

LO QUE NOS DICE LA FORMA.

Etnografía de los archivos locales indígenas

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA POR LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, ESPAÑA

INVESTIGADOR CONTRATADO DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

ommoran@ghis.ucm.es

Resumen

El componente diacrónico es un campo común en gran parte de las investigaciones antropológicas de los últimos años. Hoy se reclama la necesidad de hacer etnografía de las formas locales, más que del contenido, usadas para significar su propia historia, entre ellas los archivos. En estas páginas se encontrará un recorrido por cómo ciertos archivos comunales se han convertido en estructuras para interpretar el pasado y la actividad social.

PALABRAS CLAVE: historia, antropología, archivo, etnografía, purépechas, conocimiento local

WHAT THE FORM TELLS US.

ETHNOGRAPHY OF INDIGENOUS LOCAL ARCHIVES

Abstract

The diachronic component is a common field in much of the anthropological research in recent years. Today has been calling for the need for ethnography of local forms, rather than the content, used to signify the own history, including the archives. On these pages one will find a tour of how certain archives have become into communal structures to interpret the past and social activity.

KEY WORDS: history, anthropology, archive, ethnography, purépechas, local knowledge

INTRODUCCIÓN

Desde hace ya unas décadas es un lugar común en la disciplina antropológica que los archivos entren a formar parte del quehacer etnográfico.¹ Fue E. E. Evans-Pritchard quien propuso a la antropología social británica, en 1961, que la disciplina debía comenzar a mirar con mayor interés y necesidad hacia

1. Evidentemente no siempre ha sido así, en especial durante la primera mitad del siglo XX, con el ya conocido rechazo del funcionalismo inglés y con figuras como B. Malinowski o A. R. Radcliffe-Brown (ver los trabajos de Alcina, J., 1975; Axel, B. K., 2002., Cohn, B., 1981; Dube, S., 2007; Faubion, J. D., 1993, entre otros, como repaso a la relación tradicional entre historia y antropología).

2. En este trabajo se entiende que la antropología histórica estadounidense y la etnohistoria mexicana —el ámbito etnográfico al que me referiré más adelante— son disciplinas y/o metodologías diferentes. La primera es objeto de atención a lo largo del trabajo, por sentirme más cercano a ella, aunque no coincidente; la segunda hace referencia, principalmente, al estudio o análisis etnográfico de las fuentes históricas (Carrasco, P., 1987a), en especial en las escritas, aunque sin olvidar las orales y, por supuesto, las arqueológicas, de una larga tradición en el país mesoamericano. Un elemento fundamental de la etnohistoria mexicana es que son los indígenas los sujetos de la mayor parte de sus trabajos, aunque no se olvide del mundo hispano durante la época colonial (Rojas, J. L. de., 2008a y 2008b). Las diferencias entre ambas podrían resumirse en: las escuelas de desarrollo, pues si bien ambas provienen de Estados Unidos, en los 70 tomaron caminos independientes, logrando la etnohistoria americanista su propio espacio dentro del mundo académico como disciplina, lo que no parece haber alcanzado todavía la antropología histórica; los ámbitos geográficos donde trabajan, pues la primera se dedica principalmente a Asia, África y Oceanía y la segunda a América. Los tiempos históricos en los que centran sus estudios y que se tratarán a lo largo de este trabajo; las fuentes usadas al efecto, incidiendo más la antropología histórica en las etnográficas y la etnohistoria en las documentales y arqueológicas. Si bien reconozco que en la actualidad, en este campo, la coincidencia es casi total, pues la primera, como

la historia, así como ser más crítica con el uso que hacía de los archivos (1990); aunque como apunta A. Stoler, sus sugerencias no parecen haber sido realmente atendidas hasta hace unos años (Stoler, A., 2002, p. 90). En efecto, desde los 70, la crisis de la disciplina provocó la apertura de nuevas vías de investigación con el fin de encarar los desafíos que proyectaba un mundo cada vez más global. Entre estas tendencias de nuevo cuño surgió el “giro histórico” como uno de los de más empuje.² El acceso de los etnógrafos a los archivos de una forma masiva fue paralelo, como veremos más adelante, al que también se dio entre los grupos étnicos como nuevas fuerzas emergentes.

A. Stoler afirma que este giro histórico fue, en sus inicios, más bien, una vuelta a los principios básicos en los que surgió la antropología, es decir, a “preguntarse por los procesos de producción cultural”, pero sin la aspiraciones evolucionista del siglo XVIII y principalmente del XIX (Stoler, A., 2002, p. 88. Traducción del autor). Los antropólogos que se-

cundaron esta tendencia pretendían ubicar e incorporar en sus etnografías el proceso social temporal que habían seguido las instituciones culturales a las que dedicaban sus estudios.³

El giro histórico, surgido en los años 70, derivó poco a poco en escuelas más complejas de análisis del componente histórico, del pasado y del tiempo, desde la antropología. B. Cohn —que ya bastantes años antes también argumentó la idea del *return to history* (Cohn, B., 1981, pp. 233 y ss.)— nos muestra como la etnohistoria —al menos en Norteamérica, África, Asia y Oceanía— recogió el guante propuesto por los etnógrafos, dedicando sus esfuerzos a plantear una historia desde el punto de vista del nativo.⁴

Una larga tradición mexicana demuestra que los fundamentos metodológicos de la etnohistoria se aplicaban desde los años 40, tanto en este país como en los Estados Unidos (Alcina Franch, J., 1974, p. 36; Carrasco, P., 1987a, pp. 15-16; Martínez, C., 1987, p. 41). Aunque el uso del término comenzó en los 70, esa historia desde el punto de vista del nativo es un esfuerzo ya realizado en México incluso por los grandes ideólogos del indigenismo desde la arqueología, como A. Caso o el propio M. Gamio algunas décadas antes.

Aquellos antropólogos que sin hacer etnohistoria decidieron adentrarse en el pasado de las comunidades en las que realizaban estudios, plantearon que la cultura, como principal activo de la disciplina, como bien reconocen algunos historiadores (Le Goff, J., 1992; Thomas, K., 1989; Thompson, E. P., 1997), debería fungir como intermediaria entre el pasado histórico y el presente etnográfico (Ohnuki-Tierney, E., 1990; Rosaldo, R., 1980; Sahlins, M., 1992 y 1997; Taussig, M., 1986).

B. Cohn muestra como ya en los años 80 y 90 conviven dos tendencias paralelas entre las que, en muchos casos, no

se verá, privilegia cada vez más el documento y la segunda comienza a introducir aspectos como la tradición oral o la ritualidad presente en sus trabajos. Agradezco a J. L. de Rojas sus comentarios y sugerencias al respecto, aunque todo lo que aparece en este artículo respecto a la etnohistoria mexicana es, por supuesto, mi responsabilidad. También agradezco a los editores y a los evaluadores anónimos los valiosos aportes y comentarios al texto.

3. Para una visión más amplia de cómo el concepto de tiempo ha estado inserto en la antropología y ha contribuido de una manera trascendental al acercamiento a la historia, véase el trabajo de S. Dube (2007).

4. Ya he planteado una idea más o menos generalizada de lo que podríamos entender por etnohistoria. Soy conciente del debate que se inició en los años 70 y 80 sobre la definición de la misma y que todavía hoy no se ha cerrado. No es la intención de este trabajo participar del mismo. Tan solo quiero plantear cómo inicialmente surgió en gran parte del mundo como un modo de acercarse a la historia a través del punto de vista del indígena, hasta ese momento no estudiado.

5. Como un buen ejemplo de historia antropológica, véase el volumen *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*, que Tristan Platt, Bouysse-Cassagne y Olivia Harris dedican a una región del centro-sur de Bolivia (2006).

6. Es interesante de nuevo fijar la atención en los volúmenes que se han editado en los últimos años. Muchos de ellos herederos del ya clásico de J. Comaroff y J. Comaroff (1992), donde ponen el acento en el condicionante que ha sido la

existen diferencias, la historia antropológica⁵ y la antropología histórica. La primera surge de la nueva historia de los *Annales* de décadas antes, que cuestiona y alarga el tiempo histórico, negando la ponderación de los acontecimientos y reivindicando mayor atención a lo social y

cultural (Cohn, B., 1981, p. 242). En México, L. González fue el pionero de esta tendencia con su precoz obra —incluso a nivel mundial— *Pueblo en vilo* (1984). El historiador michoacano ha propuesto, a lo largo de toda su carrera, la necesidad de hacer ciencia con todo tipo de documento proporcionado por la sociedad, independientemente de su carácter material o no (Cohn, B., 1999, p. 206).

Historiadores como E. P. Thompson (1997) o C. Wickham (1989), afirman también que la etnografía le proporciona a la historia una lectura cultural de la que suele carecer, convirtiendo los temas tratados por los antropólogos, en grandes campos de conocimiento con los cuales completar la documentación historiográfica.

La antropología histórica, por su parte, aunque surgida también en los 80, conoce su apogeo a comienzos del siglo XXI. Existen muchas definiciones de antropología histórica (Axel, B. K., 2002, III; Dube, S., 2007, p. 40; Wolf, E., 2001, p.176), pero de nuevo quiero hacer presente la del propio B.Cohn:

En la antropología histórica estará la delimitación de las culturas y su ubicación en el tiempo histórico, por medio del estudio de los acontecimientos que afectan y transforman sus estructuras, y explicando las consecuencias de estas transformaciones (Cohn, B., 1981, p. 252. Traducción del autor).

Ahora bien, hay un componente de la antropología histórica que no es explícito en esta definición y que merece ser comentado aparte: el colonialismo. La antropología histórica está ligada inevitablemente a lo colonial. Así se definen sus propios seguidores y así parece desprenderse de gran parte de sus trabajos.⁶ La etnohistoria, los estudios subalternos e incluso de la historia antropológica son también herederas del colonialismo pero, a

diferencia de la antropología histórica, sí dedican parte de sus esfuerzos a rastrear la historia indígena precolonial.

En las últimas dos décadas en México, por ejemplo, parece ser que la etnohistoria ha centrado más su atención en los estudios coloniales aunque sin olvidarse de su clara herencia prehispánica (Rojas, J. L. de, 2008b), ya que hasta los años 80 los grandes trabajos etnohistóricos tenían en esa época (al menos en los últimos años de la misma y al periodo del contacto) su campo de análisis (Rojas, J. L. de, 1989).⁷ Incluso los que inicialmente se dieron a la tarea en el país de definir el concepto, lo hicieron como sinónimo de “etnografía prehispánica” (Carrasco, P., 1989a). No obstante, para J. Alcina Franch la etnohistoria abarca desde la “historia precolombina”, pasando por la “etnografía del precontacto” o las “culturas indígenas marginales”, hasta el “contacto hispano-indígena” (Alcina Franch, J., 1974, p. 39).

La antropología histórica estadounidense, por su parte, se centra casi exclusivamente en las relaciones sociales y de poder establecidas entre colonizados y colonizadores durante el período de la ocupación.⁸ Reconocen que si bien la antropología como disciplina es un producto del colonialismo europeo, la antropología histórica como tendencia es un resultado del presente postcolonial, de la crisis de la disciplina tras las grandes descolonizaciones del siglo XX.

¿Por qué este compromiso de la antropología histórica con el colonialismo? ¿Por qué limitarse a un período de tiempo en concreto y dejar el tiempo anterior a la llegada de los europeos en manos de historiadores y etnohistoriadores? Es en este punto donde hace su presencia el archivo. P. Pels afirma que ese compromiso es el resultado de la propia génesis de la disciplina. La antropología, surgida en un contexto colonial, se convirtió en

☛ sociedad colonial en el África contemporánea. Los trabajos editados por B. K. Axel (2002) y S. Dube (2007), o el artículo de P. Pels (1997), que uso en este ensayo, muestran como el pensamiento de la antropología histórica está determinado por el componente colonial en todos sus aspectos.

7. Como el mismo J. L. de Rojas ha señalado, la temporalidad a la que se dedica la etnohistoria en México es difícil de precisar. Esto se debe a que son los grupos indígenas los sujetos de sus estudios y, evidentemente, estos predominan con mayor intensidad en los documentos relativos al contacto y los primeros años de la Colonia. A medida que esta avanza el mestizaje de la población parece complicar la tarea del etnohistoriador (Rojas, J. L. de., 1997, p. 61).

8. No se puede conocer este componente colonial de la antropología histórica sin acudir a la “antropología del colonialismo” denominada por P. Pels como una subdisciplina y que pasó de tener al trabajo de campo como método de control político y social de las metrópolis, a poner en su debido contexto histórico y cuestionar, tanto la técnica de la presencia en el lugar, como la observación participante o, “incluso la cultura e historia mismas” (Pels, P. 1997, p. 167).

una herramienta usada por las metrópolis para una mejor gobernabilidad de sus colonias (Pels, P., 1997, pp. 164-165). Porque, como afirma el mismo B. Cohn, “los sistemas coloniales de control se basaban en el conocimiento” (Cohn, B., 1981, p. 231), el cual era necesario para saber como se realizaba “el cambio nativo” (Pels, P., 1997, p. 166). Por tanto, la antropología dedicó inicialmente su esfuerzo a las sociedades nativas coloniales, al discurso colonial y, hoy en día, tras la autocrítica de los años 70, se ha visto obligada a revisar esos trabajos pioneros dotándoles de un punto de investigación nuevo y un contexto diferente.

Ahora bien, no creo que sea esta especie de deuda la única razón por la que la antropología histórica ha centrado sus estudios en el colonialismo. Hay una más de peso, relacionada con razones de operatividad y que subyace, eso sí, en todo lo visto en el párrafo anterior. No es otra que la omnipresencia de los archivos.

Es comúnmente admitido por los colegas que los archivos fueron una parte más de la maquinaria de los estados coloniales creada para ordenar la información de la población nativa.⁹ Los etnógrafos, principalmente los primeros que dio la institucionalización de la disciplina en el siglo XIX, fueron grandes

9. A. Stoler, por ejemplo, y siguiendo la línea de J. Derrida (1997) afirma que “es obvio que los archivos coloniales son productos de la maquinaria del Estado. Y es menos obvio que también son, por derecho propio, tecnologías que refuerzan la producción de los estados mismos” (Stoler, A., 2002, p. 98. Traducción del autor). N. Dirks, por su parte, afirma que el archivo es “la institución que canoniza, cristaliza y clasifica el conocimiento requerido por el Estado [...]” (Gomes da Cunha, O. M., 2004, p. 4. Traducción del autor). Ver también el análisis que hace el mismo N. Dirks de la formación del archivo y de la disciplina antropológica en el ámbito del dominio colonial (Dirks, N., 2002, pp.56-63).

productores de archivos. Sus trabajos sobre las lejanas, desconocidas y exóticas poblaciones de las colonias, pasaron a formar parte de estos depósitos de conocimiento.

Aunque la producción de estos archivos no fue solo tarea de etnógrafos, también intervino el personal de la metrópoli, como nos presenta N. Dirks en

su análisis sobre la India. Al respecto, Dirks señala como C. Mackenzie, enviado por el gobierno británico como experto geógrafo del ejército, dedicó gran parte de su estancia a la recopilación, no solo de objetos antiguos sino también de “material histórico relativo a la India peninsular” (Dirks, N., 2002, p.52. Traducción del autor). Al margen del propio material que él se encargó de buscar, ordenar, registrar y almacenar, tuvo a sus órdenes una “variedad de asistentes locales” que contribuyeron con sus

propias aportaciones e intereses al archivo de Mackenzie. “El archivo colonial era en sí mismo un proceso de colonización, que se reproducía incluso en los conceptos de antigüedad y autenticidad que caracterizaron el archivo de Mackenzie” (Dirks, N., 2002, p.54. Traducción del autor).

Gran parte, por tanto, de la información documentada con la que contamos de las sociedades indígenas es producto de esta época. El archivo es colonial. Lo colonial está archivado, piensan los antropólogos históricos. Hay que entender que en el inicio de esta nueva “investigación académica” (Dube, S., 2007, p. 2), todavía se heredaba la pesada losa de las sociedades frías, sin historia, porque no contaban con un pasado documentado. Entonces, los etnógrafos se encontraron con que, por primera vez, ese pasado estaba registrado, ordenado y clasificado; se tenía acceso al mismo. Es ese instante cuando se lanzaron al archivo con entusiasmo romántico y lo convirtieron en la principal herramienta de sus análisis etnográficos sobre ese pasado.¹⁰

La diferencia de esta antropología histórica con la etnohistoria mexicana, como hemos visto, se basa en que esta al ocuparse en parte de sociedades prehispánicas, aunque haciendo uso de archivos coloniales, tenía en las “fuentes pictográficas” e incluso en el material arqueológico, su principal activo (Alcina Franch, J., 1974; Carrasco, P., 1989a y 1989b; Rojas, J. L. de, 1989). Incluso en los albores de la disciplina, se plantea que dos de las principales particularidades de la etnohistoria estaban relacionadas con el archivo: la búsqueda de nuevos e inéditos documentos (Carrasco, P., 1989a, p. 23) y el uso de fuentes en lengua indígena como novedad historiográfica más singular (Carrasco, P., 1989a, p.24 y Rojas, J. L. de, 2008b, p. 3).

Retomando la situación de la antropología histórica estadounidense ante la aparición de los archivos, lo que vengo a decir, es

10. No me resisto a poner un ejemplo de narrativa romántica del encuentro de un etnógrafo con los archivos: “[...] Hace algunos veranos, en la deslucida y polvorienta tierra de Chhattisgarh en India central, me veía a mí mismo como un joven optimista que hurgaba en la oficina local de archivos judiciales de la ciudad de Raipur [...] Pero justo cuando toda esperanza parecía perdida conocí a Sattar [...] Y Sattar era un borracho [...] Lo había visto antes, cuando entré por primera vez a la oficina de archivos, y después cuando solicitaba en vano permiso para echar un vistazo a los incontables archivos amarillentos y grisáceos que yacían en innumerables y tristes pilas [...] Todo esto cambiaría una calurosa tarde de viernes, cuando estaba parado cerca de la oficina de archivos esperando un autobús [...], cualquier cosa que me llevara lejos de los destrozados deseos que quedaban hechos pedacitos, esparcidos bajo mis pies y por dondequiera que mirara [...]” (Dube, S., 2001, p. 207).

que el nuevo giro histórico tiene al archivo como su herramienta de trabajo.¹¹ Si bien lo complementa con registros etnográficos y con cierta lectura hermenéutica de los datos, estos se obtienen en su mayoría de los archivos. La principal fuente de conocimiento de la antropología histórica es el documento. Y, como hemos visto, el documento es colonial. Por tanto, la atención puesta en el colonialismo no se deriva solo de la deuda a la que antes hemos hecho alusión, sino al hecho de que el método y las técnicas de investigación obligan a ello. Veamos un ejemplo.

Abundan en la literatura producida por los antropólogos históricos el análisis de las genealogías, grandes linajes, monarquías locales y relaciones de poder (Dirks, N., 2002, p. 52; Jain, R., 2007; Sahllins, M., 1990 y 1992; Wolf, E., 2001.),¹² en gran medida porque en los primeros tiempos los etnógrafos interesados en el

11. S. Dube, por ejemplo, afirma que las nuevas tendencias históricas en la antropología tienen como principal característica las lecturas etnográficas de los archivos (Dube, S., 2007, p. 2). Y para el caso de América, E. Wolf, en su estudio sobre los aztecas, afirma que las Crónicas son las únicas fuentes disponibles para conocer "su forma de pensar" y su "conducta" (Wolf, E., 2001, p. 176).

12. De nuevo debo destacar los trabajos de P. Carrasco en México, ya que es en este campo donde ha desarrollado sus principales investigaciones (Pérez, J. A., 2001, p. 109).

pasado intentaron leer este por medio de estructuras universales aplicadas a escala local, es decir, una historia política y social en la que los grandes nombres eran los protagonistas de los acontecimientos vividos por el grupo. Esto también se debe a que, como afirma B. Cohn ejemplificando en Fiji, la mayor parte de la documentación colonial (en especial la registrada por

etnógrafos) estaba destinada al conocimiento de estos sistemas sociales relativos al poder local, pues este resultaba esencial para llevar a cabo determinados preceptos coloniales como la compra y venta de tierras, el reparto de las mismas o la administración de los territorios (Cohn, B., 1981, p. 238-239).

Parece obvio, por tanto, que si los antropólogos históricos o los etnohistoriadores acuden a los archivos como principal herramienta de trabajo, se encuentren con unos temas determinados para investigar y con un periodo concreto. Es por eso que la época precolonial no abunda en los trabajos de estos colegas —no así tanto en los de los mesoamericanistas— porque no existe registro en los archivos. Se continua, por tanto, manteniendo la idea, en cierta forma, de que no hay historia sin documento. Por otra parte, hoy se está comenzando a tratar y reivindicar el estudio del presente histórico, de lo postcolonial como producto

casi independiente del tiempo anterior (Stoler, A., 2000, p. 5-6 y 2002, p. 109).

El archivo, como ya se ha reclamado (Manoff, M., 2004, p. 14), tiene una serie de limitaciones que los etnógrafos estamos preparados para enfrentar. En primer lugar, ya apuntado en este ensayo, ha pasado de ser muy criticado por el medio antropológico o bien por su inexistencia (Lévi-Strauss, C., 2005) o bien por la poca importancia del particularismo de su contenido (Lévi-Strauss, C., 2000), a su encumbramiento y a convertirlo en un medio indispensable para el conocimiento del pasado de los grupos indígenas con los que trabajamos. En segundo lugar, y como también ha sido señalado antes, trabajar con archivos de creación colonial produce una limitación de temas que deja fuera del análisis antropológico del pasado a períodos y acontecimientos que las propias comunidades indígenas consideran importantes. Es común, además, que estos periodos más alejados, no registrados por escrito y que entremezclan hechos cotidianos con eventos sacralizados y personajes pertenecientes al panteón cosmogónico, los antropólogos que miramos en nuestros trabajos hacia el pasado, los etiquetamos con categorías como tradición, mito o cosmovisión. Estas categorías, más del terreno de la antropología social, parecen estar exentas de ser tratadas con el mismo rigor que los periodos históricos.¹³ De acuerdo con esto, el límite de temas es paralelo a la limitación existente en cuanto a los periodos o tiempos históricos. Todos aquellos que quedan fuera de lo que recogen los archivos coloniales suelen ser marginados por los antropólogos.¹⁴ Por último, parece evidente que trabajamos con percepciones de la realidad, una hermenéutica del tiempo presente (Geertz, C., 2003 y Ricoeur, P., 2003), estando en la obligación, por tanto, de aplicar la misma crítica al archivo. El documento es una interpretación de un acontecimiento que alguna vez sucedió, no es la realidad, sino un reflejo de la misma (Derrida, J., 1997, p. 24; Manoff, M., 2004, p. 14; Ricoeur, P., 1995; Stoler, A., 2002, p. 91; White, H., 1992).

13. Este comportamiento era más común en los primeros momentos del giro histórico, en los que, como he comentado, la existencia de archivos provocó que los tiempos lejanos fueran parte de la tradición y el mito, diferenciando con claridad entre unos y otros, como hace B. Cohn en un temprano trabajo (escrito originalmente en 1961), en el que distingue en la aldea india de Thakur entre el "pasado tradicional" y el "pasado histórico" (Cohn, B., 1987). Tan solo como deuda académica, es necesario mencionar que en México los trabajos que conjugan lo diacrónico y lo sincrónico para articular las categorías de mito y historia son herederos en su mayoría de M. León-Portilla o A. López Austin.

14. Existen excepciones en América —más allá de las fronteras mesoamericanas— como, por ejemplo, el trabajo de C. J. Allen (1993), T. Abercrombie (1998) o N. Wachtel (2001) en los Andes o el realizado por R. Price en Surinam (2002).

Ante estas limitaciones, han sido muchos los que han reivindicado que los antropólogos debemos dar un paso más allá en el análisis etnográfico del contenido de los archivos. Es el momento de poner la atención en la forma (Pels, P., 1997, p.168; Stoler, A., 2002), pues es esta la que nos puede dar al menos la misma calidad de información, ya que el contenido de la forma es, en muchas ocasiones, más importante y valioso que el propio contenido (White, H., 1992).

Y es en esta postura en la que me posiciono. Ahora bien, considero obligatorio mencionar que mi preferencia por este camino metodológico incluye todas aquellas instituciones culturales que un cierto grupo o sociedad usa para representar su historia. Partiendo de la idea de que son muchos los códigos usados por una cultura para interpretar su pasado, conservarlo y luego ponerlo en acción en la cotidianidad, podemos, como etnógrafos, presentar cuáles son esas instituciones y cómo logran articularse en su forma (Muñoz, Ó., 2009a).

Entre estas formas, el archivo o los archivos han funcionado en muchas sociedades, indígenas o no, como resortes del recuerdo (Stoler, A., 2000, p. 7) y como medios de construcción de una conciencia histórica, social o política. Ahora bien, en muchos casos es tan importante conocer las lecturas etnográficas del propio archivo como forma, y su contenido. En otros muchos, como será este caso, ambas a la vez.

Es en esta línea, por tanto, en la que quiero centrar el análisis del acercamiento de los grupos indígenas a los archivos. Al principio del artículo mencioné que paralelo al interés de los antropólogos por los documentos, se produjo un acceso a los mismos por parte de las diferentes etnias. Al menos en América, que es el ámbito de estudio de este texto, este fenómeno se hizo patente desde los años 80 y se consolidó tras el Quinto Centenario del descubrimiento en 1992.

La crisis de la antropología de los años 70 viene determinada, entre otras razones, porque los indígenas en los que centraban sus estudios los colegas, hasta el momento poblaciones exóticas, desconocidas y aisladas, saltan a un primer plano como sujetos propios. Comienzan a adquirir una personalidad que se hace pública, mediática y, sobre todo, organizada y reivindicativa. Surgen agrupaciones de colectivos indígenas, movimientos étnicos específicos, luchas y acciones que les llevan a ocupar un lugar

social y político que hasta el momento no habían podido obtener en los países americanos. Y muchos de estos movimientos organizados, incluyendo a sus líderes, hacen uso de documentos históricos, entran en los archivos nacionales, buscan y rastrean ese pasado que les hace particulares y diferentes, un pasado indígena diferente al nacional que, en la mayoría de los casos, es el por el que luchan.¹⁵

En muchos casos, los antropólogos nos hemos encontrado con comunidades donde esta conciencia de reivindicación étnica a una escala grupal no existe o, al menos, no tiene la presencia necesaria como para convertirse en importante para el pueblo. ¿Qué relación tienen estos grupos con los archivos y los documentos? Aquellos que hemos trabajado en comunidades amerindias sabemos de la importancia que se le concede al archivo, al documento escrito y al registro, más allá de las formas propias de registro y transmisión.¹⁶ La importancia del archivo para estas comunidades no viene determinada tanto por su accesibilidad, es decir, por el uso que sus miembros puedan hacer de los mismos, si no porque “pueden ser invocados como fuentes literarias con autoridad en una posición legal oralmente articulada” (Platt, T., 1992, p. 137. Traducción del autor); así como por el poder que se le atribuye a la palabra escrita.¹⁷

Esta importancia no se refiere solo a los grandes archivos, documentos o libros que los indígenas saben que circulan y hablan de su pasado, también se refleja en los pequeños archivos locales e individuales que ciertas comunidades atesoran. El manejo de dichos acervos es usado por el grupo para legitimar su posición en las relaciones interétnicas (Rappaport, J., 2000 y Salomon, F., 2001), pero también hacia el interior, convirtiéndose en un instrumento por medio del que se construyen y afirman estatus sociales y políticos comunitarios. J. Derrida nos mostró que en las sociedades occidentales el archivo es, además de un depósito de conocimiento, un medio usado por diferentes poderes para

15. El trabajo que mejor presenta esta lucha indígena bajo la tutoría de determinados líderes que manejan y usan los archivos desde el pasado colonial hasta la actualidad es el de J. Rappaport (2000 y 2005).

16. Para aquellos que quieren profundizar más en este aspecto se pueden ver, entre otros, los trabajos de J. Rappaport (2000 y 2005), el de P. Pitarch respecto a la presencia colonial (y los códigos de registro europeo) en la concepción de las almas en Cancun, Chiapas (1996) o los de T. Platt en relación al uso conjunto de formas de memorización prehispánicas y coloniales entre poblaciones de Bolivia (1992, 1997 y 2006).

17. Coincido con T. Platt (Platt, T., 1992, pp. 142 y ss) que esto no quiere decir que lo escrito ganara la batalla a lo oral, provocando un completo abandono de las formas mnemotécnicas indígenas a la llegada de los españoles, sino que una convivencia de ambas se ha dado hasta la actualidad.

afianzar sus posiciones y un instrumento ideológico de gran alcance (Derrida, J., 1997). Algo parecido podemos encontrar en las comunidades indígenas, con sus arenas políticas locales, sus luchas internas y sus archivos locales.

ETNOGRAFÍA Y ARCHIVO

En el pueblo purépecha de Sevina, Estado de Michoacán (México), me encontré con la referencia a tres tipos de archivos: en primer lugar estaban los grandes archivos, aquellos donde se suponía que estaba toda la información sobre la historia de la comunidad.¹⁸ Los propios sevinenses decían no entender porqué iba a preguntarles por su historia, cuando, según se comentaba,

18. Si bien en cierto que, por lo menos hasta el momento, ni en Michoacán ni en México se ha hecho un esfuerzo por hacer una etnografía de los archivos locales indígenas, creo que es lícito citar algunos trabajos que en la región han usado tanto la antropología como la historia para acercarse al universo purépecha y que hoy son un referente: no puedo dejar de señalar la obra indigenista de A. Beltrán dedicada a la Cuenca del Tepalcatepec y en la que, como en muchos de sus trabajos, la parte histórica juega un importante papel (1952); el estudio también clásico de P. Carrasco donde analizada la religiosidad popular con una perspectiva diacrónica (1976); hasta los etnohistóricos más recientes de H. Roskamp (2003 y 2004) o de A. Roth-Seneff, y H. Roskamp (2004); o los etnográficos con un claro énfasis en el desarrollo histórico de Castilleja, Aida, et. al. (2003a y 2003b). Desde la historia, por supuesto, la deuda eterna de los estudios sociales mexicanos con L. González y su trabajo ya citado *Pueblo en vilo*, donde realiza, por primera vez, una microhistoria (una etnografía histórica, lo llaman algunos autores) del pueblo michoacano de San José de Gracia, con una importante presencia de la etnografía (incluso autobiográfica) (1984).

19. De estos tres grandes archivos nacionales en México, los habitantes de Sevina solo conocen y se refieren al segundo de ellos con el nombre de “el Agrario”. En la comunidad, “el Agrario” es también esa institución difusa y cambiante, que desde el periodo postrevolucionario se ha encargado de todos los asuntos relativos a las tierras comunales.

estaba toda disponible en los archivos de la ciudades cercanas (Morelia, Guadalajara o el propio México D.F.). Es más, daban por supuesto que yo sabía más que ellos sobre lo que había sucedido en el pueblo en el pasado, porque conocía a estos archivos. Incluso la biblioteca de mi universidad de acogida era tratada al mismo nivel que el Archivo General de la Nación, el Agrario o el Diocesano;¹⁹ el segundo tipo de archivos eran los que podríamos denominar regionales, es decir, todos aquellos que se encontraban dentro de la región purépecha y que en algún momento alguien de la comunidad había visto. Hablamos de archivos parroquiales, los cuales recogían “libros” o, más concretamente, “un libro”, que había pasado por las manos de un sevinense —siempre amigos o familiares, nunca los narradores directa-

mente— y que había podido ver en sus páginas que hablaba del pasado de Sevina. En el pueblo, me comentaron de tres de estos archivos parroquiales: el de la cabecera municipal, Nahuatzen, el del pueblo casi vecino de Cherán y el de la ciudad mestiza, un poco más alejada, de Zacapu;²⁰ y en último lugar está el archivo comunal del que hablaré más adelante.

Respecto a estos archivos comunales, J. Rappaport nos presenta en forma etnográfica el papel que juega dentro de la conciencia histórica de los cumbales. Ella ha mostrado a lo largo de sus trabajos la importancia de la alfabetización en las comunidades indígenas y en el surgimiento de memoristas (1985, 1988, 2000, 2005), como Benjamín Cuaical, quien debido a su capacidad de leer y escribir se convirtió en un secretario cotizado por el cabildo de la comunidad (Rappaport, J., 2005, p. 110). Gran parte del conocimiento de estos memoristas procede del archivo del cabildo, el cual —al igual que veremos en la comunidad de Sevina— no parece ser consultado comúnmente por el grueso de la población, aunque “en realidad, casi todo lo que podría llamarse historia del cabildo se deriva de estos documentos escritos” (Rappaport, J., 2005, pp. III-II2).²¹

J. Rappaport afirma que Benjamín Cuaical obtiene gran parte de su saber del archivo local, aspecto que también podemos ver para los Andes peruanos en el caso de León Modesto Rojas Alberco del que nos habla F. Salomón (2001).

Como bien demuestran J. Rappaport y F. Salomón gran parte de la memoria histórica indígena está construida a partir de las fuentes escritas. Estas fuentes, excepto algunos memoristas especiales, como los que presenta J. Rappaport en sus trabajos, se nutren de los archivos locales. La importancia de los mismos radica, por tanto, en que para comprender el alcance de la memoria histórica indígena los etnógrafos debemos conocer sus fuentes y, entre ellas, los archivos comunales.

Como sugiere J. Rappaport, por tanto, la importancia del archivo local radica tanto en su antigüedad —los documentos

20. Al archivo de la parroquia de Nahuatzen nunca pude acceder pues tuve la mala suerte de no encontrar nunca al párroco, que viaja mucho por todo el país, y no me dio acceso al mismo. El de Cherán lo consulté sin problemas y el de Zacapu en realidad no existía, pues la comunidad se refiere a uno ya desaparecido, que vieron mientras arreglaban hace muchos años la antigua parroquia.

21. Hay que tener en cuenta que lo que J. Rappaport considera “historia de la comunidad” y que es la que trabaja en sus textos, es la manejada por lo que también denomina “historiadores” locales, es decir, un grupo de personas, letradas o al menos alfabetizadas que ha hecho uso de los medios impresos para conseguir posicionar a sus comunidades indígenas en la arena nacional.

coloniales, como en la mayoría de las comunidades indígenas de América, se perdieron en algún momento del fragor de las luchas decimonónicas o del siglo XX por el derecho sobre las tierras—, como en su trascendencia territorial, de reclamo de determinados espacios o, incluso, en las reproducciones de leyes nacionales en las que las comunidades basan sus alegatos.

Los trabajos de J. Rappaport tienen como objetivo mostrar como la historicidad de las comunidades indígenas colombianas está construida en base a unas cuantas personalidades importantes que, por medio del conocimiento de la escritura y la lectura, han podido tratar casi de igual a igual al Estado en sus negociaciones por una posición privilegiada —como indígenas— ante un futuro cambiante (Rappaport, J., 2000 y 2005). Por tanto, aunque presenta ejemplos de caciques “historiadores” de siglos atrás (Rappaport, J., 2000), es reciente la concientización comunitaria del valor de los documentos y de los archivos. Es producto de la progresiva educación y puesta en escena de actores nuevos surgidos en las últimas décadas en las comunidades del país andino. Es entendible que hasta estos años el archivo comunal anduviera de mano en mano, en apariencia representando más un estatus simbólico de poder local. Hoy en día, este poder se conserva dentro del conjunto de símbolos locales del que nos habla la autora, junto al bastón de mando o al escudo comunitario, pero ha adquirido importancia también el contenido del archivo, pues cada vez son más personas las que se encuentran capacitadas ya no solo para leerlos, sino para sacarles provecho por su verdadero valor legislativo y constitucional.

La comunidad de Sevina también tiene sus símbolos de poder particular. Aunque entre los purépechas hace ya muchos años que desapareció la figura del bastón del mando, sí se conservan el archivo comunal y el sello como representación del poder local.²¹ El archivo comunal de Sevina, al menos hasta hace dos años, era una simple y vieja maleta de piel que se guardaba en casa del Presidente del Comisariado de Bienes Comunales,²² que

era entregado —junto al sello— el día del cambio de cargo, cada tres años. Es un puñado de documentos, en un muy mal estado de conservación y conocidos en una mínima parte, es decir, un par de ellos que se consideran

21. El sello comunitario es muy sencillo: en el centro, el rostro de Benito Juárez; por encima aparece la frase COMUNIDAD INDÍGENA; y por debajo, DE SEVINA, MICH.

22. Existen en Sevina dos tipos de cargos políticos: el poder civil y el poder agrario. El primero es la representación de la cabecera municipal en

en especial importantes —en la misma línea que F. Salomón vio en Tupicocha con el denominado *Auto de muertos* (Salomón, F., 2001, p. 70)—. No recuerdo haber visto ni escuchado nunca de un inventario, aunque la preocupación por su contenido sí es algo común entre todos los Presidentes, que dicen querer ordenarlo, darle una forma y mejores condiciones de conservación, pero que nunca realizan. Se conservan desde actuales actas de aprobación de la llegada de la luz o el agua, pasando por documentos muy interesantes de cómo el terrateniente de la región se hizo con terrenos de los locales desde principios del siglo XX, hasta una copia del Título Primordial de 1765 y que yo mismo sugerí guardar en un soporte especial de plástico pues estaba muy deteriorado.

En mi última estancia en la comunidad (abril de 2009), las autoridades me aseguraron que se había incorporado al archivo el “historial” que yo realicé de la comunidad. Este historial parece haberse convertido en un instrumento de legitimidad histórica comunitaria y, también, en un elemento de conflicto entre las dos partes políticas en las que está dividido el pueblo. Al llegar a Sevina en marzo de 2002, las autoridades de entonces me solicitaron un “historial” de la comunidad, es decir, una historia al uso, positivista y lineal. Un año después de mi estancia, hice entrega de dicho documento. En varias ocasiones me han comunicado la intención de publicarlo con la ayuda de organizaciones indigenistas regionales.

No pude comprobar que una de esas copias hubiera acabado en realidad en el archivo (las otras me dijeron que irían a las escuelas), pero sí como la posesión de las mismas había creado ciertos conflictos entre los dos grupos comunitarios (Muñoz, O., 2009a, pp. 188-199) y hacia mí. Incluso en 2005, durante una temporada de campo, el entonces Presidente del Comisariado me pidió que a medida que publicara artículos sobre Sevina se los mandara para que pasaran a formar parte del archivo comunal.

En lo que respecta al Título Primordial, es importante señalar que es el documento más

• la tenencia, es decir, en el pueblo y es elegido en elecciones de formato nacional y oficial —aunque tiene sus matices que no es el momento de detallar—. Se le presupone el control de todos los asuntos que surjan al interior del pueblo, del espacio habitado. El Comisariado de Bienes Comunales es el agrario, por su parte, elegido cada tres años, y es el heredero de las autoridades indígenas tradicionales. Se elige en asamblea comunitaria y aunque debería ocuparse tan solo de los asuntos relativos al territorio perteneciente al pueblo, su legitimidad y aceptación social lo convierten en el verdadero poder en todos los asuntos comunitarios.

importante que contiene el archivo. Los Títulos Primordiales fueron documentos redactados en el siglo XVIII, en su mayoría, como si fueran de finales del siglo XVI y basados en testimonios orales y acontecimientos considerados por entonces históricos, que dan validez a las posesiones territoriales de las comunidades indígenas. E. Florescano ha señalado que estos documentos, aunque con claras deficiencias históricas, que los hacen erróneos a ojos de un historiador, se han convertido en parte fundamental del imaginario indígena. Cada pueblo que posee uno no solo lo muestra como auténtico, sino que su contenido incluso ha pasado a formar parte de la memoria histórica local y han sido usados como elementos uniformadores de las comunidades a través de la defensa ante “los peligros del exterior” y como reforzadores de una identidad grupal (Florescano, E., 2002, pp. 363 y ss).²³

23. Por ejemplo, en casi todas las comunidades indígenas, incluida Sevina, el uso del Título Primordial resultó fundamental para conseguir la restitución de las tierras comunales y el reconocimiento de la comunidad agraria. Este fue un largo proceso postrevolucionario, que hunde sus raíces incluso en la lucha cristera y agrarista de los años 30, pero que se desarrolló y consiguió sus fines desde los 50, hasta la tardía década de los 90 en algunos pueblos.

24. El “más antes” hace referencia al período no conocido directamente por ningún miembro vivo de la comunidad, es decir, todo aquello acontecido antes del nacimiento de la persona más anciana de Sevina. En términos históricos es un período de larga duración, desde la época prehispánica hasta la Revolución de 1910 (Muñoz, O., 2009c).

Es este el único documento del que parece que todos los comuneros (al menos los hombres, pues las mujeres no tienen acceso a ello y por lo general ignoran este tipo de cuestiones) conocen su existencia y ubicación. Es al que conceden más valor y cuyo contenido —no siempre exacto, casi nunca completo— es difundido por los más viejos cuando les preguntan por la historia de Sevina, concretamente, por el

“más antes” que es al período histórico al que pertenece el Título Primordial (Muñoz, O., 2009a y 2009b).²⁴

A pesar de todo, el archivo comunal, su contenido, no es algo que goce de gran difusión y publicidad, ni a lo que los sevinenses que no sean autoridad dediquen ni siquiera un minuto de su vida. No obstante, resulta complicado acceder a él. En mi caso, obtuve el permiso de la autoridad competente después de tres meses de estancia en la comunidad y cuando me lo dieron, siempre hubo alguien vigilándome mientras revisaba el archivo. Tras varias semanas de dedicar algo de mi tiempo diario a los documentos, tuvieron a bien dejarme a solas con parte de la maleta, nunca con todo su contenido.

Al contrario de como sucede en las comunidades cumbales, los sevinenses no han adquirido una conciencia étnica que les lleve a considerar el contenido de su archivo como esencial para defender sus intereses frente al Estado, aunque sí existe, como con toda conciencia histórica, cierto uso y utilización al interior del pueblo, para consolidar los dos grupos políticos y sociales en que está dividido.²⁵ Lo hicieron en los años 60 y 70 del siglo pasado, cuando les fue necesario para pedir la restitución de las tierras comunales que fue concedida en 1963. De todas formas, no estoy seguro que, al margen del Título Primordial, hicieran realmente uso de otros documentos que ahí conservan, pues también realizaron una extensa búsqueda en “el Agrario”. Toda su argumentación parece haberse construido entorno al Título. Con esto, el protagonismo de un comunero y su grupo y el apoyo casi incondicional de las autoridades nacionales y regionales correspondientes, consiguieron la restitución arrebatándole las tierras al terrateniente no local.

Desde entonces, el archivo comunal cayó en desuso y dejadez que ha provocado su estado actual. Hoy en día su existencia, más que su contenido, funge como símbolo tradicional del poder comunitario. No solo del local, sino del étnico, pues es la representación —junto al sello— de la autoridad agraria tradicional. El archivo es importante, más que por su contenido —pues aunque no se conozca por completo se le supone un saber fundamental sobre su pasado—, por su existencia misma y su funcionalidad política, social y étnica, especialmente al interior de la comunidad. De hecho, es común que al preguntar por dónde conseguir información escrita de la comunidad, el archivo comunal, de todos los que hemos comentado antes, fuera el último en ser mencionado y en muchos casos hasta omitido. Hay, por supuesto, una cierta reserva a revelar a un *turisi* o extraño a la

25. Esta situación es algo común en las comunidades indígenas de México. Durante el año 2009 tuve la oportunidad de hacer trabajo de campo en el pueblo de Mezcala, Lago de Chapala, Estado de Jalisco, donde un nuevo movimiento de jóvenes ha tomado las riendas de la comunidad para hacerse oír como indígenas frente a toda una región mestiza (es el único pueblo que se declara indígena y conserva tierras comunales de una amplia zona). Estos jóvenes hacen uso no solo de medios escritos para difundir su mensaje —prensa, boletines y revistas locales, coordinación y eventos con miembros de la comunidad universitaria de Guadalajara— sino que ellos mismos acuden a archivos, usan bibliografía e incluso escriben en medios académicos. Entre ellos hay una licenciada en historia cuya tesis de final de carrera fue un estudio histórico y documentado de su comunidad, donde defiende un origen étnico de la misma, ya que a la llegada de los españoles este grupo se asentaba en algunos lugares del entorno del Lado de Chapala. También hay otras personas que conocen y han estudiado ampliamente el Título Primordial —o Virreinal, como se conoce en el pueblo— y lo difunden allá donde se les quiera escuchar.

comunidad algo de tanta importancia local, algo que los identifica como comunidad indígena. Aunque se es conciente de su valor histórico, se piensa, no obstante, que es mínimo respecto a los grandes archivos o libros en las bibliotecas. El valor del archivo como depósito de conocimiento histórico existe, pero no es el que se maneja por lo habitual. Su principal valor es el de representación del poder local tradicional. Al respecto, mantengo que lo que comúnmente se conoce en la comunidad como *tradición* es también una forma más de interpretar y transmitir el pasado. La tradición es aquel elemento del pasado que ha logrado llegar hasta el presente, transformado o no, pero que proporciona una información sobre un tiempo atrás que es parte de la cultura local (Muñoz, O., 2009a, pp. 213-221).

El archivo local es un símbolo de continuidad y representación de un valor cultural propio de la comunidad que se considera tradicional. Como muchos ámbitos de nuestra vida, no conocemos su origen, no conocemos su verdadero contenido histórico, solo sabemos que es antiguo, que es nuestro y que nos representa hoy.

Defiendo, por tanto, que hay ciertas fuentes que nutren a las comunidades indígenas para crear su memoria histórica, que no realizan esa función únicamente por el contenido, sino por su forma simbólica. En la mayoría de las ocasiones por ser una continuidad del pasado al presente, es decir, por asegurar una permanencia en el tiempo y el espacio. El archivo comunal es, ante todo, una representación del pasado que, en este caso, asegura una condición (el poder comunitario) que es parte de la identidad del grupo. Por medio de él y con su posesión se aseguran unas posiciones sociales y políticas tanto del grupo (como indígena) como al interior del mismo (como símbolo de poder por aquella facción que detenta la autoridad en su momento).

CONCLUSIONES

Creo que la tendencia antropológica que surgió en los 70 como respuesta a la crisis de la disciplina, basada en el “giro histórico” y que después se desarrolló en la etnohistoria, la antropología histórica o incluso la historia etnográfica, ha llegado a un punto en el que debe buscar nuevas perspectivas que incluyan más el “conocimiento local” (Geertz, C., 1994) en sus trabajos.

Es por ello que considero necesario que el estudio de la conciencia histórica de un grupo indígena, independiente de si tiene o no registrado su pasado, se debe basar en el análisis etnográfico de las formas que ellos mismos usan para significar ese pasado. El archivo ha sido foco de atención por muchos colegas a lo largo de las últimas tres décadas, poniéndolo al frente de sus investigaciones con múltiples objetivos: dar voz a los que hasta el momento no la tenían, como ya hemos mencionado con los estudios subalternos; hacer una lectura etnográfica del pasado o, más concretamente, poner el punto de atención en aquellos aspectos sociales, por lo común tratados por la antropología y que habían quedado fuera del análisis histórico —por ejemplo, la etnohistoria mexicana—; establecer las condiciones en las que se ha dado el desarrollo o cambio social de un grupo o de determinada institución cultural. O, algo más reciente y creo que todavía minoritario, poner la atención en las formas por medio de las cuales estos grupos interpretan su historia.

En muchos casos este último aspecto se ha limitado a categorías tradicionalmente terreno de la antropología, como son el mito, la historia oral, la tradición, el tiempo o incluso *la costumbre*. En otros se ha ampliado de una forma novedosa a aspectos como el espacio o territorio (Allen, C. J., 1993; Cohn, B. y Silvio, T., 2002; Price, R., 2002; Rappaport, 1985, 2000 y 2005, Sahlins, 1992. Para el caso de México Barabas, A. M. 2003 y 2008 o Broda, J., 2007), la narrativa escrita (Banerjee-Dube, I., , 2007; Rappaport, J., 2000) e incluso los propios individuos (Cohn, B. y Silvio, T., 2002; Price, R., 2002; Visvanathan, S., 2007). A ellos, como ya se ha mencionado, se han sumado los archivos, entendidos como una construcción cultural que proyecta un sentido cognitivo establecido, una forma de entender y “enunciar los acontecimientos” (Foucault, M., 1999, p. 219).²⁶

26. En la misma línea se manifiesta A. Stoler en su trabajo, que basándose también en los anteriores de J. Derrida (1997) y M. Foucault (1999) hace un magnífico esfuerzo por ver en que estado se encuentra hoy en día la relación entre archivo y etnografía (2002).

El caso de Sevina —así como los cumbales— demuestra como los archivos no son solo depósitos de conocimiento histórico, sino que son una estructura utilizada para delimitar ciertos códigos internos y dotar de una comprensión grupal determinados acontecimientos. Incluso cuando sí son considerados como contenedores de pasado, como sucede con los archivos regionales y nacionales, no adquieren esta condición por conocimiento, es decir, porque los sevinenses los hayan consultado y visto, sino

porque poseen el peso y la importancia de la palabra escrita. Los archivos lejanos y desconocidos son parte del significado histórico de la comunidad, no por lo que en ellos aparece, sino porque en ellos aparece Sevina. Porque en alguna ocasión alguien —por ejemplo yo— les ha comentado que en ellos se habla de la Sevina de tiempo atrás. Eso da legitimidad a su pasado e historia, a su existencia en un tiempo anterior, porque está escrito, porque está grabado en un medio en apariencia incorruptible que está al alcance y conocimiento, no de ellos, pero sí de investigadores, de historiadores o antropólogos que los consultamos.

REFERENCIAS

- ABERCROMBIE, T. A. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1952). *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*. México D.F.: INI.
- ALCINA FRANCH, J. (1975). Historia como antropología. *Ethnica*, 7, 7-48.
- ALLEN, CATHERINE J. (1993). Time, Place and Narrative in an Andean Community. *Bulletin Société Suisse des Américanistes*, 57-58, pp.89-95.
- AXEL, BRIAN K. (2002). Introduction: Historical Anthropology and its Vicissitudes. En Axel, B. K. (ed.). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Future* (pp. 1-44). Durham and London: Duke University Press.
- BANERJEE-DUBE, I. (2007). Reading Time. En Dube, S. (ed.). *Historical Anthropology* (pp. 149-164). New Delhi: Oxford University Press.
- BARABAS, A. M. (2003). Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En Barabas, A. M. (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen III* (pp. 15-37). México D.F.: INAH.
- BARABAS, A. M. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidades en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, 7, 119-139.
- BRODA, J., IWANISZEWSKI, S. MONTERO, I. A. (coords.) (2007). *La montaña en el paisaje ritual*. México D.F.: Universidad de Puebla-CONACULTA-UNAM.
- CARRASCO, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*. México D.F.: SEP-SETENTAS.

- CARRASCO, P. (1987a). Sobre la etnohistoria en Mesoamérica. En Pérez Zevallos, J. M. y Pérez, J. A. (comp.). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes* (pp. 15-24). México D.F.: INAH.
- CARRASCO, P. (1987b). La etnohistoria en Mesoamérica. En Pérez Zevallos, J. M. y Pérez, J. A. (comp.). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes* (pp. 35-37). México D.F.: INAH.
- CASTILLEJA, A. et al. (2003^a). Purécherio, Juchá Echerio. El pueblo en el centro". En Barabas, A. M. (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen III* (pp. 249-329). México D. F. INAH.
- CASTILLEJA, A (2003b). La comunidad y *el costumbre* en la región purépecha. En Millán, S. y Valle, J. (coord.). *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México. Volumen III* (pp. 17-109). México D.F.: INAH.
- COHN, B. (1981). Toward a Rapprochement. *Journal of Interdisciplinary History*, 12(2), 227-252.
- COHN, B. (1987). "The Past of an Indian Village. En Cohn, B. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (pp. 88-99). New Delhi: Oxford University Press.
- COHN, B. Y SILVIO, T. (2002). Race, Gender, and Historical Narrative in the Reconstruction of a Nation: Remembering and Forgetting the American Civil War. En Axel, B. K. (ed.). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Future* (pp. 211-229). Durham and London: Duke University Press.
- COMAROFF, J. Y COMAROFF, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.
- DERRIDA, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Editorial Trotta.
- DIRKS, N. B. (2002). Annals of the Archive: Ethnographic Notes on the Sources of History. En Axel, B. K. (ed.). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Future* (pp. 47-65). Durham and London: Duke University Press.
- DUBE, S. (2001). *Sujetos Subalternos*. México D.F.: El Colegio de México.
- DUBE, S. (2007). Introduction. Anthropology, History, Historical Anthropology. En Dube, S. (ed.). *Historical Anthropology* (pp. 1-73). New Delhi: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1990). Antropología e Historia. En Evans-Pritchard, E.E. *Ensayos de Antropología Social* (pp. 44-67). Madrid: Siglo XXI.
- FAUBION, J. D. (1993). History in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 22, 35-54.

- FLORESCANO, E. (2002). *Memoria mexicana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1999). *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- GEERTZ, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GEERTZ, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GOMES DA CUNHA, O. M. (2004). Imperfect Tense: An Ethnography of the Archive. *Maná*, 10, 2, 287-322.
- GONZÁLEZ, L. (1984). *Pueblo en vilo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, L. (1999). *El oficio de historiar*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, Zamora.
- JAIN, R. (2007). Genealogy and Legend. En Dube, S. (ed.). *Historical Anthropology* (pp. 129-148). New Delhi: Oxford University Press.
- LE GOFF, J. (1992). *History and Memory*. New York: Columbia University Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2000). Historia y etnología. En Lévi-Strauss, C. *Antropología Estructural* (pp. 43-72). Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2005). Historia y dialéctica. En Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje* (pp. 355-390). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- MANOFF, M. (2004). Theories of the Archive from Across the Disciplines. *Libraries and the Academy*, 4(1), 9-25.
- MARTÍNEZ MARÍN, C. (1987). La etnohistoria: un intento de explicación. En Pérez Zevallos, J. M y Pérez, J. A. (comp.). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes* (pp. 39-63). México D.F.: INAH.
- MUÑOZ MORÁN, Ó. (2009a). *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*. México: El Colegio de Michoacán, Zamora.
- MUÑOZ MORÁN, Ó. (2009b). Historia y tiempo histórico en una comunidad purhépecha: el Más Antes, el Antes y el Antes...Ahorita. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2), 115-137.
- MUÑOZ MORÁN, Ó. (2009c). Lugares del 'más antes'. El cerro y el pueblo en la historia purhépecha. *Relaciones*, XXX (119), 159-190.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (ed.) (1990). *Culture Through Time: Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.
- PELS, P. (1997). The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, 26, 163-183.

- PÉREZ ZEVALLOS, J. M. (2001). La Etnohistoria en México. *Desacatos* 7, 103-110.
- PITARCH, P. (1996). Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzetal. *Revista Española de Antropología Americana*, 26, 183-203.
- PLATT, T. (1992). Writing, Shamanism and Latin American Identity; or Voices from Abya-Yala". *History Workshop*, 34, 132-147.
- PLATT, T. (1997). El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. En Bouysson-Cassagne, T. (comp.). *Saberes y memorias en los Andes* (pp. 401-433). Lima: CREDAL-IFEA.
- PLATT, T., BOUYSSON-CASSAGNE, T. Y HARRIS, O. (2006). *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincial de Charcas (siglos XV-XVII)*. La Paz: IFEA, Plural, University St. Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural BCB,
- PRICE, R. (2002). *First-Time. The Historical Vision of an African American People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RAPPAPORT, J. (1985). History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist*, 12(1), 27-45.
- RAPPAPORT, J. (1988). History and Everyday Life in the Colombian Andes. *Man*, 23(4), 718-739.
- RAPPAPORT, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- RAPPAPORT, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- RICOEUR, P. (1995). *Tiempo y narración. La configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- ROJAS, J. L. DE (1989). Tendencias de la etnohistoria del México Central. *Revista de Indias*, 49 (185), 195-204.
- ROJAS, J. L. DE (1997). El indio evanescente. El estudio de la América Colonial (1). *Anales del Museo de América*, 5, 53-72.
- ROJAS, J. L. DE (2008a). *La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Colección Paradigma Indicial, Serie Historia Americana. Buenos Aires: Editorial SB.
- ROJAS, J. L. DE (2008b). La historia de México contando con los indios. Conferencia presentada en el Coloquio Internacional Échanges et

- Constructions Culturelles dans les mondes ibériques. Université de Toulouse-Le Mirail, celebrado del 13 al 15 de noviembre.
- ROSALDO, R. (1980). *Ilongot Headhunting, 1983-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSKAMP, H. (2003). Iconografía de un pleito: el Lienzo de Aranza y la conflictividad política en la sierra tarasca, siglo XVII. En Paredes Martínez, C. y Terán, M. (coords.). *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán Vol. I*. (pp. 217-240). Michoacán: El Colegio de Michoacán, Ciesas, INAH, UMSNH, Zamora.
- ROSKAMP, H. (2004). El Lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la sierra tarasca, Michoacán. *Relaciones*, XXV(100), otoño, 279-311.
- ROTH-SENEFF, A. Y ROSKAMP, H. (2004). El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Purépecha. En Cardenas, E. (coord.). *Tradiciones arqueológicas* (pp. 25-53). México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- SAHLINS, M. (1990). The Political Economy of Grandeur in Hawai from 1810 to 1830. En Ohnuki-Tierney, E. (ed.). *Culture Through Time: Anthropological Approaches* (pp 26-56). Stanford: Stanford University Press.
- SAHLINS, M. (1992). *Historical Ethnography*. Kirch, P. V. y Sahlins, M (orgs.) *Anahulu. The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*. Vol 1. Chicago and London: The Chicago University Press,
- SAHLINS, M. (1997). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa,
- SALOMÓN, F. (2001). Una ethnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana. *Desacatos*, 7, 65-84.
- STOLER, A. (2000). Castings for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java. *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 4-48.
- STOLER, A. (2002). Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science*, 2, 87-109.
- TAUSSIG, M. (1986). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- THOMAS, K. (1989). Historia y Antropología. *Historia Social*, 3, invierno, 62-80.
- THOMPSON, E. P. (1997). Folclor, Antropología e Historia Social. En Thompson, E.P. *Historia Social y Antropología* (pp. 55-82). México: Instituto Mora.
- VISVANATHAN, S. (2007). Reconstructions of the Past. En Dube, S. (ed.). *Historical Anthropology* (pp. 165-172). New Delhi: Oxford University Press.

- WACHTEL, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- WHITE, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- WICKHAM, C. (1989). Comprender lo cotidiano: Antropología social e historia social. *Historia Social*, 3, 115-128.
- WOLF, E. (2001). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México D.F.: CIESAS.

Recibido: 25 de enero de 2010

Aceptado: 9 de agosto de 2010
