

LA REVOLUCIÓN MEXICANA EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA. DOS INTERPRETACIONES DE UN MISMO ACONTECIMIENTO.¹

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN
Universidad Complutense

El 20 de noviembre del año 2010 se celebró el centenario del estallido de la contienda armada conocida como Revolución Mexicana. Un periodo o acontecimiento histórico clave en el devenir de la nación, que estalló en 1910 y finalizó en 1920. Un hecho que dio lugar a grandes héroes, nombres y fechas, calles y plazas, avenidas, ciudades y pueblos.

En ese año, todo el país se mantuvo en la carrera de las celebraciones. Se repitieron, de manera exacerbada en tiempo, presupuesto y en fastuosidad, las innumerables ceremonias de conmemoración que se realizan cada 20 de noviembre. ¿Es este ejercicio representativo de la memoria individual o colectiva? La respuesta, aunque claramente afirmativa, no es única. La memoria social colectiva es aquella que se forma de la suma de los avatares nacionales, pero también de los individuales o de grupo. Más alejado o más cercano de la cultura mexicana, existe una cultura local que ha significado el evento a su manera.

Cada acontecimiento universalmente creado es producto de la suma de innumerables eventos particulares. Esta premisa establece la base de la comprensión de la memoria histórica en la mayoría de las sociedades, es el caso de las comunidades indígenas que nos ocupa.² Comunidades que no tienen ningún problema en conjugar las dos vertientes del hecho histórico que aquí voy a mostrar: el

¹ Una primera versión de este texto se presentó el 30 de octubre de 2010, en las Jornadas “Un pueblo en armas”, celebradas en el Museo de América de Madrid. Agradezco los aportes y sugerencias de los miembros del proyecto de investigación HAR2011-25988, “Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina”.

² No es el objetivo de este trabajo, porque ya lo he mostrado en otros anteriores (Muñoz 2009^a, 200gb y ss), hacer un recorrido por los mecanismos usados por los purépechas para incorporar su particularidad a la generalidad de la construcción histórica comunitaria. No obstante, a lo largo del texto se irán mostrando algunos de ellos.

nacional, conmemorativo e historiográfico (la Revolución); y el local, atemporal y visceral (la revolución).

El conocimiento histórico indígena ha sido tema de debate durante las últimas décadas, principalmente desde una vertiente dicotómica. Aunque parece ya superada la idea de que los pueblos indígenas sean sociedades sin historia o, al menos, como los presentaba Lévi-Strauss, sin conciencia o interés por el desarrollo social (2005, 339), es evidente que todavía no se ha alcanzado un acuerdo (posiblemente no sea necesario conseguirlo ya que la diversidad de métodos conjuntos entre Historia y Antropología está produciendo una riqueza de propuestas analíticas realmente efectiva) sobre cómo abordar la historia indígena.

En el presente trabajo propongo explorar un aspecto que desde mi punto de vista ha sido marginado del quehacer de los historiadores que han explorado el acceso a la cultura, o de los antropólogos que han enfocado sus investigaciones en lo diacrónico: la propia concepción indígena de su pasado.³ Conscientemente, evito la palabra historia, pues es evidente que el trabajar con este concepto supone cargarlo de una serie de connotaciones establecidas *a priori* y que, como es del conocimiento general, no suelen coincidir con el pensamiento indígena. El indígena (al igual que cualquier otro sector de la población) piensa sobre su pasado, sobre los acontecimientos sucedidos en él y sobre los hechos que considera importantes (e incluso los que no) en su vida o en la del grupo al que pertenece.

Ha sido común también que, al menos en México (aunque es algo que se podría ampliar al resto de los países americanos), el tratamiento del indígena desde la Historia y la Antropología, se haya limitado a ciertos campos de interés y especialmente a períodos concretos; a saber, la época prehispánica o, en su defecto, la colonial (Muñoz 2010: 357). La conciencia indígena del pasado abarca todo aquel tiempo que se considera propio (incluso más antiguos en muchos casos), dotando de significado a todo lo que en él ha sucedido.

En estas líneas voy a presentar el acontecimiento de la Revolución en todas las vertientes existentes en una comunidad purépecha. Su presencia, las formas de registro, de transmisión, de activación del recuerdo y, también de aquellas que creo son más importantes para el análisis etnográfico, que serán las que se privilegian a continuación en el análisis. Quiero entrar en un terreno poco explorado y algo desconocido, el del dinamismo de la memoria local, de la narrativa oral, del conocimiento del territorio; es decir, de las estructuras de significación que convierten a la Revolución en “revolución” dentro de una pequeña comunidad purépecha. Conocer este proceso nos permite acercarnos a las formas de pensamiento indígena, a sus procesos cognitivos y de significación. Veremos, por

³ Hay numerosos antropólogos que desde perspectivas diferentes han hecho el esfuerzo por acercarse a esta interpretación indígena del pasado. Por mencionar sólo algunos significativos tenemos los trabajos de Catherine Allen (1993), Joanne Rappaport (1994) o Jonathan Hill (1988) en los Andes; el clásico de Renato Rosaldo en Filipinas (1980) o los de Susan Visvanathan en la India (2003 y 2007).

ejemplo, cómo el purépecha se relaciona con su territorio y con las diferentes entidades que lo habitan; pero también como se construye y perpetúa el ámbito político local.

I. UN HECHO, DOS ACONTECIMIENTOS

En el año 2010 se celebró el centenario de una Historia que nos habla de fechas importantes y de nombres relevantes. Un acontecimiento que comenzó a construirse ya en los años treinta del siglo pasado con los parámetros historiográficos que dominaron la disciplina al menos hasta la aparición de la escuela de los *Annales* en Francia.⁴ Bloch, Feuvre o Braudel restaron prestigio de forma notable a la atención puesta en el acontecimiento como evento individual causal. Lo importante era el hecho social en sí, es decir, la historia de las mentalidades, la historia social, la económica y la estructura de largo recorrido (Braudel 1970). Es lo que la Antropología entiende por cambio social, el punto donde ambas disciplinas parecen unir esfuerzos. En él, la etnografía da un valor justo a la dimensión del testimonio oral, así como al alcance y estudio del concepto de cultura.

En las siguientes páginas intentaremos mostrar todas las dimensiones que una comunidad indígena concibe de un acontecimiento histórico —la Revolución Mexicana—. Esta estructura establece una serie de códigos propios para interpretar, no sólo el pasado, sino gran parte también de la cotidianidad contemporánea.

La Revolución Mexicana, como acontecimiento conocido en la actualidad, tanto en el mundo académico como en el institucional, en realidad fue creado hace ya algunas décadas. A pesar de los esfuerzos de los historiadores por aportar nuevos datos al acontecimiento histórico,⁵ no se conseguirá cambiar la perspectiva que se tiene del hecho y que el Estado, con todo su poder de movilización conmemorativa, quiere conservar.⁶

Esta idea de lo que fue y es la Revolución se construyó, por tanto, por historiadores que desde los años treinta se lanzaron entusiastas a la instauración del movimiento nacional. En aquel momento, era necesario poner el acento en “el peso de las consecuencias del acontecimiento” (Ricoeur 1995, 303) en términos

⁴ Y que paralelamente pensó para México Luís González en su *Pueblo en vilo* (2007).

⁵ Debemos reconocer, no obstante, algunos que se hicieron durante el año 2010, como el “Congreso Internacional: Los indígenas en la Independencia y la Revolución mexicana”, celebrado en la Universidad Autónoma Nacional de México en febrero del mismo año, cuyos resultados se publicaron en el volumen *Los indígenas en la Independencia y la Revolución mexicana*, coordinado por Miguel León-Portilla y Alicia Mayer (2010).

⁶ Sobre el despliegue del Estado en ceremonias conmemorativas que tienen la capacidad de crear conciencia histórica con base en acontecimientos señalados, se pueden revisar los trabajos en torno al concepto de invención de la tradición que maneja Hobsbawm (1999) en sus términos históricos más extremos; o que precisa Connerton (1989) con un análisis de perfil social. Por otra parte, el estudio de Wolf al respecto, está más cercano a la antropología social y el simbolismo (Wolf 2001).

positivos, creando una conciencia que “privilegia las revoluciones, las guerras y los cambios en los gobiernos —en otras palabras, la historia de los acontecimientos” (Le-Goff 1992, 2. Traducción del autor), una “historia episódica”, basada en la acción “de agentes individuales” (Ricoeur 1995, 179).

Una historia de universalidades⁷ y de hechos reales, donde la fuente documental es el único y principal medio de conocer la verdad, es decir, la objetividad del acontecimiento, de lo que realmente sucedió. Luis González criticaba a aquellos que decían que “el historiador debe de esfumarse delante de los hechos” (González 1999, 141). Frente a ellos, el que cada vez más es un lugar común en la Historia: la objetividad de la historia es imposible y, por tanto, el acontecimiento no es lo que realmente pasó, sino lo que los historiadores después interpretaron de las fuentes que tuvieron y tienen a su alcance, donde la ideología del propio autor juega un papel fundamental (Le Goff 1992, 120-121; White 1992b, 40; Bloch 1965, 43).

Fueron los historiadores franceses de los *Annales* quienes comenzaron a fijarse en otras disciplinas como el complemento necesario para hacer una perfecta interpretación de los acontecimientos. Una de esas disciplinas fue la Antropología Social, cuyos caminos se comenzaron a encontrar en el momento que ésta giró su atención hacia la comprensión del pasado (Evans-Pritchard 1990, 45-67),⁸ y, a su vez, la Historia hacia lo social como eje de sus estudios. Ambas se unieron en un cruce fundamental: el reconocimiento y análisis del cambio social (Alcina 1975, 32; Bloch 1965, 35-7; Evans-Pritchard 1990, 55). Éste era la defenestración definitiva del acontecimiento aislado, individual y causal: “A la noción de

⁷ Sería larga de plantear aquí la lucha entre universalistas y particularistas en el mundo de la Historia. Los segundos, por ejemplo Le-Goff, apuntaban que “cada hecho histórico ha ocurrido una única vez, y ocurrirá, igualmente, una vez. En efecto, esta singularidad constituye para muchos productores y consumidores de historia, la principal de sus atracciones” (Le-Goff 1992, 115). O Marc Bloch cuando afirmaba que “el objeto de la historia es esencialmente el hombre. Mejor dicho: los hombres. Más que el singular, favorable a la abstracción, conviene a una ciencia de lo diverso el plural, que es el modelo gramatical de la relatividad” (Bloch 1965, 25). Como consecuencia de esta singularidad, resultaba completamente inútil intentar establecer unas leyes universales válidas: “Así, para lo sucesivo, estamos mucho mejor dispuestos a admitir que un conocimiento puede pretender el nombre de científico aunque no se confiese capaz de realizar demostraciones euclidianas o de leyes inmutables de repetición” (Bloch 1965, 19).

⁸ A comienzos del siglo xix, los antropólogos británicos (Malinowski y Radcliffe-Brown) consideraban que los esfuerzos que se habían hecho (se referían concretamente a Boas y sus discípulos. Ver por ejemplo, el trabajo crítico al respecto de uno de ellos, Kroeber 1935) por crear un conocimiento histórico dentro de la antropología, habían fracasado enormemente. Por tanto, reivindicaron la necesidad de una dedicación en exclusiva al análisis sincrónico por medio del trabajo de campo. Hasta que el propio Evans-Pritchard alzó la voz, el análisis diacrónico volvió a ser parte central de la etnografía. Desde entonces, y pese a ciertas reticencias de la Antropología francesa abanderada especialmente por Lévi-Strauss (2005), la llamada Antropología histórica vivió un momento de auge en los años setenta y ochenta —gracias a la escuela estadounidense (Comaroff y Comaroff 1992; Rosaldo 1980; Sahlins 1997; Taussig 1986)—, propuesta que en la actualidad está en proceso de revisión y matización (Brian 2002).

acontecimiento, concebido como salto temporal, oponen la de tiempo social” (Ricoeur 1995, 180).

Los antropólogos sociales, especialmente la escuela estadounidense, sienten la necesidad de preguntar a sus informantes por el pasado, por el origen, desarrollo y transformación temporal que han seguido las instituciones que hasta ese momento eran estudiadas exclusivamente de una forma sincrónica. El concepto de acontecimiento se amplía (previamente sucedió con el de tiempo), superando las barreras cronológicas y, especialmente, las fuentes documentales. Es en este punto donde entra a escena la alternativa en nuestro análisis: la reivindicación del acontecimiento local.

El método etnográfico es el que permite acercarse al completo significado que tiene la narrativa oral en torno a la historia. Hacemos nuestras las palabras de Luis González, cuando afirma que “en los positivistas sobresale la actitud desconfiada [frente a los testimonios nuevos, los orales, los informantes], el síndrome paranoico, la preocupación de la tomada de pelo y otros temores que los conducen muchas veces al escepticismo histórico y la esterilidad” (González 1999, 229). Por su parte, Paul Connerton afirma que esa suspicacia no parece la verdadera razón por la que los historiadores temen tanto el testimonio de los informantes, sino que habría que buscarla en el cuestionamiento que ese testimonio hace del método histórico tradicional y de la capacidad del historiador de seguir y usar sus propios medios (Connerton 2006, 14). Porque el testimonio oral es algo más que una simple información que debe compararse con los documentos para verificar su veracidad, es en sí una construcción narrativa cuyo significado histórico —y cultural, me atrevo a añadir— se encuentra tanto en su contenido como en su forma (Ricoeur 1995; White 1992a).

El análisis hermenéutico que, en este caso, hacemos los etnógrafos, debe cubrir todos los aspectos del grupo que produzcan un significado histórico. Desde las propias narraciones —el testimonio oral pasa a un lugar preferencial de nuestro estudio— en su forma y en su contenido, pasando por el uso que se hace del espacio, la concepción del tiempo, la importancia de los rituales y, recientemente, las formas de pensamiento y procesos cognitivos. Sin olvidarnos, por supuesto, de la interpretación que se hace de la historia oficial. Es decir, todos aquellos códigos culturales que los locales usan para dotar de un significado al acontecimiento histórico. Así, ampliamos la concepción del mismo, acercándonos a la de cultura en su dimensión antropológica.

El acontecimiento pasa a ser al mismo tiempo individual y colectivo. Es decir, el acontecimiento histórico está determinado por la suma de vivencias individuales en el mismo.

[Todo acontecimiento] se desarrolla simultáneamente en dos niveles: como acción individual y como representación colectiva, o mejor, como *relación* existente entre ciertas historias de vida y una historia que es, más allá de éstas, la existencia de las sociedades [...] De ahí, por una parte, la contingencia histórica y las particularidades

de la acción individual y, por la otra, esas dimensiones recurrentes del acontecimiento en las que reconocemos cierto orden cultural (Sahlins 1997, 108).

En la misma, línea Ricoeur, cuando habla de la construcción de la trama (en su sentido aristotélico, pero también en su alcance temporal), afirma que esta “media entre *acontecimientos* o incidentes individuales y una historia tomada como un todo. A este respecto se puede decir que extrae una historia sensata *de* una serie de acontecimientos o de incidentes [...] o que transforma estos acontecimientos o incidentes *en* una historia.” (Ricoeur 1995, 131).

Las propias interpretaciones que el sujeto hace de lo sucedido son, por tanto, fundamentales para establecer el simbolismo de dicho acontecimiento. Porque, para que un grupo haga propio un evento del pasado, debe ser codificado por sistemas de símbolos reconocidos (Ricoeur 1995, 120-122; Sahlins 1997, 14 y 109) y, por tanto, la labor del investigador para poder comprender ese acontecimiento es entender previamente cómo se configuran dichos códigos (Geertz 2003, 20).⁹ Es decir, hacer etnografía del acontecimiento histórico.

Para efectos metodológicos de este trabajo, entendemos, por tanto, que la etnografía —en el sentido de técnicas y métodos de estudio de una cultura— se muestra como la mejor forma de dotar de sentido al concepto de acontecimiento que aquí se defiende. Aquel cuyo alcance es mayor que una narración oral, el cual, en su interpretación local, se convierte en la suma de experiencias individuales y de acciones colectivas. En él, la narrativa no tendría sentido si no se acompaña de un sistema de creencias que interpreta el paisaje, o de una determinada ritualidad que sustenta al contenido. En definitiva, significa analizar antropológicamente todas las dimensiones que el acontecimiento alcanza a pequeña escala, incluso aquellas en las que parece concordar con la interpretación historiográfica que se hace del mismo.

2. LA REVOLUCIÓN INSERTA Y LA REVOLUCIÓN VIVIDA

Sevina, comunidad purépecha ubicada en el corazón de la Meseta Purépecha del Estado de Michoacán, su población es de aproximadamente 5 000 habitantes.

⁹ También creo firmemente que en una sociedad un acontecimiento no existe en la medida en que no es narrado. En la misma línea, aquellos que más se narran son, en principio, los acontecimientos considerados de mayor importancia. Así, por ejemplo, en el caso etnográfico que veremos a continuación —comunidad purépecha de Sevina-, el siglo XIX mexicano (incluida la Independencia) no fue nunca ni mínimamente mencionado durante toda mi estancia de campo. Por tanto, no hice ningún esfuerzo por incluir este periodo en el análisis de la historia que hice de la comunidad (Muñoz 2009a). Por otro lado, recientemente tuve la oportunidad de hacer un pequeño periodo de investigación en la comunidad indígena de Mezcala, también en el occidente mexicano (Estado de Jalisco, a orillas del lago Chapala). En dicho lugar, el periodo de Independencia ha pasado a ser el acontecimiento más reconocido e importante de la configuración histórica de la comunidad por razones de reconfiguración política y de identidad (Bastos 2011; Bastos y Muñoz 2010; Muñoz 2012).

Su lengua es el castellano y pertenece al municipio de Nahuatzen. La comunidad tiene una forma aparentemente bien definida de interpretar aquellos acontecimientos históricos que consideran importantes para ellos (Muñoz 2009a), dentro de los cuales la Revolución ha jugado un papel destacado.¹⁰

Este periodo funge más o menos como marcador temporal en la comunidad, ya que establece tres etapas históricas: el *más antes*, el *antes* y el *ahorita*. Parece ser que en la concepción temporal sevinense, los dos primeros periodos se encuentran separados justamente por el acontecimiento de la revolución. El *más antes* y el *antes*, están separados por el hecho simple de haber vivido o no este evento (Ricoeur 2003, 213-215), es decir, todo lo anterior al nacimiento del habitante más anciano de la comunidad es el *más antes*; lo posterior, el *antes*, abarca hasta la década de los setenta.¹¹ Ese nacimiento, coincide en más de un caso, con el recuerdo de la revolución, por tanto, este acontecimiento es el separador temporal de esos dos períodos.¹²

Tuve la oportunidad de entrevistar y conversar ampliamente con aquellos que fueron protagonistas de los hechos, así como con descendientes de otros muchos a quienes les fue contado recientemente lo sucedido. Es este carácter de vivencia el que concede un valor de autenticidad y completitud —no requiere ni confirmación, ni ampliación de la información— al acontecimiento en sí.

¹⁰ El trabajo de campo en la comunidad de Sevina se realizó durante todo el 2002, cuatro meses de 2005 y diversas visitas en 2009. La elección de esta comunidad se debió, a su importancia en algunos momentos clave de la región, como la época tarasca (siendo uno de los señoríos principales), la colonial (cabecera civil y religiosa hasta el siglo XVIII) y la Revolución como veremos a continuación. La investigación se dividió en dos períodos: el primero, dedicado especialmente a la recopilación de historia oral y documentación, el segundo, de carácter etnográfico, donde se registraron aspectos tan dispares como ritualidad, parentesco, relaciones sociales y políticas y el sistema local de creencias.

¹¹ La división es un criterio significante purépecha de todos los aspectos de su cultura. Aunque el reflejo directo lo tenemos en la narración con frases como “de los abuelos de mis papás” (el *más antes*) o “cuando yo estaba chico” (el *antes*), la realidad es que lo podemos comprobar sobre todo en la percepción local de lo que consideramos tradición (Muñoz 2009a, 213-22). Es decir, todo aquello que se considera parte de la comunidad pero cuyo origen no fue vivido en persona por ningún comunero actual (lo que está “desde siempre”) es el *más antes*. Lo posterior, que cronológicamente coincide con el nacimiento de la persona más anciana del pueblo y con la revolución, lo considerado el *antes*.

¹² La Revolución en Michoacán tuvo un devenir ligeramente diferente al del resto del país. De entrada, los primeros movimientos no se registraron sino hasta bien entrado 1911, cuando el gobierno porfirista comienza a tambalearse. En estos primeros años, en la Meseta Purépecha surgen pequeños grupos de protección de las comunidades contra los pocos revolucionarios. El más conocido de ellos es el comandado por Casimiro Leco de Cherán. Los brotes revolucionarios de importancia surgieron en el Estado tras el asesinato de Madero y Pino Suárez en febrero de 1913. En esta etapa constitucionalista aparecen las fuerzas armadas, dando lugar al periodo de caos al que suelen hacer referencia los habitantes de la región. Los siguientes diez años son los de hambrunas, asesinatos, tropelías y epidemias. Donde, además de la entrada y salida de tropas de los diversos bandos, las comunidades debieron hacer frente a los excesos tanto de grupos de bandidos (como el comandado por Inés Chávez que veremos a continuación) como de los que supuestamente les protegían, como el mencionado Casimiro Leco.

El análisis de estos sistemas de significación es el que me llevó a definir el acontecimiento local, en este caso, la revolución. Es un evento que sucedió cuando los más ancianos del pueblo eran niños y que se caracteriza por su dramatismo —probablemente el único acontecimiento considerado como tal en Sevina— y confusión. La revolución en la comunidad no está determinada por grandes nombres —o al menos no por los grandes nombres nacionales—, ni por enfrentamientos importantes —tampoco por los que recogen los libros de texto escolares—, ni muchos menos por fechas importantes, las cuales parecen no existir. Ningún habitante sabe el principio ni el fin de la revolución como acontecimiento local, tampoco pueden precisar los años en los que sucedió lo narrado y, lo más importante, es que a nadie parece importarle.

El primer elemento que requiere de un análisis, como he venido apuntando, es la importancia del testimonio oral y de la inserción de la historia individual en la colectiva. Los etnógrafos tenemos, en la mayoría de los casos, nuestro primer contacto con la historia local en la forma de testimonio oral. Por tanto, es éste el que no sólo debemos aprovechar hasta tener la más completa información, sino que también el que debemos de reivindicar como elemento central de nuestro trabajo. Al final de cuentas, la etnografía suele privilegiar la forma sobre el contenido.¹³ En las últimas décadas han sido los historiadores los que han conseguido ampliar el horizonte documental en el contenido de lo oral, por tanto, somos nosotros los que debemos complementar el análisis de la forma de la narración, pues, como ya he mencionado, contiene tanta o más información que ese contenido más visible.

Al interior de la comunidad de Sevina, se tiene un gran respeto y goza de total credibilidad la narración de aquellos que vivieron el acontecimiento en persona. El haber estado allí, el haberlo vivido, implica un grado de prestigio y poder local que nadie cuestiona. Gran parte de la importancia que tienen los de los ancianos dentro del pueblo está dada por esta condición, es decir, por haber sido protagonistas de grandes acontecimientos. Y con la revolución sucede de una forma especial, pues son pocos los ancianos de edad muy avanzada que vivieron el acontecimiento. Entre 2002 y 2005 tuve la oportunidad de conocer a tres de ellos, hoy ya fallecidos: Eladia González, en 2002 falleció a la edad de 94 años; Leonor Hernández no podía precisar su edad, en 2002 la gente del pueblo la suponía entre 110 y los 115 años; y Pedro Romero, murió en 2007 a la edad aproximada de 100 años.

Pedro Romero era conocido en el pueblo como el mejor narrador de la revolución, no únicamente porque la vivió en persona, sino también porque era uno de

¹³ En la narrativa oral el contenido haría referencia a la información facilitada directamente por el informante, y el continente o forma, al análisis hecho por el investigador de todo aquello que no se cuenta, pero que en la historia oral tiene tanta o más importancia que el contenido (Vansina 1966): los silencios, los cambios de tono en el habla, los diálogos y participaciones, el análisis lingüístico, los lugares donde se desarrolla la conversación. Sobre la diferencia entre contenido y forma en la investigación histórica, véase el trabajo ya citado de Hayden White (1992a).

los mejores contadores de cuentos y leyendas relacionadas a este periodo. Pedro, al igual que Eladia o Leonor, comenzaba su relato sobre el periodo afirmando en términos generales el difícil momento que vivió la comunidad y el número de calamidades que tuvieron que sufrieron antes de insertar sus vivencias personales dentro del mismo. Pedro, por ejemplo, presume de haber estado al servicio de los bandoleros de la época:

A ti te vamos a llevar porque estás ligero [...] ¿Y por qué pues? Pues porque estás ligero. Sí te vamos a llevar. Aquí tienes los tres pesos. Pues ni modo pues, allí que fui [...] Y yo con ellos, con un caballo que me habían dado [...] Y luego ya, cuando estábamos en Morelia, me dijeron, aquí ya se va usted para su casa. Y me dieron hasta seis pesos de esos grandotes.¹⁴

Uno de los objetivos de esta personalización del acontecimiento, es hacerlo entendible para el oyente que, salvo en esta ocasión que era un *turisi* (un no purépecha). Para ello se deben utilizar elementos reconocibles y fáciles de identificar, como alusiones a personas de la comunidad o a lugares.

Gran parte de esta identificación local se construye en torno al dramatismo característico del acontecimiento. Está cargado de desgracias y sufrimientos, donde se mezcla la lucha revolucionaria con el bandolerismo y “cuando no había padres aquí”, es decir, la Cristiada.¹⁵ Todo el periodo es también denominado, en muchas ocasiones, “la bola de revolucionarios”. Los sevinenses hablan constantemente de violaciones a mujeres, de quema de casas o pueblos, de asesinatos y ahorcamientos, de huidas al cerro, de balaceras, robos, saqueos y de personajes que simbolizan todo estos hechos.

El dramatismo que define a este acontecimiento viene determinado por dos aspectos, los cuales son causa y consecuencia respectivamente. El primero de ellos, son estos hechos ya nombrados de atrocidades hacia los sevinenses. Por ejemplo, Eladia González nos cuenta el hambre que pasaban cuando los ejércitos robaban el grano de los tapancos:¹⁶

Mi padre tenía harto ganado, hartas vacas, hartos caballos... pues se los acabaron [...] Los agarraban los soldados y los llevaban [...] Yo me quedé con un hermanito mío, ya,

¹⁴ Es indicativo que Pedro Romero use el parafraseo en su testimonio. La paráfrasis es de uso habitual entre los purépechas, —aunque pude registrar alguna escasa excepción— cuando se está narrando algo vivido, un acontecimiento en el que se estuvo presente. Se usa, por tanto, como un elemento de veracidad y autenticidad. Evidentemente, los parafraseados respecto a eventos más lejanos, son los que escuché de las personas que vivieron la revolución.

¹⁵ La Rebelión de los Cristeros o Cristiada fue un movimiento político-religioso iniciado por los defensores de Cristo Rey contra el gobierno posrevolucionario. El conflicto alcanzó su máximo desarrollo en 1928 aunque se desarrolló desde 1926 y culminó en 1929. Durante la década siguiente (1933-1937) continuó latente en la sociedad mexicana aunque no como conflicto declarado.

¹⁶ Los tapancos son el espacio comprendido entre el techo y el tejado de las casas de madera tradicionales purépechas, las trojes. En el tapanco, de gran tamaño y capacidad, era habitual guardar el maíz de consumo para todo el año.

andábamos ya, de lastima con unas varitas [...] que nos habían quedado de mi padre [...] Entonces no había [de comer], el granero estaba como ese tapanco... estaba lleno, lleno, el granero arriba [...] pues ¿qué hacíamos con los granitos? Y escarbo un palito, un palito como ese y sacar los granitos. Ya acabábamos media caja y eso comíamos. Y mero todavía años que tengo... Y no me morí.

O como el testimonio de Gabino, el cual nos muestra como su abuelita le contaba acerca de los robos y las violaciones:

Mire a mí, así como usted sí sabe, a mí por ejemplo mi abuelita me decía (estos vivían pues aquí donde vive Alicia, Paco), entonces ellos éste la gente de aquí mismo, la misma gente de aquí era con los revolucionarios para que no les hicieran nada. A los revolucionarios los llevaban a ciertas casas donde supieran que había trigo, maíz... llegaban y se quitaban las cosas como a descansar y decían: "Apúrense a prepararnos la comida y rápido y queremos esto y esto a comer ahora". Es lo que dice usted que a veces mataban un torito o algo para que comieran. O sino obligaban a la gente, dicen que a mi abuela le obligaba a que hiciera tortilla, la comida pues. Estaban dos o tres días y se iban...y otra vez regresaban y ya sabían dónde había algo de dinero. Y a fuerzas tenían que dar dinero. Y luego ya Inés Chávez lo que se cuenta es que él fue pues, él se alojaba aquí, pues, como que se escondía. Ahora, perseguía también a las mujeres. Porque las muchachas corrían a esconderse por las barrancas para allá, porque ellos les perseguían. Ellos permitían pues, que los revolucionarios que andaban con él se llevaran las mujeres. Es lo que me cuenta... por eso estaban escondidos unas dos noches por allá hasta que... Ella mi abuela me dijo que llegó hacer pues, mucha veces comida para ellos, pues.

Las consecuencias de estos desmanes, fue el despoblamiento del núcleo espacial, hasta el punto de que gran parte de los sevinenses tuvieron que vivir largas temporadas en otros pueblos o, lo que más se recuerda, escondidos en las barrancas y bosques de los cerros, como nos muestra Gabino. El cerro en Sevina ha sido siempre un lugar caracterizado por el desorden y por el peligro. En él se desarrollan la mayor parte de los fenómenos que corresponde al "otro mundo", es decir, el mundo sobrenatural. Concepción del espacio exterior que está tan presente en la comunidad que divide a ésta entre dos espacios: el pueblo, ordenado, católico, regido por normas conocidas por todos; y el cerro, hábitat de "el maligno", así como de entidades y fenómenos extraños. Para el caso de la revolución, estos fenómenos nos hablan de múltiples representaciones del diablo en forma de revolucionarios, ruidos, luces o perros con ojos y bocas llameantes. Todas estas apariciones surgen en lugares claramente asociados al acontecimiento que estamos tratando (Muñoz 2009b, 177 y 2012, 65-70).

Estos lugares —en especial la cueva de la Shurrumuta, como veremos a continuación— fueron escenarios de largas noches de miedo, de hambrunas, incluso de ceremonias religiosas: "Ah... cuando los padres [Cristiada]... Ellos daban la misa acá y para bautizarlos allá en las barrancas" (Genaro Ramírez). Existe una mezcla de los eventos ocurridos entre lo que la historiografía considera Revolución y lo

denominado llama Guerra Cristera. Ambos acontecimientos son considerados la revolución. Aunque es cierto que cuando se quiere narrar el segundo de ellos, es frecuente hacer referencia a la expresión, “cuando no había padres aquí”.

Lo habitual es que al preguntar en Sevina por la Revolución, se refieran siempre a dos nombres: Inés Chávez y la cueva conocida como de la Shurrumuta. Inés Chávez, de quien se ha escrito ampliamente en la región (Castillo 1988; Ochoa 1990; Olivera de Bonfil 1980; Romero 1971; Sánchez 1981), es conocido en la comunidad por la mayoría de los habitantes como un delincuente, asesino, violador y bandido. Un purépecha, Casimiro Leco, organizó a un grupo de hombres para luchar contra el abuso de las compañías madereras y posteriormente enfrentó a Inés Chávez y a sus hombres. Tanto de uno como del otro, se pueden escuchar, casi en igual medida, opiniones contrarias. Es decir, Leco puede aparecer como un personaje que trajo problemas a la región e Inés Chávez como un Robin Hood de la época, robando a las haciendas ricas, incluso se comenta el episodio del descarrilamiento de un tren que tuvo como finalidad apropiarse del grano que transportaba para repartirlo entre las comunidades más necesitadas en Sevina, de la cual se dice que era una especie de refugio y centro de operaciones de sus hombres (Ochoa 1990, 42). Se comenta que debido a su lugarteniente, un hombre llamado Margarito que era de la comunidad, tuvo ciertos privilegios respecto al resto, librándose en muchos casos de sus abusos y tropelías.

Además, se sabe que la región de Sevina que Chávez eligió como centro de operaciones fue gracias a la existencia, en el cerro El Capén, de la cueva de la Shurrumuta. Debido a su gran dimensión, la cueva sirvió al grupo como escondite y como vía de escape gracias a su otra entrada, situada supuestamente a varios kilómetros de la comunidad. En la cueva —sobre la cual es importante apuntar que no ha sido localizada aunque este hecho en ningún momento sirva para cuestionar su existencia— los espíritus de dos revolucionarios que se ofrecieron de voluntarios y que, tras sellar la entrada, fueron encerrados en ella. En la actualidad, la cueva como elemento cultural, es escenario de numerosos hechos extraños como apariciones del diablo y de personas muertas y manifestación de ruidos extraños. Este lugar se ha convertido en elemento de significación de la interpretación que los sevinenses hacen no sólo de su espacio, sino también de sus códigos de conducta y de gran parte de sus normas religiosas.

La normatividad católica asociada a la cueva, se encuentra en la relación continua que ésta tiene con la figura del diablo. Las historias asociadas al “maligno”, sus apariciones y los encuentros con los sevinenses en el cerro del Capén fungen hoy en día como marcadores de la conducta comunitaria. Todos aquellos que han estado sujetos a estos encuentros sobrenaturales son personas que han incumplido con la práctica comunitaria católica, con la costumbre y el buen comportamiento (Carrasco 1976, 126-7). Ser un buen comunero significa ser un buen católico. Quien con el diablo se ha relacionado, quien con revolucionarios y fenómenos extraños en la cueva ha tenido encuentros, se le presupone una conducta

indecorosa.

Las leyendas, cuentos e historias que justifican los fenómenos extraños y sancionan los comportamientos incorrectos, ayudan a construir la imagen de esos fuereños, los hombres de Inés Chávez, que habitaron una vez los cerros, cometiendo actos sancionables y, sobre todo, porque en muchos casos fueron asesinados violentamente. Los sevinenses afirman que el alma de un muerto nunca descansará si fue asesinado y no fue sepultado en un lugar santo. Esto sucedió con los revolucionarios que ocuparon los cerros.

Por tanto, vemos que la revolución para los sevinenses está muy alejada de fechas importantes, de nombres relevantes, de batallas cruciales o de salidas y entradas de presidentes. No existen los carrancistas o villistas —aunque se puede mencionar que Inés Chávez perteneció a ambos bandos—, ni Plan de Guadalupe o de Ayala. Por el contrario, existen hambrunas, desgracias, violaciones y saqueos, hombres locales y regionales, leyendas, cuentos y espacios propios que recuerdan hechos del momento que permanecen en su memoria. Este es el acontecimiento local, el significado con códigos propios, que todos los miembros de la comunidad reconocen y saben interpretar.

Ricoeur nos mostraba como la medida del tiempo en San Agustín está construida con base al concepto de *distentio animi*, es decir, un tiempo que, al margen de fechas, está vinculado con el “espíritu”, que no deja de ser otra cosa que la articulación de la memoria y el recuerdo por medio de los sentimientos propios. Pero lo que realmente nos interesa mostrar de esta concepción, es el término *distentio*, más que el de *animi*. En el sentido en el cual el filósofo francés, hace suya la idea de San Agustín, la cual explica que el tiempo no es fácil de dividir en pasado, presente y futuro, sino que es una entidad en constante prolongación y variación de su significado (Ricoeur 1995, 61-64). Así, podemos dar cabida a las diferentes concepciones que sobre la historia y, concretamente, sobre el acontecimiento, que se tienen en cada cultura. La datación parece carecer de importancia cuando son otros los elementos que establecen la definición del acontecimiento. Para los sevinenses poco importan las fechas en la revolución, una idea más general de tiempo parece estar determinada por el nacimiento o muerte de sus protagonistas.

Pero en la comunidad también existe el acontecimiento historiográfico. Si el anterior era el de la cotidianidad, éste es exógeno y teatralizado, presente hoy día en las escuelas principalmente y enseñado por maestros indígenas (la mayoría de ellos sevinenses), podemos decir que es un proceso iniciado inmediatamente después de acabado el conflicto. La educación posrevolucionaria y la concientización patria por medio de los héroes del acontecimiento llegó a las comunidades indígenas ya en la década de los años treinta del siglo pasado. Las Misiones Culturales, creadas en 1923, fueron empresas de educación que pretendían llevar a las comunidades marginales y remotas del país, nociones de civismo, productividad y enseñanza de primeras letras. Pero desde el primer momento se demostró que el objetivo

principal de los misioneros era el inculcar en el indígena un sentimiento nacional, una ideología revolucionaria, que le permitiera entrar con mayor facilidad en el proyecto de Estado-Nación surgido entonces en el país. La campaña que llegó a Sevina fue la de 1942, uno de sus principales objetivos era acabar con “la distancia evolutiva que las separa de la época contemporánea, enalteciéndolas en su calidad de agregados sociales e integrándolas dentro de la comunidad mexicana” (Santiago 1973, 139).

Desde entonces, todos los sevinenses escolarizados han aprendido una serie de directrices en las que el acontecimiento de la Revolución ha formado parte imprescindible de la formación del ciudadano mexicano. Las generaciones escolarizadas actuales de Sevina reconocen las figuras de Madero y Zapata, además, han estudiado los términos del citado Plan de Ayala, a pesar de que en su mayoría no parecen hacerlos propios, ya que no los identifican con su entorno cultural y, menos aún, con los acontecimientos y personajes narrados por los ancianos. Estos nombres y fechas aparecieron en Sevina con la educación escolarizada indigenista, pero también con algo en lo que quiero poner especial atención: las ceremonias conmemorativas de la Revolución cada 20 de noviembre, día del levantamiento en 1910 de Francisco I. Madero.

En noviembre de 2005, mientras hacía trabajo de campo, aprecié como en las escuelas había *collages* y dibujos relativos a la Revolución. Los niños estaban preparando el desfile anual, en el cual participan todos los miembros de las dos escuelas comunitarias, así como las autoridades y, como pude apreciar el mismo día, algunos de los principales del pueblo. Los días previos, mientras los niños ensayan las representaciones y sus madres y familiares ayudan a elaborar los disfraces, los profesores y autoridades se preocupan por el resto de los preparativos, incluso algunos sevinenses me comentaron que en años pasados un grupo de ellos se encargaba de preparar una representación para adultos. Como ésta última hace años que no se realizaba, los niños se han convertido en los verdaderos protagonistas y, por extensión, las escuelas. Es importante señalar que al menos durante el tiempo que dura el desfile, toda la comunidad está en la calle y, de una forma u otra, participa del mismo.

El día 20 de noviembre, a las nueve y media de la mañana inician las celebraciones con el acto institucional: los dos jefes de tenencia y la autoridad agraria formados muy solemnemente bajo los soportales de la Jefatura de Tenencia, delante de ellos una bandera nacional de grandes dimensiones tras ellos puesta en la pared.¹⁷ En medio de la bandera había un altar con un retrato de Emiliano

¹⁷ Las autoridades en Sevina son de tres tipos: dos jefes de tenencia y los representantes del Presidente Municipal que se encuentra en la cabecera del municipio, en este caso, Nahuatzen. La autoridad civil constitucional está representada por el presidente del Comisariado de Bienes Comunales y su equipo, quienes son los que, verdaderamente, detentan el poder comunitario. La autoridad agraria e indígena y las religiosas, representadas en el Cabildo, compuesto por los principales del pueblo, es decir, quienes tienen un reconocido prestigio y, en la mayoría de los casos,

Zapata y un gran cartel que exponía un resumen histórico del desarrollo de la Revolución, ilustrado con fotografías de sus protagonistas (Figura 1). Al inicio de la conmemoración suena el himno nacional y se le rinden los respectivos honores a la bandera.



FIGURA 1. Altar que preside los actos oficiales de las conmemoraciones del 20 de noviembre.

Acto seguido, comienza el desfile, un recorrido relativamente amplio, que atraviesa parte de los cuatro barrios de la comunidad. El orden de los participantes en el mismo era el siguiente: en primer lugar, las autoridades civiles, comunales

los ricos. Tienen un poder más estructural que visible.



FIGURA 2. Viejito principal de Sevina ataviado con atuendo revolucionario.

y educativas; después, un grupo de ocho hombres, todos de edad avanzada, a caballo y con un atuendo que imitaba el de los revolucionarios. Algunos de ellos eran miembros del cabildo y reconocidos como de los principales del pueblo. Uno de ellos lucía una estética similar a la que alguna vez escuché adjudicada a Inés Chávez, es decir, sombrero, pañuelo rojo al cuello, gabán y escopeta al hombro (Figura 2). Este grupo era habitual en el desfile de la comunidad a pasar de tener algunos años de no participar en él. En tercer plano desfilaban los niños del jardín de infancia que, al igual que el resto, presentaban acrobacias y coreografías. Algunos iban vestidos de revolucionarios, es decir, calzón y camisa blanca, faja, sombrero, arma —una escopeta de madera—, cartucherías en bandas cruzadas y las caras pintadas con barba y bigote. Las niñas iban vestidas con el atuendo tradicional de la época: trenzas con bandas de colores, faldas y delantales en algunos casos, *huipiles* y un muñeco en la espalda que representaba un niño, así como cestos con alimentos. Estos niños gritaban a su paso, proclamas como: “¡Viva la Revolución!”, “¡Viva Zapata!” y “¡Viva Pancho Villa!”. Después de ellos, aparecían los niños de las dos escuelas primarias, algunos también vestidos con atuendos que semejaban los de la época; intercalados entre las escuelas iban las bandas musicales de la comunidad. Posteriormente, los alumnos la Escuela Secundaria Federal de Sevina, presentaron coreografías más elaboradas. Finalmente, junto a una banda musical de adultos, iban los niños más pequeños de la comunidad, aquellos que están en la educación inicial, también con atuendo revolucionario.

Estos niños montaron la representación más elaborada de todas: primero se sentaban “los hombres” en grupos, alejados de “las mujeres”, las cuales simulaban cocinar alimentos. Algunas se levantaban e iban con el cesto donde estaban ellos para darles comida. Después, los maestros soltaban unas bolitas de humo para simular un ataque y todos “los hombres” se tiraban al suelo como si estuvieran muertos. “Las mujeres” se acercaban y al lado de su “marido” simulaban llorar. Su número terminaba cuando la banda que llevaban detrás se ponía a tocar y todos terminaban bailando en pareja (Figura 3).

Una vez finalizado el desfile, la atención se trasladó a la cancha de basquetbol donde se representaban nuevos números, todo presidido de nuevo por las autoridades. En este caso, el grupo, dividido en grupos y con música moderna de fondo, representó varias coreografías. La celebración finalizó alrededor de la una de la tarde.

Estamos, por tanto, ante la presencia de un acontecimiento institucionalizado, en el que la participación del individuo, como miembro de la nación, resulta esencial para su entendimiento. Un evento donde sobresalen las proclamas y los homenajes a los grandes hombres, y el predominio de una estética de la Revolución, desde el retrato de Emiliano Zapata; la presencia de los principales y su representación a caballo, hasta los elaborados números de los niños de las escuelas; además de la relevancia de los personajes históricos, como el de Zapata o Pancho Villa en los gritos e imágenes y, por supuesto, las fechas importantes,



FIGURA 3. Los niños de Sevina representan un momento de la Revolución.

desde la del 20 de noviembre hasta las más significativas que inundaban las aulas de las escuelas desde semanas antes o que, también, podíamos ver en el cartel en la jefatura.

Son innegables los aportes locales (la escenografía de la política local en la celebración, así como los de los niños en sus representaciones, los realizados y los que aún se encuentran en el imaginario de los profesores) a este tipo de actos de conmemoración histórica. La presencia de algunos principales a caballo es un acto de reivindicación. De hecho, hay todo un componente político detrás. Casi todos los hombres que iban a caballo eran principales y líderes tradicionales los partidos políticos en los que se divide el sufragio la comunidad, el PRD y el PRI.¹⁸ En ese

¹⁸ Esta división es la heredera de la que se formó a comienzos del siglo XX durante la época del llamado Doctor García. Éste era una terrateniente que se apoderó de gran parte de los terrenos comunitarios aprovechando la Ley Lerdo de 1856. El Doctor contrató a jornaleros de la comunidad para trabajar sus tierras, aquellos que habían sido despojados de las mismas, es decir, los que en la comunidad se consideraban “pobres”. Los “rícos”, aquellos que se quedaron con gran parte del resto de las tierras y que eran unas cinco familias, iniciaron en los años cuarenta y cincuenta un proceso de recuperación de tierras. La comunidad, ya dividida entonces entre unos y otros, ha perpetuado estas fracciones hasta el día de hoy: los llamados agraristas, es decir los “pobres” y jornaleros son los integrantes del PRI (Partido Revolucionario Institucional), los “rícos” son los que desde la aparición del PRD (Partido de la Revolución Democrática) se afiliaron a este partido y encontraron la oportunidad perfecta para ocupar su lugar en la política local.

mismo año, decidieron aceptar una invitación de las actuales autoridades agrarias para participar en el desfile, lideradas por los jóvenes perredistas, que estaban en proceso de consolidación en el poder de su partido en la comunidad. Ese fue el momento ideal para hacerlo, pues era evidente desde hacía ocho años aproximadamente, el retroceso del sector agrupado en torno al PRI. Los jóvenes líderes del PRD perseguían con esta acción un doble objetivo: el primero era demostrar ante los líderes tradicionales que les guardaban respeto y que, en cierta forma, eran ellos ahora quienes tomaban las decisiones; el segundo, demostrar ante la gente que los líderes del PRI ya nada tenían que decir en la comunidad, que el poder estaba ahora en manos de un grupo de jóvenes perredistas ambiciosos. La imagen de estos líderes tradicionales a caballo (símbolo de prestigio social y posición económica), circulando al lado de las jóvenes autoridades y vestidos a la usanza revolucionaria (incluidas las armas genuinas) infundía cierto respeto a los presentes.

Por otro lado, gran parte de las representaciones de los niños estaban basadas en ciertas experiencias locales, como me confirmaron los maestros. Las mujeres haciendo de comer y dando alimentos a los revolucionarios es un hecho del cual fueron testigos y vivieron los más ancianos de la comunidad. Por último, aquella representación de adultos de años anteriores, hacía alusión a eventos que realmente sucedieron y que son contados en la comunidad dentro de su acontecimiento local. Por ejemplo, un maestro me comentó que ese año había pensado repetir con sus alumnos una representación hecha por los adultos años atrás, en la que se contaba la historia del descarrilamiento del tren por parte de los hombres de Inés Chávez, quienes terminaron repartiendo el botín entre las comunidades de la región.

Es evidente que las dos interpretaciones del acontecimiento conviven en la comunidad. La representada en el acto del 20 de noviembre sirve no únicamente para la reeducación del sevinense como ciudadano del Estado-Nación mexicano, sino también como plataforma para que los manejos sociales y políticos comunitarios tengan presencia y adquieran nuevos espacios de reivindicación.

El hecho de que toda la comunidad participe de una forma u otra en la celebración, la convierte en algo más que una simple celebración anual. Esta participación social refleja dos aspectos: el primero es el hecho de que el objetivo que persigue el Estado con la promoción del acontecimiento parece cumplirse, es decir, el conseguir que el ciudadano se identifique con una causa y unos objetivos alcanzados tras la lucha y defensa de determinados valores. La gente acude porque es consciente de la importancia que para la nación a la que pertenecen tiene el evento y su festividad; en segundo lugar, puede ser que exista entre los sevinenses un deseo de contrarrestar (mas no de borrar) el dramatismo del acontecimiento vivido con la festividad, diversión y alegría del acontecimiento adoctrinado.

No obstante, creo que, como he argumentado a lo largo del trabajo, las dos interpretaciones no parecen converger ni encontrarse en la cotidianidad.

Como pude comprobar, los nombres o fechas nunca pasan a formar parte de la historicidad local. Las grandes batallas o firma de tratados, quedan lejos del contenido sevinense. Además, es importante agregar que una vez pasado el día de la conmemoración, nadie volvió a recordar el desfile. Lo anterior indica que se está celebrando un acontecimiento tratado de una forma aislada, donde se destaca la particularidad del mismo.

Es decir, se manifiesta una propuesta alejada de ese cambio social en el que coincidían la historiografía francesa de los *Annales* y una parte de la Antropología cultural estadounidense. Pero no sólo estas escuelas académicas, sino también los propios sevinenses que, como he mostrado, no pueden entender lo que sucedió durante la revolución, sin su cotidianidad y procesos cognitivos propios.

Los participantes de este evento historiográfico son conscientes de qué se celebra y cuál es el significado de la celebración, es decir, la importancia del acontecimiento en el espacio nacional y de su escenificación en el espacio local. Participan en de forma alegre y entusiasta, cumpliendo el objetivo marcado por el Estado de reforzar la conciencia nacional, del orgullo y de reconocimiento de ser partícipes de un país.

CONCLUSIÓN

He pretendido demostrar que acercándonos al acontecimiento desde dentro de la propia comunidad, es decir, desde la etnografía y el conocimiento local (Geertz 1994,), podemos ampliar el concepto del mismo, para lograr una mayor definición de lo que se entiende, en este caso por revolución, en una comunidad indígena del centro de México. La intención ha sido superar el inmovilismo historiográfico anclado en el gran acontecimiento, cuyo saber historiográfico es usado por el poder para perpetuar una identidad que le es necesaria.

Es, al fin y al cabo, un intento por acercarnos a la construcción del acontecimiento histórico más alejado o más cercano de las fronteras nacionales e institucionales, donde el conocimiento local adquiere una especial relevancia gracias a sus características propias y a su capacidad de insertarse en las estructuras construidas por la historiografía sobre el acontecimiento nacional.

En la comunidad purépecha de Sevina conviven las dos concepciones del acontecimiento. Una nacional que aunque es aprovechada para insertar valores locales, no parece haber permeado en la interpretación que la comunidad hace de la otra concepción, la del acontecimiento local. Ésta se manifiesta en muchos de los elementos de la cotidianidad comunitaria y, lo que parece más importante, en las formas de pensamiento y en las emociones y sentimientos de los sevinenses. La diferencia radica en que el primero tiene un origen exógeno, sirviendo de impulso del recuerdo que refuerza la identidad nacional; asimismo, sirve como espacio para la presentación de credenciales político-sociales locales; el segundo tiene la triple función inherente al conocimiento histórico: registro, conservación

y transmisión.

Éste último abruma por su presencia en gran parte de las conversaciones comunitarias, así como por sus referencias dentro del territorio, en la división del tiempo, e incluso en la conformación de los grupos de poder internos que todo el mundo adjudica al periodo posrevolucionario. Es generador de contenido, ya que aporta datos a cada una de estas estructuras culturales. Es decir, registra contenido que logra permanecer —conservarse— gracias al uso constante de esas estructuras y que logra transmitirse cuando las nuevas generaciones acceden por primera vez a ellas. Por ejemplo, la presencia de las trojes en la comunidad con sus tapancos es un hito arquitectónico idóneo para que se produzca una narración sobre la revolución, las duras condiciones alimenticias y el robo del grano por parte de los revolucionarios. Las trojes son generadoras de conocimiento que, mientras sigan estando presentes en Sevina, lo conservarán y seguirán siendo una excusa para hablar de ese acontecimiento.

Hemos podido apreciar como la existencia del acontecimiento historiográfico también es parte de la interpretación del pasado. Al margen de los grandes nombres de la Revolución y las fechas clave de la misma, la existencia de este acontecimiento es aprovechado por los sevinenses, no únicamente para representar-teatralizar ciertos hechos que los mayores cuentan como ciertos, sino que también aparece como implusor del recuerdo. Debo citar, como ejemplo, que fue en los días previos al 20 de noviembre, preguntando por la importancia y forma del desfile, cuando escuché por primera vez la historia del lugarteniente sevinense Inés Chávez, Margarito.

La participación de los viejitos principales en uno de los dos sectores de la comunidad en el desfile, ayuda, de igual forma, a perpetuar el registro de ciertos elementos del acontecimiento local. El poder local aprovecha un acontecimiento público y de gran convocatoria para reivindicar sus posiciones. Además, el hecho de que se haga en una festividad nacional, reconocida por todos y en principio no exclusiva de nadie, establece la legitimidad de la acción. A pesar de que el acontecimiento nacional no parece haber permeado el local, no sucede lo contrario.

Aunque los planes de estudio sean todavía algo impuesto, al igual que la celebración del 20 de noviembre, los sevinenses no tienen ningún tipo de problema en incorporarlo a su sistema de significaciones y es sumamente aceptado como una forma de conocimiento y recuerdo de un gran episodio nacional.

El hecho de que en este texto haya privilegiado el acontecimiento local por encima del historiográfico, obedece a la convicción de que es el que más nos puede acercar ya no sólo a un contenido histórico —aunque no se descarta—, sino a un mayor entendimiento de la cultura que lo vivió y que hoy le dota de significado.

He intentado mostrar la importancia que la etnografía puede tener para la Historia. Como técnica de trabajo y como disciplina, produce una enorme cantidad de datos que pueden completar aquellos con los que el historiador trabaja.

Eric Wolf decía, abogando por el estudio del desarrollo social, que el antropólogo no está “tras los acontecimientos históricos, sino tras los procesos que apuntalan y moldean dichos sucesos” (2001, 24). Porque no podemos conocer un acontecimiento (historiográfico) sin su desarrollo social y sin sus dimensiones locales, creo en la necesidad de hacer etnografía si queremos saber lo que realmente es la Revolución o la revolución en una pequeña localidad del país que la vivió hace ahora algo más de 100 años.

REFERENCIAS

- ALCINA FRANCH, José
1975 “Historia como antropología”. *Ethnica* 7: 7-48.
- BASTOS AMIGO, Santiago y Óscar Muñoz Morán
2010 “‘Los insurgentes de Mezcalá’ (1812-1816). Recreación de un conflicto bicentenario en México”. *Cuadernos de Marte* 1: 247-80.
- BASTOS, Santiago
2011 “La nueva defensa de Mezcalá: un proceso de recomunalización a través de la renovación étnica”. *Relaciones* XXXII (125): 87-122.
- BLOCH, Marc
1965 *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRAUDEL, Fernand
1970 *La Historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- BRIAN KEITH, Axel (ed.)
2002 *From the Margins. Historical Anthropology and Its Future*. Durham and London: Duke University Press.
- CARRASCO, Pedro
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*. México: SEP-SETENTAS.
- CASTILLO JANACUA, Jesús
1988 *Paracho durante la Revolución. Estampas y relatos 1890-1930*. Morelia, Michoacán: Balsas Editores.
- COMAROFF, John y Jean Comaroff
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.
- CONNERTON, Paul
1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
1990 “Antropología e Historia”. En *Ensayos de Antropología Social*, E.E. Evans-Pritchard, 44-67. Madrid: Siglo xxi.
- GEERTZ, Clifford
1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, Clifford
2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ, Luis
1999 *El oficio de historiar*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- GONZÁLEZ, Luis
2007 *Pueblo en vilo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- HILL, Jonathan D. (ed.)
1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past.*
Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- HOBSBAWM, Eric
2002 “Introducción. Inventando tradiciones”. En *La invención de la tradición*, E. Hobsbawm, y T. Ranger, 7-21. Barcelona: Crítica.
- KROEBER, Alfred L.
1935 “History and Science in Anthropology”. *American Anthropologist* 37 (4): 539-69.
- LE GOFF, Jacques
1992 *History and Memory*. New York: Columbia University Press.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel y Mayer, Alicia
2010 *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*. México:
UNAM-INAH-Fundación Texeidor.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
2005 *El pensamiento salvaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- MUÑOZ MORÁN, Óscar
2009a *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purépecha de Sevina*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- MUÑOZ MORÁN, Óscar
2009b “Lugares del ‘más antes’. El cerro y el pueblo en la historia purépecha”. *Relaciones*, XXX (119):159-90.
- MUÑOZ MORÁN, Óscar
2010 “Lo que nos dice la forma. Etnografía de los archivos locales indígenas”. *Revista Colombiana de Antropología* 46(2): 353-77.
- MUÑOZ MORÁN, Óscar
2012 “Imaginar el territorio atendiendo al pasado. Lugares, entidades y acontecimientos en México y Bolivia”. *Quaderni di THULE* XI: 87-96.
- MUÑOZ MORÁN, Óscar
2012 “Memoria histórica de Mezcala: el sitio de la isla y la interpretación del pasado”. En *Mezcala: la memoria y el futuro. La defensa de la Isla en el Bicentenario*, coordinación de Santiago Bastos, 49-78. México: CIESAS.
- OCHOA SERRANO, Álvaro
1990 *La violencia en Michoacán (Ahí viene Chávez García)*. Morelia, Michoacán:
Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura.
- OLIVERA DE BONFIL, Alicia
1980 “José Inés Chávez García. ‘El Indio’. ¿Bandido, revolucionario o guerrillero?”. Presentado en las III Jornadas de Historia de Occidente. Movimientos populares en el occidente de México, siglos xix y xx, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana “Lázaro Cárdenas” A.C., Jiquilpan, Michoacán, 103-11.

- RAPPAPORT, Joanne
1994 "Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia". En *Who Needs the Past? Indigenous values and archeology*, edición de Robert Layton, 84-94. London and New York: Routledge.
- RICOEUR, Paul
1995 *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul
2003 *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- ROMERO FLORES, Jesús
1971 *Michoacán en la Revolución*. México: Costa Editor.
- ROSALDO, Renato
1980 *Ilongot Headhunting, 1983-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- SAHLINS, Marshall
1997 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- SÁNCHEZ, Gerardo y José Napoleón Guzmán A
1981 "Levantamientos armados en la Tierra Caliente y en la Meseta Tarasca de Michoacán, 1911-1913", *IV Jornadas de Historia de Occidente. Ideología y praxis de la Revolución Mexicana*. Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas" A.C., Jiquilpan, Mich., pp. 41-56.
- TAUSSIG, Michael
1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- VANSINA, Jan
1966 *La tradición oral*. Barcelona: Labor.
- VISBANATHAN, Susan
2003 *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual Among the Yakoba*. New Delhi: Oxford University Press.
- VISVANATHAN, Susan
2007 "Reconstructions of the Past". En *Historical Anthropology*, edición de Saurabh Dube, 165-72. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Hayden
1992a. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
1992b *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, Eric R.
2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.