apenas al alcanzar una temprana madurez decidió declarar la guerra a los pueblos que habían ofendido a su familia; los de la laguna se convirtieron en un pueblo con el que se enfrentó varias veces. En un acto simbólico, dirigió cuatro flechas hacia los lugares de la tierra, quizá hacia los puntos cardinales, y a partir de entonces la conquista de otros pueblos empezó.¹⁴⁷

Y vino allí donde se llama Pátzcuaro y traía leña a un cu llamado Ziripimeo y a Quaraco-Huato, y llevaba a otro lugar llamado Yéngoan y ponía la leña y rama allí con los suyos, y ponía encima una flecha que era señal de guerra. Y llevaba también de la otra banda a un lugar llamado Huricua-Macuirio y poniéndola allí, ponían encima una flecha y en otro lugar llamado Yahuati-Cuiro, y allí puso otra flecha.¹⁴⁸

En un enfrentamiento con otro pueblo gobernado por el viejo Zurumban, Taríacuri engañó a los guardias y teniendo preso a un sacerdote importante del pueblo, lo mandó cocinar y dar de comer a Zurumban, lo que provocó aberración entre los presentes. Curiosamente, a lo largo del texto nos encontramos con sacrificios humanos con fines religiosos, pero este acontecimiento nos muestra que para Alcalá, la antropofagia de alguien conocido estaba por completo rechazada,¹⁴⁹ no

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁴⁸ *Idem.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

obstante, este relato cumple con una función de reconocimiento: solamente en un acto como éste, Taríacuri se dejaba ver como un señor inteligente y atrevido.

Tras largos episodios en los que la cronología moderna no cabe, Alcalá da cuenta sobre las conquistas militares y morales de Taríacuri. Vale rescatar su reconciliación con Zurumban a quien le aconsejó que dejara el vino (en palabras de Alcalá) para que los dioses le favorecieran¹⁵⁰ o la referencia que para llegar a un estado de paz con el pueblo de Curíngaro, el señor ofreció a una de sus hijas en matrimonio.¹⁵¹ Tanto la cosmovisión compuesta por el rechazo al alcohol, visto negativamente por los dioses, como la figura de la mujer como elemento de cambio para lograr paz entre pueblos son dos constantes en el relato y cuyo origen situamos del lado europeo. En una investigación más detallada, la Biblia podría dar a conocer el modelo de estas creencias y relatos, donde la mujer es una ofrenda para el vencedor y donde la embriaguez no agrada a Dios.

La esposa ofrecida a Taríacuri se convertirá en un problema para el señor por transformarse en una mala mujer al serle infiel¹⁵² y tener un hijo, Curátame, que no siguió el camino de su padre y a pesar de ser señor al llegar a la adultez, vivió en los placeres toda su vida.¹⁵³ Taríacuri al saber del engaño de su esposa, la rechazó y por consejo de una anciana, se casó de nuevo.

Tras las batallas con otros pueblos, el señor envejecía y fue entonces que recordó a sus sobrinos, hijos de sus primos Zétaco y Aramen, asesinados por un enemigo

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵² *Ibid.*, p. 70.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 102.

de Tariácuri.¹⁵⁴ Es en este lugar que surgen las figuras de Hiripan y Tangaxoan, próximos señores de los dominios de Tariácuri e instrumentos para que el pueblo alcanzara un poder enorme.

Llegando Tariacuri a Pátzcuaro, nunca hacía, sino preguntar por sus sobrinos, hijos de Zétaco y Aramen. Y llamó sus viejos y díjoles: 'Chupítani, Tecacua, Nuriuan, sábeme y preguntá dónde se fueron mis sobrinos Hiripan y Tangaxoán.'¹⁵⁵

Estos dos personajes, antes de ser encontrados por su tío, se habían enfrentado a una serie de vicisitudes y habían caído en desgracia por su condición de señores. En varios momentos fueron echados a la calle por parientes porque lo único que hacían era llevar leña para los cúes o templos y dar ofrendas a los dioses.¹⁵⁶ Desde el comienzo, se da a entender que ambos estaban destinados a ser señores importantes; creencia que se ve reafirmada cuando Hiripan y Tangaxoan cuenta a su tío un sueño que tuvieron con los dioses principales.¹⁵⁷

(...) 'Qué, ¿vienen allí los dioses del cielo y tocan aquel lugar? ¿Pues habéis tenido algunos sueños puniendo en aquellos lugares la leña?' Dijeron ellos: 'No padre.' Dijo él: '¿Por qué no habíades de tener sueños? Decí la verdad, que si habéis tenido contá lo que habéis soñado.' (...)¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 91 y 92.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 137 y 138

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

Dijo Tangoxoán: ‘Que me place, padre; yo puse leña en los fuegos y escombré a lado de una encina. Y estaba al pie de aquella encina, y quíteme el carcax de flechas de la espalda, y púsele allí cerca de mí y mi guirnalda de cuero de tigre también, y traspúseme un poco durmiendo, y ansí de improviso vi venir una persona, una vieja que no se quién era , la cabeza cana a trechos y unas naguas de yerbas de una manta basta puestas y otra manta de lo mismo que traía cubierta y llegóse a mí y empujóme y díjome: ‘Despierta, Tangaxoán, ¿cómo dices que eres huérfano y duermes? Despierta un poco. Mira que yo soy Xarántanga (...)’¹⁵⁹

Y preguntó Tariacuri a Hirípan, qué había soñado y díjole: ‘Tú, señor Hirípan ¿qué has soñado?’ Dijo él: ‘Yo también estaba al pie de una encina y yo también puse mi carcax de flechas ahí cerca y estaba arromado al pie de la encina y no se quién, uno parecía señor, que estaba entiznado, el cual llegó a mí y tenía un cuero blanco por guirnalda y un bezote pequeño, y díjome: ‘Despierta Hirípan, ¿cómo dices que eres huérfano? Pues ¿cómo duermes? Despierta, yo soy Curicaueri (...)’¹⁶⁰

Tariacuri consciente del destino de sus sobrinos, partió a la diosa Curicaueri en tres, otorgando los territorios a sus sobrinos y a uno de sus hijos, Hiquingare.¹⁶¹ El elemento del presagio a través del sueño nos recuerda varios pasajes bíblicos en

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 135 y 136.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 107 y 114.

los que Dios se presenta frente a un profeta para encomendarle algo. Tariácuri no sólo se configura como un señor de los indios con una moralidad intachable, también se considera como un intérprete de sueños. A lo largo del relato, podemos observar episodios donde es capaz de ver agüeros que le ayudan a actuar y a hacer recomendaciones a sus hijos.¹⁶² Sueños y señales son dos elementos que apuntan hacia la racionalidad occidental de manera directa.

A partir de las instrucciones del señor, sus hijos se convirtieron en grandes conquistadores de tierras y pueblos. Entre los encargos que les dio, destaca el asesinato de su hijo Curátame, quien por su conducta poco agradable a los dioses, fue engañado y muerto por sus sobrinos y su otro hijo.¹⁶³ La moralidad y la religiosidad ejercidas por Tariácuri no respetaba lazos familiares; la figura representa a la ley misma y su cumplimiento. Hacia el final de la segunda parte de la *Relación*, nos encontramos con un relato donde también aparecen estos ejes y Tariácuri mata a otro de sus hijos para ofrecerlo a los dioses.¹⁶⁴

Y hecióronle saber, cómo fueron por él y le trujeron. Dijo: ‘¿Qué hará mi padre desde lo sepa?’ Y súpolo su padre y empezó a reñir porque le habían traído y dijo qué soberbia les tomó a los que le trujeron: ‘Id y matadle: y a sus amas, y a los viejos que le trujeron (...)’¹⁶⁵

Ya en el final de la vida del señor, relegó sus responsabilidades a Hiripan, Tangaxoan e Hiquigare, quienes según Alcalá son los antepasados directos de la

¹⁶² *Ibid.*, pp. 112-117.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 133 y 134.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶⁵ *Idem.*

familia noble que vivía en su época. De alguna manera, el linaje de Tangaxoan se convirtió en el más importante, razón por la cual el señor contemporáneo a la llegada de los españoles era uno de sus descendientes; ésta también es la razón de que el tesoro del imperio fuera llevado a la región donde gobernó, a la que Alcalá se refiere con el nombre de Michuacan.¹⁶⁶ Aún no sabemos con exactitud a qué se refería con tesoro ni cómo estuvo compuesto aunque hay que considerar que este tipo de creencias se propagaron por los conquistadores.

Para finalizar con este recuento de hechos que conformaron la vida de Tariacuri solamente hay que añadir ciertas reflexiones que surgen en torno a un elemento que conforman el relato. El número de veces en los que aparece el engaño como una forma de actuar nos hace pensar que para Alcalá este tipo de conducta lograba explicar muchos acontecimientos. Al estar realizando la lectura, nos ha parecido pertinente pensar en algunas obras griegas donde dioses engañaban a sus semejantes y a los hombres para buscar beneficio propio; como una hipótesis aventurada, probablemente el origen de este modelo de escritura se encuentra en las viejas obras clásicas de griegos y de latinos probablemente utilizadas en la formación de los religiosos junto con los libros bíblicos.¹⁶⁷

La figura de Taríacuri fue utilizada por Alcalá para explicar el inicio del pueblo al que estaba construyendo; a partir de él, algunas costumbres, rasgos morales, la justificación de la estadía del pueblo en esa zona y algunos elementos religiosos se fueron explicando uno por uno. Paralelamente a partir de las descripciones

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 165-167.

¹⁶⁷ Al respecto, la obra de Mendiola nos da la pauta para pensar en una tesis como ésta al recordarnos los textos en los que basaban la educación las órdenes religiosas.

Alcalá construye descripciones sobre las consecuencias de los actos de los indios y de algunas tradiciones, como la aberración producida al comer carne humana de un conocido, con lo que da cuenta de aspectos relativos a la justicia. En una investigación como ésta que parte del supuesto en el que consideramos que el pasado prehispánico no puede ser conocido, la existencia del señor de los indios de Michoacán es irrelevante; en cambio, nos colocamos frente a una forma de explicación utilizada por el fraile en la que podemos situar una serie de componentes occidentales que reafirman nuestra tesis sobre la construcción de una alteridad.

Nada tienen que ver estos acontecimientos narrados con la linealidad de un escrito histórico contemporáneo a nosotros; tampoco con la estructura de una novela. Retomando a Mendiola y a Rozat es preciso traer a cuenta que este tipo de textos se encuentran regidos por una racionalidad medieval y sus objetivos son otros. En la lectura realizada no hay que perder de vista lo anterior porque nos permite ubicar a la obra como producto de un marco de referencia concreto que perteneció a un fraile del s. XVI. Con el análisis realizado damos por terminado lo relativo a las dos primeras partes de la *Relación* aunque hay que tomar en cuenta que para un estudio más acabado, las obras grecolatinas y la Biblia misma necesitan ser tomadas en cuenta para explorar si existen episodios en sus corpus semejantes a lo escrito por Alcalá. Por tiempo y espacio dejaremos esta puerta abierta no sin antes hacer énfasis en las limitaciones de análisis hecho a la figura de Taríacuri, el cual solo se convierte en un esbozo de la aplicación de la teoría que sostiene este capítulo.

iv) Parte III. Gobierno y conquista

La tercera y última parte está compuesta de dos ejes temáticos: algunas tradiciones y costumbres del pueblo (gobierno, procesos de selección de los caciques, matrimonio, etc.) y sobre la llegada de los españoles a la región. Desde nuestra lectura, nos ha parecido que esta tercera parte se ocupa de manera más acabada de la impartición de la justicia que Alcalá quiere describir en la segunda parte. La razón de esto no va más allá de los temas que se tratan. Por ello, continuamos por momentos en el ámbito de la justicia complementando según otros temas que fueron tratados. Con este análisis se pretende dar una respuesta definitiva sobre el proceso de construcción del pueblo ya no desde el punto de vista genealógico, como sucede con la parte anterior, sino desde la cotidianidad del pueblo y desde las prácticas de los gobernantes.

Es evidente que los elementos contextuales en la Nueva España expuestos más arriba pueden ser utilizados como una explicación para la temática que aborda esta parte; no obstante, al poseer como una serie distinta de episodios específicos sobre las formas de gobierno y la conquista, nos parece que pueden ser tomados en cuenta también otros elementos y así, complementar el análisis epistemológico de esta última parte. Con fines prácticos, se ha dividido esta sección en dos: lo relativo al gobierno y la conquista como acontecimiento narrado por Alcalá.

a. Señoríos y gobierno de los indios de Michoacán: trazos y análisis sobre algunos procesos constitutivos

La gran variedad de temas se articulan siguiendo un eje concreto: el gobierno que ejercía el dominio en la región, ya sea con respecto a otros pueblos o con los mismos habitantes. En esta sección, Alcalá pretende hablar sobre los indios escribiendo sobre las prácticas inmersas en la vida política siempre de la mano de la vida religiosa. Con el riesgo de caer en anacronismos se ha utilizado el término política para caracterizar esta sección, no obstante, no hay que perder de vista que para el religioso del XVI el mundo de la política y de la religión no estaban separados; quizá sea más adecuado referirnos a la temática del capítulo como una descripción del gobierno ejercido por el señor o cazonci y desde ahí, localizar los elementos de los que Alcalá se valió para referirse al pueblo.

Los múltiples y variados títulos de cada sección que componen esta tercera parte nos dan cuenta de la importancia que tiene para el franciscano la figura del gobernante o señor. Ésta se sitúa como un elemento común de la mayoría de las temáticas que se desarrollan en XVIII pequeñas secciones donde se encuentran descripciones de varios aspectos de su vida y de sus quehaceres. Con el objetivo de no repetir lo que bien podría ser consultado en el índice de la *Relación* y basándonos en las hipótesis que se han presentado a lo largo de este escrito sobre los elementos occidentales que construyeron la noción de indios de Michoacán, se propone exponer algunas de estas descripciones y posteriormente señalar cómo su contenido puede encontrar su origen en una cosmovisión europea del s. XVI.

El señor del pueblo era uno solo. Debajo de él se encontraba una jerarquía, siempre vertical, de sacerdotes, señores de regiones específicas, guerreros, artesanos, recolectores de ofrendas, recolectores de botines, etc. Vivía en una casa donde sólo habitaba él y un grupo de mujeres que pertenecían a la diosa Curicaueri; nadie podía tocar a esas mujeres si no era él. También estaba encargado de dar solución a asuntos importantes y de elegir a señores menores. Al morir, uno de sus hijos era elegido para reemplazarlo por medio de una gran ceremonia y acompañado por los grandes sacerdotes.¹⁶⁸ Las prácticas y potestades del señor recuerdan a la figura del rey español visto como unificación del poder y nos remite a pensar que éste pudo haber sido el modelo del que Alcalá se sirvió para hablar del señor de Michoacán. Habrá que matizar esta afirmación y traer a cuenta la creencia de la época sobre la inferioridad de los indios y de su condición de no conocer a Dios, no obstante, hay varios indicios que nos muestran una lógica donde el poder de un pueblo se encuentra concentrado en un solo individuo quien es aquél que dirige y manda. Podemos pensar que para Alcalá, Taríacuri es el ejemplo más claro aunque después de él, sus descendientes toman este puesto que podríamos considerar que es más un lugar en el mundo. La lectura realizada de esta figura desde este punto de vista nos muestra el papel protagónico que juega un señor al ser un guía moral, político y religioso de todo un pueblo y con ello, nos coloca en un tipo de racionalidad muy particular que nos muestra la importancia de una jerarquía siempre presente en la vida del s. XVI.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 175-180, 182-185, 200 y 201, 218-229.

El cazonci lleno de potestades terrenales estaba necesitado de otra figura que facilitara sus relaciones con las divinidades. El petámuti, sacerdote máximo, tenía este lugar en la vida del señor y le aconsejaba; tan importante era esta otra figura que al morir el cazonci y al elegir a otro, él era el encargado de platicar con el nuevo señor y de recomendar a los señores menores, también llamados caciques, que cumplieran sus obligaciones:

Pues vosotros caciques que estáis aquí de las todas partes, no nos apartemos dél, ayudémosle en los cargos que tenemos a tener y esperar sus mandamientos en vuestros pueblos para la leña (...) Mirá caciques que no le quebréis nada desto, mas estad apercebidos cuando os hiciere saber, porque el rey ha despedir la gente de guerra con la leña que se pondrá en los fuegos, para oración y rogativa a los dioses que nos ayuden en las guerras, y no solamente para esto es el rey que agora tenemos, mas para muchas otras (...)¹⁶⁹

En la parte segunda, Alcalá cuenta que el petámuti era quien contaba a todo el pueblo el relato de sus antepasados y cómo habían llegado a aquella región;¹⁷⁰ en ésta también recalca su importancia en episodios como el mencionado. La figura de este sacerdote o Papa principal, como el fraile lo llama, de inmediato nos hace pensar en el Papa cristiano y en la jerarquía eclesiástica (obispos, sacerdotes) y sus funciones. En la *Relación* la narración que describe al cazonci no puede prescindir del petámuti para ser explicado; de manera similar, en Europa, el Papa

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 155-158.

es una figura que existe en la vida de los monarcas como un elemento imprescindible, ejerciendo un papel tan esencial para vida religiosa que para un misionero de la época hubiera sido difícil no considerar su existencia en la descripción de un pueblo.

Las otras temáticas que se tocan en esta sección tienen que ver con ejes semejantes, por ejemplo, con la jerarquía de los sacerdotes y sus labores; los guerreros, sus preparaciones para la guerra y qué pasaba si muriesen; cómo eran las bodas de los señores y de la gente baja y la posibilidad del repudio, si éste fuera el caso. Estos temas también se encuentran encaminados a mostrar el gobierno de los indios y, no hay que olvidar, a cumplir el mandato del virrey. En cada uno es posible detenerse y valorar su composición, sin embargo para nuestros fines solamente analizamos lo correspondiente al repudio y dejamos la puerta abierta para llevar a cabo el análisis completo en otro momento.

Se ha decidido tomar al repudio como un elemento explicativo por la visión del mundo que implica y por sus relaciones con la figura de la mujer y de la ley, elementos que desde nuestra perspectiva también logran mostrar que lo que opera en la construcción de la noción de indios es el marco de referencia occidental europeo de Alcalá. El repudio a la mujer en algunos textos bíblicos¹⁷¹ aparece como una acción tomada por un hombre varón casado frente al engaño o imposibilidad de la mujer para cumplir con las obligaciones que las tradiciones marcan, por ejemplo, tener descendencia. Este acto tiene implicaciones en la manera de ver a la mujer en el mundo, siempre como un medio para conservar en

¹⁷¹ Deuteronomio 24:1 y Mt. 19:1-12.

la sangre el poder y garantizar la estabilidad de la familia, y permite observar el patriarcado occidental y sus bases que descansan en la figura del varón situado en una jerarquía superior dentro de una comunidad. El repudio forma parte en los textos bíblicos del corpus de la justicia, es decir, se aceptaba como parte de la ley. En la *Relación*, esta noción se coloca como una explicación sobre por qué los hombres podían dejar a su mujer y casarse con otra:

Quando no eran buenos casados, hacíanlo saber al sacerdote mayor llamado petámuti, el dicho sacerdote los amonestaba que fuesen buenos casados (...) Si tornaban a quejarse otras tres veces, decíanles: “Ya vosotros queréis dejar de ser casados; dejaos pues, (...) Y tomaba otra mujer, dando las causas porque no eran buenos casados.”¹⁷²

En este pasaje se describe al petámuti fungiendo como juez en una situación donde los varones tenían la posibilidad al no encontrarse “bien casados” de solicitar dejar a su mujer y casarse con otra. Con la validación de la personificación de la ley, en este caso el sacerdote, el acto se consumaba; en cambio, si los protagonistas no avisaban a la autoridad y daban las razones, la nueva mujer del hombre se acusaba de adulterio y era asesinada.¹⁷³ Con esto se muestra el papel preponderante de los varones que Alcalá imputa a las costumbres del pueblo. Por otra parte, coloca en escena el delito del adulterio y su

¹⁷² Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 217.

castigo ejemplar, descripciones que de igual manera aparecen en episodios bíblicos.¹⁷⁴

Por ahora, consideramos que los elementos occidentales operando en la escrituras del fraile se ilustran desde los elementos analizados en estas páginas. Sin duda, otros elementos pueden ser señalados y analizados en el relato con los mismos fines, no obstante, nos parecen representativas las temáticas trabajadas y dejar de lado esa sección para ubicarnos en el próximo y último tema tratado en la *Relación*, no sin antes explicitar que el análisis realizado aquí es apenas un apunte breve de lo que puede ser una investigación con alcances importantes en lo relativo a la cosmovisión de Alcalá y a su construcción de los indios de Michoacán.

b. Conquista: presagios y la caída del cazonci

Hacia el final de la *Relación* el autor escribió acerca de la conquista y sus inicios. La temática con la que comienza narra los distintos agüeros que se dejaron ver desde algunos años antes y cómo los cazoncis y sacerdotes principales los distinguieron como señales de los dioses que interpretaron de múltiples maneras.

Dice esta gente que antes que viniesen los españoles a la tierra, cuatro años continuos, se les hendían sus cúes, desde lo alto hasta bajo, y que lo[s] tornaban a cerrar, y luego se tornaba[n] a hender, y caían piedras como estaban hecho de laxas sus cúes, y no sabían la causa

¹⁷⁴ Hebreos 13:4, Lv. 20:10-21 y Juan 8:3-11.

de esto, más 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 destruíle, y miraba esta gente mucho en sueños. Decían que sus dioses les aparecían en sueños, y hacían todo lo que soñaban, y hacíanlo saber al sacerdote mayor, y aquél se lo hacía saber al cazonci.¹⁷⁵

Según lo relatado por Alcalá, los pobladores de la región pudieron saber de formas indirectas sobre lo que iba a ocurrirle a su pueblo. El elemento del sueño toma un papel importante al ser el medio por el cual se devela el destino y suerte del señorío; éste se coloca también como una forma de comunicación en la Biblia entre los profetas y Dios, por este motivo no se presenta como algo raro que en la narración tenga funciones similares y aparezca como presagio del acontecimiento que vendría. Paralelamente, las señales en el cielo poseen el mismo papel de ser las encargadas de avisar a los hombres que algo trascendente pasaría.

Díjome un sacerdote, que había soñado, antes que viniesen los españoles, que venían 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 antes de que viniesen [los] españoles, tuvieron todos viruelas y sarampión, de que murió infinidad de gente y muchos señores, y cámaras de sangre de las viruelas y sarampión.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.*, p. 231.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 231.

Las apariciones en sueños de escenas futuras compuestas con hombres extraños y bestias no conocidas junto con las enfermedades causantes de un gran número de muertes se suman a la lista de presagios o agüeros que los indios de Michoacán experimentaron durante los años anteriores a la llegada de Cortes y sus soldados.

Al tomar en cuenta el trabajo de Rozat en su texto *Indios imaginarios e indios reales* se nos permite explicar con más profundidad la raíz de este tipo de elementos en el relato en el que trabajamos. Para este autor, es muy claro que los textos que buscan dar cuenta de los indios son una “caricatura producida por un discurso cristiano-occidental.”¹⁷⁷ A partir de la lectura que realiza sobre los principales textos que buscan retratar a los pueblos prehispánicos antes de la llegada de los españoles y al analizar los principales componentes que buscan explicar por qué la victoria fue española, por ejemplo, fenómenos naturales, sueños o caballos, llega a la conclusión que todo este discurso se basa en interpretaciones occidentales y cristianas. El caso de Alcalá es notable porque su obra se enmarca dentro de las primeras décadas de colonia y virreinato; en el caso de haber sido leído por los cronistas posteriores, el misionero fue uno de los pioneros en apuntar hacia este tipo de explicaciones en lo referente a la conquista. En el caso de no haber sido consultado por otros cronistas nos invita a pensar que en su época este tipo de interpretaciones o construcciones ya se estaban llevando a cabo por lo que una vez más se muestra la importancia de conocer el contexto del religioso. Al colocarse en el lugar que da por válida la tesis de Rozat es posible

¹⁷⁷ Rozat, *op. cit.*, p. 333.

afirmar que los presagios del acontecimiento de conquista que se muestran en la *Relación* son producto de una cosmovisión particular y los elementos epistemológicos en los que se basan pueden encontrarse dentro del aparato de creencias religioso de la época.

Una vez llegados los españoles, los hechos se fueron dando poco a poco hasta que la conquista de consumó y el cazonci recién nombrado por la muerte de su padre fue asesinado por Nuño de Guzmán por no satisfacer sus deseos de riqueza. Al inicio, se cuenta cómo *Montezuma*, señor de los mexicanos, mandó por ayuda al pueblo de Mechuacán; al ser enemigos los pueblos el cazonci Zuangua no creyó en las palabras de los enviados y pidió a algunos de sus súbditos que confirmaran la noticia de la caída de la ciudad principal, México. Al regresar, los hombres confirmaron la noticia pero Zuangua se negó a asistir a los mexicanos:

Díjole el cazonci Zuangua: “(...) Y lo que vinieron a decir los mexicanos cosa trabajosa es. Seáis bien venidos. ¿A qué habemos de ir a México? Muera cada uno de nosotros por su parte; no sabemos lo que dirán después de nosotros, y quizá nos venderán a estas gentes que vienen, y nos harán matar; haya aquí otra conquista, por si vengan todos a nosotros con sus capitanías; mátenlos a los mexicanos, que muchos días ha que viven mal, que no traen leña para los cúes, mas oímos que solo los cantares, honran a sus dioses. (...)”¹⁷⁸

¹⁷⁸ Jerónimo de Alcalá, *op. cit.* p. 244.

La pretensión de hacer guerra por el cazonci se dio algún tiempo después. Mandó a su pariente e informante de Alcalá, Don Pedro a juntar a los guerreros pero los pueblos vecinos estaban vacíos y todos estaban muertos.¹⁷⁹ El mismo cazonci, ya hijo del fallecido Zuangua, al saber perdida la guerra y manipulado por los sacerdotes decidió ahogarse en la laguna pero Don Pedro llegó a tiempo para impedirlo.¹⁸⁰ Una vez llegados los españoles, los indios de Michoacán se rindieron sin dar batalla, conocedores del poder de los conquistadores se sabían perdedores aún antes de luchar.

En la parte final de la *Relación* se cuenta que algunos años estuvo gobernando el cazonci, tuvo dos hijos y se hizo bautizar con el nombre de don Francisco.¹⁸¹ Fue hasta que Nuño de Guzmán entró y al no entregársele el tesoro que el señor aún guardaba, lo juzgó y condenó a muerte:

Y no les preguntaron más y dio sentencia Guzmán contra el cazonci, que fuese arrastrado vivo a la cola de un caballo y que fuese quemado. Y atáronle en un petate o estera y atáronle a la cola de un caballo y que fuese quemado, e iba un español encima, e iba un pregonero diciendo a voces: “Mirá, mirá gente, éste que era bellaco, que nos quería matar: ya le preguntamos y por eso dieron esta sentencia contra él, que sea arrastrado (...) Y destapáronle del petate o estera, que aún no estaba

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 247-249.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 253-255.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 267.

muerto, y atáronle a un palo (...) Y diéronle garrote y ahogáronle, y ansi murió y pusieron en rededor dél mucho leña y quemáronle.¹⁸²

Con este episodio y con la llegada al gobierno del informante de Alcalá, Don Pedro, se termina el texto. Estos acontecimientos fueron más recientes a la conquista y se sitúan en una época donde la administración y la presencia española se habían propagado por la zona. Si bien es cierto que el relato sobre la muerte del cazonci puede ser considerado desde otra perspectiva porque no pertenece a la vida de los indios anterior a la conquista, parece representar no sólo la contemporaneidad de Alcalá sino el final de una época donde los indios de Michoacán habían perdido al último de sus gobernantes. Quizá, si la genealogía es en la obra un elemento guía para la explicación del pasado del pueblo, en la derrota del linaje de Taríacuri se observa la caída de lo antiguo y el nacimiento de un tiempo que nada tiene que ver con ídolos, cúes y leña.

v) Conclusiones preliminares

En todo este capítulo se ha perseguido el objetivo de realizar un análisis sobre la noción de indios de Michoacán que como observadores hemos detectado en la *Relación de Michoacán*. Nuestra propuesta ha ido enmarcada con un aparato conceptual y metodológico que encontramos en autores que han trabajado el problema de los textos del s. XVI y XVII sobre los diversos acontecimientos anteriores a la conquista y contemporáneos a ella. Estos nos han permitido

¹⁸² *Ibid.*, p. 275.

considerar no sólo la imposibilidad de leerlos como un documento científico sino también tomar en cuenta a los procesos que intervinieron en su escritura y observar que sus productos son las construcciones occidentales de alteridades. A partir de estos puntos se ha ido conformando la investigación en torno a la *Relación* y se ha intentado realizar un análisis para determinar cuáles son los elementos en los que se funda la noción de indios de Michoacán y dónde podemos ubicar su origen como componentes de un discurso occidental; por esta razón la labor de historización ha estado presente como una búsqueda constante. Dicho esto, no queda más que finalizar esta parte apuntando hacia una serie de conclusiones preliminares en torno a nuestro ejercicio.

Nos ha parecido pertinente hablar desde el comienzo de una noción leída en la *Relación* y titulada indios de Michoacán. Si bien es cierto que esto sólo nos sitúa en el mundo del lector, nos ha permitido lanzar la pregunta sobre los componentes que pueden leerse en la obra y ubicarnos en torno al problema de la construcción de un pueblo prehispánico en la pluma de un religioso del s. XVI. Aplicar un análisis epistemológico a la noción leída ha encontrado una piedra angular en la historización de la obra y con ello, en la contextualización del autor, del receptor indirectamente y de la época a la que pertenecieron. Desde ese lugar es pertinente pensar que la *Relación* arroja una noción validada y construida a partir de variables contextuales siempre relacionadas con elementos y cosmovisiones religiosas. Aquí se encuentra la importancia de llevar a cabo una tarea de historización porque permite develar lo implícito en el texto que tiene que ser considerado a la hora de abordarse.

Reflexionar sobre el marco de referencia de un religioso franciscano del s. XVI permite observar que la construcción del pueblo remite a sus propias creencias y costumbres lo que deja de manifiesto que el acceso al pasado prehispánico es una creencia vacía si se pretende conocer como una verdad a través de los textos que los tratan. La *Relación* no es un producto de la mediación occidental del fraile al escribir su obra sino es una invención-construcción de un pueblo y por ello, da cuenta de cuestiones que cultural y religiosamente representan gran importancia, por ejemplo, la religión y la genealogía. Desde esta perspectiva, la creencia de estudiar o si quiera saber algo con referencia al pueblo que vivía en Michoacán antes de la llegada de los españoles no se sostiene.

Con respecto a lo narrado en torno a la conquista, la visión apocalíptica y la historia salvífica a las que se adscriben los hombres del s. XVI en la Nueva España permiten entender cuestiones como la reacción del pueblo, primero pasiva y después resignada, o la adecuación al nuevo sistema de gobierno español, como el caso del informante Don Pedro que para el término de la *Relación* desempeñaba el cargo de gobernador. Detrás de estos episodios se encuentra la seguridad de que Dios había dirigido la conquista pues los indios en general serían su nuevo pueblo y la seguridad de que los vencedores habían sido los españoles, es decir, Alcalá sabía de la derrota de los indios como un hecho consumado.

Queda solamente por decir que la *Relación* es una obra que con dificultad puede ser agotada en una investigación como ésta. Muchos elementos aún permanecen sin ser explicitados y en otro trabajo pueden ser tomados como materia prima. Las

lecturas realizadas a obras como ésta al dotarlas de su propia historicidad pueden trazar y vislumbrar procesos y rasgos de una época complejísima por lo que representó el choque de mundos tan distintos.

III. *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas de Eduardo Ruiz*

Nuestra investigación plantea la revisión de dos textos con la finalidad de ubicar los elementos en los que se basa la construcción de dos nociones sobre el pueblo indígena ya mencionado. En este capítulo, dirigimos la atención hacia el texto del abogado Eduardo Ruiz titulado *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*¹⁸³ cuyo contenido pretende dar cuenta del pueblo purépecha.¹⁸⁴ Asimismo, sería repetitivo hablar una vez más sobre el acto de escritura del autor y del acto de lectura que como observadores estamos realizando, no obstante, cabe partir de estas distinciones y tomarlas en cuenta de la misma manera que se ha hecho en el capítulo anterior. La bibliografía de los autores sugeridos como O’Gorman, Rozat y Mendiola en este lugar también son requeridos para la elaboración de esta sección por lo que algunos conceptos son tomados como parte del aparato teórico. Sus temáticas y objetos de estudio están algo alejados del texto que nos proponemos abordar, sin embargo, al trabajar una forma de lectura nos permiten adecuarlos a nuestro trabajo.

¹⁸³ Se han encontrado tres ediciones del libro. La primera de ellas está fechada en 1940 y no posee los datos necesarios para elaborar una referencia bibliográfica aunque cuenta con un estudio introductorio escrito por Jesús Romero Flores. La segunda, que es la utilizada a lo largo de este estudio, data de 1969: Eduardo Ruiz, *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* (Morelia: Balsal, 1969); se ha determinado utilizar esta publicación por ser una edición que posee la primera y segunda parte del escrito y porque al ser adquirida para su consulta, el acceso a ella es ilimitado. Por último, se ha encontrado una publicación realizada por el gobierno de Michoacán, publicada en 1981 y que forma parte de la colección de la biblioteca Francisco Xavier Clavijero de la Universidad Iberoamericana: Eduardo Ruiz, *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas* (Morelia: Instituto Michoacano de Cultura, 1981). Esta edición solamente cuenta con la primera parte del texto. Desde este momento, nos referiremos al texto sólo como *Michoacán* para facilitar la lectura.

¹⁸⁴ En la Introducción se ha hecho hincapié sobre el por qué de llamar al pueblo del que trata con el nombre de purépechas. De cualquier forma, en esta sección se abordará más adelante el problema.

De la Introducción traemos a cuenta el ejercicio planteado sobre el llenado de las zonas de indeterminación, concepto tomado de Roman Ingarden, para explicar el acto seguido por Ruiz frente a la *Relación de Michoacán*. Como se recordará, el llenado de estas zonas se presenta como un acto durante y posterior a la lectura de algún texto donde el lector toma postura y dota de contenido lo que ha sido leído; así, el color de ojos de un personaje que nunca se mencionó en el texto, sus vestidos, los lugares que frecuentaba o cualquier otro elemento se imagina para caracterizar y completar las escenas. Desde nuestra perspectiva, el acto de lectura de Ruiz puede ser interpretado desde este concepto, lo que nos permite poner en diálogo a su texto con la *Relación* y continuar con nuestros objetivos. No habrá que olvidar tampoco que el mismo Ruiz en el prólogo de su obra es quien afirma que su trabajo posee como referencia inmediata y casi exclusiva al escrito de Alcalá.

De esto se desprende que esta investigación ya no sólo se encuentra estudiando el acto de escritura realizado por Alcalá y Ruiz o el acto de lectura llevado a cabo por nosotros sobre ambos, también aparece en escena un tercer acto de lectura realizado por Ruiz sobre el texto de Alcalá; lo cual se convierte en un objeto que ayuda a nuestra tarea de explicitar los elementos constitutivos de la noción de purépechas que se lee de su texto. Los conceptos hasta ahora estudiados, como el marco de referencia convertido en la materia prima de lo leído y escrito o los elementos contextuales del autor, se reconocen como medios para seguir en la búsqueda de lo establecido. Una vez manifestados estos puntos de partida damos

paso al problema principal: ¿cómo y con qué elementos se construye la noción de purépechas en la obra de Ruiz?

a) Aspectos generales del texto

Michoacán es un libro cuyo tema principal es la narración del pasado prehispánico hasta el inicio del virreinato de la Nueva España de los pobladores del estado mexicano que posee el mismo nombre. Bajo la pluma de Eduardo Ruiz se encuentra la pretensión de referir al origen del pueblo, aún antes de llegar a la región mencionada, y describir algunos acontecimientos que son ubicados tiempo después de la conquista de todo el territorio. Para ello, el autor necesitó escribir una obra extensa y detallada que se divide en dos partes. Según el texto de Pedro Leonardo Talavera Ibarra titulado *Eduardo Ruiz o el fausto de la ciudad del progreso*,¹⁸⁵ donde realiza una investigación sobre la carrera militar y literaria de Ruiz y es una compilación de algunos textos del abogado, la obra *Michoacán* fue dividida y publicada en dos partes. La primera de ellas salió a luz en el año de 1891 y la segunda nueve años más tarde.¹⁸⁶

La primera parte comienza con el desarrollo de la hipótesis sobre el origen del pueblo purépecha y culmina con el episodio de conquista en manos de los españoles en el s. XVI. La segunda se desempeña más como un compendio de acontecimientos posteriores aislados cuyos protagonistas fueron purépechas que

¹⁸⁵ Pedro Leonardo Talavera Ibarra, *Eduardo Ruiz o el fausto de la ciudad del progreso* (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1985).

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 97 y 99.

se destacaron por sus dotes bélicas y de liderazgo, como es el caso de Eréndira, figura que Juan O'Gorman tomó para incluirla en su mural. También integra otros relatos sobre algunos episodios en las vidas de ciertos frailes ubicados en el periodo de virreinato. Si bien es cierto que las dos partes pueden ser consideradas como una unidad, al poseer esta división, nunca aleatoria, se nos permite para esta investigación solamente considerar a la primera. Los motivos para ellos son varios, por ejemplo, ésta fue escrita y publicada como una obra separada de la segunda parte que bien puede ser tomada en cuenta como un complemento o una continuación con un contenido diferente. Por otra parte, las temáticas que se abordan en la parte I pertenecen a una inercia u orden probablemente ubicados en la *Relación* donde se habla sobre las tradiciones, las costumbres, las fiestas, la genealogía y termina con la llegada de los conquistadores al pueblo, lo que no sucede con la segunda. En la labor que nos hemos propuesto de encontrar algunos elementos que conforman la noción de purépechas y situar diferencias con la noción de indios de Michoacán, el hecho de trabajar en un espacio determinado de temas se vuelve importante porque nos permite realizar el ejercicio del llenado de las zonas de indeterminación y delimitar lugares y tiempos, lo que no es posible hacer en la parte II porque aborda con diversos tratamientos otros temas. Ante ello será esencial tomar en cuenta que al referirnos a la obra lo estamos haciendo de la primera parte, por lo que cualquier tesis que se proponga solamente sería aplicable a ésta.

Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas fue publicado en 1891¹⁸⁷ por la Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, con ilustraciones a color, el texto cuenta con 449 páginas, se encuentra dividido en XXX capítulos y un epílogo. Con fines pedagógicos podemos dividirlo en tres secciones: a. prólogo, dedicatoria, la hipótesis sobre el origen del pueblo; b. tradiciones, costumbres, religión, linaje gobernante; c. conquista, reacción y muerte del gobernante y epílogo. A lo largo del texto es posible observar un sinfín de figuras retóricas entre las que destaca la metáfora que es utilizada para detallar los acontecimientos narrados y otorgarles una dosis de elementos estéticos que complementan las escenas. De igual manera, los espacios descritos y los protagonistas de las narraciones son descritos como personajes con características que los hacen resaltar, ya sea física o moralmente aunque de estos rasgos del texto nos ocuparemos más adelante. Los capítulos se encuentran estructurados por un orden que pareciera cronológico, esto es, con un inicio, un desarrollo y un final que se une con el próximo. Además, en todo el libro aparecen una serie de notas al pie de página, las cuales poseen explicaciones detalladas sobre la palabra en la lengua del pueblo o sobre la fuente de donde se tomó el contenido.

Durante el prólogo, Ruiz da cuenta de lo que ha de tratar en su texto. Su interés principal radicó en elaborar una serie de escritos que pudieran retratar, describir o referir al pueblo purépecha que había habitado en Michoacán desde tiempos inmemorables, por lo que para llevar a cabo esta labor, consultó algunos textos además de la *Relación* entre los que destacan la biografía de Vasco de Quiroga

¹⁸⁷ En la actualidad, hemos podido encontrar una copia de esta primera edición en la colección Libros antiguos y raros de la Universidad Iberoamericana.

escrito por Juan Joseph Moreno, *Anales en idioma tarasco* de un autor anónimo, *Historia antigua de México* de Orozco y Berra y las crónicas de Larrea, Beaumont y Granados donde se encuentran algunos fragmentos de Michoacán.¹⁸⁸ Sin embargo, estos textos solo tratan de forma breve o indirecta al pueblo por lo que solamente la *Relación* se convirtió en la fuente primaria. De igual manera, la tradición oral fue materia prima para el trabajo que Ruiz elaboró, “El Señor mi padre D. Toribio Ruiz, tenía empeño y gusto en hablarme de las antiguas tradiciones de los indios, de sus costumbres, de la religión de sus antepasados y de la naturaleza e índole de su elegante y poético idioma.”¹⁸⁹ En reuniones con otros interesados en la temática como Martín Cano, padre e hijo, Florentino Martínez, Ramón Vidales, Pedro Eiquihua¹⁹⁰ y su sobrino, Carlos Eiquihua, los Ruiz hablaron por años del pasado del pueblo, a veces invitando a indios de “sangre pura”¹⁹¹ para complementar sus saberes. Dicho lo anterior, encontramos dos fuentes principales en la creación de *Michoacán*, en primer lugar la *Relación*, que hasta ese momento permanecía en la oscuridad el nombre del autor, y las constantes pláticas de aficionados al tema quienes compartían sus propios conocimientos entre sí. El resultado de estos aprendizajes y el gran interés por los temas fue expresado en el texto del que hoy nos ocupamos.

¹⁸⁸ Eduardo Ruiz, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁹⁰ Sobre el licenciado Eiquihua hay que decir que Ruiz argumenta haber leído con él la *Relación*, episodio que “(...) aclaró muchos de sus pasajes y (...) ayudó en la reconstrucción de los nombres tarascos.” *Ibid.*, p. 22.

¹⁹¹ *Idem.*

A pesar del reconocimiento que existe sobre la importancia de la *Relación*, la postura de Ruiz frente a su fuente primaria es de cierto escepticismo hacia el fraile que la escribió y hacia los informantes que tuvo.

¿A qué clase social pertenecían esos viejos que dictaron la *Relación*? Suponemos que no ha de haber sido a la sacerdotal, única que tenía el secreto de la historia de aquel pueblo, porque es natural creer que los pocos sacerdotes indios que sobrevivieron a la conquista no han de haber mirado con ojos serenos la pérdida del inmenso prestigio que antes disfrutaban. Es probable que hayan sido ancianos que alguna o algunas veces oyeron los discursos históricos que en las fiestas pronunciaban los sacerdotes. Sus recuerdos tenían que ser confusos y vagos; y por lo que se ve en la lectura de la *Relación*, el estilo de aquellos viejos es del todo iliterato. Si a esto se agrega la falta de ilustración que se nota en el fraile que escribió lo que dictaban, no nos extrañará que ese documento aparezca, como en efecto aparece, desaliñado, oscuro, incoherente y en muchas ocasiones absurdo.¹⁹²

Sin embargo, *Michoacán* se encuentra estructurado de una manera similar a la *Relación* siguiendo el mismo orden en cuanto a acontecimientos. Sin duda, la tarea de Ruiz consistió en complementar muchos de estos pasajes pero a pesar de la distancia tomada, conservó muchos elementos.

¹⁹² *Ibid.*, p. 21.

A partir de la lectura del prólogo también es posible inferir que uno de los ejes seguidos por el autor para llevar a cabo su tarea consistió en analizar lo que él llama como el idioma tarasco. Desde sus fuentes, consiguió identificar un gran número de palabras que propuso traducir al español e intentó situarlas en los textos con el fin de elaborar un análisis exhaustivo sobre sus usos y significados para el pueblo; esto se observa en toda la obra y funge como un elemento base para algunas hipótesis que lanza, por ejemplo, en lo relativo al origen del pueblo que se tratará más adelante. Basta por ahora señalar la importancia de la lengua en la estructura del texto como un elemento edificante y significativo para describir al pueblo y en los esfuerzos realizados por el autor para “purificar” la lengua.¹⁹³

Para finalizar con esta breve descripción general de la obra es preciso tomar en cuenta una característica determinante que oscila entre lo dicho por el autor y lo que se puede observar a lo largo de ella. Desde el comienzo, Ruiz manifiesta que la pretensión de su texto no es ubicarse como una investigación histórica:

Nunca ha sido mi ánimo dar a la vaga relación de los sucesos de Michoacán anteriores a la conquista, el carácter de historia. Para esta empresa no hay elementos bastantes.¹⁹⁴

Con estas palabras, primeras del prólogo, el autor deja muy claro que su libro no es un libro de historia porque no existen las fuentes necesarias ni la investigación pertinente para así llamarla. Al respecto, dice lo siguiente:

¹⁹³ Al referirse a la *Relación*, Ruiz concluye que la labor tanto del fraile como de los informantes derivó en “un horrible estropeo” del idioma tarasco; por lo que es preciso realizar estudios sobre éste que puedan arrojar luz a la hora de preguntarse por el pueblo. *Ibid.*, pp. 21 y 23.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 19.

Este es el material que para formarla he acopiado. ¿Son bastantes estos elementos para escribir una historia? No lo creo así, y por lo tanto he adoptado el estilo legendario. El germen de las leyendas está en las obras que he citado y en las tradiciones que se son conocidas desde mi infancia.¹⁹⁵

Hacia el final del párrafo donde realiza esta aclaración, Ruiz no rechaza que en un futuro ésta pueda convertirse en un material esencial para el desarrollo de una historia:

Más como en todo relato puede encontrarse algo cierto y bueno, que acaso servirá más tarde para escribir la verdadera historia, declaro que esos datos fidedignos pertenecen principalmente al señor mi padre y a las demás personas mencionadas. Y mi deseo de que no se pierdan para la historia de Michoacán esos tesoros que he heredado de personas que ya no existen, es la única disculpa de este libro.¹⁹⁶

No obstante, el tratamiento que da a los temas, por ejemplo en lo correspondiente al lenguaje donde realiza un análisis exhaustivo de la raíz de las palabras y sobre su evolución o las notas al pie de página que abundan en el texto donde hace referencias a la fuente de donde extrajo el contenido parecen decir otra cosa. ¿Por qué es posible que el autor pueda aclarar este punto? o ¿cómo es posible que se observen esfuerzos por manejar fuentes y ubicar algo como la raíz de una palabra? Sería un absurdo proponer una contradicción en la escritura del autor

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹⁶ *Idem.*

con respecto a lo que relata y quedarnos en un juicio superficial, lo importante es que esta observación dirige la mirada hacia un problema que necesita ser tratado porque deja entre ver cómo existe cierta conciencia sobre lo que es o lo que no es un libro de historia. Esto adquiere relevancia al preguntarnos por las intenciones y objetivos del autor a la hora de escribir sobre el pueblo purépecha y abre la puerta hacia un lugar y un tiempo específicos donde Ruiz se desempeñó como un sujeto histórico. Si consideramos además lo más arriba expuesto sobre la postura de Ruiz frente a la *Relación*, algunas cuestiones tratadas como la historia y la veracidad de los hechos nos remiten a pensar en un contexto muy específico del autor y en algunos elementos que fueron determinantes en la escritura de la obra. Con miras a seguir un camino que dote de historicidad propia al texto, nos detenemos en el contexto del autor para preguntarnos sobre su formación, sobre sus intereses y los rasgos de la época que fueron determinantes en su labor literaria, lo que pretende arrojar luz hacia los componentes de la noción de purépecha que desarrolla.

b) Eduardo Ruiz: el autor y la época cambiante

i) Los Ruiz

El nombre de Eduardo Ruiz se convirtió en un referente histórico del México de la segunda mitad del s. XIX principalmente en la región de Uruapan Michoacán aunque también tomó un papel secundario dentro de la vida política de todo el país. Sus facetas como escritor, militar y político fueron desarrolladas en una época de agitación social, económica y cultural en todo el territorio mexicano,

escenario propicio que enmarcó un constante progreso en sus actividades que lo colocaron como un protagonista de la época. Nacido en 1839 en Paracho Michoacán, se convirtió en abogado en 1864 y desde entonces, hasta su muerte en 1902, desempeñó cargos públicos de mediana y alta jerarquía, siempre cobijado en las filas de grupos liberales.

Toribio Ruiz, padre de Eduardo, incursionó desde muy joven en la venta de artesanías lo que le dio herramientas y poder económico para convertirse primeramente en escribiente y después en escribano. A pesar de no haber asistido a alguna escuela, el tiempo y sus allegados lo reconocían como un hombre de letras, quien adquirió “la noble profesión, sin haber concurrido á las aulas”;¹⁹⁷ en palabras de Talavera, fue un “hombre-que-se-hizo-a-sí-mismo”¹⁹⁸ desde el inicio de sus actividades como comerciante hasta convertirse en un escribano que ocupó cargos públicos menores en Pátzcuaro y Uruapan, ciudad a la que se mudó en 1850. El acontecimiento de migración fue determinante para la vida de los Ruiz tanto en la formación de sus creencias como en el aprecio y arraigo hacia una región que se enfrentó a muchos cambios. Uruapan, considerada a mediados del s. XIX como un pequeño pueblo se encontró inmersa dentro de un periodo de transformaciones donde los migrantes complementaron las actividades económicas regionales e hicieron crecer al poblado hasta recibir el título de “ciudad del progreso” en 1858.¹⁹⁹ Toribio Ruiz se encontraba entre aquel grupo y

¹⁹⁷ Talavera, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 11 y 12.

como escribano y prefecto de distrito apoyó diversas iniciativas como la apertura de fábricas de hilos y la práctica de sembrar café.

Don Toribio no se muestra ajeno a la efervescencia industrial de la ciudad. Legaliza, como escribano, la formación de una sociedad para el establecimiento de una fábrica de hilados y tejidos. También como accionista es parte de ella, al igual que sus compañeros Miguel Treviño, Ramón Farías, Manuel Valdés, etc.²⁰⁰

Los allegados a Toribio Ruiz estaban conformado por viejos conocidos. Apellidos como Treviño, Farías, Bravo y Rodríguez no solo aparecen en las filas de los migrantes comerciantes en Uruapan, también pueden ser encontrados en “el voto público del partido liberal” del 27 de julio de 1859. Sus tendencias políticas e intereses se convirtieron en elementos cohesivos entre aquel grupo. Desde el estudio de Talavera, éste se conformó por tres momentos claves en la vida de Michoacán: el primero de ellos fue el Plan de Ayutla, que buscó el desconocimiento como presidente de Antonio López de Santa Anna; el segundo fue la Guerra de Reforma, donde partidarios de las tendencias liberales y conservadoras se batieron para ganarse el derecho de gobernar al país; y por último, la Intervención francesa.²⁰¹

Con una tesis como ésta no sólo se observa un grupo fuerte y consolidado a través de los años por ser siempre el lado vencedor, también se muestra la importancia de las ideas políticas como ejes en las vidas de los protagonistas. La

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 15.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 11.

influencia liberal de estos grupos frecuentados por Toribio Ruiz se heredó a su hijo, factor que se convirtió en determinante para el desarrollo de las diversas facetas en el terreno militar y literario en las que éste se desempeñó; por ejemplo, durante la gubernatura de Melchor Ocampo y siendo Santos Degollado regente del Colegio de San Nicolás, a Eduardo le fue otorgada una beca de gracia, fruto de las relaciones de su padre con las esferas liberales gobernantes,²⁰² aunque tampoco es descabellado pensar que la influencia se pudo conformar también desde una propagación cotidiana de las ideas liberales en la casa de los Ruiz.

Probablemente, sin muchos cuestionamientos se podría aceptar que Eduardo encontró en la figura de su padre el origen de muchos de los intereses que lo ocuparon durante su vida, ya sea en el plano político como se habló más arriba pero también consideramos este hecho en otros ámbitos. Toribio Ruiz escribió dos obras inéditas de su lengua natal, el “idioma tarasco”, que se componen por una gramática y un diccionario;²⁰³ aunado esto con las palabras de Eduardo en el prólogo de *Michoacán*, podemos señalar el espacio exacto de dónde surge la afición por el pasado del pueblo purépecha y ubicar una de las materias primas del contenido del texto. De esta manera, se introducen dos elementos claves a la hora de historizar la obra de Ruiz, el primero versa en las tendencias liberales con las que fue formado y simpatizó toda su vida y el segundo sobre el gusto heredado por su padre sobre las tradiciones, la lengua y el pasado del pueblo purépecha.

²⁰² *Ibid.*, p. 15.

²⁰³ *Ibid.*, p. 17.

ii) La guerra y los cargos políticos: los años de 1864 a 1876

Eduardo Ruiz se graduó como abogado en 1864, el mismo año de la llegada de Maximiliano de Habsburgo y de su coronación como emperador de México. La carrera de Ruiz como militar había iniciado unos años antes al enlistarse en la Guardia Nacional, no obstante, en 1865 fue ascendido a coronel y en junio del mismo año se volvió el secretario particular del general Vicente Riva Palacio,²⁰⁴ cargo que fue determinante en su labor militar, política y posteriormente literaria.²⁰⁵ Junto con Riva Palacio luchó en la intervención francesa que terminaría con el fusilamiento de Maximiliano y la consolidación de la república liderada por Benito Juárez.

Según Talavera, Ruiz fue apresado y condenado a muerte en 1865 junto con los generales Arteaga y Salazar,²⁰⁶ sin embargo, fue rescatado y no corrió con la misma suerte de sus generales quienes hoy son conocidos como los mártires de Uruapan. Toribio Ruiz fue testigo presencial de estos acontecimientos que marcaron un episodio importante en la región; Eduardo, años más tarde mandó construir un monumento para recordarlo. En aquellos días, la ciudad de Uruapan, inmersa en un constante progreso comercial y económico fue nombrada como la capital del estado una vez que Morelia fue tomada por el ejército francés, hecho que fue aplaudido y apoyado por el círculo de liberales al cual pertenecía Toribio. En 1867, una vez terminada la ocupación francesa y restaurada la república

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 84 y 85.

²⁰⁵ En *Michoacán* se observan varias referencias a estudios realizados por Riva Palacio en lo concerniente a la historia de México y un reconocimiento por su labor como historiador.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

presidida por Juárez, Ruiz se lanzó como candidato para pertenecer al Congreso del Estado. A partir de entonces, una nueva generación de hombres autonombrados liberales gobernaron Michoacán ocupando los principales puestos en el gobierno.

Este grupo se encontraba subdividido en cuatro jerarquías, se encontraba conformado por sujetos que habían luchado en la Intervención y se hacía llamar el Partido de la Montaña. En el primer subgrupo se encontraban los líderes, constituido por Justo Mendoza, gobernador del estado, Gabino Ortiz, Luis González y Francisco W. González, estos hombres eran ligeramente más longevos que el resto del grupo, habían ocupado cargos de funcionarios años antes y habían sido profesores de algunos miembros. El segundo era conocido como los incondicionales, Eduardo Ruiz, Ángel Padilla y Juan Rubio destacaron en esta facción. El tercer subgrupo, los meritorios, debían mostrar su lealtad a la república por no haber luchado en la guerra, nombres como Aristeo Mercado,²⁰⁷ primo hermano de Manuel Mercado, amigo cercano a Ruiz, resaltan en la lista. Y por último, los contactos se encargaban de las vinculaciones entre el estado y el resto del país, Vicente Villada y Manuel Mercado conformaban este subgrupo.²⁰⁸ Estos hombres fueron los protagonistas en la política michoacana hasta el destierro de Lerdo en 1876.

El Partido de la Montaña poseía una serie de características claras que sirvieron como ejes en la forma de gobernar. La mayoría rechazaba a la Iglesia como actor

²⁰⁷ Aristeo Mercado fue el gobernador porfiriano de Michoacán; su gobierno va desde 1891-2 hasta 1911. Durante este periodo, *Michoacán* y otras obras de Ruiz fueron publicadas.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 34-36.

de la vida política y pertenecían al culto masónico. Años después, antes de la reelección de Juárez en 1871, apoyaron a Sebastián Lerdo de Tejada, para que ocupara la presidencia, esto se convertiría en una empresa exitosa tras la muerte de Juárez pero en 1876 con la caída de Lerdo y la llegada de Porfirio Díaz al poder significó la disolución total de la agrupación.

Durante los años de 1867 a 1876, Eduardo Ruiz participó activamente en la vida pública de Michoacán y específico de Uruapan. Primeramente fue nombrado vocero del Partido de la Montaña y diputado de Michoacán, se encargó del diario oficial del estado y fue diputado varias veces. En 1871, tras la derrota de Lerdo, fue relegado a un puesto menor en Uruapan pero dos años después fue electo al Congreso de la Unión y en 1874 regresó a ser el vocero del grupo. Tras el Plan de Tuxtepec de Díaz en el que desconocía a Lerdo como presidente, Ruiz decidió mudarse y refugiarse en la ciudad de Uruapan pues los miembros de su partido empezaron a ser perseguidos por el entonces gobernador y porfirista, Manuel González. Esta migración fue una constante en la mayor parte de los hombres que conformaron el partido. En aquel año, la vida de retiro para la familia Ruiz, conformada por Eduardo, su esposa Francisca y sus dos hijas, representó la salida de la vida política, lo que derivó que el político se centrara solamente en los negocios propios y en sus aficiones e intereses que se encontraban respaldados por la Sociedad de Geografía y Estadística, a la que pertenecía desde 1873.²⁰⁹

²⁰⁹ Para una mayor profundización de la vida de Eduardo Ruiz durante ese periodo el estudio de Talavera es pertinente. *Ibid.*, pp. 27-58.

iii) La procuraduría y los últimos cargos políticos

Durante cinco años, Eduardo Ruiz se enfocó solamente en sus negocios como la siembra y el comercio del café en Uruapan y ocupó cargos regionales de poca relevancia en la región. Este tiempo sirvió para publicar algunos textos referentes al derecho y a sus aficiones. Junto con sus amigos, antiguos compañeros en el Partido de la Montaña, seguían frecuentando las tertulias y se habían convertido en socios de algunos negocios.

Durante este periodo, fundó el periódico "El Cupatitzio" donde escribía apenas de asuntos políticos, dedicándose más a temas de interés cultural y social; también escuchó sobre las muertes de sus antiguos líderes liberales, como Mendoza y vio cómo su gran amigo Manuel Mercado ascendía en la escala jerárquica de los puestos importantes en el gobierno. En el plano personal, se enfrentó a varias pérdidas como la muerte de su esposa en 1877 y las de sus padres en 1876 y 1880.²¹⁰ La época con la que había crecido y donde se consolidó como uno de los protagonistas de la vida de Michoacán iba desapareciendo lentamente.

Con el término del primer cuatrienio de Díaz y la llegada de Manuel González a la presidencia, el círculo cercano a Ruiz intentó ocupar una vez más los principales puestos en el gobierno del estado. En 1881, el abogado regresó a la política como presidente de la mesa de elecciones del octavo distrito electoral y se lanzó como candidato a un cargo que no pudimos ubicar; aunque la elección fue perdida, algunos de sus amigos pudieron ubicarse como funcionarios lo que significaba por

²¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

completo el regreso a los ambientes de los que habían estado separados por varios años.

La tarea de Manuel González consistió en continuar la tarea conciliadora de Díaz, por lo que invitó a antiguos lerdistas a unirse a varios grupos de trabajo. Tal fue el caso de Manuel Mercado, quien fiel a su amigo, recomendó al presidente instalarlo como parte de una guarnición encargada de asuntos concernientes a la ciudad de México. Por orden de González, Ruiz fue invitado a mudarse a la ciudad y a ponerse bajo las órdenes de su amigo cercano, Ramón Fernández. De esta relación y por la fidelidad mostrada por el michoacano a través de su pluma, Ruiz fue elegido síndico primero, puesto por el que fue reelegido hasta la renuncia de Fernández en 1884. Dos años antes, fue nombrado Procurador General de la Nación, cargo más alto que desempeñó hasta que la procuraduría fue eliminada en 1900; curiosamente, Manuel Mercado en ese mismo año fue designado como Oficial Mayor de la Secretaría de Gobernación.²¹¹ Los últimos años de su vida se dedicó a la publicación de algunos de sus textos como *Historia de la guerra de intervención en Michoacán* (1896), quizá ésta sea su obra más conocida; impartió clases sobre jurisprudencia y fue reconocido por su carrera militar, hecho que le valió una pensión en 1901. Por último, fue nombrado Ministro de la Suprema Corte de Justicia, última actividad que realizó desde 1900 hasta 1902, año en que murió mientras visitaba Uruapan.²¹²

²¹¹ *Ibid.*, p. 74.

²¹² *Ibid.*, p. 99.

Eduardo Ruiz fue uno de esos hombres que son recordados, más en escalas regionales que nacionales, hasta hoy en día como un protagonista de la vida política de Michoacán y de México durante el s. XIX. Al revisar la bibliografía de la que se sirvió Talavera para su estudio y cronología, nos hemos encontrado una gran cantidad de textos que reúnen los nombres más importantes en México de aquél siglo donde no puede faltar Ruiz. A lo largo de esta exposición que tiene como objetivo no solo recaudar datos sino siempre tomarlos en cuenta para historizar lo relativo a la obra que estudiamos, es posible encontrarse con una idea breve pero ilustrativa sobre la vida del autor y del contexto donde nació su publicación. Resaltamos principalmente tres elementos que destacan en esta escueta semblanza de su vida; el primero se constituye por el arraigo mostrado hacia una tierra en la que había nacido y que desde su educación familiar se le inculcaba cariño, el segundo es el constante mote de liberal que rodea tanto a la época como a los integrantes del círculo de Ruiz y por último, la actividad periodística y literaria que ejerció durante toda su vida, la cual estuvo conformada no sólo por temáticas referentes a su profesión, también se ocupó de hacer historias y ficciones propias de sus vivencias y de la tradición oral. De la primera, solo resta reconocerla como una parte fundamental de su obra por tratarse de una materia prima emocional que configuró sus quehaceres políticos, empresariales y que pueden ser vistos expresados en su literatura. Sobre el segundo elemento vale detenerse un poco, pues es evidente que desde su juventud el significado de "liberal" estuvo cargado de ideologías tanto teóricas como prácticas, lo que definitivamente influyó en su escritura.

Mucho se ha hablado del liberalismo en México durante el s. XIX y aunque no pretendemos elaborar un estudio exhaustivo sobre el tema porque es otro nuestro objetivo, consideramos importante preguntarnos qué se entendía por liberal en los años en los que Ruiz se autonombra como tal y seguía las enseñanzas de su padre. Sin duda, estas consideraciones pueden acercarnos un poco más a un contexto donde pareció importante escribir sobre el pueblo purépecha y reunir sus leyendas y mitos desde un marco de referencia constituido política y socialmente por el liberalismo.

iv) Los liberalismos mexicanos

En México, el liberalismo es más el título de un proceso que duró más de cien años que una forma de pensar o una ideología seguida. Ante la pregunta de qué es un liberal del s. XIX, las dificultades por asir sus características o prácticas se asoman de inmediato. Lo liberal fue una denominación de ciertos sectores de la sociedad mexicana que pretendían seguir una serie de preceptos o que luchaban por alguna causa en particular aunque es complicado observar comunes denominadores en los hombres que se autonombraron de esta manera durante todo ese siglo. Si bien es cierto que es posible encontrar nombres importantes como máximos exponentes, por ejemplo, José María Luis Mora o el mismo Benito Juárez, cada época según acontecimientos y circunstancias creó a sus representantes de modo distinto.

El estudioso del liberalismo del XIX en México, Charles Hale, en su texto *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* y en específico, en

la introducción “El problema del liberalismo”,²¹³ pone de manifiesto que existieron varias generaciones de liberales en el país por lo que a pesar de poder seguir una línea causal en todo el liberalismo, no hay que perder de vista lo complejo que es tomar en cuenta que la figura del liberal mexicano no puede homogenizarse. A partir de su lectura, observamos que su propuesta se basa en la división de tres etapas lo que nos ayuda a pensar a grandes rasgos cómo se constituyeron los liberales durante esta época y cómo los acontecimientos como la guerra civil o la intervención extranjera determinaron los rumbos seguidos.²¹⁴

El liberalismo del s. XIX fue un conjunto de ideas políticas que vieron su formulación clásica como ideología en los años 1820 y cumplimiento, en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma. Con la victoria en 1867 de Benito Juárez sobre el emperador Maximiliano y el Partido Conservador, el liberalismo acabó por imponerse. A partir de entonces se le identificó irrevocablemente con la nación misma, una nación que, en palabras de Juárez, había logrado su independencia por segunda vez. Los años que siguieron a 1867 vieron el establecimiento de una tradición liberal oficial, tradición que se asentó aún más con la Revolución de 1910. En otras palabras, después de 1867 el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden

²¹³ Charles Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (México: FCE, 2002), 15-49.

²¹⁴ Es importante distinguir que solamente nos interesamos por lo relativo al s. XIX dejando de lado las etapas concernientes a la Revolución y Posrevolución.

social y unos valores heredados, y se convirtió en un mito político unificador.²¹⁵

En un primer momento, en los treinta y cuarenta, el liberal se basaba en una serie de principios ideológicos muy definidos. Posteriormente, en la Intervención Francesa, una segunda generación de liberales continuó los preceptos aunque tenían en mente otros objetivos más regionales; aquí ubicamos el rechazo a la monarquía y la búsqueda de la restauración de la República. Al triunfar esta generación y tras la muerte de Juárez y la llegada de Porfirio Díaz a la presidencia, el liberalismo se convirtió en el mito unificador oficial.

Eduardo Ruiz fue uno de esos hombres que estuvieron relacionados de alguna manera con estas tres etapas. Hacia el principio de su vida, su padre, se adhirió a las tendencias liberales como comerciante en crecimiento y político local. Esto influyó directamente en su hijo y propició el acercamiento desde su juventud con los círculos liberales de la época. En esta primera etapa, desde el estudio de Hale podemos caracterizar lo que significaba ser un liberal mexicano. En primer lugar “estaba el individuo libre, no coartado por ningún gobierno o corporación e igual a sus semejantes bajo la ley”;²¹⁶ siempre con la presencia de un pasado monárquico del que había que deshacerse, por ello, sus deseos fueron instaurar y fortalecer una república. Las instituciones eran vistas como el medio para legalizar las nuevas prácticas y esto debía ser manifestado a través de una ley escrita, es decir, una constitución. En ella, los principios del hombre necesitaban ser

²¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

reconocidos, por ejemplo, su ser autónomo y libre. En estos momentos, el liberalismo se encontraba dando sus primeros pasos en el territorio mexicano. De la mano de grandes intelectuales como Mora o su contraparte, Mariano Otero, las ideas permearon y se convirtieron en la bandera de una facción importante en la política del país. Finalmente, los esfuerzos dieron frutos cuando se promulgaron las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Consideramos que durante estos años, que bien podemos situar entre los treinta y 1867, con sus matices, los liberales pretendían comprender y asimilar conceptos esenciales para el liberalismo, como la noción específica de libertad, el cual apenas se encontraba en periodo de gestación.

Ya con el triunfo claro de Juárez, el liberalismo tomó otros rumbos. Parecería que sus intereses y búsquedas se encontraban más dirigidas y establecidas para lograr determinados fines como la eliminación de las corporaciones como la Iglesia o la propiedad comunitaria indígena además de la separación de los poderes del Estado. Juárez no sólo encabezaba un movimiento que hacía muchos años había empezado y que a partir de 1867 encontraba su consolidación, también su triunfo implicó dar el golpe de gracia a la facción contraria conservadora, lo que significó cierta institucionalización del liberalismo.²¹⁷ Con el discurso titulado la *Oración Cívica* de Gabino Barreda se terminó simbólicamente la primera etapa, ya desde

²¹⁷ Con la conciencia plena en que la caracterización de estos dos bandos no puede darse de forma tan radical, optamos por continuar con la separación entre liberales y conservadores para no profundizar más allá de nuestros intereses. Hoy en día se puede inferir a través de investigaciones que con frecuencia es difícil hacer la separación entre un liberal y un conservador debido a que el pragmatismo se apoderaba de las situaciones; para fines prácticos podemos pensar al liberalismo como aquél movimiento que buscó la instauración de la república, mientras que la tendencia conservadora tendía al apoyo de la monarquía como forma de gobierno en México. Sería material de otro estudio identificar con plenitud sus diferencias.

algunos años antes en agonía, y empieza un liberalismo curiosamente positivista, esto es, influido por la corriente filosófica francesa introducida por Augusto Comte, el positivismo.²¹⁸

Barreda, discípulo de Comte durante su estancia en Francia, veía a la historia desde la noción de teleología, por lo que explicaba el transcurrir histórico de México como un medio para para llegar a un mejor estado o posición; de esta manera, los inconvenientes como las intervenciones extranjeras o las luchas internas podían situarse como pasos para un estadio mejor. Las implicaciones de llevar el científicismo positivista al plano político liberal fueron varias, por ejemplo, desde ese lugar se pudo hablar de la reconstrucción social²¹⁹ lo que significó la reconciliación entre las dos facciones antagónicas en las que se dividió el país por muchos años.²²⁰ En ese sentido, Barreda ilustró un antes y un después en la vida de México al hacer una suerte de recuento histórico pero introducir elementos nuevos para pensarlo. Esta segunda generación de liberales fue en su mayoría positivista lo que se manifestó en sus obras y en sus prácticas como políticos y funcionarios;²²¹ el caso de Ruiz y sus intereses por continuar un progreso económico y cultural en la ciudad de Uruapan o la explicitación en el prólogo de *Michoacán* al admitir que no podía elaborar una historia nos muestran lo dicho. Al respecto, es pertinente otorgarle al autor una formación basada en los preceptos

²¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Ibid.*, p. 24.

²²¹ Habría que determinar cuáles son los principales elementos constitutivos del positivismo en México y aunque por cuestiones de tiempo esto no será tratado, es preciso no perder de vista su carácter de observador como científico, es decir, regirse bajo la lupa de la ciencia y buscar en todo momento la mejora, esto es, el progreso de la historia.

positivos. Ante la pregunta por las condiciones de posibilidad para realizar una explicitación como ésta, la atención se dirige hacia una noción de historia que buscaba la verdad en tanto recreación fiel de los hechos sucedidos con, por este motivo Ruiz sabía que la imposibilidad por conocer al pueblo purépecha estaba latente.

Por los años de formación académica y política es posible considerar a Ruiz principalmente como integrante de esta segunda generación de liberales, no obstante, en la tercera etapa definida por la llegada de Díaz a la presidencia en 1876 y la mitificación del liberalismo como discurso oficial e integrador en sus gobiernos, también podemos identificar al michoacano como partícipe. Esto nos permite abordarlo como un actor activo en los ambientes liberales de las épocas mencionadas y determinar que existieron varios factores que contribuyeron en la formación de su obra.

En estos años de unificación se ubican varios acontecimientos importantes, por ejemplo, se creó el periódico *El Partido Liberal*, financiado por el gobierno, se conciliaron algunas facciones otorgando puestos políticos a la disidencia, se institucionalizaron algunas prácticas con fines de crear una identidad nacional, entre otros episodios. No sería posible numerar todo basado en el mito de lo liberal, no obstante, estos acontecimientos nos brindan una escueta idea de lo que representó la idea de ser liberal hacia finales del XIX. Los grandes pensadores continuaban expresando su adherencia al liberalismo aunque éste ya nada tenía que ver con lo que había sido décadas anteriores, solamente se tomaba como una forma de recalcar el pasado mexicano triunfante en 1867, del que había formado

parte Porfirio Díaz, o se ensalzaban a los nacientes héroes y símbolos mexicanos como Juárez.²²² Justo Sierra es uno de los principales actores que pertenecieron a esta generación.

Ruiz se encontraba al final de su vida pero esto no fue un inconveniente para participar de algunas ideas de la época. Su búsqueda por el pasado prehispánico puede ubicarse en la pretensión liberal de esta tercera etapa donde se identificó a este periodo anterior a la conquista como una piedra angular en el desarrollo de México. “La primera de las varias obras históricas que dieron expresión formal a la tradición liberal fue la monumental *México a través de los siglos* (...) la obra se convirtió en la primera historia importante en señalar que las raíces de la nación mexicana eran por igual indias y españolas.”²²³ El reconocimiento de lo prehispánico-indio poseía rasgos concretos muy alejados de una resignificación en el presente de lo indígena, por el contrario, fue más una nueva forma de situar un elemento unificador. Justo Sierra, por ejemplo, se expresa de los indios de su época como gente pasiva, malnutrida y sin educación que era preciso alimentar "con menos chile y más carne" como ya se ha mencionado en la Introducción,²²⁴ lo invaluable se centraba en la figura de aquellos pueblos que lucharon en la conquista española, los que fueron comandados por Cuauhtémoc, al que Riva Palacio le había erigido una estatua en la Ciudad de México,²²⁵ los que no representaban un problema para la joven nación porque estaban muertos desde hacía algunos siglos, los que era posible revestir de logros y hazañas. Años más

²²² *Ibid.*, p. 25.

²²³ *Ibid.*, pp. 25 y 26.

²²⁴ Agustín Basave. *op. cit.*, p. 34.

²²⁵ *Ibid.*, p. 29.

tarde, estas ideas se habían propagado y se convertirían en ejes esenciales para la creación de una identidad nacional. Por su parte, Ruiz, fiel al lugar de origen, se ocupó de los purépechas, ensalzando a sus reyes, a sus paisajes, a sus mitos y a sus leyendas.

Tras lo descrito, creemos que se brindan elementos suficientes para pensar la influencia del liberalismo en la vida y obra de Eduardo Ruiz. Estos conformaron un marco de referencia tal que nos permite pensar en la forma de abordar y construir al pueblo purépecha como un resultado de creencias y prácticas liberales de la época; más adelante se buscará ilustrar en *Michoacán* algunos indicios de esta tesis.

v) Ruiz, el literato

El estudio ya mencionado de Talavera posee una compilación de algunos textos de Ruiz como cartas u obras de teatro, sumado a ello, con la cronología de la vida del abogado es posible ubicar y referir una gran cantidad de escritos jurídicos, históricos o literarios que escribió durante toda su vida. La vastedad de toda su obra no solo nos permite pensarlo como un autor prolífico, de igual forma se deja ver que ésta se compone por una gran cantidad de tipos, por ejemplo, teatro, cuento, artículo o poesía.

Durante el prólogo de *Michoacán* se encuentra la ya citada observación de que este texto no es una obra histórica sino que se había optado "por el estilo

legendario" al no encontrar lo necesario.²²⁶ Ya se ha visto más arriba que por el uso del aparato crítico y la forma de tratamiento esto no es del todo seguido por el autor aunque si nos apartamos de ello por un instante y nos centramos en la parte que menciona sobre el estilo legendario es posible observar en Ruiz otra de sus facetas: la labor como literato; creador de teatro, poesía, leyendas, mitos o cuentos. Este elemento en la obra se presenta como una piedra angular al empezar la búsqueda por la historización del autor y de su texto. La influencia de la literatura de su época y el desarrollo del estilo propio a lo largo de los años fue un componente para la construcción de la noción de purépecha que hemos leído. Con el uso de la metáfora y persiguiendo la exaltación liberal de lo prehispánico Ruiz escribió un libro de leyendas a partir de la descripción de paisajes y costumbres que había compilado desde la infancia y que a través de los años fue complementando con la lectura de la *Relación* y de otras investigaciones propias. Desde nuestra perspectiva, tomar en cuenta estas características en *Michoacán* nos permite ubicarle como un texto producto de una serie de variables muy específicas, de las cuales la pretensión literaria del autor se encuentra latente en cada una de sus líneas.

La literatura mexicana a partir de 1867 dio un giro. Las figuras más destacadas fueron Ignacio Manuel Altamirano y sus discípulos, Justo Sierra, Juan de Dios Peza y Manuel Gutiérrez Nájera. Altamirano, maestro de dos generaciones de escritores, fue uno de los literatos más importantes en México durante la segunda mitad del s. XIX. A partir del relato de Luis G. Urbina en su texto *La vida literaria*

²²⁶ Eduardo Ruiz, *op. cit.*, p. 25.

de México²²⁷ donde se narra el homenaje póstumo llevado a cabo en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1893 se observa la devoción y admiración hacia su figura; en el discurso principal pronunciado por Sierra es evidente el respeto por Altamirano en la comunidad de literatos mexicanos: “gracias maestro, no nos podrías abandonar, no nos has abandonado, no nos abandonarás’, rompimos el silencio como si rompiésemos un muro que encerrase nuestra emoción, y prorrumpimos en un larguísimo y frenético entusiasmo”.²²⁸ Urbina, con un estilo característico y un lenguaje cargado de figuras retóricas, da cuenta que la obra de Altamirano poseía rasgos románticos, como en el resto de Latinoamérica, aunque su labor fue original e innovadora.

Mas no era él de esos maestros que se encasillan en lo arcaico, viven en éxtasis bajo la sombra de la musa antigua y circunscriben su admiración por las obras pretéritas, desprendidos de la existencia real y presente, fantasmas de ayer que, por anacronismo, pasan indiferentes al hoy y desdeñosos del mañana. Era por el contrario, y no era fácil que lo dejara de ser en literatura lo que en otras actividades: hombre de su tiempo, observador incesante de la cultura contemporánea, lector de los poetas ingleses, alemanes y franceses.²²⁹

En estas tres nacionalidades encontramos el modelo y la formación del escritor más importante de su época aunque el francés, lengua conocida por él, “le parecía

²²⁷ Luis G. Urbina, *La vida literaria de México* (Madrid: Saez, 1917), 187-238.

²²⁸ Luis G. Urbina cita el discurso de Justo Sierra. *Ibid.*, p. 205.

²²⁹ *Ibid.*, p. 198.

el más a propósito para realizar los ideales del arte literario.”²³⁰ Las obras que aparecieron traducidas y que tuvieron impacto en esa generación de las décadas de los sesenta y setenta fueron Lamartine, Musset y Hugo.²³¹ La influencia de la literatura francesa tuvo un papel esencial en las obras de Altamirano y sus contemporáneos, no obstante, no fue la única. Otros poetas, como Juan de Dios Peza encontraron sus referentes en otros lugares; sus gustos fueron más del lado español, por ejemplo, Campoamor, Núñez de Arce y Bécquer.²³² En general, la influencia extranjera fue una constante en la formación de la literatura de esta época. "Spanish influence continued to be manifest, but already interest in foreign literatures and acquaintance with other models pointed out new courses. The French languages and literature, as a result of contact with the invaders, had become better known; English and Italian began to be cultivated. Altamirano first and Justo Sierra later- and with more ardor- accelerated the interest in foreign literatures."²³³

Con todo este bagaje, los literatos mexicanos crearon un estilo característico donde se aprecian rasgos de corte nacionalista y romántico. Este último se caracterizó como la manifestación de la exaltación, de la pasión y de la rebelión que los escritores asumían y trataban de expresar por medio de sus obras. La

²³⁰ *Ibid.*, p. 198. Justo Sierra continuó en las décadas siguientes con esta labor de propagar la lengua francesa principalmente.

²³¹ *Ibid.*, p. 199.

²³² *Ibid.*, p. 200.

²³³ "La influencia española continuó siendo manifestada pero el interés en las literaturas y conocimiento extranjeros con otros modelos indicó otros rumbos. La lengua y la literatura francesa, como resultado del contacto con los invasores, se había conocido mejor; el inglés y el italiano empezaron a ser cultivados. Altamirano primero y Justo Sierra después -con más pasión- aceleraron el interés en literaturas extranjeras." Carlos González Peña, *History of Mexican Literature* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1968), 263.

tradición se hacía llamar heredera del camino trazado por Zorrilla, Espronceda y Bécquer siendo uno de los hombres más representativos de este movimiento Manuel Acuña que murió en 1873 en la Ciudad de México.²³⁴

La cantidad de material para una investigación más detallada sobre la literatura mexicana de 1867 a 1900 es vastísima. Varias corrientes junto con el romanticismo como el movimiento postromántico o el modernismo mexicano se desarrollaron en esta época prolíficamente. Los grupos intelectuales propagaron sus conocimientos en las escuelas, como la Escuela Nacional Preparatoria, de la que eran profesores; aunado a ello, gran parte de estos hombres desempeñaban cargos políticos importantes, como fue el caso de Sierra o de Altamirano, por esta razón el conocimiento de sus obras y las características que empleaban al realizarlas permearon en los círculos de estudiosos mexicanos, en las agrupaciones pro ciencia y en la educación y formación de las nuevas generaciones. Éstas son las razones de ocuparnos brevemente de esta parte de la vida de México en el s. XIX a la hora de abordar la vida de Eduardo Ruiz.

Desde nuestra perspectiva, la obra de *Michoacán* al momento de ser leída necesita ser considerada como un texto con influencia del romanticismo mexicano. Ruiz, también literato, estuvo expuesto a los influjos de una época donde los rasgos románticos se apropiaron de los escenarios literarios, por lo que estos se instalaron como parte del marco de referencia del autor desde donde partió para dar cuenta del purépecha.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 277 y 278.

Si se toman en cuenta los elementos planteados a lo largo de esta sección, ya sea lo mencionado sobre el texto o lo trazado sobre el autor, es posible vislumbrar un contexto específico ubicado en la segunda mitad del s. XIX. Ello nos permite empezar a reflexionar en torno a las variables implícitas en la construcción de un pueblo prehispánico y nos coloca en un lugar propicio para la lectura del texto con el objetivo de mostrar cómo la historicidad de Ruiz no puede ser separada de su obra por ser lo que dio pie a su composición.

c) La noción de purépecha

El estilo legendario de Ruiz señala que su libro es un texto plagado de leyendas aunque poseen sus particularidades. Compuesto por muchos relatos, la figura protagonista es el pueblo purépecha y su discurrir por el territorio en el que se localizó, en ese escenario se pudo hablar de los grandes paisajes michoacanos, de los reyes conquistadores, de las tradiciones o de algunos mitos sobre legendarios guerreros. Pareciera que el texto al seguir un orden cronológico y tener un personaje principal que se enfrenta a vicisitudes, como las luchas con otros pueblos y de las cuales sale airoso, entre otras características, pone frente a nosotros un híbrido entre una novela y un libro de relatos-leyendas. Si esta tesis alberga algo de sentido, la manera en la que ha sido leída puede ser ampliada. En este lugar se recurre a ella para introducir con más claridad la estructura de *Michoacán* y la manera en la que expresa al purépecha aunque se sabe también que Ruiz con su formación en el positivismo encuentra la manera de integrar algunas características de este pensamiento en su texto literario. Por tanto,

Michoacán es un híbrido en varios y distintos sentidos. Lo importante es ver en todos estos rasgos el medio de expresión por el cual la noción de purépechas se construye.

Durante esta investigación la pregunta eje para la historización ha sido por los elementos que componen la noción de purépecha que Ruiz construyó. Con lo dicho anteriormente sobre el contexto del autor, es decir, su formación militar, política y literaria pretendemos crear un bagaje que nos permite vislumbrar un poco más sobre lo que pudo dar pie a la caracterización de la noción. Tomando esto en cuenta y tras la lectura hecha a la obra comenzamos con el análisis epistemológico a partir de la división de tres secciones observadas. La primera de ella se conforma con el origen, las costumbres y las tradiciones del purépecha; la segunda data del linaje gobernante principalmente de Tariacuri y la tercera de la posición del pueblo frente a la llegada de los europeos.

Las tres son puestas como elementos constitutivos de la noción al considerarse como expresiones del autor para dar a conocer al pueblo y están basadas en el orden cronológico de la obra; se sabe de antemano que pueden ser encontrados otros elementos constitutivos y por ello, la puerta no se encuentra cerrada con nuestra investigación. La selección de lo que se propone aquí es el resultado tanto de la investigación contextual que se instala como componente explicativo de la presencia de algunos temas en el texto como de la lectura realizada, aunque desde luego no deja de ser arbitraria como cualquier otra clasificación.

i) El origen, las costumbres y las tradiciones del pueblo

Durante los primeros dos capítulos, Ruiz se dedica a exponer los orígenes del pueblo y sus costumbres y tradiciones principalmente. En esta sección, el autor brinda una explicación sobre la procedencia del purépecha a partir de sus propias investigaciones. Para él, el pasado purépecha se encontraba en el sur del continente americano junto con otros pueblos como los incas; la metodología seguida para llegar a una conclusión como ésta se basó en el estudio de las lenguas que desde su punto de vista poseían palabras similares y aunque sus significados no fueran exactos, esto sólo mostraba la lejanía en el tiempo desde que se separaron. Concluyó también que otros elementos le brindaban semejanzas como las organizaciones políticas o sociales y las figuras religiosas.²³⁵

(...) no he desmayado en mis estudios, haciéndolos extensivos a la historia de otros pueblos americanos, en busca de una etnografía y una filología semejantes a las de los tarascos; y con sorpresa descubrí una grande analogía entre el Perú y el Michoacán antiguos. Los dos pueblos tenían iguales instituciones, las mismas prácticas religiosas, parecidas leyendas, y los dos eran adoradores del sol.²³⁶

²³⁵ Otros elementos fueron tomados para construir esta tesis. Tomando como referencia lo dicho por Riva Palacio sobre los cráneos de los antiguos purépechas, Ruiz piensa que las diferencias entre estos y otros pobladores de zonas cercanas se deben a su distinta procedencia. Eduardo Ruiz, *op. cit.* p. 30.

²³⁶ *Ibid.*, p. 25. Es importante hacer referencia a lo dicho sobre el uso de la palabra tarasco y purépecha. Con frecuencia encontramos que ambos son usados de manera indistinta aunque como ya se ha explicado, también se observa la tendencia a llamar al pueblo purépecha y a sus prácticas como tarascas, por ello se ha decidido mantener en el curso de esta investigación el término purépecha.

Independientemente de los avances que se han hecho hasta ahora en materia de arqueología donde se sabe que los pueblos nómadas siguieron el camino de norte a sur por América, la búsqueda y la explicación del pasado purépecha nos muestra cómo el autor encontró en este punto una preocupación que fue desvaneciéndose con la conciliación entre mitos incas y purépechas. Por ejemplo, el mito creador de ambos lo sitúa en Perú y traza semejanzas entre lugares y nombres.²³⁷ Según su investigación y las inferencias arrojadas, en esta zona había surgido el pueblo que tras el paso del tiempo daría pie tanto a los incas como a los purépechas. Peregrinos y adoradores del sol se instalaron varias veces en distintas regiones pero fueron expulsados o sus necesidades no se veían satisfechas; por fin, llegaron a la tierra propicia que sus oráculos habían prometido desde hacía mucho tiempo y donde se encontraron con inagotables frutos.²³⁸ Tras batallas y alianzas con otros pueblos algunos integrantes se quedaron en aquellas regiones pero otros decidieron marcharse, tomando el camino por América central hasta llegar a lo hoy conocido como Michoacán.

Siempre caminando hacia el Norte, seguían las costas del litoral del Pacífico, evitando encontrarse con sus moradores.

La peregrinación estaba ya compuesta de individuos de cuatro distintas tribus: lo purépecha, los téquecha, los maríchecha y los cutzincha.

²³⁷ El mito habla de una alianza entre cuatro señores, estos se dirigieron a la ciudad sagrada de Cuzco. En una nota al pie encontramos lo siguiente: "Cuzco. Estas y otras palabras del Perú, iguales o parecidas a algunas del tarasco, tienen allí diversa significación. Cuzco, por ejemplo, significa ombligo: oportunamente veremos lo que significa la misma palabra en tarasco." *Ibid.*, p. 30.

²³⁸ Los elementos judeocristianos pueden verse en este mito. La peregrinación de Moisés y la promesa de una tierra fértil es el relato análogo en la Biblia. Ignoramos si Ruiz adecuó los mitos incas y purépechas o estos llegaron a él ya con estos elementos integrados.

Formaban un solo pueblo, en el que predominaban por su número las dos primeras que se habían multiplicado prodigiosamente, más todas formaban ya un solo carácter nacional bajo la denominación común de purépecha.²³⁹

El término purépecha, tan importante para nuestra investigación por ser el nombre de la noción leída, se explica a través de la característica de peregrino que practicó el pueblo antes de su llegada al territorio donde se asentó.

(...) hacían frecuentes visitas a las familias de las otras tribus, resultando de aquí relaciones más estrechas que no tardaron en afirmarse con frecuentes matrimonios. Poco a poco estas visitas formaron como el carácter nacional de aquel pueblo, y desde aquella remotísima época adoptaron como gentilicio el nombre de puhrépecha.²⁴⁰

La construcción de este origen común entre uno de los pueblos más representativos como lo es el inca con los purépechas es un intento interesante de señalar un origen que pudiera legitimar la grandeza del pueblo prehispánico. Con gran astucia, encontramos nombres y lugares exactos en los que basa su relato y con ello, articula de una manera impresionante todos los elementos que fundan su tesis.²⁴¹ Lejos estamos de decir que su pretensión es científica en esta parte del texto pero se observan vestigios de una investigación exhaustiva y cuidada a

²³⁹ *Ibid.*, p. 49.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 42. En la nota al pie de este párrafo aparece el significado de puhrépecha como los que hacen visitas.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 36-40. En estas páginas aparecen los nombres de lugares y de personajes que lideraron al pueblo durante su peregrinación.

través de las notas al pie y del ensamble de los elementos tratados. Desde luego, el contexto del autor es un elemento que explica esta búsqueda. Asimismo, éste es revelado también a partir de sus propias palabras, por ejemplo, el término “nacional” pretende referir a una agrupación, bien definida, con una identidad que los hace distintos a los de los otros pueblos; sabemos que la nación es una creación del XIX por lo comentado en la Introducción, pero lo interesante es notar cómo esta palabra se cuela desde la contemporaneidad del autor para describir a un pueblo que, desde su perspectiva, ya se encontraba bien definido desde tiempos remotos al haber pasado por un transcurrir histórico específico.

Detrás de la búsqueda por el origen del pueblo existe una creencia relacionada con la cronología y que funge como una forma de validar el objeto de una investigación o de un estudio a través de su pasado. Con esto queremos decir que al hablar de un pueblo, Ruiz vio la necesidad de empezar por el primer origen, trazándolo hasta tiempos remotos y conciliarlo con el pasado de los incas para partir de ahí y construir al purépecha como un pueblo distinto a los demás; señalar la diferencia fue esencial para determinar por qué se ocupaba de este pueblo y no de otro además, brindó explicaciones que reafirmaban por qué los purépechas habían sido uno de los grandes pueblos de la época prehispánica. Cabe ahora preguntarse por otros elementos integrados al texto y que hacen evidente estas diferencias.

De la misma manera que Alcalá lo hiciera en la *Relación*, Ruiz detectó que para hablar del pueblo era preciso referirse a sus costumbres y tradiciones. En el primer capítulo menciona política, religión, las formas de hacer guerra, las divisiones

sociales, los oficios y algunos otros elementos con el fin de ir formando una idea más completa sobre el pueblo. Algunos de estos fueron tratados como definiciones donde describía el papel de las diversas jerarquías sociales que existían, haciéndose cargo tanto de los señores como de los sacerdotes²⁴² y fue compilando una serie de rasgos y actividades que realizaban cada uno de ellos. Si se recuerda al texto de Alcalá, desde este momento, *Michoacán* puede ser leído como un llenado de ciertas zonas de indeterminación, donde el autor complementa lo leído en la *Relación* a través de figuras retóricas como son la metáfora y la descripción detallada. No sólo los roles sociales forman parte de este tipo de escritura, también las fiestas y los ritos como el matrimonio son abordadas de esta manera.

De repente se hacia el silencio. El gran sacerdote se colocaba en medio de las dos pirámides, vuelto el rostro hacia el Oriente; fijaba sus ojos en una estrella brillante y de luz roja y levantando el incensario, henchido de perfumes exclamaba:

'Oh tú, dios del fuego, recibe propicio nuestras preces: lleguen hasta ti las espirales de humo de la leña sagrada que se enciende en nuestros templos'²⁴³

En la *Relación*, este tipo de descripciones solamente son expresadas a partir de menciones breves pero en este caso, la forma cambia y hasta se deja ver cómo el sacerdote se refería al dios en turno mediante un diálogo. Este ejemplo ilustra

²⁴² *Ibid.*, pp. 51-56.

²⁴³ *Ibid.*, p. 55.

tanto la referencia clara al texto del s. XVI como la continuidad de la caracterización del pueblo desde una visión específica, la de Ruiz. Siguiendo con esta metodología, por todo el capítulo mencionado, nos encontramos con relatos que igualmente detallan otros ritos como las bodas y la muerte del rey.²⁴⁴ Sin ánimos de detenernos demasiado en estas descripciones, cabe concluir que la noción de purépecha se genera también a partir de sus prácticas cotidianas y festivas que dan pie para pensar al pueblo como una comunidad plagada de costumbres y tradiciones que solo a ellos les pertenecían.

Otro ejemplo lo hallamos al hablar de los ritos donde los sacrificios eran practicados, Ruiz en una nota al pie menciona lo siguiente: "Según los cronistas, los cautivos que habían de sacrificarse no pasaban de ciento veinte siendo notable la diferencia con los mexicanos, que sacrificaban millares de prisioneros. Los tarascos cedían a una preocupación religiosa, pero no tenían la sed de sangre de sus rivales".²⁴⁵ La diferenciación entre los purépechas y otros pueblos se encuentra latente en todo el apartado como bien da cuenta esta explicación.

Tras escribir sobre estos temas, el autor entra de lleno al segundo elemento que observamos constituye la noción de purépecha: el linaje que gobernó, por lo que ahora nos detenemos en analizarlo y determinar su función en el texto.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 61-63.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.64

ii) El linaje gobernante

Las figuras de los gobernantes o reyes tienen un papel protagonista en *Michoacán* ya que por medio de ellas el autor da cuenta del transcurso de los acontecimientos importantes por los que pasó el pueblo como los asentamientos en ciertas regiones, las luchas y treguas con otros pueblos o las conquistas militares que fueron determinantes a la hora de extender sus dominios. El nombre del rey en turno es básico por ser éste la cabeza del pueblo, él es quien toma las decisiones, ordena a su ejército y por supuesto, es una pieza clave en el rompecabezas genealógico que gobierna. Las generaciones de gobernantes y la posibilidad de trazar un linaje directo entre el primer y el último rey, muerto en manos de los españoles, permite esta forma de narración, de la cual subyace cierta búsqueda de linealidad cronológica. La figura de los reyes apoya esta linealidad del tiempo dentro del relato brindando así distintos niveles de pasado a partir de nombres propios. Estos nombres permiten dar un título a las distintas partes del texto, por ejemplo, cabe hablar de la época del rey Ticátame donde empieza la víspera de la guerra para los purépechas. Por estas razones, otro elemento constitutivo de la noción de purépecha se deja ver con la genealogía; desde ella, el pueblo puede ser referido e identificado a través de figuras singulares que poseen un lugar esencial dentro de la construcción del mismo.

En la *Relación*, la genealogía también se reconocía como un elemento constitutivo, parecería redundante hacer explícito que entre las dos obras, la función de la genealogía es radicalmente distinta aunque se sabe de antemano

que los vestigios del cristianismo en una sociedad postvirreinal son innegables,²⁴⁶ por ello, no existe razón para suponer que en Ruiz no se cuelan ciertas pretensiones como la de legitimar al pueblo a partir del linaje de sus gobernantes de una manera semejante a como Alcalá lo hizo. No obstante, sí encontramos algunas diferencias como el cuidado y el detalle puesto por Ruiz a la hora de referirse a algún rey, siempre buscando el lugar adecuado en la línea genealógica para hablar de años y siglos aproximados y hasta da cuenta por momentos de algunos episodios de la familia real con el fin de mostrar sus dotes literarios y románticos en ciertas escenas, características que en la *Relación* no tienen lugar. Además, la temporalidad que envuelve a la genealogía dentro del relato resulta ser completamente diferente, por un lado, en el s. XVI no cabe preguntarse por los años vividos por el gobernante pero en el XIX, esto se convierte en una preocupación constante.²⁴⁷

La manera de abordar a los reyes sigue el mismo orden que la *Relación*, todo comienza con Ticátame y su hijo Sicuir-Achá, posteriormente les siguen Pauacume, Uapeani y Curátame. En este recorrido no es tan claro quién es el

²⁴⁶ Por ejemplo, como parte de los mitos del origen de los purépechas se encuentra el relato de un diluvio con clara referencia al Noé cristiano. “Después sobrevino un diluvio, y sólo Tezpi (un hombre de carácter dulce) logró salvarse con su familia navegando en una canoa, aprovisionándose de bastimentos (...)” *Ibid.*, p. 67.

²⁴⁷ En el capítulo X, en la nota la primera nota al pie de página, leemos lo siguiente: “Leyendo atentamente la parte de la *Relación* que se ocupa de Tariácuri, no podemos comprender que tantas campañas dilatadas, tantas treguas que suspendían la guerra, el tiempo empleado en la decoración de los templos y en los ensayos de la administración pública de aquel pueblo, se refieran a la vida de un solo hombre. Nos inclinamos a creer que con el apellido de Tariácuri hubo por lo menos dos reyes que construyeron sus tareas a construir la nación tarasca.” *Ibid.*, p. 187. Los dos tipos de lógica en este pasaje se hacen evidentes, Ruiz habla de una noción basada en términos de nación, de administración pública, de una temporalidad concreta. Nada más distante a lo que leímos en Alcalá.

padre de Tariácuri²⁴⁸ pero se respeta que él es el padre de Hiquíngare y tío de Hiripan y Tangaxoan, últimos grandes conquistadores y señores tras la división del imperio. Como Alcalá también hizo, la mayor parte del texto encuentra su protagonista en la figura de Tariácuri, del capítulo VII al XX se narra su vida como rey de los purépechas. Destacan guerras con otros pueblos, matrimonios, cultos al Sol, construcción de templos y hazañas propias de un gran guerrero. Este contenido nos hace pensar que *Michoacán*, en su mayoría, es un poema épico del pueblo expresado a través de la figura de Tariacuri en una gran parte.

Tras lo mencionado, podemos concluir que la genealogía forma parte de los componentes que fundan la noción de purépecha tanto en la obra del XVI como en la que ahora nos compete, no obstante, las maneras de ser expresadas y las funciones que poseen al interior de las narraciones revelan sus diferencias. Además de poseer materias primas contextuales completamente distintas, lo que ya es motivo suficiente para hablar de su diferencia, los relatos se construyen con figuras permeadas por su propia historicidad, como es la caracterización de Tariacuri o Tariácuri.

La figura de la mujer por su parte, en la *Relación* no aparece sino en circunstancias complementarias necesarias, no se mencionan los nombres que poseen y su presencia no es explicada sino para desarrollar un papel en el relato. Ruiz, por su parte, colocó nombres propios a los personajes femeninos, lo que supone su individualidad, y las convierte en parte esencial de los relatos

²⁴⁸ En la *Relación* es Tariacuri, aquí el acento está en otra parte, Tariácuri. En la región ubicada en el municipio de Zacapú, Michoacán se encuentra una población que lleva el mismo nombre, hoy en día, la comunidad se refiere al pueblo con la acentuación que Ruiz utilizó.

románticos que abundan por toda la obra. El caso de Patzimba, madre de Tariacuri, y Huanita, esposa de Tangaxoan o Tangaxhuan nos ilustran lo anterior.

Así se deslizaban tranquilamente los días para Huanita. El rey no había vuelto a decir que la consagraría al altar; antes bien la hacía concurrir con frecuencia a las fiestas de su palacio, y a veces asistía a las veladas en que Tariácuri reunía en torno de su hogar a todos los miembros de su familia. Tangaxhuan esperaba, con ese estoicismo propio de los hombres de su raza. Jamás había osado penetrar al bosque sagrado en que habitaba Huanita. Confiaba en el juramento de la joven.²⁴⁹

Huanita se convertiría más adelante en el relato en la esposa del rey más poderoso entre los tres señores a los que les es heredado el imperio. Su papel en la línea genealógica es vital por ser el medio por el cual continúa el reinado de la familia hasta los años de conquista. El rol de la mujer en el s. XVI a diferencia del ejercido en el XIX nos invita a intentar comprender por qué el autor de *Michoacán* se aleja del fraile aunque se sirva de la *Relación* para ordenar y dar contenido a su obra. Este acto de escritura puede ser explicado también por el llenado de las zonas de indeterminación que realizó Ruiz en su acto de lectura y que ya ha sido propuesto más arriba.

Como el ejemplo de mujer, muchos elementos nuevos aparecen en el texto. Esencialmente, en la *Relación* se muestran las mismas batallas, las treguas y

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 211.

otros acontecimientos de la vida del rey; sin querer ahondar demasiado por evitar caer en lo repetitivo, no nos detendremos en elaborar un análisis de cada uno de estos, no obstante, lo importante es no perder de vista el ejercicio hecho por Ruiz en el s. XIX a la hora de recrear otro texto, cercano en temática pero lejano en formas de manifestación donde las metáforas y adornos literarios son los medios por los cuales se constituyen grandes y poderosas escenas.

Tariácuri, después de un reinado lleno de vicisitudes y de crueles pesares, bajó al sepulcro, viendo ya consolidado el poder de su raza, orgulloso con las espléndidas victorias que habían alcanzado sus hijos, en quienes reconocía las dotes de grandes capitanes, y satisfecho con el amor de sus súbditos. Había visto realizarse uno por uno los grandes acontecimientos que en su ilimitada ambición había creído profecía de los dioses, y tranquilo y lleno de confianza en el porvenir, bajaba al lugar de descanso, seguro de volver de tiempo en tiempo a la tierra, bajo la forma de colibrí, a presidir las batallas en que tomaran parte sus guerreros y a ver el apogeo de los purépecha.²⁵⁰

Así se narra la muerte del rey más importante del pueblo, con numerosos recursos literarios se da cuenta de la personalidad de un personaje que edificó una gran parte del transcurrir purépecha. Él es el máximo representante de su pueblo, él otorga en el texto la posibilidad de grandeza y de futuro, él es uno de los pilares

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 318.

más importantes en la construcción de la noción que Ruiz articuló. De esta manera, el elemento del linaje gobernante cumple su función.²⁵¹

iii) El purépecha en el periodo de conquista

La imagen que se brinda hacia el final del texto sobre el pueblo sigue el mismo eje al continuar el relato por medio de la figura del rey. Los descendientes de Tariácuri reunieron una vez más al pueblo que éste había separado entre sus sobrinos y su hijo. El último rey lo encontramos en Tzintzincha también conocido como Caltzontzi, a través de su vida se da cuenta del término de la época prehispánica y se narran los acontecimientos propios del encuentro con los europeos. Tzintzincha es descrito como un hombre de carácter débil, quien no participó jamás en una guerra y de quien se dudaba si era propicio para ocupar el lugar de su padre.²⁵² El gobernante se había enterado de la llegada de hombres distintos a los conocidos y en específico, de lo sucedido en la gran ciudad de los mexicanos; cuando los extranjeros sufrieron la derrota conocida como la Noche triste, Tzintzincha se encontró aliviado porque ya no sería partícipe de una guerra que

²⁵¹ Mucho queda por decir sobre los múltiples y variados relatos que se muestran en el texto. Si bien es cierto que a lo largo de la exposición sobre los reyes, Ruiz coloca otras leyendas y mitos del pueblo para lograr una mejor composición del purépecha, por falta de tiempo es imposible analizar cada uno de ellos y describir a la obra de forma específica. Hasta ahora, con conciencia en la arbitrariedad que representa su elección tanto el análisis del mito del origen, algunas tradiciones y costumbres así como la descripción general de la genealogía gobernante nos parece que brindan una imagen escueta pero holística de la noción construida por Ruiz.

²⁵² *Ibid.*, pp. 416 y 417.

parecía inevitable aunque este estado fue pasajero al recibir el recado de Cuitlahuac, rey mexica, quien pedía ayuda a su viejo enemigo.²⁵³

El rey estaba contento, había sabido en su oportunidad la derrota de los españoles en la Noche triste, y su odio a los mexicanos no lo cegaba hasta el grado de desear el triunfo de los extranjeros que se presentaban, al cabo, como enemigos más temibles que los reyes de México.²⁵⁴

Ruiz no se cansó de describir cómo el pueblo purépecha, acostumbrado a ser un pueblo guerrero se encontraba listo para brindar ayuda, no obstante, éste no fue el deseo del rey quien se dejó llevar por su carácter débil y por los consejos de los ancianos. Tras la caída de la ciudad de Tenoch, como se refiere Ruiz a la ciudad mexica, un mensajero español, Villadiego, llegó acompañado por varios mexicanos para solicitarle al rey que se rindiera. Poco tiempo necesitó para quedar profundamente enamorado de la hermana del rey, llamada Atzimba, y pronto se hicieron amantes. Éste es el penúltimo relato amoroso que forma parte del texto y cumple la función de explicar la causa principal de la conducta pasiva del rey pues Atzimba cuenta a Tzintzincha que su causa está perdida:

(...) para exhortarte a que no hagas oposición a los hombres blancos que vienen a conquistar estos reinos. Su ley es la verdadera y la que habrá de prevalecer (...)²⁵⁵

²⁵³ *Ibid.*, pp. 420-422.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 421.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 430.

La historia de amor termina cuando el temeroso rey mandó a los amantes a una gruta y les proveyó de víveres para que sobrevivieran; ambos murieron por su amor.

El último relato en *Michoacán* trata sobre las vísperas de la muerte del rey en manos de Nuño de Guzmán y cómo uno de sus hijos, Itzíhuappa, había logrado agrupar un ejército que pronto se disolvió por orden de Tzintzincha con la esperanza de conservar la vida. Itzíhuappa se encontraba enamorado de Mintzita aunque como era de esperarse, tras la muerte del rey, los amantes mueren, uno ahogado y la otra quitándose la vida con una flecha al encontrar el cuerpo de su amante. "¡He aquí la laguna de sangre! ¡Imagen fiel de la conquista!"²⁵⁶

Resulta de gran interés la forma de terminar el libro, la vida de Tzintzincha no cubre por completo su contenido sino que toma otros elementos trágicos para transmitir un estilo literario de corte romántico y articula elementos explicativos para justificar el por qué de la reacción del pueblo purépecha frente a los conquistadores. Con ello, se centra toda la responsabilidad en la figura del rey pero se mantiene el carácter bélico del pueblo que desde el inicio de la obra es una constante. En la *Relación*, la noción de teleología estaba latente en el relato: Dios había mandado a los españoles y nada se interpondría para la conquista de las almas, el fin estaba dado desde el comienzo y por ello, el rey purépecha no había puesto resistencia. En Ruiz, a pesar de encontrarnos con contenidos semejantes, la situación toma otros rumbos: fue el carácter débil de Tzintzincha y el amor de los amantes lo que alineó las circunstancias para que un pueblo

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 446.

guerrero no pudiera defenderse de sus conquistadores. Aquí radica el último componente observado de la noción de purépecha, el pueblo acostumbrado a la guerra que no puso en práctica sus conocimientos por no ser liderado de la mejor manera terminó bajo el yugo europeo, provocando la extinción de las grandes épocas donde el amor, la guerra, los paisajes o los dioses habían sido partícipes.

IV. Conclusiones finales

Con esta exposición se quiso caracterizar a la noción que pudo ser leída a partir del texto de Eduardo Ruiz sobre el pueblo purépecha. Las variables contextuales y su fuente primaria fueron determinantes para llevar a cabo un proceso de construcción muy específico. De manera general, aquí se pretendió realizar una investigación compuesta por ambos factores y desmenuzar, en la medida de lo posible, algunos de los elementos que aparecieron en el texto. En este último capítulo, el México del XIX se coloca como una fuente inagotable a la hora de abordar estos temas, ya sea con la influencia del liberalismo o con las circunstancias que rodearon a los hombres que nacieron en aquellos días. Sabemos de antemano lo extenso de la tarea aunque consideramos que lo dicho hasta ahora cumple los objetivos de señalar de forma acotada la imagen que se brinda sobre el pueblo prehispánico.

Los distintos niveles de lectura que se presentaron plantean un problema, por un lado nos encontramos leyendo a un fraile que escribió a mediados del s. XVI, por otro leemos a un abogado liberal del XIX y otro más se muestra al encontrarse Ruiz leyendo a Alcalá; aunque confuso, mantenernos en todo momento en el nivel adecuado, ayuda a nuestra tarea de dotar de la historicidad propia a cada uno de ellos. Otro estudio tendría que ser dedicado al acto de lectura exclusivamente, lo que supondría indagar en torno a las variables contextuales no sólo del autor sino también del lector.

Con el concepto del llenado de zonas de indeterminación se propuso elaborar una metodología que hiciera explícita la relación fundante entre un texto del s. XVI y

uno del XIX, además éste ayudó a explicitar las diferencias entre uno y otro. En un primer momento, parecería que ambos poseían un mismo referente, el pueblo prehispánico, pero solo mediante la tarea de historización fue posible determinar que el referente no es el mismo. De lo que tratan ambos autores no es del pueblo sino de las construcciones que se hicieron de él en distintas épocas. Tanto Alcalá como Ruiz construyeron sus propias representaciones, dejando para las generaciones futuras una suerte de conocimiento que hoy día todavía es pensado como si de acontecimientos fidedignos se tratase.

Lo más importante de esta investigación es señalar incesantemente que la noción de indios de Michoacán y de purépechas no puede ser un fundamento para la creencia de aceptar que existe un acceso al pasado prehispánico sino que sus obras fueron producto de una serie de factores que dieron pie para su construcción. Hoy en día, consideramos que la labor de historizar las diferentes obras conocidas sobre lo prehispánico es fundamental para comprender que el conocimiento es meramente contextual y que al interior de cada texto se encuentran elementos que cumplen una función para el autor que busca decir algo a sus contemporáneos. En ese sentido, aquí se articula una crítica desde la historia a las dinámicas aún vigentes que invitan a generar discursos nacionalistas con base en el conocimiento de otras épocas. Lo político se asoma como un camino inevitable donde historiografía y criticidad se preparan como puntos de apoyo.

V. Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: FCE, 2011.
- Banamex. *Juan O'Gorman. 100 años: templos, dibujos y estudios preparatorios*. México: Fomento Cultural Banamex, 2005.
- Basave, Agustín. *México mestizo*. México: FCE, 2002.
- Bitál. *O'Gorman*. México: Grupo Financiero Bitál, 1999.
- Cervantes, Enrique A. *Pintura de Juan O'Gorman en la biblioteca "Gertrudis Bocanegra" de Pátzcuaro, Michoacán*. México: s/e, 1945.
- *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Porrúa, 2005.
- de Alcalá, Jerónimo. *La Relación de Michoacán*. México: SEP, 1988.
- de Alcalá, Jerónimo. *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*. Morelia: Balsal, 1977.
- de Alcalá, Jerónimo. *Relación de Michoacán*. México: Colegio de Michoacán, 2008.
- de Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: UIA/ITESO, 2010.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1999.
- González Peña, Carlos. *History of Mexican Literature*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1968.
- Hale, Charles. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México: FCE, 2002.
- Ingarden, Roman. *La comprensión de la obra de arte literaria*. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Asistencia escolar. <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/asistencia.aspx?tema=P> (Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2013).
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Escolaridad. <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/escolaridad.aspx?tema=P> (Fecha de consulta: 17 de septiembre de 2013).
- Krippner- Martínez, James. "The Politics of Conquest: An Interpretation of the Relación de Michoacán". *The Americas*, núm. 2 (octubre de 1990): 177-197.
- Krippner-Martínez, James. *Rereading the conquest. Power, Politics and the History of Early Colonial Michoacán, México, 1521-1565*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2001.
- Luhmann, Niklas. *¿Cómo es posible el orden social?*. México: Herder/UIA, 2010.
- Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México: UIA, 2010.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 2006.
- Paz, Octavio. "Los hijos de la Malinche" en *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Phelan, John. *El reino milenarismo de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: UNAM, 1972.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1985.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Polis, 1947.
- Rozat, Guy. *América imperio del demonio*. México: UIA, 1995.

- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales*. México: Universidad Veracruzana, 2002.
- Ruiz, Eduardo. *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*. Morelia: Balsal, 1969.
- Ruiz, Eduardo. *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*. Morelia: Instituto michoacano de cultura, 1981.
- Ruiz, Eduardo. *Michoacán: paisajes, tradiciones y leyendas*. Morelia: Instituto Michoacano de Cultura, 1981.
- Secretaría de Educación Pública. Planes de estudio de primaria y secundaria. http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/inicio/matlinea/2011/cuarto_grado.pdf y http://basica.sep.gob.mx/dgdc/sitio/pdf/inicio/matlinea/2011/Historia_SEC.pdf (Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2013).
- Secretaría de Educación Pública. Reforma de 2011. http://basica.sep.gob.mx/reformasecundaria/doc/programas/2011/mapa_curricular_2011.pdf (Fecha de consulta: 16 de septiembre de 2013).
- Segura, Santiago. *Diccionario etimológico latino español*. Madrid: Anaya, 1985.
- Sitio dedicado a la cultura purépecha. Biblioteca Gertrudis Bocanegra, "Mural de O'Gorman". http://www.purhepecha.com.mx/files/posted_images/2/historia_michoacan.jpg (Fecha de consulta: septiembre de 2013).
- Talavera Ibarra, Pedro Leonardo. *Eduardo Ruiz o el fausto de la ciudad del progreso*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1985.

- Torres Escalona, Luis Roberto. *Representación histórica de la cultura : mural de Juan O'Gorman en la Biblioteca Central*. México : UNAM, Secretaría General, Dirección General de Bibliotecas, 2003.
- Urbina, Luis G. *La vida literaria de México*. Madrid: Saez, 1917.
- Van Quine, Willard. *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Warren, Benedict. "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the Relación de Michoacán?". *The Americas*, núm. 3 (enero de 1971): 307-315.