

LUGARES DEL “MÁS ANTES”.
EL CERRO Y EL PUEBLO EN LA HISTORIA PURÉPECHA

Oscar Muñoz Morán*
Universidad Complutense de Madrid

El cerro y el pueblo son los dos entornos culturales en los que el grupo purépecha realiza la mayor parte de sus prácticas sociales. Un porcentaje importante de estas prácticas están relacionadas con su historia, la cual es significada a través de esa dualidad espacial. El “más antes” o tiempo más distante, no conocido en persona, funge como primer definidor del territorio indígena. Fue en el “más antes” cuando se abandonó el cerro como lugar de hábitat para ordenarse en el pueblo de creación colonial. Este artículo hace un recorrido por las formas en las que un pueblo purépecha, Sevina, interpreta los acontecimientos sucedidos durante ese tiempo distante en relación con su territorio.

(Etnografía, historia, purépechas, tiempo histórico y territorio)

Cuando escuchamos hablar del pasado en una comunidad purépecha, se suele hacer referencia a un tiempo denominado como el “más antes”; aparentemente distante y, sobre todo, alejado respecto al “ahora”, el “más antes” es un tiempo de fundaciones, de asentamientos en el cerro, de frailes e, incluso, de historias, cuentos y leyendas sobre sucesos fuera de lo normal. Muchas veces confuso en sus delimitaciones. Voy a intentar, en las siguientes páginas, precisar sus características.

Al mismo tiempo, los purépechas parecen habitar un territorio formado bajo dos entornos culturales: un espacio seguro y regido por normas, y uno salvaje donde los sucesos, en muchos casos, están fuera del

*oscar mmoran@gmail.com

control humano. Estos dos paisajes ideológicos son formaciones del “más antes” que, hoy en día, tienen un papel esencial en lo que es la cotidianidad local.

La explicación que los habitantes de la comunidad de estudio le dan a los lugares surgidos en ese tiempo no vivido, y el uso que se hace de ellos, será lo que el lector se encuentre en este texto.

LA COMUNIDAD DE SEVINA Y SU HISTORIA

La comunidad indígena de Sevina se encuentra situada en el centro de la conocida como Sierra o Meseta Purépecha, en el estado de Michoacán. Es tenencia del municipio de Nahuatzen, núcleo mestizo y cabecera civil y religiosa. Situada en una pequeña meseta o plan, está rodeada por varios cerros, algunos de ellos, de suma importancia para entender la historia comunitaria: el Cerro de La Virgen, El Capén y el Cerro del Iriepu, que es el más pequeño y el único cuyos límites se encuentran todos dentro de territorio sevinense. Las tierras llanas o planes que rodean al núcleo habitado están divididas en su mayoría en milpas, destinadas principalmente al consumo propio. Hoy en día Sevina tiene unos 2,700 habitantes, de los cuales, sólo un par de decenas puede hablar el purépecha de una forma correcta, aunque un alto porcentaje de los que tienen más de cuarenta años lo entiende sin problemas.

Un hecho a destacar de la comunidad es que visualmente tiene todo el aspecto de ser, si no mestizada, sí sumamente amestizada. El abandono casi total del uso de la lengua vernácula, así como el del atuendo –son muy pocas las mujeres que siguen llevando el rebozo– y otras características culturales denominadas tradicionales (la vivienda, el aspecto rural del pueblo, la falta de escolarización) han desaparecido de las calles del pueblo. No obstante, los sevinenses son purépechas. Eso no lo pongo en duda, en primer lugar, porque ellos así se consideran, pero, también, porque de esa forma se les presenta en la región, participando de una forma activa de los códigos culturales propios de las demás comunidades vecinas que sí podemos denominar como tradicionalistas.

Parte de esos códigos son los relativos a la idea de la historia regional y local que se tiene. Hasta el momento, no ha existido un estudio que se

dedique de forma completa y detallada al análisis de la relación que los purépechas tienen con su historia, tan sólo algunos textos han hecho compatibles la historia oral y la etnografía en sus trabajos, para tratar algún aspecto concreto de la cultura local (Plá 1983; Cortes 1995; Escalona 1998; Mendoza 2002).

Recientemente, han surgidos varios estudios regionales interesantes con nuevas propuestas. Los trabajos etnográficos de Nuño (1996, 2002 y 2005), que desde la memoria histórica (principalmente la relativa al periodo prehispánico y colonial) abordan el análisis de la concepción purépecha de su entorno, son un claro ejemplo de ello. Desde la historia, Roth y Roskamp han propuesto que el uso conjunto de fuentes arqueológicas y orales –así como técnicas etnográficas– nos acerca a, precisamente, un mejor conocimiento de ese pasado del purépecha alejado de su vivencia personal (2004). El equipo etnográfico del Instituto Nacional de Antropología e Historia que lleva años trabajando en Michoacán, ha publicado recientemente parte de sus resultados. En ellos los autores, presentan que los espacios locales y regionales están, en gran parte, determinados por la historia de los mismos (Castilleja 2003). Las narraciones locales, los cuentos, historias o leyendas, son utilizados en estos trabajos como base de sus afirmaciones.

El trabajo que aquí se presenta quiere incidir más en la importancia que el componente histórico tiene para los purépechas. Creo que en Sevina, la historia, así como la concepción del paso del tiempo y de los acontecimientos sucedidos en él, están sumamente presentes en la interpretación que sus habitantes hacen del entorno donde viven. Por ello, creo que es conveniente poner más el acento en cómo se establece esa relación entre pasado y presente en la práctica cotidiana. En este caso en concreto, en su relación con el espacio.

En la comunidad indígena de Sevina son perfectamente conscientes del paso del tiempo y de la existencia de una serie de acontecimientos importantes que han sucedido en él. Bajo el paraguas de esta definición, la concepción local de la historia no difiere mucho, por tanto, de la que podemos tener en cualquier otro lugar del planeta. Ahora bien, en la mayoría de las ocasiones, no escucharemos a un sevinense hablar de “historia”, sino, tal vez, de un término mucho más complejo como pueda ser el de “cosas”. Sentado en una ocasión en la plaza del pueblo con

un “viejito”,¹ una persona más joven, con cargo comunitario, se acercó a los dos y le dijo al anciano, “él quiere que le platicue cosas que usted sabe, pues”, para que inmediatamente comenzara a narrarme el relato más completo que escuché sobre la fundación del pueblo.

Pero esas “cosas” del pasado requieren unas características que las conviertan en significativas para el pueblo, es decir, que las haga propias. Felipe Calvillo definió historia de la siguiente forma: “Pues cosas, pues, que haya visto yo y que sean ciertas [...] para poder pues, platicar lo”. Aquí nos encontramos con otro componente imprescindible de la historia sevinense: su veracidad. Para que algo sea considerado verdadero en Sevina, debe de haber sido vivido.² De tal forma, todas aquellas narraciones que hacen referencia a acontecimientos sucedidos en el siglo XX no son cuestionadas, pues no sólo el narrador las vivió, sino que cualquiera de los oyentes también. El testimonio es considerado como verdadero simplemente por la presencia del informante, aunque requiera también, por supuesto, la aceptación por parte del grupo (Ricoeur 2003, 213-215).

Pero, ¿qué sucede con aquellos hechos acaecidos antes del siglo pasado? Existen tres tipos de fuentes que se usan para darle veracidad a lo que se narra de ese periodo –que es, por otra parte, el “más antes”–: las más usadas son las generacionales, es decir, el abuelo o el papá que le contó; pero también están las escritas, documentos y libros que en realidad nadie ha visto o leído, pero que todos dan por existentes y verdaderos porque tienen datos de la Sevina de hace muchos años; y, muy importantes, las arqueológicas o materiales, es decir, los restos prehispánicos encontrados y presentes en los cerros, así como la presencia de una serie de lugares en el pueblo que se saben son de esa época.

Así se da veracidad al acontecimiento narrado y, en muy pocas ocasiones, es puesto en duda. Aunque para el periodo que aquí analizamos no corresponde, sí es importante señalar que en la comunidad la historia está marcada también por la participación directa en los acontecimien-

¹ Los “viejitos” son todos aquellos mayores de sesenta años y que son considerados personajes activos de, al menos, parte de la historia comunitaria.

² Ya Le Goff nos mostraba como la propia raíz del término “historia” tiene su origen en el griego *historie*, es decir, “el que ve” o “también el que conoce” (1992, 102).

tos.³ Sahlins afirma al respecto que, "el acontecimiento (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 [...]" (1997, 108). Los acontecimientos en sí, lo son, adquieren presencia e importancia, en la medida en que el grupo consigue hacerlos propios, dándoles un significado y un sentido local (14 y 109).

Un acontecimiento histórico se convierte en significativo en el momento en que tiene unas consecuencias duraderas y latentes en la comunidad. Hill afirma que la historia en los grupos indígenas "is understood in relation to a few 'peaks', or critical periods of rapid change, rather than a smoothly flowing progression" (1988, 7). En Sevina estos *peaks* no están determinados por la ausencia o no del recuerdo. Sino que, en la línea marcada por White, creo que existe más bien una selección del acontecimiento, en relación al significado y sentido local que pueda adquirir el mismo para el grupo (1992, 25 y 37).

Por tanto, la historia en Sevina, es un conjunto de acontecimientos trascendentales para la comunidad que, siendo conscientes de su presencia en un tiempo –ya sea pasado o presente–, son apropiados por el grupo debido a su significado local. Estos acontecimientos son los que marcan la concepción que sobre el propio tiempo histórico se tiene en la comunidad.

Existen en Sevina tres tiempos históricos: en primer lugar tenemos el "más antes", el que trataremos en estas páginas, y que se refiere a todos aquellos acontecimientos anteriores al nacimiento de la persona más anciana del pueblo; por supuesto, si se habla de un "más antes", es porque existe un "antes". El "antes" es el periodo comprendido entre el nacimiento de los viejitos, aproximadamente, el tiempo revolucionario, y los años sesenta del siglo xx. Este periodo está significado por la lucha por recuperar las tierras comunales perdidas a manos de personas externas al pueblo y por la llegada del progreso a la comunidad. Es el tiempo

³ El mismo Felipe Calvillo afirma que lo que puede contar es aquello "en lo que yo me dediqué y creo que pues, como dice usted, algo que quede en la historia, pues eso es lo que yo actué cuando me tocó estar al frente de la comunidad".

en el que fueron protagonistas los viejitos y que, por otra parte, se identifica con la comunidad indígena perfecta; Y el último de los tiempos es el “ahorita”, que comprende las últimas tres décadas de la comunidad y que nos habla de un tiempo, que por sí sólo no parece tener un significado histórico claro.⁴ Los sevinenses, en cambio, consiguen dárselo al compararlo constantemente con el “antes”, de tal forma que el “ahora” no se puede entender sin la forma de vida de las décadas pasadas.⁵

El “más antes”, que es el tiempo que aquí nos ocupa, es aquel anterior al nacimiento de la persona más anciana de la comunidad. Ahí se puede marcar uno de sus límites, aunque no resulta sencillo establecer el resto. Sabemos que el “más antes” comienza con los primeros pobladores, no de Sevina, sino de un asentamiento previo en el cerro del Irie-pu. Continua con la fundación tanto del actual núcleo habitado, como de los vecinos, y parece finalizar en el siglo XVIII cuando Sevina pierde su condición de cabecera política y religiosa. Desde entonces hasta la llegada de la Revolución, parece que no se le concede tanta importancia a los acontecimientos sucedidos.

Es decir, es, ante todo, el tiempo no vivido. En él han surgido muchos de los elementos que están en la comunidad y de los que no se sabe

⁴Un ejemplo de cómo en Sevina distinguen claramente estos tiempos y las generaciones que los representan, aparecen en las palabras de líder político local Pedro García: “Sobre todo las generaciones más recientes [...] son las que jalaron el bosque, no la gente de antes. Aquí esto sí debe quedar claro. Estamos hablando de unos cuarenta años [...] que se puede decir, gente nueva, pues. El caso es que esa es la que se acabó el bosque. No la gente de antes. La gente de antes se dedicaba a las actividades agrícolas, al maíz, aveña, cebada, fríjol. Por ser gente más autosuficiente anteriormente. Era más de campo, era más superficie agrícola también”.

⁵Creo que en la comunidad existen unas estructuras ideológicas que significan de diferente manera cada uno de estos tiempos. Son lo que denomino “géneros históricos”, es decir, formas –simbólicas– de significar e interpretar los acontecimientos del pasado y el presente, de transmitirlos y de conservarlos. Cada acontecimiento, cada tiempo histórico, es narrado de una forma diferente. Pero no sólo narrado, sino que se actúa de diferente forma ante los lugares que lo interpretan, o las personas que lo representan. Existen tres géneros históricos en Sevina: el Más Antes y el Antes que hacen referencia a estos tiempos históricos y a sus representaciones contemporáneas, y el Antes...Ahorita, que es aquél que consigue insertar el presente –el “ahorita”– en la historia, a través de su comparación constante con el “antes”.

bien su origen o, al menos, no se ha presenciado el mismo. Un ejemplo lo tenemos en la capilla y la iglesia. Ambas se sabe que son producto de la evangelización, de los frailes que llegaron a la comunidad y que, además, fundaron el actual asentamiento. Se sabe que antes no se era católico y que estos templos fueron el producto de introducir esta religión entre los sevinenses. Por tanto, se conoce cuándo y bajo qué circunstancias se crearon, pero nadie en realidad, lo presenció. Lo que sí es seguro es que han estado ahí desde siempre, “viene de más antes” o eso “está desde más antes”.

La comunidad tiene una categoría narrativa específica para referirse a estos acontecimientos. Es una forma de narrar bien diferenciada de la que se usa para los hechos posteriores, es decir, los del “antes” o el “ahorita”. Podríamos denominarla “de los de más antes” y tiene unas características específicas que son reconocidas por cualquier miembro de la comunidad. De entrada, el narrador siempre comenzará diciendo que no la vivió y que lo que va a aportar ha sido escuchado a personas anteriores a él.⁶ Este posicionamiento inicial tiene como objetivo, en primer lugar, darle veracidad a lo narrado y, en segundo, posicionar el relato en el tiempo. El hecho de que no hayan sido acontecimientos vividos provoca que no sea un contenido detallado o que no aparezca el parafraseado –característica muy común entre los purépechas-. Es una narrativa rápida, con alternativas constantes en un diálogo entre dos o más personas, ya que se pueden añadir datos e incluso asegurarse de que lo aportado es cierto, pero siempre en un ambiente distendido e, incluso, humorístico. En este ejemplo de narrativa “de los de más antes” la conversación se estaba desarrollando en mitad de la calle entre al menos cinco personas:⁷

⁶ “Eso me platicaba pues mi güelo, a mi ‘apá, le platicó su ‘apá o sus abuelos. No sé, pero mi ‘apá me platicaba eso” (Vicente Morales)

⁷ Es importante señalar que para los otros tiempos históricos también existen sus categorías específicas que, a diferencia de ésta, son menos públicas. La que se refiere al “antes”, por ejemplo, nunca será narrada en un lugar donde pueda ser escuchada. También se caracteriza porque, al ser un acontecimiento vivido, el protagonista se apodera de la narración para presentar un monólogo completo en detalles y parafraseado de conversaciones que no dan lugar a cuestionamientos o a intervenciones exteriores.

Gabino: Sí, así nosotros cuando andábamos en el Madroño teníamos que ir descomponiendo también las piedras pues, las lajas. Ir amontonando, amontonando.... Pero era pura laja que iban empalmando.

Feliciano Martínez: Hasta dientes había ahí (risas)

Gabino: ¿Dientes? ¿Dónde? ¿De la gente? ¿Ahí tenían su panteón?

Feliciano: Sí, enterraban la gente, en unas ollas.

Aurelio Martínez: Allá había ollas, pero así allá en una fila.

Feliciano: Ollas.

Aurelio: Mi abuelito es que me había dicho: "Pues ya vamos a la leña" Y allá que salió una olla [...] Allí estaba mero destapado [...] Primero lo que vimos fue una cabecita así de esqueleto, de huesos [...]

Óscar: ¿Salían todas juntas en el mismo lugar?

Aurelio: ¡Sí pues, salieron todas juntas ahí!.

Gabino: Eso sería tipo panteón, pues ya. Usted dice que como en fila.

Aurelio: En fila [...]

Gabino: Ese descu...así pues eso es ya muy importante que ustedes se encontraban ya como sepultaban ya a la gente en las ollas.

Aurelio: [Interrumpiendo a Feliciano] Yo hallé una olla...una mona, ya con chichis grandes... [...]

Feliciano: Había ya también allá sello... [...]"

En esta conversación podemos ver también la importancia de los hallazgos arqueológicos para darle credibilidad al acontecimiento. Estos tepalcates, así como determinadas danzas, lugares significativos e, incluso, documentos y archivos, son estructuras culturales propias que consiguen darle un sentido a esos acontecimientos.⁸ En otras palabras, la historia –en este caso el “más antes”– no es sólo una serie de recuerdos de eventos, sino “una forma de conocimiento social” (Turner, 1988, 236. traducción propia). Voy a intentar presentar como una de esas formas, el territorio, consigue convertirse en conocimiento social cuando se le relaciona con la historia.

⁸ Como afirma Geertz, la estructura y las formas que le dan significado son un todo simbólico: “Al provocar una serie de estados anímicos y motivaciones –un *ethos*– y al definir una imagen de orden cósmico –una cosmovisión– por medio de una serie de símbolos, la representación hace que el *modelo para* y el *modelo de* (en cuanto a aspectos de creencias religiosas) se transponga recíprocamente” (2003, 111-112).

EL “MÁS ANTES”: EL CERRO Y EL PUEBLO

Como ya he mencionado el “más antes” es el tiempo más alejado, usando incluso expresiones como “más retirado” o de “muy allá”, para indicar la distancia que existe entre la actualidad y los acontecimientos a los que hace referencia. Esta identificación entre tiempo muy alejado y espacio es una idea ya planteada en la Grecia clásica por el mismo Platón, que establece “tres clases de ‘politeias’ sobre la tierra conocida”. La primera de ellas es la salvaje y de desarrollo sencillo, asentada en lugares no conocidos y, sobre todo, apartados, como eran las altas montañas. La segunda es alcanzada por una sociedad más avanzada, en un lugar intermedio, en las faldas de esas montañas y cercanas al estadio perfecto de civilización. Éste, la tercera de las *politeias*, se desarrolla en las llanuras e incluso en la costa, en una sociedad urbana y de plena garantía de progreso (Caro Baroja, 1959, 384). Es más, en esas alejadas montañas es donde está el mundo mítico, no tangible, que hace alusión a un tiempo primigenio de creación. En la sociedad urbana y desarrollada, así como en la actual en el tiempo, está el “mundo real”, al mismo tiempo que la corrupción y la moralidad (385).

En otras regiones indígenas mexicanas, como Chiapas, ya se ha demostrado esa estrecha relación que existe entre el tiempo distante y los lugares apartados o desconocidos. Gossen afirma que en Chamula: “El esquema que en general se sigue, consiste en ubicar los sucesos tremadamente antisociales y extraños, así como también los sagrados, a una tranquilizadora distancia del territorio natal, y en situar más cerca de ella a los acontecimientos más normales” (1979, 302).

Al mismo tiempo, Gossen señala que los personajes que aparecen en las narraciones sobre la historia más lejana, son normalmente confusos en cuanto a la identificación con el grupo, mostrándose en un territorio ajeno y distante. En cambio, “los que se asocian con el tiempo más reciente, constituyen el universo social conocido de los Chamulas” (302).

Desde la antigüedad se han registrado varios ejemplos de sociedades (por otro lado, dominantes) que atribuían a las regiones desconocidas y lejanas seres extraordinarios y sobrenaturales. Schama ha mostrado como los autores clásicos romanos –en este caso, Tácito– crearon una imagen de los habitantes de los bosques del centro de Europa que fue

asumida sin tapujos por sus ejércitos y colonos. Estos lugares pasaron a estar habitados por monstruos y seres de un mundo desconocido, y fueron un espacio casi prohibitivo para el romano civilizado (1995, 83).

En Sevina, podremos comprobar que se sigue el mismo esquema, aunque, en su caso, aplicado al cerro y el pueblo. El cerro es la representación de unos habitantes prehispánicos salvajes, no católicos y que habitaban un territorio peligroso. El pueblo es sinónimo de ellos, de los actuales sevinenses, y se fundó como un asentamiento regido bajo el orden y la norma (católica). División que parece existir en muchas comunidades indígenas de México:

Se trata de un proceso iniciado en la época de la Colonia en el marco de la evangelización, posiblemente explicado primero por la existencia de concepciones duales (bien-mal) sobre las entidades y deidades prehispánicas, pero en el que más tarde los pueblos cristianizados fueron destacando progresivamente el carácter negativo de aquellos conceptos y símbolos relacionados con la práctica religiosa antigua, que pasaron a integrar un sustrato ideológico y valorativo vivido no ya como peligroso pero ambivalente, sino sólo como maligno y *demoniaco*, frente a otro católico experimentado como *bueno* (Barabas 2003, 21)

La dicotomía clara del territorio sevinense, entre uno y otro entorno, viene determinada por su conocimiento e interpretación de la historia. Debemos partir de la idea de que el “más antes” está marcado claramente por el establecimiento de un hito histórico que presenta una idea completamente diferente de una comunidad anterior y posterior al mismo. Ese hito es la fundación de la comunidad o del asentamiento actual. Anterior a él, se habla de un periodo en el que unos personajes, denominados “apaches”, habitaban los cerros colindantes al pueblo. Esos apaches eran salvajes, que iban desnudos y comían hasta carne humana. Pero eran también los que los frailes consiguieron convencer para bajar al plan y habitar lo que es el pueblo de hoy. Esa fundación es el inicio del establecimiento de lo que hoy se conoce como “el costumbre” y “la tradición”, es decir, sus normas de conducta y comportamiento, así como sus fiestas o rituales. Todos ellos, claro está, localizados en el entorno habitado.

El territorio deshabitado: el cerro

Antes he mencionado como desde Platón, pasando por antropólogos como Gossen o historiadores del arte del peso de Schama, han mencionado la relación estrecha entre espacio salvaje y personas sin civilizar. Creo que es conveniente que veamos casos más concretos en Latinoamérica.

Esos seres aparecen habitualmente como salvajes, alejados de la civilización, peligrosos y bien diferenciados del grupo indígena que habita actualmente el territorio. Por ejemplo, en el Putumayo colombiano, Taussig nos muestra como los *aucas* y *huitotos* hacen referencia a la imagen de los indios paganos, brujos e inhumanos indígenas del interior del Putumayo (1986, 97-99). En otros lugares de la selva amazónica, en este caso de Brasil, tenemos los *bugre* que los identifican con el indio "savage [...], brutishness, treachery and untrustworthiness" (Urban 1996, 32), o los *huarayos*, también aplicado a cualquier persona "rara", que se salga de los cánones de normalidad (Chavarría 1999, 18). En los Andes también aparecen, tanto en Bolivia como en el Perú, grupos parecidos. En el primero de los países, Abercrombie nos habló de los *chullpas*, esos habitantes prehispánicos que son vistos "to a class of wild and disorderly humans who belong to the past" (1998, 324-325) y en el segundo, los "preculturizados" y salvajes *achkay*, comedores de carne de niños y testículos de adultos (Howard-Malverde 1984, 6-7).

A esta extensa lista de seres incivilizados debemos añadir aquellos que existen en Sevina. Allí, en los cerros que rodean al pueblo, habitaron en su día –en tiempos prehispánicos– los conocidos como "apaches", gentes "brutas" y "salvajes".⁹ Los propios locales afirman que se asentaban en los cerros colindantes, teniendo el centro ceremonial en el Irieplu, más concretamente en el paraje conocido como El Shiraniru. Los apaches no eran católicos, "[...] adoraban, esto, piedras... y palos, adoraron. Ha-

⁹ Sobre el porqué de esta denominación respecto a los habitantes prehispánicos, los sevinenses afirman que se debe a la Danza de los Apaches que se bailó durante varias décadas del siglo xx en la comunidad (aunque es inevitable que llevemos el recuerdo hasta los siglos xviii y xix, cuando oleadas de apaches llegaron del norte hasta el centro del país). La imagen que sobre el mismo se tiene, no obstante, no está sólo representada por dicha danza, sino también por un grabado en una roca en el paraje de El Apache, que definen de la misma forma.

cían pues, monos de palos y esos adoraban. Ellos adoraban... y adoraban víboras" (Pedro Romero), y vivían en un estado de salvajismo total ya que iban desnudos, apenas cubiertos con taparrabos, "lo que nosotros llamamos apaches. Una persona así semidesnuda, nada más cubierta un poco, con su penacho así [...]" (Jesús Valencia), y se alimentaban de carne de víbora y hasta humana: "Los que vivían más antes en el cerro eran apaches, brutos [...] Andaban comiéndose entre ellos, comían víboras. El pueblo se fundó cuando esos brutos se bautizaron [...]" (Juan García).¹⁰

En principio, sólo sé que en Sevina se denomina "apaches" a sus habitantes prehispánicos. Algunas otras de la región usan calificativos parecidos como "indios brutos" que "vivían como animales en cuevas y sin conocimiento de Dios" en San Juan Parangaricutiro (Pla 1983, 427). En Jaracuaro, Pedro Carrasco nos habla de los khuanhári, que "no creían en la religión; por eso fue el diluvio. Bailaban encuerados; no había temor de Dios" (1976, 106).

Si estudiamos la iconografía aparecida en un documento colonial conocido como Lienzo de Nahuatzen, podemos ver que las gentes que en él se representan, tienen la misma imagen que la que aluden los sevillenses de sus apaches (Roskamp 2004, 299). Esos seres no cristianos tenían, evidentemente, su religión, en la que, aparte de adorar palos y piedras, como nos decía Pedro Romero, se "creía hasta... primeramente unos creían en el sol, otros en la luna (le decían Anacuchi)" (Gabino). De todo ello hay testimonio material, pues esos "ídolos" han sido hallados en sus cerros en multitud de ocasiones. Porque, y aquí entramos en un punto importante de esta etnografía, es en ellos en los que habitaban, y no en el actual asentamiento.

Una crónica de la época explica –siempre según la visión española– en el estado en el que se encontraban los tarascos: "Cuando el padre fray Juan Bautista hizo la primera entrada en estas remotas e incultas tierras de Pungarabato, estaban los indios de ellas tan rudos, tan montaraces y brutales,

¹⁰ Juan García fue el que enseñó la Danza de los Apaches. Esta danza se describe como "la danza bruto": se vestían con faldas, chalecos de colores, cascabeles en las rodillas y un penacho en la cabeza. También llevaban aretes en la nariz y en las orejas. El movimiento era circular, con inclinaciones (con flechas y lanzas) hacia abajo "para honrar a la tierra" y hacia arriba "a las estrellas" y "a la luna". En las comunidades de Santa Fe de la Laguna y de Cherán también han sido registradas danzas de los apaches.

que no sólo huían de las gentes, pero estaban todavía en las quebradas y montes sin querer bajar a los llanos" (*Crónicas de Michoacán* 1991, 88).¹¹

Los apaches habitaban cuatro lugares de los alrededores de la comunidad, según los propios sevinenses, en base a dos hechos: porque se han encontrado restos arqueológicos en ellos y, porque en todos, en algún momento, se recuerda un fenómeno extraño o de difícil explicación. De estos cuatro lugares, hay uno por encima del resto, El Shiraniru, donde estaba el mayor asentamiento de los apaches. Ya no únicamente porque sea donde más tepalcates se han hallado, sino porque existe una constatación arqueológica evidente, las yácatas. En él está lo que se conoce como "templo" o "capillita", es decir, una gran estructura que dibuja un "cuadrado" o "atrio", formada de piedras talladas y que ocupa una amplia superficie.¹²

Hay que tener en cuenta que los sevinenses afirman que Iripeu, el cerro donde están estas yácatas, significa en purépecha "pueblo", entre otras cosas, porque ahí hubo uno. El porqué los apaches decidieron asentarse en ese lugar, nos lo explica Felipe Calvillo:

[...] en la falda vivía gente, arriba de las yácatas. Y este camino está así, allí donde está... aquí por la carretera ésta pues. Estaba una olla, para parar algo. Y ahí empieza el camino, y se comunica con una ojo de agua que se llama Irieitzarú. De ahí se va al Axamichu, otra ojo de agua. Y de ahí continuaba allá en el Cupamu, que todavía ahí allí mucho agua [...] Por eso yo creo que se le dice así al cerro, el Iripeu. Porque *iriepan* quiere decir "quien viviendo", "quien poblando", *iriepan*. Y se le quedó Iripeu, yo imagino que porque vivía gente.

La existencia de abundante agua fue el motivo de ese poblamiento, en especial por el ojo de agua más cercano, el Irieitzarú: "[...] Y allá le

¹¹ Extracto de la *Primera Parte de la Choronica Augustiniana de Mechoacan*, México, 1624, de Fray Juan González de la Fuente.

¹² La *Relación de Michoacán*, el principal documento que tenemos para el conocimiento de la época prehispánica en este estado, habla claramente de Sevina como uno de los señoríos del imperio tarasco. Conocida como Siuinan, y gobernada por Hútaco-hotzi, compartía el poder con los señoríos de Pungácuran (hoy Pomacuarán), Aruzan (Aranza) y Capacuero (hoy Capacuaro) (de Alcalá 2000, 467).

dicen Iriepitzaru, que porque ahí vivió pues el pueblo y porque había mucho agua. Por eso le dicen Iriepitzaru. Allí en un ojo de agua que está en dónde [...] [Significa exactamente], “pueblo con agua” o “pueblo dentro del agua”. Y el Iriepu pues ya que allí vivían. Iriepu es “pueblo de...” [...]” (Erminda Luna).

Todo este entorno está rodeado en la actualidad de misterio y anomalía. Prácticamente nada de lo que sucede en el cerro, y más concretamente, en donde se encuentran las yácatas, es considerado como algo dentro de las normas. Se encuentran en el cerro, que es sinónimo de peligrosidad y de hábitat del maligno. Es donde se presenta el diablo en sus múltiples formas, donde se oyen ruidos extraños, se aparecen seres sobrenaturales o se ven luces en mitad del monte. En él se desarrollan los fenómenos que están fuera del alcance de los sevinenses y, en gran medida, se debe a la presencia de los apaches.

Por ejemplo, en las yácatas del Shiraniru se oye el repicar de una campana. La presencia de la campana en ese lugar es explicada con el hecho de que a su llegada, los frailes, instalaron el primer templo –casi provisional– en el antiguo asentamiento en el cerro. Siempre suena a las doce del mediodía, aunque nunca ha podido ser vista por nadie. Se da por supuesto que la campana suena, no que exista, y se justifica, aparte por los testimonios de todos aquellos que la han oído –“sí tocan, porque yo oire la campana”; “Ahí pasáramos nosotros cuando oyéramos: ¡dong, dong, dong!” (Pedro Romero)–, por una historia sobre su hallazgo: “No le digo que ya habían venido los de Pátzcuaro, y sí hallaron la campana [...] y la sacaron y la estaban sacando y cómo son...habrá uno que la tocó así, que la tocó y que ¡se revienta! y ¡qué se cae hasta abajo! [...] y ya no le pudieron [...] Y un señor se murió allí [...]” (Pedro Romero).

En una ocasión, hablando con un comunero, me comentó que un vecino había visto a un apache caminando entre las ruinas del Shiraniru. Ese apache tenía la característica de ser casi un ser gigante, de unas dimensiones enormes y que, además, desapareció de la vista en un abrir y cerrar de ojos. Otros comuneros me confirmaron esta historia tal cual como me la contó el primero, pero al ir a hablar con la fuente directamente, es decir, con la persona que lo vio, me lo desmintió. Sí vio un ser sobrenatural, y sí fue en las yácatas. Pero no era un apache. Era un conocido suyo, fallecido unos años antes aunque, como bien dicen en la co-

munidad, tenía un aspecto enorme, muy musculoso y de gran tamaño. Lo importante de esta historia es cómo el imaginario local ha creado la imagen de que era un apache, en primer lugar porque estaba en las yácatas y, en segundo, porque tenía unas características sobrenaturales, reflejadas en su tamaño.

Es algo común que entre los purépechas se hable de sus antepasados prehispánicos como "seres gigantes con poderes especiales que en la tradición oral también son los autores de las obras monumentales prehispánicas" (Roth 2004, 38). Por ejemplo, en Jaracuaro existen los ya mencionados "khuanhári o gigantes", seres prehispánicos no católicos que construían grandes obras arquitectónicas (1976, 105). Varios informantes han mostrado como en Sevina se han visto alrededor de las yácatas "gente muy alta que nomás verlos te da miedo" (Jesús Valencia) o que en ellas han aparecido "unas tumbas estaban muy largas las piernas [...] Ahí había un templo [...] y medían más de dos metros" (Felipe Calvillo).

El porqué se aparecen estos seres y suceden cosas fuera de la norma en el cerro, se debe, según las propias palabras de los sevinenses, al hecho de que haya personas enterradas en los cerros, en este caso, a que los apaches estén sepultados allí:

según hayas sido muerto, ahí estás [...] A veces se recoge el cuerpo, se sepulta y todo, pero la creencia que nosotros tenemos es que el espíritu ahí está, donde haya fallecido [...] Por eso le digo: si estas personas¹³ fueron sacrificadas ahí. Quiere decir que ahí están [...] Mayormente si fueron sepultadas ahí [...] Quieren manifestarnos algo (Jesús Valencia).

En la comunidad, por tanto, se sabe que una persona que no sea enterrada en terreno sagrado, es decir, en el panteón, nunca descansará en paz. Ante la idea difundida de que los apaches fueron sacrificados en mitad del cerro, donde habitaban, por los españoles, se entiende perfectamente que se produzcan fenómenos extraños por esos lugares.

¹³ Esas personas son los apaches, de los cuales dice que, "Mire, si ellos vivían allí pero se bajaron acá. ¿Por qué dejaron todo allí?". Ese todo son los restos arqueológicos. "O al negarse tuvieron que sacrificarlos allí por no entender", "Yo deduzco que por su negativa a bajarse acá tal vez los perjudicaron allá... los mismos españoles" (Jesús Valencia).

Pero hay que tener en cuenta, que no únicamente el cerro es extraño porque en él vivió y murió gente salvaje y bruta, sino que también esas personas tuvieron estas características por vivir en el cerro. De entrada, el cerro, por no ser el espacio habitado y normado, es el entorno peligroso y el cual el sevinense no puede controlar. Por una parte, eso se debe a que el cerro, que es el mayor representante de la naturaleza, tiene voluntad propia y capacidad para guiar sus acciones. Brevemente comentaré como en la comunidad existe la idea de que se ha roto en la actualidad un pacto que el sevinense ha mantenido siempre con la naturaleza: ellos la cuidaban y respetaban, y ella les proporcionaba los productos necesarios (Carrasco 1946, 304; Nuño y Ayllón s.f. y 2002, 139 y ss.; Castilleja 2003, 252; Roth 2004).

una categoría básica que sustenta la relación con la naturaleza y sus entes sagrados, fundamentalmente en la concepción de que si se cumple con las exigencias del Don, se obtendrán bienestar y el equilibrio de la vida; si no, como muestran los mitos, se perderá la protección de lo sagrado, la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación y de agua [...] (Barabas 2003, 26).

En el mismo sentido Jesús Valencia apuntaba un discurso sobre lo qué es el trato que con la naturaleza debieran tener los sevinenses:

Porque yo digo, mire, que si se tuviera respeto a la naturaleza no la hubiéramos maltratado así, no la hubiéramos acabado. Así yo veo que en otras culturas de por ahí o de otros países sí tienen ese respeto. Así como adoran a otros dioses como el del agua para el maíz o como el de los bosques, o que si la luna o el Sol, las estrellas... Ellos sí tienen respeto y por eso la cuidan y no se la acaban (Jesús Valencia).

Todo elemento que se encuentra en el cerro es susceptible de ser humanizado. Los ojos de agua, por ejemplo, son femeninos, “las ojos de agua”, y tienen la capacidad de irse o de regresar según se les trate en la comunidad.¹⁴ En el Iriepeu existe un ojo de agua, el Ueratiru, también

¹⁴ La importancia de los ojos de agua en la región purépecha ya ha sido registrado por varios autores desde los relatos (Zalpa 1992 y s.f.), el análisis más simbólico (Castilleja 2003, 252; Roth 2004).

llamado "el de la sirena", donde durante mucho tiempo se apareció una muchacha. La leyenda cuenta que venía de la ciudad de Uruapan un muchacho a admirar todos los días su belleza, hasta que un día cayó dentro del pozo en busca de ella y ya ninguno de los dos volvió aparecer. Desde entonces, se dice que el ojo de agua era el culpable de las grandes "culebras de agua" (remolinos de viento bastante destructores) que atravesaban la comunidad y morían siempre en el pozo. Un cura lo bendijo y puso una cruz en él. El agua se molestó tanto que se marchó y estuvo muchos años sin regresar. Hoy en día existe una canalización muy arcaica que lleva el agua desde el Ueratiru a la orilla de la comunidad,¹⁵ y eso no es muy bien visto por todo el mundo porque se piensa que se está robando al cerro.

Los ojos de agua, lugares claves para el mantenimiento del pueblo, pues son de los únicos de donde obtienen el agua, deben de ser limpados por las autoridades periódicamente. Es algo que viene estipulado en las leyes comunitarias, tanto las transmitidas por vía oral y por el costumbre, como las reflejadas en el reciente Estatuto Comunal. Las autoridades agrarias son las encargadas de realizar dicha limpieza. Justifican esta acción, en primer lugar, por las razones de salubridad, es decir, por mantener limpia el agua que se consume, pero también porque "así se ha hecho desde siempre". Existen ojos de agua tan alejados del pueblo que, por supuesto, no son habituales lugares de consumo humano y que también son limpiados. Y cuando las autoridades no se preocupan por esta obligación son inmediatamente criticadas en la comunidad.

Como vimos en las palabras de Felipe Calvillo cuando nos explicaba el porqué los apaches se asentaron en el Irieplu, aparecieron muchos ojos de agua en el recorrido. En una ocasión, un conjunto de comuneros decidieron acompañarme a ver las yácatas. El recorrido que seguimos,

ja 2003, 270-272; Nuño 2005 y 2002, 160 y 169) e, incluso, desde la antropología más clásica e indigenista de Aguirre Beltrán (1952, 283-285).

¹⁵ "La orilla" es un espacio muy interesante en su concepción. Es una franja de territorio no bien definido que delimita el espacio habitado del salvaje. Comprende desde las últimas casas del pueblo, de nueva construcción, hasta los primeros metros del cerro o del plan. "Orilla es fuera del pueblo. Onde no hay casas", el resto es "el casco del pueblo" (Vicente Morales); "Es donde vive la última gente, pues ya. En la orilla pues [...] El pueblo, por ejemplo, la última casa para acá [...]" (Leonel Onchi).

aunque evidentemente estaba condicionado por mi presencia, no deja de ser significativo para entender como hoy en día se significa el territorio deshabitado. El primer lugar me llevaron a visitar es el Ueratiru, que se encuentra muy cercano al pueblo, y donde me narraron la leyenda antes descrita. A los pocos metros se encuentran ya las yácatas del Shiraniru. Allí nos juntamos con otras personas y nos sentamos todos en el suelo mientras ellos me hablaron, largo y tendido, sobre el lugar donde estábamos y las personas que en él habitaban. Coincidientemente, la conversación derivó al instante a la relación que las personas del “más antes” y del “antes” mantenían con la naturaleza. Todo ello porque se dice que las buenas costumbres y los usos tradicionales es una herencia clara de los de “más antes”, “esas costumbres venían de allá, de aquellos pobladores, los primeros pobladores” (Aurelio Chávez). Y el buen uso de la naturaleza es algo característico de esas buenas costumbres, roto desde los últimos años del “antes” y, sobre todo, en el “ahorita”. Hasta este momento el recorrido fue en ascenso pero, para bajar de nuevo al pueblo, decidieron tomar otro camino, pasando por otros dos ojos de agua de suma importancia para el pueblo. El primero de ellos es el Iriepitzaru, cuya importancia histórica ya he señalado, y el segundo el Axamichu. Éste último, hoy en día, está cercado pues de él se quiere comenzar a sacar la mayor parte del agua para el pueblo, al mismo tiempo que se quiere incorporar como un lugar de cría de venados incluido dentro de un proyecto de ecoturismo que está poniendo en marcha la comunidad. Estos dos ojos de agua fueron usados como lugar de descanso, una acción muy habitual entre los sevinenses cuando recorren el cerro. Durante toda esta marcha, me fueron indicados los lugares donde se habían visto luces, aparecido hombres gigantes o escuchados ruidos fuera de lo normal.

Porque el cerro, como vengo repitiendo, es el lugar de lo sobrehumano, el lugar donde también habita el maligno. El diablo se ha aparecido en multitud de ocasiones bajo diversas formas –catrines,¹⁶ perros, burros o carneros–, pero siempre fuera del pueblo, en la orilla o, lo que suele ser más común, en el cerro. La forma más normal de hacerse presente es mediante un perro, negro o blanco, con ojos luminosos y boca llameante.

¹⁶ Un catrín es la representación de un *turisi*, es decir, toda aquella persona ajena, no sólo a la comunidad, sino también a la cultura purépecha.

En realidad, nunca hace nada excepto cortar el camino al que se le aparece. Camino que, por otra parte, siempre es de regreso a la comunidad. Los muchos cuentos e historias¹⁷ que circulan en Sevina respecto a estas apariciones, lo relacionan siempre con sanciones al quebrantamiento de la costumbre, habitualmente hombres que se han dedicado a emborracharse.

Hoy en día, por tanto, el cerro es aquel lugar donde sólo se acude para lo estrictamente necesario. Las mujeres o los niños tienen casi prohibido el acceso al mismo y deben permanecer en la seguridad que da el pueblo. Por ejemplo, Eloisa Morales, una anciana de setenta y dos años, me confirmaba como ella nunca supo nada de los apaches o los que "allá vivían más antes", porque en realidad nunca fue por esos lugares ya que le decían "que andaban víboras, ha de haber estado [...] que tenía zacate, no sé". A lo mucho, cuenta, que subió al Ueratiru –que como he dicho está casi en la orilla de la comunidad– a lavar alguna vez, pero que tampoco le dejaron subir hasta el Iriepitzaru o el Axamichu.

Sólo vi una mujer, en una ocasión, en el cerro y, por supuesto, acompañada de su marido. Los hombres, de hecho, tampoco van si no es imprescindible. Por ejemplo, existe otro cerro en la comunidad, El Capén que es muy temido por los sevinenses. En él es donde más historias de apariciones del diablo y sucesos extraños se han dado. Está relacionado claramente con los revolucionarios ya que allí tenían una cueva donde se escondían, hacían vida y enterraban sus tesoros. Muchos fueron también allí muertos y enterrados y ese es el origen de los insólitos sucesos que se siguen dando. Yo fui testigo como prácticamente ningún comunero sube ya ese cerro excepto los pocos que tienen tierras en él. El resto dice abiertamente no reconocerlo y si no fuera por el acompañamiento de esos pocos que sí van a diario, se perderían por el mismo.

¹⁷ "Los cuentos son algunos, casi son mentiras. Cuando es de verdad es una historia" (Vicente Morales). En líneas generales se podría decir que los cuentos se consideran historias verdaderas sucedidas alguna vez pero que con el paso del tiempo han sido enriquecidas con elementos imaginarios que todo el mundo conoce. Eso sí, su mensaje moralizante nunca es puesto en duda. La historia, por su parte, es una narración completamente verdadera, sucedida a alguien presente o tan cercano que no se pone en duda. La característica principal es que también suele aludir a fenómenos extraordinarios, aunque no necesariamente fuera de lo humano (puede ser un accidente, por ejemplo).

Con esto no estoy diciendo que el sevinense haga vida exclusivamente en el pueblo, ni mucho menos. El uso del cerro puede llegar a ser incluso diario (recoger madera, trabajar en las pocas tierras cultivadas que hay en el mismo, vigilar los linderos, ir a por agua) pero, lo que sí es evidente, es que cuando uno abandona la seguridad del pueblo, sabe que está expuesto a que se encuentre con elementos indeseados, desde apariciones de seres extraños, hasta una probabilidad mayor de tener un accidente grave. Por tanto, el cerro se recorre –aunque existen casos que no, como El Capén–, con mucho respeto, y sabiendo que ninguna de las normas que rigen el comportamiento en el pueblo tienen allí validez.

Está bien diferenciado, por tanto, el entorno donde el sevinense se mueve con seguridad y que considera propio, pues se rige por normas conocidas y aceptadas; y aquellos lugares, el cerro, donde manda lo extraño y la voluntad ajena. Es el territorio del diablo, de los fenómenos sobrenaturales y de los seres de otros tiempos.¹⁸

El territorio habitado: el pueblo

En un determinado momento de la historia de Sevina desaparecen los apaches. Son bajados (los que quisieron, el resto, como hemos visto, fueron “ajusticiados” en los cerros) al asentamiento actual por los frailes llegados desde España. Es el instante de su fundación, llevada a cabo, según los propios sevinenses, mediante grandes comidas, fiestas y danzas que los españoles hicieron para atraer a los “brutos” de los cerros.

Que cuando comenzó, aquí el pueblo, les hacían [a los apaches] aquí para que bajaran aquí... fiestas, les hacían fiestas [...] Ya una vez que venía, que venía aquí en el pueblo todos, venían, para que les pusieran pues, algún baile... salían pastorelas, salían moros, salían... Así fue como les bajaron... porque ellos vivían aquí arriba, esos apaches (Pedro Romero).

¹⁸ Es importante precisar que los apaches no son representaciones del diablo. Fuera de todo concepto de maldad, las yácatas no son lugares peligrosos en sí o la morada de seres diabólicos, sino simplemente un sitio extraño y que escapa al control del local.

Las danzas son hoy una de las formas culturales que con mayor intensidad significan e interpretan el “más antes” en Sevina. No existe, no obstante, una relación clara entre danzas y fundación del pueblo, ya que cuando año tras año se danza en la comunidad, los participantes no piensan, ni mucho menos, que estén recreando una parte de su pasado. Pero sí existe una atribución clara de su origen. Hay danzas porque fueron creadas por los españoles para bajar a los apaches al actual asentamiento. La danza de moros y la de negros, que son las más antiguas, las que han existido desde siempre, vienen de ese momento de su historia. Las danzas corroboran, directamente, la existencia de un corte temporal, el “más antes”. La permanencia en ese tiempo de las danzas (así como de los lugares que estamos analizando) son formas de confirmación del paso del mismo y de una historia y acontecimientos que en él sucedieron.

El Título Primordial de la Comunidad, de 1765,¹⁹ consolida los límites de su territorio expuestos en 1590, periodo de las segundas congregaciones llevadas a cabo en la región (César Villa 1998; Paredes 1994). El título comienza de la siguiente forma:

recibirán este título original, o Congregación en este pueblo de Sebina a dies y siete dias del mes de Noviembre de mil y quinientos noventa años -1599 as. fee Catolica Romana bautismo nombraron Pedro Chenteretz y su mujer Doña Juana de Sebina y tenía cuatro hijos, estos hijos se llamaban el mayor Francisco Cepicua, otro Bernabe Chenteretz, otro Miguel Chenguenchá, otro Mateo Cuerundra: estos son hijos del Rey baliente y los demás estaban en presencia del Cabildo [...]²⁰

A partir de este momento el pueblo se “civilizó”, término usado frecuentemente en Sevina, tanto para referirse a este periodo, como al del siglo xx de consolidación de la escolarización y el castellano como lengua dominante. Salvador Morales afirma que civilizar es “ah, pues el español pues... así como estamos platicando ahorita”. Esta expresión hace referencia al conocimiento y relación con personas de fuera de la

¹⁹ *Título Primordial de la Comunidad Indígena de Sevina. 1765.* Archivo Comunal de la Comunidad Indígena de Sevina. Sevina, Michoacán.

²⁰ *Título Primordial...*

comunidad. Se anteponen a los indígenas temerosos (apaches y ellos mismos antes de la llegada del castellano en el siglo xx), unos preparados para recibir y tratar por igual a los fuereños.

Se forma entonces la actual fisonomía del pueblo, con su traza reticular, partiendo de un eje central que es el templo y el atrio.²¹ Los primeros edificios construidos fueron la capilla y la iglesia, por ese orden, y a partir de ese momento, se fueron formando los cuatro barrios que hoy dividen al pueblo: San Miguel, Santo Santiago, San Francisco y San Bartolo.

Después ya cuando la conquista ya bajaron para acá a formar... y otros que vivían por acá por el Capén y otros en el Shiraniru, allí vivían. Y los españoles y los frailes los bajaron aquí; lo mismo como sucedió como en varios pueblos, que tienen un parecido éste, como en otros pueblos. Lo cual formaron los barrios, por ejemplo, San Miguel y Santo Santiago los que bajaron de ese lado; San Francisco los que bajaron del Capén, San Bartolo bajó acá, de por acá. Eso fue como en...1560, 1560. Cuando se establecía aquí (Genaro Ramírez).

Los elementos más antiguos que hay en el pueblo son, por tanto, los barrios y los templos. Eso se sabe en Sevina y, además, se conoce su formación y fundación, bajo qué circunstancias se dieron y cómo quedó el pueblo a partir de entonces. Los templos, por ejemplo, fueron construidos por los españoles para acoger las nuevas creencias católicas:

Después parece ser que llegaron los franciscanos porque la iglesia es tipo franciscano, porque la religión de ellos era... como le dijera, un poquito más austera, así no querían hacer muchas cosas en las construcciones. En cambio los agustinos hicieron iglesias bonitas, porque tenían otro tipo de pensar (Gabino).

La llegada del catolicismo fue la llegada del orden, y la fundación la presencia de Sevina en un territorio civilizado, es decir, en el plan, fuera

²¹ "Lo primero, se ordenó el pueblo porque vivían sin traza en los edificios, viviendo cada uno de por sí, en riscos los más y buhíos. Formóse el pueblo con sus calles y plazas; y luego se hizo una obra de gran importancia, que fue traer agua para todo el pueblo [...]" (Crónicas de Michoacán, 1991, 60).

de lo salvaje y formando parte de una región ya configurada, con los pueblos vecinos y una red de caminos y comunicaciones asentada.

En lo que al catolicismo se refiere, Pedro Carrasco afirma que

los conceptos generales de la religión y del folklore tarascos son los mismos que los del catolicismo. El Dios cristiano creó al mundo y a los seres sobrenaturales, incluyendo al diablo y a los santos. El concepto fundamental cristiano del bien y del mal es también el más importante en la religión y el folklore tarascos (1976, 102-103).

Hoy en día, siendo como es el catolicismo el que establece lo que está mal o bien en la comunidad, es normal que se le atribuya a su llegada la del orden y la normatividad en el pueblo. Desaparecen los apaches con su estado salvaje y se forma un lugar habitado, bien diseñado y con construcciones fuertes, donde los hombres se rigen por normas y leyes que respetan y que, además, son buenas y correctas. Es a partir de entonces cuando aparece lo que se conoce como “costumbre”, es decir, aquellas prácticas firmemente interiorizadas por la comunidad como normas de comportamiento correctas y además atemporales, que han estado desde siempre, desde el “más antes”.

Es también en esta época cuando se configura el territorio regional que entienden los sevinenses. Este territorio está determinado, en gran medida, por el principio legitimador de ser primero o del comienzo (Castilleja 2003, 272 y 292; Roth 2004), es decir, se ser anterior a la llegada de los españoles. Muchas de las comunidades vecinas de Sevina –Comachuén, Turícuaro, Pichátaro, Cherán– son asentamientos creados por los españoles, pero con base en unos prehispánicos ya existentes en los cerros. Otras tantas como Nahuatzen o Arantepácuia, parecen ser de creación exclusivamente española.

Los comuneros afirman que las primeras comunidades fueron Sevina o Cherán y de la misma época aunque un poco después, Comachuén, Turícuaro y Pichátaro. Después aparecen Arantepácuia y Nahuatzen. Nahuatzen es la cabecera del municipio y no es considerada como purépecha por ninguna de sus tenencias o comunidades vecinas. De tal forma que existe una pugna –si queremos de identidad– entre Nahuatzen que proclama su purepecheidad –término acuñado por Vázquez León

(1992)– y el resto de las comunidades vecinas que no la consideran así, principalmente, porque no es una creación con raíz prehispánica, sino de formación exclusiva francesa:²² “no son de aquí, de aquí somos nosotros y Comachuén y Turícuaro... ellos saben de dónde vendrán. Dicen que de El Cortijo, ¡quién sabe dónde estará ese Cortijo! [...]” (Erasmo Gutiérrez).

De hecho, en Sevina, que es la comunidad que más promulga esta diferenciación,²³ se conoce casi más de la historia de la fundación de Nahuatzen, que de la suya propia. Es común escuchar, cuando se habla del “más antes”, las palabras casi exactas que el Título Primordial de Nahuatzen recoge sobre su fundación, ya que en ella se señala como los primeros pobladores del núcleo se asentaron en el siglo xvi, aparte de venir de fuera y ser ajenos al grupo tarasco, posiblemente zapotecas.²⁴ A los nahuatzeños, se les llama “paracaídistas”, ya que cayeron en el lugar de la nada, sin ser suyo y se lo apropiaron. Tanto en Cherán como en Sevina, se dice que estas dos comunidades son vecinas ya que, hasta la llegada de los nahuatzeños, sus terrenos colindaban –justo donde hoy se encuentra el atrio de la iglesia de Nahuatzen–. No se es vecino, únicamente, de la comunidad con la que se comparte los límites, sino también de aquella con la se comparte el pasado histórico o el principio legitimador de ser primero. “Esta vecindad y hermandad alude a un nosotros

²² Se dice que los nahuatzeños son franceses porque su iglesia está dedicada a San Luis, Rey de Francia, como bien refleja una inscripción en su exterior.

²³ Esta rivalidad entre Sevina y Nahuatzen está basada en dos hechos claves surgidos en dos momentos muy distantes de su historia: el primero de ellos es la apropiación por parte de la segunda del poder civil y religioso de la región en el siglo xviii, cuando, como vimos, desde época prehispánica había estado en manos sevinenses; el segundo, es el actual contexto político, de lucha entre las familias priistas muy asentadas en la cabecera y las perredistas que tienen gran peso y poder en la tenencia. En medio de ambos, hay otros muchos elementos que ayudan a reforzar la rivalidad y el conflicto, pero considero que esos dos son los más importantes y los que más peso tienen en el presente.

²⁴ *Transcripción notificada de un documento copiado en 1932, Archivo del Registro Agrario Nacional de Morelia. Restitución de tierras, exp. 21, (Nahuatzen, Mich.).* Copia facilitada por el doctor Hans Roskamp. Aunque aquí no se discutirá la identidad de los nahuatzeños, pues se pretende mostrar la lectura que los sevinenses hacen de su historia, sí es interesante hacer notar que el mismo Roskamp ha mostrado como existe un documento anterior –de mediados del siglo xvi–, el Lienzo de Nahuatzen, donde se presenta a los nahuatzeños como población tarasca y asentamiento ya establecido a la llegada de los españoles (2004).

los indígenas antiguos de pueblos originales frente a otros, incluso frente a otros pueblos indígenas serranos a los que no les reconocen la historia que tiene un pueblo ancestral. A ese pasado idealizado no pertenecen todos los pueblos que ahora son sus verdaderos vecinos” (Castilleja 2003, 292).²⁵

Es durante el “más antes”, por tanto, cuando queda configurado, no sólo el espacio urbano sevinense, sino también el entorno regional en el que se mueve y del que es parte. De hecho, la región purépecha serrana se basa, aparte de en el principio histórico ya mencionado, en el de reciprocidad. Todas las comunidades que son primero o “antes que”, son las consideradas por ellos mismos como purépechas o indígenas. Son ellas las que se anteponen a las mestizas y las que comparten toda una serie de códigos culturales que ayudan a reforzar esa condición. Es cierto, que si uno viaja a la Meseta Purépecha por primera vez, no apreciará mayores diferencias entre Nahuatzen y Sevina, ya que, esta segunda, como he mencionado, está bastante amestizada en comparación con las consideradas tradicionalistas. Además, suelen tener el mismo ciclo festivo o agrario, el mismo tipo de celebraciones, de relaciones de parentesco o incluso de composición política. Pero hay diferencias claras que subyacen en el comportamiento regional.

La fiesta del Corpus es uno de esos ejemplos. Es celebrada de modo conjunto por todas las comunidades vecinas por medio de un circuito, donde cada domingo festeja un pueblo la fiesta y las demás acuden a visitarla. Al domingo siguiente se hace recíprocamente, de tal forma que deben de comportarse con la misma hospitalidad con la que fueron recibidos la semana anterior. El Corpus está integrado por las comunidades –no los ranchos– del municipio, de tal forma que comienza en Arantepá-

²⁵ Estas palabras del equipo etnográfico del INAH en Michoacán, vienen a raíz del caso de la comunidad vecina de Sevina, Comachuén. Ésta siempre ha mantenido una relación de especial afinidad con San Ángel Zurumucapío que, al igual que sucede entre Sevina y Cherán, no comparten fronteras físicas: “Estas comunidades comparten un espacio ritual muy denso y de gran vitalidad que alude a otros tiempos y a relaciones de identidad”. Esa relación viene de más antes, es decir, se “apela a la vecindad por su pertenencia a un territorio antiguo, el de los antiguos purépechas [...]” (Castilleja 2003, 291). También viene determinado porque en la época prehispánica eran vecinas hasta que, en la Colonia, la comunidad de Tingambato ocupó ese espacio intermedio que compartían.

cua, sigue por Nahuatzen, Sevina, Comachuén y Turícuaro. Este es el sentido seguido por todas, menos por Sevina que añade particularmente a su circuito a Cherán, con la que lo comienza. Como se puede ver, Sevina se encarga de establecer sus vecindades y de consolidarlas en relación con la formación de la región en el “más antes”. Cherán era vecino entonces, lo ha sido siempre y, como tal, se le considera para los ritos, en este caso, el circuito del Corpus.

Ahora bien, está el caso particular de Nahuatzen, que aunque no es considerada purépecha, participa de la fiesta. Aunque estas palabras tienen sus matices, pues en todas las comunidades reniegan de esta participación y, si para algo les sirve, es para confirmar el carácter mestizo de la cabecera y su no pertenencia a esa región primigenia. Se afirma que los nahuatzeños no saben comportarse en la fiesta y por eso a los sevinenses –aunque es algo que también se puede escuchar en Comachuén, por ejemplo– no les gusta ir allí.²⁶

pero ahí nomás van ya a comprar regalos porque ahí no regalan, no hacen comida como en las otras comunidades. Como esa no es, no es comunidad indígena ese Nahuatzen, ese Nahuatzen es allegado. Empezaron a llegar de cuántitos y cuántitos y empezaron a advertir gente y Sevina les regaló. No sé cuántas hectáreas ha de componer una caballería... le regaló Cherán y otra Sevina. Que porque eran como rancheros... vivían allá abajo y que veían un animal en la noche y se cagaba la gente y se retiraron de allí y se acomodaron allí y Sevina les regaló una parte de tierra y Cherán otra. Sevina antiguamente era desde allí desde la puerta del templo y Cherán pa'llá y Sevina pa'cá, pero poquito se instalaron allí porque le regalaron y se fueron ampliando, comprando terreno y ya pues... éste... invadieron a Sevina. Por eso que Nahuatzen no hace la fiesta esa como es debido que los cargueros inviten a las gentes de las comunidades. Ellos ya lo hacen ahí [...] y la gente va a misa y hacen poco ahí. [La gente va pero] a ver nomás. Para que los inviten para que coman no, ahí la gente de Nahuatzen no invita (Vicente Morales).²⁷

²⁶ “En Nahuatzen hoy no nos invitan a comer [...] Aquí les invito yo a unos amigos [de Nahuatzen] cuando vienen. Pero cuando vamos, ni caso nos hacen [...] Fueras de Nahuatzen, en otros pueblos indígenas lo que se necesita es panza para comer. Porque como somos de los mismos purépechas” (Simeón Chávez)

²⁷ En la Cañada de los Once Pueblos, otras de las regiones purépechas, sucede un

En toda la región purépecha existe, por tanto, una implicación máxima del “más antes” en la formación del territorio, tanto local como regional. Los sevinenses, hoy en día, entienden su espacio urbano como aquel regido por una serie de normas –el costumbre– que son las que establecen el buen y el mal comportamiento de sus habitantes. Normas de origen católico y provenientes de un tiempo remoto, alejado y distante, el “más antes”: “los grandes anteriores supieron distribuir todo eso para que pudiéramos convivir todos los pueblos” (Simeón Chávez). El pueblo es el espacio seguro, fuera del alcance del maligno o de fenómenos extraños. Es el orden, conocido al detalle por cada uno de sus habitantes. Cualquier miembro de la comunidad se puede mover por él en libertad sin miedo a que le pueda suceder algo. Los barrios y los templos son la seguridad de que existió un “más antes” donde todo eso fue creado. Todavía hoy en día, los habitantes de Sevina suelen referirse en relación con el barrio donde habitan y, éste, está en gran medida determinado por su proximidad al templo. Por ejemplo, San Miguel y San Bartolo son los barrios católicos por excelencia, donde se concentran la mayoría de las asociaciones religiosas o, en su caso, el miembro del cabildo que más influencia tiene en la comunidad. La iglesia y el atrio están divididos a partes iguales entre estos dos barrios. La capilla, considerado el primer edificio del pueblo, está en San Miguel. Por su parte, San Francisco y Santo Santiago, alejados de la iglesia, son los barrios donde habitan, preferentemente, los políticos o los artesanos.

Pero, al mismo tiempo, este territorio habitado comenzó en el “más antes” a ser parte también de una región que se configuró por entonces. Sevina es una comunidad purépecha y lo es, en gran medida, por su condición de primigenia, de ser anterior a la llegada de los españoles. Los asentamientos que estaban en su misma condición forman hoy parte de circuitos de prácticas culturales comunes, donde la vecindad no está regida por leyes de límites geográficos, sino históricos y sociales contemporáneos. Cada una es lo que se le considera, según fuera en el “más antes”.

caso similar con la cabecera mestiza de Chilchota, donde parece comportarse bajo parámetros no indígenas en las fiestas regionales (Castilleja 2003 289).

CONCLUSIONES

Los habitantes de Sevina, como parece suceder en muchas comunidades purépechas, interpretan su historia con base en los acontecimientos sucedidos en ella y sus consecuencias contemporáneas. Es decir, la historia no está ausente, ni es tan sólo parte de documentos o libros especializados. Existe un amplio conocimiento de su pasado y, sobre todo, una idea clara de que ese pasado, pese al transcurrir del tiempo, está hoy muy presente.

Ahora bien, ya he señalado que aunque se utiliza el término historia, no es lo común. De tal forma que suelen dividir los acontecimientos según el tiempo en el que sucedieron. El “más antes”, el “antes” y el “ahorita”, son esos tres cortes temporales o históricos que significan la historia en la comunidad. Cada uno de ellos es reconocido porque se narra de una forma, se representa en unos lugares, o encuentra sentido en determinados ritos.

En estas páginas me he ocupado del denominado “más antes”, ese tiempo tan lejano que nadie vivió en persona, pero que todos conocen, principalmente, por la transmisión oral. Periodo determinado por la fundación de la comunidad, existe un antes a ésta de habitantes “brutos” que se asentaban en los cerros, y un después, donde aparece el actual pueblo, con su orden y normas católicas. Es el primer momento donde aparece la dicotomía territorial entre cerro como lugar deshabitado y alejado de lo que norma la vida del sevinense, fuera de su control, y el pueblo como aquel entorno donde la costumbre rige el comportamiento humano. Porque, como afirma Augé, el lugar simbólico es la “expresión tangible de la permanencia o, por lo menos, de la duración” (1998, 65).

En el “más antes” está también la explicación a algo que resulta de suma importancia para entender el comportamiento purépecha: las relaciones entre comunidades. Las vecindades, afinidades y reciprocidades están determinadas, en gran medida, por su época de creación. Hemos visto como aquellas comunidades que se consideran originales de un tiempo anterior a la llegada de los españoles, son las que tienen los lazos más estrechos.

El "más antes" ayuda, por tanto, a dar un sentido y significado a cuestiones tan importantes en la comunidad como el porqué el cerro es un lugar donde suceden fenómenos extraños, porqué existen unas normas de comportamiento –el costumbre– que son las que rigen la posición social en el interior del pueblo, o porqué se forma parte integrante e imprescindible de una región indígena, aunque se hayan perdido gran parte de las características atribuidas a éstos.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, Thomas A., *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among on Andean People*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1998.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, México, INI, 1952.
- AUGÉ, Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BARABAS, Alicia M., "Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas" en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH, 2003, 15-37.
- CARO BAROJA, Julio, "La ciudad y el campo, o una discusión sobre viejos lugares comunes", en *Revista de Tradiciones Populares*, tomo xv, 1959, 381-400.
- CARRASCO, Pedro, "Paricutín volcano in tarascan folklore" en *El Palacio*, Santa Fe, School of American Research-The Museum of New México-The Archaeological Society of New México, vol. LIII, núm. 11, noviembre, 1946, 299-307.
- _____, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP-SETENTAS, 1976.
- CASTILLEJA AIDA et al., "Puréecherio, Juchá Echerio. El pueblo en el centro" en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, México, INAH, 2003, 249-329.
- CÉSAR VILLA, M^a Guadalupe, "Las congregaciones de pueblos de indios en tres partidos serranos y sus consecuencias en el siglo xvii" en *Ar-*

- quitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Universidad Keio-CIESAS, 1998, 47-61.
- CHAVARRÍA, María C., "El mundo del agua en la tradición oral ese-eja" en Juan Carlos Godenzzi Alegre (comp.), *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, Cusco, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas, 1999, 17-46.
- CORTÉS MANRESA, Lorena, "Tarecuato: tradición oral *versus* modernización" en Víctor Gabriel Muro (ed.), *Estudios Michoacanos VI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1995, 83-110.
- Crónicas de Michoacán*, México, UNAM, 1991.
- DE ALCALÁ, Jerónimo, *La Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.
- ESCALONA VICTORIA, José Luis, *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- GOSSEN, Gary H., *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.
- HILL, Jonathan D., "Introduction" en Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1988, 1-17.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen, "Achkay: una tradición quechua del Alto Marañón" en *Chantiers Amerindia*, 3er. Trimestre, París, 1984.
- LE GOFF, Jacques, *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press, 1992.
- MENDOZA ARROYO, Juan Manuel, *Historia y narrativa en el ejido de San Francisco Uruapan (1916-1997)*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.
- NUÑO GUTIÉRREZ, María Rosa, "La relación naturaleza-cultura en una comunidad purépecha a través de sus expresiones orales" en Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coords.), *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, México, Plaza y Valdés-UNAM, 1996, 29-82.

- _____, *Los procesos de modernización y globalización en el seno de la sociedad mexicana: deconstrucción y reconstrucción de la identidad indígena. El caso de la comunidad de Cuanajo*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América II, Tesis Doctoral, 2002.
- NUÑO GUTIÉRREZ, María Rosa y M^a Teresa AYLLÓN TRUJILLO, "El agua: cosmovisión y mitología en una población purépecha" en *Revista Vetas*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis Potosí, 2005.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.), "Y por mi visto...". *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*, Morelia, CIESAS-UMSNH, 1994.
- PLÁ, Rosa, "Los mitos y las leyendas de cómo una comunidad indígena se apropió de su historia" en *Sabiduría Popular*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1983, 423-448.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- ROSKAMP, Hans, "El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la sierra tarasca, Michoacán" en *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, vol. xxv, núm. 100, otoño 2004, 279-311.
- ROTH-SENEFF, Andrew y Hans ROSKAMP, "El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Purépecha" en Efraín Cárdenas (coord.), *Tradiciones arqueológicas*, México, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2004, 25-53.
- SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- SCHAMA, Simon, *Landscape and Memory*, Nueva York, Vintage Books Edition, 1995.
- TAUSSIG, Michael, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1986.
- TURNER, Terence, "Ethno-Ethohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society" en Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1988, 235-281.

- URBAN, Greg, *Metaphysical Community. The Interplay of the Senses and the Intellect*, University of Texas Press, Austin, 1996.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, CONACULTA, 1992.
- WHITE, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- ZALPA RAMÍREZ, Genaro *et al.*, *Mitos de la Meseta Tarasca. Un análisis estructural*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1982.
- _____, "La mitología del agua en la Meseta purépecha (Michoacán)" en *Revista de Literaturas Populares*, año II, núm. 1, enero-junio, 2002, 102-120.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 21 de junio de 2008

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 5 de abril de 2009