



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**SENTIDO DE COMUNIDAD Y POLÍTICA EN
LOS REYES, COYOACÁN**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
MARÍA TERESA ROMERO TOVAR

TUTOR:
DR. ANDRÉS MEDINA HERNÁNDEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS/UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. MARÍA ANA PORTAL
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA/UAM-I
DR. CARLO BONFIGLIOLI
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS/UNAM

MÉXICO, D.F. AGOSTO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*para Ricardo y Kheri
también para Conga, Songo
y los que siguen presentes ya sin estar,*

*demandantes,
tolerantes,
risueños
amores al fin...*

*Pá
En la frontera
hacia lo desconocido
te veo ...
caminas lerdo
y solitario*

*gracias por la luz,
alegría
entre nubarrones*

AGRADECIMIENTOS

El proceso de investigación que he realizado durante estos años ha pasado por circunstancias diversas y contrastantes. Sin duda, la presencia de mucha gente ha quedado plasmada en este trabajo; entre ellos Ricardo, con su sonrisa y mirada clara, ha contribuido en mi crecimiento académico-personal. Kheri llegó prácticamente a la mitad del proceso arrebatando tiempo y atención, pero también sumando alegría y agregando motivos para avanzar en el trabajo. Mis hermanos y demás familia extendida, han sido testigos de los momentos de dedicación apoyando cada uno a su manera. Muchos son los amigos, viejos y nuevos, que he tenido la suerte de conocer y tantos son los motivos para agradecerles su presencia. Para no mencionar a unos sí y a otros no, sólo digo que entre ellos hay chinos, lacios, altos, bajos, blancos, morenos, gordos, flacos, adultos rondando en amplio margen mi generación, corazones jóvenes.

Hay figuras muy importantes que han ocupado un doble espacio; el personal y el institucional, por su amistad y por su participación como interlocutores en las reflexiones. El diálogo con mi director, el Dr. Andrés Medina Hernández, me ha brindado la posibilidad de construir un camino propio, siempre con la solidaridad y disposición para continuar el intercambio. Más que fungir como guía o mentor, el Dr. Medina me ha ofrecido la posibilidad de pensar y re-pensar sus propuestas, abierto a los diversos pareceres; gozoso del conocimiento y el seño agudo ante la duda: mejor escuela, imposible. Los compañeros del seminario permanente *Etnografía de la Cuenca de México*, sin duda han contribuido a la construcción de mis ideas y varias de ellas son construcciones colectivas. Cómo no mencionar a Hernán Correa, Turid Hagene, Mette Wachter, Teresa Losada q.p.d., Gloria Ornelas, el peque Hulyses, Cecilia Mendoza y Vero Chida, ejemplos de los muchos compañeros que han participado y participan aún en nuestro seminario.

Agradezco a mis sinodales: Dra. Ma. Ana Portal, Dr. Carlo Bonfiglioli, Dr. Jesús Serna y Dr. Scott Robinson que, con sus lecturas críticas, me alentaron a mejorar el trabajo. Espero haberles transmitido el valor que tuvieron sus opiniones, muchas de las cuales continuarán presentes en mi trabajo académico.

Las instituciones que apoyaron este trabajo también son más de dos, qué fortuna! El Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología me apoyó con una beca que posibilitó la realización de los estudios doctorales. La Universidad Autónoma de la Ciudad de México me dio el espacio de trabajo académico que favoreció la maduración de gran parte de las ideas contenidas en este texto. En este proceso, los alumnos que realizaron el servicio social bajo el proyecto *Etnografía de los pueblos originarios de la ciudad de México*, acompañaron y contribuyeron, con su trabajo de campo, al análisis parcial. El Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, a través del Dr. Adalberto Santana y la Dra. Margarita Vargas, me ofreció un espacio para realizar una primera sistematización de este trabajo durante la estancia sabática del año 2012.

Y porque los últimos serán los primeros, quiero agradecer el espacio, la atención y la amistad de los originarios de los pueblos que he visitado, especialmente a los de Los Reyes, Coyoacán; entre muchos con todo y sus familias: don Susano Molina, Enrique Rivas, Alfonso Belmont, Víctor Martínez, Felipe Hernández, Moisés Luna. Este trabajo es producto del diálogo e intercambio con todos ellos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
De la Sierra al Pedregal	11
De la cultura popular a la construcción de la investigación..	31
Los capítulos y su contenido	50
1. LA CONSTRUCCIÓN ANALÍTICA	57
El paradigma mesoamericanista	61
La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión	73
La historia crítica y el sistema de cargos	83
La etnografía mesoamericanista	96
2. LA COMUNIDAD DE LOS REYES, COYOACÁN	105
Un punteo para la historia de Los Reyes	107
El pueblo del siglo XXI	154
El ciclo ceremonial anual	170
El complejo institucional	221
3. LA AUTONOMIA COMUNITARIA EN JUEGO	241
Reconocimiento y expropiación de la propiedad comunal ...	243

La defensa de los panteones comunitarios	250
4. EL SISTEMA DE VIDA COMUNITARIO	275
Los pueblos originarios de la cd. de México del siglo XXI ..	276
El sistema de vida comunitario	283
CONCLUSIONES	305
La perspectiva del análisis	310
La interpretación	318
Reflexiones finales	323
ANEXOS	327
I. Leyenda de la celebración del Recibimiento del Señor de las Misericordias	327
II. La leyenda del Señor de las Misericordias	331
III. Reglamento del cementerio del pueblo de Los Reyes Coyoacán DF	333
IV. Cronograma del movimiento político para la defensa de los panteones comunitarios, 2001-2007	337
ÍNDICE DE IMÁGENES Y PLANOS	339
BIBLIOGRAFÍA	341
Periódicos consultados	358

INTRODUCCIÓN

En este trabajo han jugado un papel importante dos aspectos de interés personal y académico. Por una parte, me ha atraído el conocimiento sobre las culturas antiguas a través de la ya larga bibliografía producida por numerosos estudiosos del México prehispánico. De manera especial me han interesado los trabajos sobre la tradición mesoamericana que desde la reconstrucción histórica y arqueológica aportan importante información sobre la forma de vida de los pueblos antiguos de nuestro país. Junto a éstos, los trabajos clásicos de la etnografía mexicana que a través de las amplias descripciones hablan de continuidades culturales consideradas muchas veces “en peligro de extinción”, y desde los cuales se abordan los primeros estudios sobre las cosmovisiones de los pueblos actuales de México.

El otro punto de interés tiene que ver con entender la lógica social de los grupos identificados como indios que se encuentran dentro del marco de una dinámica política y social que los niega sistemáticamente. ¿Hasta dónde los grupos indios de hoy conservan sus culturas ancestrales y hasta dónde sus culturas han asimilado las formas de relación social impuestas por el Estado?, ¿qué aspectos apuntan hacia los procesos de permanencia y cuáles a los del cambio cultural?, ¿cuáles tienen más peso en la actualidad? La importancia de este conocimiento, desde mi parecer, se respalda en la presencia de variados grupos que en los primeros momentos del nuevo siglo XXI se hacen notar políticamente

reclamando el reconocimiento y respeto a sus diversas formas de vida tanto en los espacios rurales como en el urbano de la gran ciudad de México.

Esto me pone de cara a una parte de la realidad nacional que aún no ha sido admitida con todas sus implicaciones: la composición social de nuestro país incluye una gran diversidad de grupos culturalmente distintos con sistemas simbólico-culturales desde los cuales interpretan la realidad y realizan sus prácticas sociales. Estas distintas formas de vida se han desarrollado en confrontación permanente con la sociedad y pese a los numerosos y variados intentos por erradicarlos, siguen presentes en la vida nacional.

Bajo esta percepción de la parte indígena de nuestra conformación cultural como nación, en un principio había decidido estudiar como tema de investigación del posgrado en antropología, los mecanismos a través de los cuales se transmite la forma de vida de una comunidad huichola; me interesaba conocer el papel de los niños en los contextos rituales y festivos. Así que uno de los campos generales que empecé a trabajar para acercarme a la cultura huichola fue *el sistema de cargos* como una categoría paradigmática que podría darme las primeras pistas acerca de la estructura organizativa de la comunidad donde pudiera trabajar. Esta categoría es retomada al inicio de la investigación que presento en este texto pero a la luz de los datos etnográficos ha quedado ubicada en el marco de los procesos históricos que han determinado las estrategias de adaptación y los cambios de los grupos culturales.

Mientras exploraba los trabajos y planteamientos antropológicos sobre los sistemas de cargos, entre otros aspectos, resultaba atractiva la idea de un modelo clásico del *sistema de cargos* que se podía atribuir a los pueblos indígenas contemporáneos. Pues al parecer permitía identificar a aquellos grupos que, ya sin su lengua originaria y sin su vestimenta tradicional, continuaban con una serie de prácticas que marcaban su diferencia cultural frente a “la sociedad no indígena”. De esta manera, el *sistema de cargos* en cualquiera de sus modalidades se convertía en un marcador de la diferencia cultural entre lo indígena y lo no indígena.

De la Sierra al Pedregal

Ligado a la revisión teórica señalada arriba y como antecedentes importantes de esta investigación, tuve dos experiencias que fueron determinantes en la delimitación del tema y del objeto de estudio. La primera fue la estancia en la comunidad de Tuxpan de Bolaños, Jalisco, durante la semana santa de 1997 y, la segunda, fue la participación en el proyecto *Sance Tochan* (nuestra casa común *sic*) de la Fundación Rigoberta Menchú Tum, A. C. de finales de 1998 a mediados de 1999.

En el año de 1997 visité la comunidad huichola de Tuxpan de Bolaños durante la semana santa¹ como un primer acercamiento de campo a esta comunidad para definir el tema de investigación a desarrollar. Esta corta experiencia fue muy motivadora y considero que agudizó mi capacidad de observación. Llegar sola a una comunidad que alberga a uno de los centros ceremoniales más importantes entre los huicholes y

¹ Tuxpan de Bolaños es una localidad del municipio del mismo nombre, ubicada en la Sierra de Bolaños, en el Estado de Jalisco, México.

donde hacía unos meses se había sabido que habían metido al cepo² a unos estudiantes de la Universidad de Guadalajara, me obligó a extremar las precauciones y recomendaciones de los manuales de etnografía; mucha discreción y modestia. Iba con la idea clara de que mi trabajo consistía en inmiscuirme arbitrariamente en la forma de vida de un grupo de personas.

Pese a lo esperado y para mi sorpresa, el recibimiento y la aceptación de los *principales*³ al momento de solicitar su permiso para permanecer en la comunidad y observar sus ceremonias, fueron tan positivas al grado de que ellos fueron quienes me propusieron y consiguieron en préstamo una cámara *kodak instamatic* para que pudiera tomar fotografías. Atribuyo esta actitud a la forma de irme acercando a las autoridades, la presentación fue paulatina y rápida a la vez. Me explico: durante un día me presenté en tres ocasiones con distintas autoridades de la comunidad que me fueron llevando, en una especie de escalada, a hablar con autoridades de mayor jerarquía en cada ocasión. Primero hablé con el encargado del Centro Coordinador Indigenista de Tuxpan de Bolaños del ex-INI, previa presentación de la honrosa carta que me acreditaba como trabajadora de la ya desaparecida institución. A él le comenté que no traía cámara fotográfica con la intención de no presionar a la comunidad y a él le pareció muy bien pues, como es conocido, los huicholes son muy recelosos y no les gusta que les tomen fotografías.

² El término *cepo* es usado para nombrar al cuarto destinado para encerrar a la gente que observa mal comportamiento en la comunidad; es la cárcel de Tuxpan de Bolaños.

³ Los *principales* son hombres adultos que representan la autoridad máxima entre los huicholes, su denominación forma parte del conjunto de categorías con las que se clasifica el rol y la jerarquía del sistema de cargos huichol.

Esta persona me presentó con uno de los *principales* quien me preguntó si yo iba a tomar fotografías, volví a explicarle que no era mi intención molestar y que por lo tanto no llevaba cámara fotográfica. El tercer acercamiento, ese mismo miércoles por la noche, fue justo en el marco de un momento ritual; dentro del *callihuey* o templo. Cerca de 12 hombres que supuse eran mayordomos principales (autoridades de la comunidad) estaban sentados en una especie de banca de tierra que formaba parte de tres paredes del lado izquierdo de la entrada. El lado derecho estaba vacío o al menos así me pareció por la obscuridad, al entrar me indicaron que me sentara justo a la entrada y del lado izquierdo, lo cual agradecí pues la poca luz que daban las velas apenas me dejaban ver las caras de los hombres que despedían un tenue olor a alcohol.

Ahí me presenté y solicité su permiso para permanecer en su comunidad y poder observar sus ceremonias, volví a insistir en el asunto de la cámara cuando me preguntaron si no iba a tomar fotos. Al aceptar mi permanencia uno de los hombres sirvió *tejuino*⁴ en un vaso de plástico y me lo dio para que bebiera, le di un pequeño trago desconfiando del sabor, al ver mi reacción, el hombre que me dio el vaso me preguntó que si no me gustaba a lo que yo respondí con honestidad que sí, entonces me dijo, entre las risas de todos, que le tomara bien y que lo pasara, a lo que yo respondí dando un buen sorbo, con pena por la situación y también por no poder seguir disfrutando de la ancestral bebida. El vaso pasó por los labios de cada uno de los hombres y cuando terminó la ronda sentí que era el momento adecuado para retirarme.

⁴ El *tejuino* es una bebida ritual hecha de maíz fermentado que consumen los mayordomos principales en los momentos rituales.

Por la mañana del día siguiente encontré a uno de los *principales* quien me dijo que me podía conseguir una cámara fotográfica.

La observación de una parte del conjunto de ceremonias de semana santa quedaron plasmadas en el rollo de 24 fotografías donde aparece parte de una procesión que se hace saliendo del *callihuey* y que rodea al pueblo; primero hacia el poniente, luego hacia el sur, el oriente y el norte, haciendo cuatro paradas en las esquinas que me pareció apuntaban hacia los cuatro puntos cardinales y donde se encontraban pequeñas cruces de madera que eran veneradas con rezos e inclinaciones del hombre que cargaba una cruz como de un metro de altura con un sol en el centro y de otros dos hombres que llevaban en sus brazos bultos tapados con telas.

Imagen 1. Procesión en Semana Santa.



Imágen 2. Parada de la procesión.



Lo peculiar de esta procesión era que un grupo de hombres y mujeres danzaban-corrían alrededor de la columna de personas que seguían al *principal* quien cargaba la mencionada cruz; los hombres corrían en el sentido de las manecillas del reloj y, en un círculo más grande, las mujeres corrían en el sentido contrario. La dualidad abstracta descrita en los libros sobre la cosmovisión mesoamericana (izquierda-derecha, femenino-masculino), se objetivaba ante mis ojos.

Meses después este evento ritual saltaría en mi memoria al observar que las procesiones de los originarios de Los Reyes, Coyoacán iniciaban saliendo de la parroquia hacia el poniente, luego hacia el sur, al oriente y al norte para finalizar un largo recorrido por las calles del pueblo y colonias aledañas, en el mismo punto de partida. Las preguntas ante

eventos rituales en apariencia similares también me obligaban a pensar en las diferencias que observaba, además de los disímiles contextos en que se llevaban a cabo. Lo que los huicholes de Tuxpan de Bolaños hacían en una o máximo dos horas con sus cuatro paradas, en Los Reyes les llevaba unas diez horas en promedio haciendo más de 40 paradas.

En el rollo de la *instamatic* de Tuxpan de Bolaños también quedaron captados algunos momentos de la noche del jueves santo, cuando los mayordomos cocinan en fogones distribuidos en la plaza central del pueblo, a la media noche. El pescado era capeado y freído con cierta rudeza frente a la sonrisa de las mujeres que veían a los cocineros con curiosidad. El intercambio de risas en medio de frases y conversaciones en huichol, me contagiaban el sentido del humor desatado al ver la inexperiencia de los hombres frente al sartén.

Imagen 3. Hombres cocinando.



Imagen 4. Mujeres cocinando.



Las tortillas y el atole sí eran tarea de mujeres esa noche. Los fogones donde se colocaban cubetas de metal para preparar el atole se alimentaron con leña durante toda la noche. La comida sería repartida a la mañana siguiente entre todos los habitantes que acudían con sus trastos y jarras para llevar el itacate a la intimidad del hogar donde se consumía con la familia.

Este otro evento ritual también apareció en mi memoria cuando presencié la colocación y puesta en funcionamiento de grandes fogones en la plaza central de Los Reyes. Durante toda la noche hombres y mujeres participaban ávidamente en la preparación de atole de maíz en casos de metro y medio de diámetro, que es ofrecido al amanecer a los

visitantes de Santiago Zapotitlán, Tláhuac que llegan al pueblo a realizar una celebración al Señor de las Misericordias⁵ el segundo domingo de cuaresma. Las mismas preguntas sobre las similitudes y las diferencias entre los eventos rituales huicholes y de Los Reyes, se hacían patentes y me indicaban la importancia de abordar un estudio en busca de respuestas con matices que evitaran conexiones mecánicas.

Al poco tiempo de la visita de la Sierra de Bolaños me encontré con dos circunstancias que incidieron también en el cambio de ruta en mi camino por la formación antropológica. Uno fue la imposibilidad de regresar a la Sierra debido a mis obligaciones laborales en el ex-INI, hoy CDI, en el mes de octubre cuando se celebra la fiesta de los elotes tiernos en la que los niños tienen una participación importante según me había dicho una señora en la visita de semana santa.

La otra circunstancia fue la plática que tuve con doña Lupita cuando me servía unas ricas quesadillas en un local ubicado sobre el Eje 10 Sur, en la colonia de Los Reyes, Coyoacán de la Ciudad de México⁶. Al escuchar los tronidos de unos cohetes yo le comenté: “¿tienen fiesta verdad?”, y ella con gesto de intriga me preguntó, después de contestar que sí, que

⁵ Como veremos más adelante, actualmente este santo tiene una presencia muy importante ya que su celebración “ha subido” en los últimos años, como dicen los originarios para decir que ha logrado mayor vistosidad y participación entre sus celebraciones del ciclo ceremonial anual. Además para su celebración se organiza una serie de visitas por más de diez pueblos de la región de Coyoacán, el número puede variar año con año, y las celebraciones se realizan durante la época de lluvias. Según Enrique Rivas, etnohistoriador originario que ha trabajado la historia de los pueblos de Coyoacán, el nombre de este santo aparece en varios documentos en singular pero en el pueblo se usa mayoritariamente en plural por lo que he optado por usarlo como la mayoría de la gente del pueblo.

⁶ En esos momentos yo tenía viviendo cuatro años en lo que se conocía oficialmente como colonia Los Reyes. A partir del encuentro que describo aquí comencé a pensar ya no en la colonia sino en el pueblo.

si me molestaban los "cuetes". A mi respuesta negativa y de aceptación de la fiesta ella inició una plática diciéndome que hay vecinos nuevos a quienes no les gustaban los cohetes y que se iban a quejar a la delegación pero que no les hacían caso pues los "originarios del pueblo" tenían muchos años haciendo sus fiestas.

Me llamó la atención la manera en que Lupita me comentaba sobre "las fiestas del pueblo", pues notaba en sus gestos y discurso hablado un interés por argumentar la validez y el derecho de los "originarios"⁷ por realizar sus fiestas. Pero la mayor sorpresa me la llevé cuando, al interés que yo mostraba, ella me comentó que su esposo era mayordomo y que había sido el presidente de la Comisión de Festejos y que los mayordomos se encargaban de la realización de todas las fiestas de los santos del pueblo. Que su suegra, una mujer con más de 70 años, era la mayordoma de los Santos Reyes desde hacía más de 30 años. Al notar mi curiosidad y mi intriga sobre lo que me decía me invitó a asistir a algunas procesiones y a las fiestas del pueblo.

El asombro continuó en aumento junto con la intriga la primera vez que participé en una procesión, ellos la llaman "vitor" o "víctor" y se hace para invitar a los habitantes del pueblo a la fiesta del santo del Señor de las Misericordias. La procesión se componía por un número aproximado de cincuenta o sesenta personas (el número de cualquier manera varía durante el recorrido pues hay gente que se incorpora en tramos y luego se retira y luego regresa). Debe comprenderse que en estos recorridos

⁷ Este término se usa en Los Reyes para referirse a aquellos pobladores que pertenecen a las familias originarias del pueblo y que participan en las actividades comunitarias. En oposición se maneja el término de avecindado para aquellos que como yo llegamos a vivir ahí.

el orden de las personas que cumplen distintas funciones no se guarda de manera estricta durante todo el recorrido, pero sí en términos generales.

En la avanzada iban los coheteros; dos hombres encargados de ir anunciando el lugar por donde caminaba la procesión con los tronidos de cohetes, uno cargaba el bulto de unos 50 cohetes y el otro tomaba uno se alejaba un poco y lo prendía. Entre los primeros que encabezaban la comitiva iba un hombre como de 40 años cargando la *mandita*; una urna de madera como de unos 50 cm de alto y 30 cm de ancho con dos de los lados y el frente de vidrio a través de los cuales se veía la imagen pequeña del Señor de las Misericordias. Tanto señores como jóvenes se turnaban para cargar la figura de una larga serpiente de unos 10 metros de largo, cuyo cuerpo estaba hecho de globos verdes y negros, la verde cabeza era de papel "maché", de cuya boca salía una roja, larga y bífida lengua.

Después de la cabeza de la serpiente un hombre cargaba una gran estrella azul cielo, tipo piñata navideña, que era cargada con una vara alta haciéndola resaltar de las personas. Seguía la *chirimía*⁸, acompañada de tambor y tarola (los dos primeros interpretados por dos hombres adultos y la última por un niño), que le daban ritmo y alegraban la procesión. Este grupo musical fue contratado en San Jerónimo Amanalco, Texcoco y según me dijeron siempre traen la *chirimía* de allá.

⁸ La *chirimía* es una flauta de sonido muy chillón de madera. Se le llama *chirimía* también al conjunto formado por los tres músicos (flauta, tambor y tarola), que durante la procesión van interpretando de manera repetitiva un mismo ritmo y melodía.

Imagen 5. Procesión en Eje 10 Sur.



Imagen 6. Parada con mandita.



Se podía ver entre los caminantes a unas cuatro mojigangas que sobrepasaban los dos metros de altura, éstas eran cargadas por personas que iban debajo de las faldas de las muñecas de cartón quienes las hacían bailar con movimientos giratorios e inclinándolas para que golpearan suavemente a las demás personas ocasionando las risas y el juego de esquivarlas. Definitivamente la procesión tenía un carácter festivo y alegre que posteriormente relacioné con los carnavales que se realizan en otros pueblos originarios.

Buena parte de las demás personas llevaban varas como de dos metros de alto adornadas con listones y globos de colores. Participaron niños, jóvenes, adultos y algunos ancianos. Lupita me comentó que mucha gente acompaña la procesión por tramos solamente porque es muy larga y no todo mundo aguanta todo el recorrido. En esa ocasión se salió a las diez de la mañana, yo aguanté hasta las cinco de la tarde y después supe que regresaron a la iglesia a las 11 de la noche, hora en que el párroco ofició la misa del "vitor".

El recorrido partió de la iglesia tomando la calle lateral que sale al Eje 10 Sur y una vez en el Eje 10 caminamos hacia la derecha, rumbo al poniente hasta llegar a la calle de Papalotl (ya en la oficial colonia Santo Domingo). Ahí se da vuelta a la izquierda tomando la dirección sur y comienzan las paradas que hacen en un gran número de casas del pueblo (en esa ocasión fueron como 60, según me comentaron los organizadores del recorrido, aunque el número varía en cada ocasión), y de las colonias aledañas que, como se verá más adelante, son espacios que para los originarios siguen perteneciendo al pueblo, aunque oficialmente conformen otras colonias.

Con todo y las vueltas y curvas que va haciendo la procesión para llevar a la *mandita* a las casas que se anotaron para recibirla, se va rodeando al pueblo en el sentido contrario a las manecillas del reloj. La procesión es recibida con la entrada de las casas adornadas con arreglos de papel de china de colores y donde se dispone una mesa, arreglada con mantel blanco, para colocar la *mandita* mientras los caminantes reciben un refrigerio que puede ser una fruta, un taco, dulces, agua de fruta o cualquier otra cosa de comer que la familia pueda ofrecer.

La visita en cada casa es corta y generalmente no es posible comer todo lo que se ofrece en todas las casas por lo cual los caminantes llevan mochilas y bolsas donde pueden guardar los *itacates* que van juntando durante la procesión. De hecho cuando Lupita me hizo la invitación a participar en el "vitor", me recomendó llevar gorra para el sol y una mochila para el *itacate*. En algún momento del recorrido, Lupita me comentó que el sentido del "vitor" es que el Señor de las Misericordias invita a la gente del pueblo a su fiesta y las familias que reciben a la procesión en realidad reciben al santo y le agradecen su visita con la comida que ofrecen.

Inevitablemente vino a mi memoria el recuerdo de Tuxpan de Bolaños, donde había observado que el *itacate* también tiene una presencia dentro de las celebraciones de semana santa. Allá, se ofrece el *itacate* a la mañana siguiente de la noche en que cocinan los hombres en los fogones de la plaza central. Todos acuden ahí para recoger su atole, tortillas y el pesacado cocinado.

Sin proponérmelo y por las invitaciones de Lupita y su esposo el mayordomo don Susano Molina, comencé a asistir a algunas de las celebraciones que se realizan durante todo el año. Las preguntas sobre estos acontecimientos que estaban a cargo de los mayordomos, junto con la imposibilidad de salir a la Sierra de Bolaños motivaron nuevas preguntas que tenían que ver con la similitud ritual entre los originarios de Los Reyes y la comunidad huichola que había visitado. ¿Había sistema de cargos en Los Reyes?, ¿la similitud ritual implicaba una base cultural común?, ¿se trataba de la misma idea de funcionarios de la que nos hablaba el modelo clásico de sistema de cargos o mayordomía?, ¿cómo podría ser esto posible en el marco de la ciudad de México?

Por otra parte, conforme presenciaba más las actividades ceremoniales de Los Reyes no conseguía entender sus ceremonias a pesar de que ellos se declaraban católicos. Sus prácticas comunitarias chocaban con mi experiencia personal de haber crecido entre comunidades católicas. Después pude corroborar que ese choque también se da con los propios sacerdotes católicos. Si bien se trataba de ceremonias religiosas dedicadas a santos católicos, la participación de la iglesia como institución quedaba rezagada frente a la participación de los originarios en todos los aspectos y actividades necesarias para su realización. Además de ello, eran los mayordomos quienes cargaban el peso de la responsabilidad frente al conjunto del pueblo, de ellos dependía la buena realización de las celebraciones. Con ello las preguntas seguían aumentando: ¿qué era lo que veía en estas ceremonias?, ¿por qué ellos se consideran pueblo?, ¿se trataba de un pueblo indígena realmente, o qué clase de pueblo es éste?

La otra experiencia importante para este trabajo, como dije antes, fue mi participación en el proyecto de investigación *Sance Tochan*, en la fundación Rigoberta Menchú Tum, A.C., de octubre de 1998 a septiembre de 1999⁹. El proyecto perseguía tres grandes objetivos a realizarse durante tres años: "Obtener un diagnóstico sobre las condiciones de vida de los grupos indígenas que viven en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, generar un espacio de reflexión en el que la misma gente propusiera alternativas para mejorar su situación actual; con base en lo anterior, producir un documento de líneas de trabajo institucional (gubernamental y no gubernamental), que (tuvieran) un acercamiento más real a las necesidades y demandas de esta población"¹⁰ (Romero, 1999: 6).

Como parte de la estrategia planteada para el primer año de trabajo, propuse aterrizar los cinco ejes temáticos (que debíamos trabajar según las indicaciones que nos llegaban desde Guatemala), en los rasgos socio-culturales siguientes:

⁹ Los dos primeros meses estuve como sub-coordinadora y de enero a septiembre de 1999 como coordinadora del proyecto *Sance Tochan*.

¹⁰ El resultado del intenso trabajo de un año, quedó plasmado en 7 estudios monográficos sobre los grupos que se formaron para la realización de talleres participativos. Los grupos con los que se trabajó fueron: triquis, mixtecos, otomies, mazáhuas, purépechas, originarios del Valle de México y grupos "multiétnicos" (de diferentes grupos culturales). La sistematización de la información de campo se realizó con la ayuda del programa *Ethnograph* que permite manejar la información cualitativa a través de bases de datos. Lorena Loeza fue quien atinadamente estuvo a cargo de la aplicación de esta valiosa herramienta para la investigación cualitativa. Es necesario señalar que la mayoría de estos estudios quedaron en versión preliminar debido a la falta de continuidad en las contrataciones del equipo de trabajo. En la Fundación quedó el archivo de los documentos producidos: documentos parciales de planeación, entrevistas (grabadas y transcritas), relatorías de los talleres y en general de los documentos trabajados y elaborados.

Eje temático	Rasgos
<i>Identidad.</i> Elementos que definen y conservan la identidad de cada grupo	<ul style="list-style-type: none"> - Autoadscripción - Uso de la lengua - Uso del vestido tradicional - Trabajo comunitario - Celebración de fiestas religiosas - Celebraciones principales del ciclo de vida
<i>Relaciones interculturales.</i> Relaciones que se establecen en el espacio urbano.	<ul style="list-style-type: none"> - Relación con grupos de la misma etnia - Relación con grupos de distinta etnia - Relación con la población mestiza
<i>Proceso de urbanización.</i> Procesos de inserción en la vida urbana.	<ul style="list-style-type: none"> - Inserción al medio urbano (migrantes) - Crecimiento de la ciudad (originarios)
<i>Condiciones de vida.</i> Aspectos socioeconómicos con los cuales se establece un tipo de vida y las formas de enfrentar sus problemáticas.	<ul style="list-style-type: none"> - Acceso a los servicios urbanos - Condiciones de vivienda - Actividades económicas - Organización política
<i>Acción institucional.</i> Participación e incidencia de las instituciones en la vida urbana de la población indígena y originaria.	<ul style="list-style-type: none"> - Reconocimiento de la presencia de población indígena y originaria en la zona metropolitana - Problemáticas que enfrenta esta población - Soluciones que proponen las instituciones.

Los seis grupos con los que se trabajó en los pueblos originarios de la ciudad de México se conformaron con personas de:

- Grupo 1. Pueblo de Santa Rosa Xochiac, delegación Álvaro Obregón
- Grupo 2. Pueblos de Santa Cruz Acalpíxca, San Gregorio Atlapulco y Sta. María Nativitas, delegación Xochimilco
- Grupo 3. Pueblo de Xochimilco, delegación Xochimilco.
- Grupo 4. Villa Milpa Alta, delegación Milpa Alta.
- Grupo 5. Pueblo de San Pablo Oztotepec, delegación Milpa Alta
- Grupo 6. Barrio de San Francisco, comunidad de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco.

Los resultados iniciales de este acercamiento indicaban que existía una clara adscripción como grupo, que realizaban varias actividades importantes para el conjunto. Tenían una serie de celebraciones religiosas comunitarias que se repetían en los pueblos de los grupos trabajados; La Candelaria el 2 de febrero, La Santa Cruz el 3 de mayo, el Día de Muertos el 1 y 2 de noviembre y el Santo Patrón. Alcanzamos a vislumbrar una relación entre los pueblos a través de sus festividades y, el problema de la falta de agua vinculado al proceso de urbanización; tanto por el desvío del líquido de sus afluentes como por la parcelación de las tierras agrícolas. Lo cual implicaba un cambio reciente en la dinámica económica.

Entre los aspectos más mencionados por las personas de estos grupos estaba el trabajo agrícola como una actividad económica secundaria, salvo en Milpa Alta donde el cultivo del nopal se había convertido en una actividad bien remunerada. Para algunos de los participantes la siembra ha cedido su espacio, y aquellos que antes trabajaban las hortalizas, flores, madera y pulque, por mencionar algunos, hoy se dedican a su venta como intermediarios entre los pocos productores que quedan y los consumidores que siguen sin faltar. Esto es importante de resaltar pues en el caso de Los Reyes al haber perdido sus tierras comunales, los que antes producían flores hoy son artesanos y comerciantes para lo cual adquieren las flores en el mercado de Jamaica. Lo mismo sucede con los carpinteros y con los cereros del pueblo vecino de La Candelaria.

Después de estas dos experiencias de trabajo el tema de los pueblos originarios de la ciudad de México me pareció interesante e importante. El pueblo de Los Reyes, Coyoacán como espacio de investigación parecía

contar con características rituales similares a los huicholes de la Sierra de Bolaños pero también contaba con características socio-culturales similares a los pueblos de las cuatro delegaciones trabajadas en el proyecto *Sance Tochan*.

Sin embargo en Los Reyes el proceso de urbanización ya había agotado las tierras de cultivo, si es que las habían tenido. Se encontraba en medio de importantes vías de comunicación urbana y no parecía mostrar la razón de la presencia de mayordomos. Entonces las preguntas giraban en torno a ¿qué le permitía a esta comunidad mantener celebraciones rituales semejantes a los huicholes?, ¿existen sistemas de cargos en la ciudad?, ¿qué significa la presencia de sistemas de cargos en la gran ciudad de México, concebida como una ciudad moderna y cosmopolita?, ¿son estos pueblos con sistemas de cargos, descendientes de los antiguos pueblos prehispánicos que poblaban la cuenca central de México?, ¿qué otros rasgos culturales distintivos podemos encontrar en estas comunidades?, ¿cuántos pueblos existen hoy en la ciudad?

De este modo el objeto de estudio de esta investigación trata de la dinámica social y cultural que constituye a Los Reyes, Coyoacán como un grupo diferenciado del resto de la población de la ciudad de México y de los factores que ha incidido en su constitución actual. Al observar que los originarios realizaban una serie de actividades en conjunto y que estas actividades sociales y religiosas rebasaban las formas políticas y organizativas por un lado, y los cánones de la iglesia católica por otro, me intrigaba la manera en cómo un grupo de personas construían un tipo de vida que parecía contraponerse a la idea de vida social y cultural de la ciudad de México.

Organización política del Distrito Federal¹¹



¹¹ www.coyoacan.df.gob.mx

La aparente similitud ritual de Los Reyes, Coyoacán con los huicholes por un lado y, la similitud de condiciones de vida, de ritualidad y formas de organización de Los Reyes con otros pueblos de la ciudad por otro lado, me llevó a considerar pertinente la puesta a prueba de un acercamiento analítico desde un ángulo que posibilitara la visualización de los procesos y relaciones con los cuales los originarios de Los Reyes logran una articulación social con los procesos y relaciones de la gran ciudad de México.

En este sentido, había un conjunto de hipótesis que señalaban el enfoque cultural como herramienta para recuperar la importancia de los procesos históricos como espacios de construcción social que permitían el cambio y la permanencia de aspectos socio-culturales a través de adaptaciones, rupturas, negociaciones en todas las esferas de la vida social de la comunidad de Los Reyes. Este enfoque permitiría construir una mirada desde los procesos internos que lo constituyen y desde los cuales construyen sus mecanismos y vías de comunicación con las instancias sociales de la ciudad de México.

El enfoque que fue tomando forma y que me permite hoy presentar los resultados contenidos en este texto, es el enfoque mesoamericanista. Desde este ángulo, el pueblo de Los Reyes, Coyoacán del siglo XXI aparece como un *sistema de vida comunitario* que es producto de las múltiples relaciones construidas a lo largo de su historia bajo ciertas constantes en las condiciones de relación a su interior y con el entorno inmediato que ha sido la ciudad de México.

Una de esas constantes ha sido la confrontación con los diversos grupos sociales y de gobierno que se han empeñado en negar su presencia como grupo social y culturalmente definido. A este conjunto de procesos de adaptación, rupturas, modificaciones y negociaciones tanto internas y por efecto de su relación con la ciudad de México le llamo *reconfiguración cultural*. Pero antes de abordar estos aspectos, presento un resumen de las herramientas teórico-analíticas que estuvieron en diálogo con la información empírica durante este proceso de investigación.

De la cultura popular a la construcción de la investigación

Como mencioné antes en las primeras observaciones de las fiestas religiosas de Los Reyes me parecía que las prácticas de los originarios poco o nada tenían que ver con el catolicismo. Al revisar los textos producidos sobre algunos pueblos de la ciudad veía que la contraposición de las prácticas religiosas de los originarios con la doctrina católica era explicada en términos de sincretismo religioso donde, el catolicismo se aceptaba como la doctrina dominante en estas actividades comunitarias. En los textos encontrados se hablaba de reminiscencias culturales para referirse a la presencia de mayordomías y de prácticas de la religiosidad popular para referirse a las celebraciones religiosas que eran guiadas, organizadas y financiadas por la comunidad, muchas veces en contra del parecer de los sacerdotes en turno (Lagarriga, 2004 y 1993; Martínez, 1987 Medina, 2004; Mora y Quintal, 1989 y 1987M; Giménez, 1978).

Las preguntas acerca de la presencia de rituales similares a los identificados como propios de los pueblos indígenas en la ciudad no quedaban resueltas con los argumentos presentados por estos autores. La cultura de los pueblos de la ciudad era vista bajo los conceptos de cultura popular y religiosidad popular que funcionaban desde el marco del catolicismo. Los aspectos que se vinculaban con la tradición religiosa mesoamericana eran tratados como piezas que podían ser sustituidas o no, sin que ello implicara una alteración a la lógica católica. Así las mayordomías estaban siendo sustituidas por asociaciones que asumían las responsabilidades para la realización de las ceremonias religiosas y ésto indicaba el fin de la tradición (Safa, 1989). El nahual coexistía con el diablo como expresión de un elemento antiguo que había logrado subsistir en el medio de las prácticas católicas (Lagarriga, 1993). Este tipo de argumentos también contenían implícitamente un cuestionamiento sobre la importancia del estudio de la tradición religiosa mesoamericana en el contexto urbano. Este cuestionamiento me llevó a preguntar si la comunidad de Los Reyes, Coyoacán era una comunidad descendiente de antiguos pobladores y si sus prácticas respondía a un marco religioso de tradición mesoamericana.

Por otra parte, también notaba contradicciones en argumentos como el de Ma. de Jesús Martínez Ruvalcaba que enfatizaban que la mayordomía y las fiestas tradicionales eran reminiscencias culturales al tiempo que argumentaba que el cambio de la actividad económica de agricultores a trabajadores de servicios y comerciantes habían "... reforzado y aumentado el gasto de las mismas", y en cuanto al cambio en la organización señala que...

... La población se ajustó a las nuevas realidades transformando las mayordomías –sostenidas individualmente-, en sociedades ... la nueva organización permitió a la gente acomodar y coordinar sus actividades productivas con las religiosas. ... Al mismo tiempo, se fortaleció y aseguró la organización y financiamiento del culto, así como la existencia y continuidad de los cargos religiosos. Las fiestas también se vigorizaron incorporándoles nuevos elementos que las revistieron de un carácter cada vez más secular, al lograr los milpaltenses niveles más altos de ingresos. (Martínez, 1987: 146).

Un trabajo que aborda las prácticas religiosas, precisamente de Los Reyes, Coyoacán, es el de Safa (1998), *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F.* En este texto la autora plantea también que las fiestas son prácticas importantes en la construcción de identidad de esta comunidad y hace una descripción y análisis sobre las actividades colectivas que se realizan. Destaca el papel de la organización, de la cooperación como obligación y derecho colectivo, de la difícil relación con los representantes de la iglesia católica, entre otros interesantes aspectos.

Pero, por otra parte, afirma que las mayordomías han desaparecido y han sido sustituidas por otro tipo de organizaciones civiles como consecuencia de la interacción y absorción de la mancha urbana.

La fiesta es un ritual en donde se renueva la pertenencia a la comunidad, confirman la autoidentificación del pueblo y los criterios de diferenciación frente al exterior. Para la comunidad, la mayordomía se basa en un sistema moral individual y colectivo, que se transmite de generación en generación. Las mayordomías ya no existen. Ahora la gente nombra una comisión de festejos integrada por un presidente, un secretario y un tesorero. La gente explica que se tomó esta decisión para “evitar problemas de dinero”. Durante todo el año los miembros de la comisión, y gente que les ayuda, recolectan la contribución del pueblo para la fiesta. Apuntan quién da y quién no da, pues colaborar, o no, es una forma de ser parte del grupo o de autoexcluirse. (Safa, 1998: 135).

Este planteamiento motivó varios cuestionamientos para esta investigación ¿el cambio de nombre y estructura de este organismo, implicaba realmente el fin de la mayordomía? ¿las funciones y conceptos que le daban vida a esa institución considerada tradicional, o reminiscencia del pasado, habían desaparecido también? Me pareció que la misma autora respondía negativamente a mis nuevas preguntas y el trabajo de campo realizado para esta investigación lo corroboraron. Por lo tanto, era necesario trabajar con conceptos que permitieran explicar las continuidades culturales como parte del cambio o el cambio como vía para la continuidad.

En el trasfondo de estas interpretaciones se encuentra la mirada de la antropología a la ciudad que a partir de los años setenta del siglo pasado había construido un cuerpo conceptual para el análisis de los procesos

culturales urbanos que giraba en torno al concepto de cultura popular (Krotz, 2003). Así las expresiones religiosas eran vistas bajo el concepto de religiosidad popular, particularmente las prácticas que escapaban al marco del catolicismo pero que mantenían la veneración a los santos católicos eran vistos como resultado de procesos de sincretismo religioso (Giménez, 1978).

Los movimientos sociales de los sectores urbanos eran enmarcados como movimientos urbano populares. El surgimiento de nuevos espacios habitacionales provocados por los movimientos urbano populares eran etiquetados como colonias populares como se puede ver en la revisión de publicaciones que sobre la ciudad de México que presentan Cannolly y Zicardi (1990). Las producciones artesanales y toda expresión de las culturas indígenas en la ciudad entraban al marco conceptual de lo popular. Se partía de la idea de que lo indígena en la ciudad era visto sólo como importación del campo a través de los flujos migratorios del interior del país a la moderna capital (Arizpe, 1985).

En la transformación de culturas mesoamericanas a culturas populares como resultado de su incorporación al contexto urbano se diagnosticaba la desaparición de los últimos rasgos mesoamericanos quedando solamente algunas reminiscencias culturales relacionadas directamente con los sectores marginales de la ciudad y generadores de una cultura de la pobreza (Lewis, 1961; Adler de Lomnitz, 1991). Posteriormente, aunque con matices muy sugerentes, la propuesta de culturas híbridas como formas de las tradiciones populares frente a la modernización (García Canclini, 1990), apunta también hacia el fin de las culturas

tradicionales o populares que se desempeñan en las ciudades globalizadas.

Poco a poco se empesaba a develar un manto conceptual que impedía visibilizar a los pueblos originarios de la ciudad con sus culturas vivas. Por lo que me dirigí hacia la búsqueda de explicaciones más claras o más profundas acerca de los procesos de cambio y permanencia cultural que me permitieran entender qué sucedía en Los Reyes, Coyoacán. Aquellos aspectos culturales como: organización tradicional, fiestas y rituales vinculados con el ciclo agrícola, trabajo comunitario y una memoria reciente sobre instituciones y formas de convivencia ritualizada debían ser abordadas no como piezas viejas que se cambian por otras nuevas. Sino como aspectos que son producidos a través de los quiebres, las influencias, las modificaciones y la resolución negociada de conflictos, lo que más adelante abordaré como *reconfiguración cultural*.

Las preguntas que fueron útiles para construir el problema de investigación de este estudio se fueron haciendo más específicas conforme avanzaba en la revisión bibliográfica y en el trabajo de campo. Así, el problema general de esta investigación consistió en la falta de explicaciones más profundas sobre los procesos sociales que han permitido la continuidad y el cambio cultural. Por lo que me parecía necesario realizar un estudio etnográfico sobre la cultura del pueblo de Los Reyes, Coyoacán que profundizara en estos procesos de transmisión y cambio cultural. De ahí el título del proyecto que quedó registrado en el posgrado de antropología del IIA-UNAM "Cambio y permanencia cultural en el pueblo de Los Reyes, Coyoacán".

Este problema estaba relacionado con mi preocupación por entender hasta dónde se trataba de un grupo social con una personalidad cultural propia, ¿en realidad se trataba de un pueblo con una identidad cultural particular?, ¿es posible definir un sistema cultural propio de esta comunidad? Dado que se trata de un grupo inmerso física y socialmente en la gran urbe, los habitantes y originarios de Los Reyes llevan una vida urbana como es natural: la mayoría son trabajadores independientes dedicados al comercio, el vínculo con la ciudad terminó con su sistema productivo agrícola y lacustre orillándolos al ejercicio del pequeño comercio.

Por otra parte, esta comunidad cuenta con todos los servicios urbanos y los originarios participan de las actividades y espacios sociales que ofrece la ciudad. Así, pensar en procesos culturales propios y diferenciados de los procesos urbanos más allá del constructo sociológico de la cultura de masas y de la cultura popular de la antropología, implicó un reto a la vez que resultaba muy intrigante.

Las preguntas se fueron multiplicando y hasta la fecha siguen apareciendo más interrogantes en las reflexiones. Entre otras más que aparecieron en ese momento, y quizás más superficiales, me preguntaba si se trataba de un pueblo indígena o no, pues si bien no se trata de un pueblo indio claramente identificado por sus rasgos visibles; lengua y vestido tradicional, sí podía advertir una identidad propia que cohesiona al grupo. Se trata de un grupo que reconoce su pasado indio y hoy, en pleno siglo XXI, defiende su espacio físico y socio-cultural. ¿Cuándo y cómo dejó de ser indio? Es una pregunta que me llevó a tratar de identificar y caracterizar los aspectos que forman parte de su

identidad particular y donde las prácticas de religiosidad comunitaria tienen un papel central.

Si bien para el común de los habitantes de esta ciudad es fácil reconocer la existencia de los pueblos de delegaciones como Xochimilco o Milpa Alta, no sucede lo mismo en el caso de Los Reyes y los otros pueblos de Coyoacán. Esta percepción se debe, en buena medida, a que estos pueblos, con el crecimiento desmedido de la gran urbe, fueron perdiendo sus tierras de cultivo y han pasado a formar parte de un espacio considerado actualmente como privilegiado al ser una zona primordialmente habitacional y con una buena oferta cultural en términos de espacios educativos y recreativos además de contar con todos los servicios urbanos.

Los primeros datos etnográficos apuntaban hacia la presencia de un sistema de cargos en el pueblo de Los Reyes, por lo que la hipótesis central de trabajo planteaba que si en este pueblo se conservaban elementos estructurales y simbólicos de la *tradición religiosa mesoamericana*, como lo era el sistema de cargos, se debía a que los cambios más drásticos del entorno físico habían iniciado hace 50 años, lo que permitía a los originarios tener una memoria histórica reciente y seguir con su tradición. La vida productiva estaba asociada directamente a la tierra; se trataba de un entorno chinampero con afluentes en distintas partes del pedregal, cuya fauna y flora eran aprovechadas para el consumo y el comercio. Una pregunta que abría esta hipótesis era ¿qué procesos se dieron entre esta permanencia y el entorno político que la negaba sistemáticamente?

Posteriormente, para este análisis el sistema de cargos o mayordomía es reconceptualizado y propongo sustituirlo por la noción de *organización comunitaria* que es mucho más abierta y flexible. En la última etapa del análisis, retomo la idea del *complejo institucional* que incluye a la mayordomía y a una serie de organismos comunitarios con los que se estructuran las prácticas sociales. Las prácticas comunitarias incluyen actividades con las que se relacionan internamente los originarios y también con las que se relacionan como comunidad hacia el exterior. En estas prácticas comunitarias la mayordomía como institución comunitaria conectada con el ámbito religioso y político, tiene un lugar importante, pero se acompaña de otros organismos que responden a las condiciones sociales y políticas de estos tiempos. Ya sea para relacionarse y comunicarse con otros pueblos o con las dependencias de gobierno de la ciudad. Así que la mayordomía se fue ubicando como una parte importante del *complejo institucional* del pueblo de Los Reyes.

De este modo la cultura del pueblo de Los Reyes, pensada como proceso dinámico desde el cual se establece como grupo con una identidad particular en medio de la gran ciudad de México, constituyó el objeto de estudio de esta investigación. Y el objetivo general quedó en los siguientes términos: "Recuperar la presencia actual, histórica y activa de los habitantes del pueblo de Los Reyes como pobladores originarios que han contribuido a la construcción del centro urbano de México, a través de procesos de negociación, resistencia y adaptación".

El estudio etnográfico propuesto para lograr este objetivo se complementaba con un enfoque de análisis que permitiera articular tres

grandes temas transformados poco a poco en ejes teóricos: la etnografía como campo teórico-metodológico que permitía la caracterización de las culturas entre otros aspectos importantes. El sistema de cargos y los ciclos rituales como “vía para acceder a la cosmovisión”. Y la historia poscolonial de la cuenca de México para reconocer los procesos de conflicto por el control del territorio que habían sido marcados por la historia precolombina. Estos, entre otros aspectos, son propuestos por Andrés Medina en su trabajo *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana* (Medina, 2003).

El reto implicaba armar un cuerpo conceptual que me permitiera un acercamiento a los procesos culturales internos donde las influencias de la cultura de masas convivían, eran seleccionadas y se adaptaban a la cultura propia. Es decir, me interesaba conocer desde qué lugar se negociaba, asimilaba y convivía con los diversos espacios sociales de la ciudad y no la ciudad como ente abstracto político, económico y cultural que comprime a la comunidad de Los Reyes.

Nadie en el pueblo negaba su gusto por los “jeans” y la música de moda, o por cualquiera de los productos comerciales que la globalización de la economía ha llevado a todos los confines de nuestro país. La gran mayoría de los habitantes originarios del pueblo cuentan con teléfono, televisión, usan las nuevas herramientas del internet y van al día con las películas del momento. Estructuralmente, las actividades económicas, políticas y sociales de la ciudad están tan incorporadas que incluso ocultan o hacen que las características particulares pasen desapercibidas para el resto de la ciudadanía. Pero con todo y cultura de masas y

economía globalizante existe una serie de intereses que sin contraponerse del todo guían las prácticas comunitarias de estos habitantes.

Así, las primeras explicaciones de los originarios guiaron la investigación. Al comentar sobre el porqué de sus celebraciones aludían a una conciencia histórica; a una memoria sobre el origen del pueblo, a sus manantiales, el pedregal, sus santos y sus festividades. Estas narraciones verbales se reelaboraban cada vez que eran expresadas, y sus variaciones también aparecían en los numerosos documentos difundidos en ediciones particulares entre los pobladores y algunos visitantes.

La presencia de mayordomía y de una conciencia histórica colectiva que remitía al pasado indígena entre los originarios de Los Reyes y de la ciudad de México en general, indicaban que el cuerpo conceptual con el que se planteó iniciar esta investigación, permitiría develar procesos culturales desde una óptica distinta y enriquecedora para la comprensión de la dinámica socio-cultural de la ciudad de México. De este modo, como dije antes, el gran paraguas teórico ha sido el paradigma mesoamericanista que también era retomado por el programa de estudios del Posgrado en Antropología del IIA-UNAM.

Un eje de análisis para este trabajo ha sido entonces el enfoque etnográfico como herramienta para reconocer las características culturales. Este enfoque conjuga una mirada teórica con la metodología del trabajo de campo antropológico. Como parte de la mirada teórico-etnográfica en esta investigación se considera la *cultura* como producto

del hombre que hace al hombre. En esta doble construcción, incluyo el juego de símbolos propuesto por Clifford Geertz (1996), para explicar la cultura como un entramado simbólico con el que se comunican y relacionan las personas.

Este entramado de símbolos también es concebido aquí, vinculado a la construcción de *identidad* que provee un repertorio de herramientas conceptuales y de acción que orientan y le dan sentido a la participación individual en el contexto comunitario en un marco temporal y espacial definido (Warnier, 2002). En este caso el marco temporal y espacial está constituido por el espacio social del pueblo de Los Reyes de inicios del siglo XXI que forma parte de la delegación Coyoacán y, al mismo tiempo, está inmerso en los diversos ámbitos de la vida de la ciudad de Mexico.

Por otra parte, desde el paradigma mesoamericanista recupero las discusiones y aportes recientes sobre la *tradición religiosa mesoamericana* que desde su doble raíz cultural, la mesoamericana y la española (López Austin, 1999), ha construido códigos específicos que constituyen repertorios conceptuales y de acción, en diversos momentos como parte del proceso de *reconfiguración cultural* de los grupos sociales en esta región y que cuenta con mayores especificidades vigentes que las descritas desde la mirada de la religiosidad popular.

El trabajo de campo se ha realizado desde una posición epistemológica que parte del reconocimiento de los universos culturales involucrados en la construcción del objeto de estudio, de los datos empíricos y del conocimiento sobre la cultura. En este sentido los sujetos de

investigación son reconocidos como personas con cultura, con códigos específicos que yo como investigador y desde mi propio código cultural pretendo comprender. De este modo, sin la aceptación de la condición cultural del investigador y sin el reconocimiento de la participación activa de los sujetos en el proceso de construcción de conocimiento, no es posible acercarse a una interpretación de la cultura que sea reconocible para los propios sujetos. Me refiero con esto también a la importancia de hacer conciencia sobre los marcos de reflexividad activos en el proceso de investigación etnográfica señalados por Rosana Guber (2004, 2001).

La *tradición religiosa mesoamericana* y la *cosmovisión*, como segundo eje analítico, fueron tomando relevancia a partir del abordaje del sistema de cargos y el ciclo ritual de Los Reyes, Coyoacán. Aunque las celebraciones religiosas, conceptualizadas poco a poco como *ciclo ceremonial anual*, ya no estaban relacionadas directamente con el ciclo agrícola encontré que marcaban las dos mitades del año correspondientes a la época de lluvias y a la época de secas. En este ciclo anual las celebraciones dedicadas al Señor de las Misericordias destacaban la temporada de lluvias y las celebraciones de los Santos Reyes enfatizaban la época seca. Lo cual me permitía establecer una marca de conexión con la cosmovisión mesoamericana pero rechazando la idea de una continuidad directa. La búsqueda era sobre los procesos de cambio y adaptación que en una mirada retrospectiva conducen a la raíz cultural de esta comunidad.

El tercer eje teórico de este trabajo, la historia crítica, fue tomando forma a partir de la propuesta de Medina sobre la historia poscolonial

referida antes. Sin embargo, más que arribar al análisis sobre los procesos postcoloniales de conflicto por el control del territorio referido por el autor, como primer paso me interesaba verificar la presencia de esta comunidad a lo largo de la etapa colonial e independentista. Esto motivó preguntas sobre los procesos de transformación de las instituciones, del territorio y las prácticas religiosas comunitarias, que a fuerza de su negación fueron perdiendo presencia para la mirada criolla con que se construyó el proyecto independentista de nación, pero no así para las comunidades mismas.

En la aproximación retrospectiva a la historia de Los Reyes, es decir, desde una mirada del presente hacia el pasado, me percaté de la ausencia de los pueblos en las diversas historias escritas sobre la ciudad de México. Los pobladores de las comunidades de la Cuenca de México dejaron de ser indios oficialmente con la Independencia de México; pasaron a ser considerados campesinos y con ello la particularidad cultural inicia un proceso de ocultamiento y negación que toma forma a través de múltiples procesos y mecanismos políticos. La propiedad social de sus tierras ha sido objeto de embestidas sociales y políticas desde entonces hasta nuestros días.

El contexto de "lo nacional", señalado por Medina (2003), aterrizado en los procesos históricos de la ciudad vistos desde la población originaria, forma parte de este mismo eje. Ello implica la contextualización de los procesos locales en el marco de las políticas de desarrollo urbano y los ideales liberales de modernización vinculados y sometidos a intereses económicos de familias criollas que, a su vez, se relacionan con los intereses económicos extranjeros. Esto se expresa en los procesos de

despojo por parte de hacendados, en los numerosos proyectos de desecación de los lagos y en las políticas de expropiación de las tierras comunales en aras de favorecer los espacios habitacionales (Lira, 1995).

De esta manera, el crecimiento urbano desde finales del siglo XIX con las políticas de despojo, aparece como uno de los factores que agudizan la confrontación entre los gobiernos y los pueblos originarios. Pero al mismo tiempo detona procesos de adaptación y estrategias para la negociación. Lo cual ha derivado en el desarrollo de una cultura política alimentada de derrotas, tropiezos y aciertos. Y que ha desarrollado características propias que expresan el contexto en el que se encuentran así como características marcadas por la dinámica comunitaria.

Avanzando en la investigación pude conocer la propuesta de Aguirre Rojas (2008) y Gilly (2006), sobre recuperar la historia crítica y la historia a contrapelo, propuestas por Walter Benjamin y desarrollada posteriormente por autores de la escuela de los annales. Me parece que los planteamientos que hacen Aguirre Rojas y Gilly son sumamente adecuados y aplicables para el caso de los pueblos originarios de la ciudad de México, pues como veremos las historias sobre la ciudad dejan de lado a los actores que han sido la base de su construcción en muchos sentidos.

Se revisaron textos sobre la historia de la ciudad de México y sobre Coyoacán. La atención se dirigió hacia cualquier información que remitiera al pueblo de Los Reyes. Me encontré con una buena cantidad de materiales generales sobre Coyoacán y varios específicos sobre la Villa de Coyoacán, pero muy poco sobre los pueblos que han

acompañado y alimentado el desarrollo y crecimiento de la ciudad y de la misma Villa de Coyoacán. El análisis de la constitución de instituciones de gobierno internas a las comunidades originarias puede ser rastreada prometedoramente bajo el enfoque de la historia crítica¹². Como veremos más adelante, autores como Margarita Menegus (1994a y 1994b) y John Tutino (1997), aportan interesantes pistas y datos sobre la visibilización de la población indígena en el centro de México en las etapas coloniales y de independencia.

Sobre el trabajo de campo me parece importante mencionar que a diferencia de la experiencia de la Sierra de Bolaños (que quedó registrada en notas de campo enmarcadas en un periodo corto y claro de trabajo de campo), las observaciones y entrevistas en el pueblo de Los Reyes iniciaron casi de manera imperceptible. Llegué a vivir al pueblo de Los Reyes a finales de 1993 con la idea, ratificada en los recibos de servicios que llegaban a casa, de que me encontraba viviendo en la colonia de nombre Los Reyes.

En 1998 conocí casualmente a la Sra. Lupita, esposa de don Susano, mayordomo y presidente de la Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, Coyoacán, A.C. y con ello, comenzó a cambiar mi percepción. Inicié una serie de visitas y entrevistas que se fueron extendiendo sin planeación alguna. Estos acercamientos no previstos se desarrollaron durante los años 1998 y 1999, y, junto con las dos experiencias de trabajo descritas al inicio de este apartado¹³, me llevaron a definir el

¹² Una notable excepción a esto, es el texto de Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco sus pueblos y barrios 1812-1919*. (Lira, 1995).

¹³ Me refiero al trabajo de campo en la Sierra de Bolaños con los huicholes y al trabajo del proyecto *Sance Tochan* de la Fundación Rigoberta Menchú Tum, A.C.

proyecto de investigación que inició bajo el título de "Sistema de cargos y cosmovisión. Etnografía del pueblo de Los Reyes, Coyoacán". Los primeros avances y resultados del trabajo, ya iniciado el doctorado, fueron presentados como tesis de maestría con el título "Mayordomía A.C. Organización social y religiosidad en Los Reyes, Coyoacán", en 2003.

El trabajo de campo sistemático como parte del doctorado, iniciado en el año 2000 abarcó de agosto de ese año a enero de 2002. En ese lapso, realicé la observación de la mayoría de las celebraciones religiosas del ciclo ceremonial anual. Aunque, como veremos más adelante, hay celebraciones que no se realizaban mientras yo hacía mi trabajo de campo, pero uno o dos años después, fiestas como la de la Santa Cruz se volvieron a celebrar. También asistí a reuniones de organización de las actividades y pude presenciar varias asambleas comunitarias¹⁴.

En ese tiempo tuve la oportunidad de conocer a más personas que han sido muy importantes para el desarrollo de este estudio, originarios que me han ofrecido su amistad y que han brindado información e importantes puntos de vista y opiniones sobre los acontecimientos internos y externos al pueblo. Aunque no siempre he coincidido con el punto de vista de ellos considero que su parecer forma parte de su experiencia de vida y de la manera en que interpretan la realidad.

¹⁴ Las asambleas comunitarias fueron apareciendo como una actividad particular a lo largo de la investigación. Se trata de reuniones donde lo político toma un lugar primordial. En ellas se toman decisiones y/o se crean opiniones y consensos. Los temas van desde informes de los organismos comunitarios hasta la definición de actividades para defender algún espacio o recurso comunitario y la definición colectiva del voto, entre otros. Las participaciones de los originarios ahí también van definiendo los roles protagónicos y poniendo a prueba los liderazgos.

Muchas de esas discordancias entre su forma de pensar y actuar y mi parecer siguen motivando reflexiones y más preguntas.

Una segunda etapa de trabajo de campo que inició por invitación de los originarios, se realizó de agosto de 2005 a agosto de 2007. Durante este tiempo asistí a las reuniones de organización y discusión de los responsables de los panteones comunitarios de diversos pueblos originarios del D. F. Durante los días sábado se reunían para organizar las acciones de defensa de los panteones comunitarios, amenazados por tres iniciativas de ley que aparecieron en el año 2001 y 2004. En algunas ocasiones las reuniones se realizaron en otros pueblos como San Nicolás Totoloapan, Contreras o Santiago Acahualtepec, Iztapalapa, pero el principal centro de reunión fue en Los Reyes.

Desde esas visitas, pude acercarme a una parte política de los pueblos pero también a la cultura mortuoria que apareció como otra línea de trabajo sobre la cultura de estas comunidades. De esas reuniones conservo notas de campo, grabaciones sonoras digitales y fotografías digitales. Las reflexiones sobre este proceso son referidas en este texto en el marco de los objetivos de investigación definidos y dejó abierta la puerta como una opción de desarrollo de investigación futura.

También debo mencionar las visitas exploratorias realizadas a cerca de 60 pueblos originarios de todas las delegaciones del D.F. con excepción de Miguel Hidalgo, de 2005 a 2010, como parte del proyecto de investigación "Los pueblos originarios de la ciudad de México". Este proyecto fue desarrollado en la UACM con la participación de alumnos de esta y otras instituciones a través del programa de servicio social.

Entre las actividades realizadas como parte del trabajo de campo, tuve la oportunidad de asistir a varias reuniones en las que se organizaban las tareas para las celebraciones, aquellas tareas que llamé "actividades de preparación" en la tesis de maestría. Este tipo de reuniones se llevan a cabo en diversos espacios: casas y/o predios familiares, plaza central, atrio de la iglesia, salón de cabildo conocido como "la fortaleza". Asistí a otro tipo de reuniones en las que se discutían temas políticos como: por quién votar, o qué acciones implementar ante el acoso o indiferencia de las autoridades oficiales.

También estuve en asambleas comunitarias que se realizaron en la plaza central del pueblo. En esas asambleas se presentaron informes de trabajo incluidas las cuentas sobre las recaudaciones económicas y los gastos ejercidos. También se recibió a funcionarios de la delegación que mostraron el alejamiento de sus representados; recuerdo muy claramente cuando la Lic. Itzel Castillo como delegada de Coyoacán, se dirigía a los originarios de Los Reyes diciéndoles que la delegación sí los apoyaba porque daba su autorización para que realizaran sus celebraciones. La delegada ni idea tenía de la importancia social y mucho menos de la autonomía con que se realizan estas prácticas sociales.

De entre las misas en las que estuve también recuerdo una ocasión que el padre, en su homilía, les decía a los feligreses originarios que el Señor de las Misericordias era uno, sólo la imagen que reposaba dentro de la iglesia, y no la "mandita", o la imagen que un niño de 9 años había prometido venerar después de rescatarla de la bodega de la iglesia del

barrio de Niño Jesús. El sacerdote insistía en minimizar la importancia que los originarios le daban a esas y otras imágenes. Saliendo de misa le pregunté a una señora si entonces la imagen “verdadera” era solo una como decía el padre, y ella me contestó con una sonrisa que el padre no sabía.

Colaboré con algunas actividades comunitarias como preparación de tortillas, repartición de comida. Participé en procesiones de vítores. He estado en unos cuatro recibimientos (dos dentro del periodo formal del trabajo de campo y otros dos después). También he observado varios recibimientos al Señor de las Misericordias en pueblos como Sta. Úrsula Coapa, San Sebastián Xoco y San Sebastián Axotla. Las observaciones y entrevistas fueron registradas en notas de campo, hechas directamente en la computadora. El registro fotográfico de este periodo incluye imágenes análogas. Posteriormente me inicié en la fotografía digital y he ido acumulando más de mil fotografías de este y otros pueblos originarios.

Los capítulos y su contenido

En este trabajo presento un análisis sobre la cultura del pueblo de Los Reyes, Coyoacán. Me acerco a los procesos que mantienen la cohesión social y que producen una identidad particular. En esa identidad cultural visualizo la vigencia de elementos de la *tradición religiosa mesoamericana* que repercuten en las relaciones político-sociales actuales tanto en el interior del pueblo como de esta comunidad con su contexto, la ciudad de México. Estos procesos están relacionados con las prácticas religiosas comunitarias, que comúnmente se pierden en la

fachada católica que es producto actual del largo proceso de evangelización impuesto por los conquistadores españoles. *El ciclo ceremonial anual* expresa la continuidad de una concepción del tiempo cíclico. Tiempo que es marcado por la acción del hombre en su relación con los santos a través de la relación de reciprocidad que se establece a nivel comunitario e individual.

Entre los originarios el sentido de la vida se comparte, se confronta y complementa con la dinámica social de la ciudad. La comunidad lucha contra las políticas sociales y económicas que les arrancan sus tierras comunales, que descuartizan su pueblo, que restringen sus prácticas comunitarias. Medidas que se relacionan con las políticas liberales y neoliberales y con los procesos globales. Sin embargo, como parte de la ciudad, los originarios hacen uso de los recursos de la cultura global para desarrollar sus estrategias de negociación con las instancias de poder que los confrontan. El *sentido de vida comunitario* actual permite entender la acción social de este pueblo como expresión de los procesos de *reconfiguración cultural* que lo hace parte del contexto global.

En el primer capítulo, titulado *La construcción analítica*, expongo la mirada teórica con que sustento mi estudio. Los parámetros teóricos, frente al acercamiento etnográfico de la dinámica cultural, en un movimiento de ida y vuelta constante, fueron marcando el desarrollo de la investigación. En un primer sub-apartado “El paradigma mesoamericanista”, expongo lo que considero el gran marco teórico o aparato crítico con el que realicé este análisis. Desde este enfoque propuesto por Medina (2003), comencé a tener presentes las líneas

temáticas y conceptuales desarrolladas que son presentadas como ejes de análisis en los sub-apartados dos, tres y cuatro de este capítulo.

En el segundo sub-apartado "La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión" retomo las proposiciones de Alfredo López Austin, Andrés Medina y Johanna Broda sobre los pueblos que después de la conquista española conforman esta tradición. En el tercer sub-aparado "La historia crítica y el sistema de cargos" resalto la importancia y la necesidad de la historia crítica desde la cual ubico la línea sobre el sistema de cargos o mayordomía como una de las expresiones de la diversidad de modelos de organizaciones comunitarias que es necesario investigar a través de los procesos históricos particulares. En el cuarto sub-apartado "La etnografía mesoamericanista", ligo la tradición de estudios etnográficos sobre los pueblos indígenas de la segunda mitad del siglo veinte en México con la perspectiva simbólica de la cultura y con la historia crítica.

En el segundo capítulo, *La comunidad de Los Reyes, Coyoacán*, aterrizo la mirada teórico-analítica a través de la presentación del pueblo. En el primer sub-apartado "Un punteo para la historia de Los Reyes", expongo la serie de pistas encontradas bajo el concepto de *historia crítica*, para la construcción de una historia que aún deja pendientes pero que apuntala elementos centrales en su devenir y que parmiten identificar los procesos de cambio y permanencia. En el segundo sub-apartado "El pueblo del siglo XXI", presento algunos aspectos que nos permiten comprender los procesos de transformación vividos en Los Reyes como parte de la gran ciudad de México del siglo XXI.

En el sub-apartado "El ciclo ceremonial anual", ofrezco los datos etnográficos sobre las celebraciones que se realizan en el pueblo y que expresan su adscripción a la *tradición religiosa mesoamericana*. En el último sub-apartado de este capítulo "El complejo institucional", aparece la diversidad de organismos con los que el pueblo da soporte a sus prácticas comunitarias religiosas, cívicas y políticas. Desde este *complejo institucional* Los Reyes mantiene y se alimenta de una serie de relaciones sociales principalmente con los pueblos de la región de Coyoacán pero también con otros pueblos como el de Santiago Zapotitlán de la delegación Tláhuac.

El capítulo tres *La autonomía comunitaria en juego*, consta de dos sub-apartados en los que busco presentar dos importantes expresiones de la autonomía del pueblo de Los Reyes. Si bien la identidad cultural refiere a un nivel de autonomía en sus procesos de construcción y reconstrucción, también implica un lado político de esa autonomía en Los Reyes. En el primer sub-apartado "Reconocimiento y expropiación de la propiedad comunal" recupero la historia reciente del proceso de pérdida de las tierras comunales del pueblo que redituó en un fortalecimiento de su identidad comunitaria. Y en el sub-apartado "La defensa comunitaria de los panteones", hago un resumen del movimiento político encabezado por este pueblo para defender la administración y cuidado de los panteones comunitarios del Distrito Federal.

En el cuarto capítulo *El sistema de vida comunitario*, abordo el análisis sobre la cultura de Los Reyes. En el primer sub-apartado "Los pueblos originarios de la ciudad de México del siglo XXI", reflexiono sobre la diversidad de estudios sobre los pueblos originarios que han aparecido

en los últimos diez años y que han mostrado los rasgos culturales comunes aunque con sus particularidades y matices. En el segundo subapartado “El sistema de vida comunitario”, argumento que el autodenominado pueblo originario de Los Reyes, Coyoacán forma parte de la *tradición religiosa mesoamericana* y que, a través de la *memoria colectiva* como mecanismo de *reconfiguración cultural*, ha construido un *sistema de vida comunitario*. Aquí explico cuáles son los componentes de este sistema cultural y la manera en que entiendo su funcionamiento.

En las conclusiones presento los resultados centrales de esta investigación incluyendo las preguntas resueltas y las no resueltas que quedan abiertas como líneas de investigación a desarrollar. Recupero los principales conceptos de análisis y marco las nociones que propongo para el análisis de los pueblos originarios de la ciudad de México.

Al final del texto aparecen también cuatro documentos anexos que enriquecen los argumentos que expongo a lo largo del trabajo. Los dos primeros son versiones transcritas sobre la leyenda del Señor de las Misericordias; la primera fue presentada por Eugenio Cruz en un folleto de difusión titulado “Los pedregales de Coyoacán. Breve reseña histórica” (1996) y, la segunda fue recopilada y presentada por Teresa Mora y Ella Fany Quintal en el texto “Fiestas tradicionales del pueblo de la Candelaria. Coyoacán, D.F.” (1989). Estos dos textos son importantes como ejemplo de la diversidad de versiones que, a su vez, muestra aspectos comunes: el santo elige y decide dónde radicar, lo cual es interpretado como un hecho importante por los pueblos de la región quienes, al acatar la voluntad del santo, reconocen la potestad del pueblo de Los Reyes y lo legitima como centro religioso y político.

En el tercer anexo aparece transcrito el “Reglamento del cementerio del pueblo de Los Reyes Coyoacán, D.F.”, al cual tuve acceso durante el trabajo de campo realizado en esta investigación. Este documento expresa conceptos políticos muy importantes que están relacionados con las concepciones de vida y muerte. También es un ejemplo del manejo de los recursos legales que tiene el pueblo, recursos que forman parte del contexto urbano en el que se han desenvuelto desde principios del siglo veinte.

Por último, aparece como anexo cuatro el “Cronograma del movimiento político para la defensa de los panteones comunitarios, 2002-2007”, elaborado por quien escribe y presentado a los representantes de los panteones en una sesión del seminario permanente “Etnografía de la Cuenca de México” en el IIA-UNAM, el 27 de septiembre de 2007. Este documento, se incluye como síntesis de datos que pueden ser útiles para estudios posteriores y, también, se incluye debido a que se trata de un documento académico que ha sido reconocido por los originarios y es utilizado como insumo en sus reflexiones y movimiento político por la defensa de sus panteones.

1. LA CONSTRUCCIÓN ANALÍTICA

Un marco de referencia fundamental para la definición del tema de investigación que abordo en este trabajo fue el nuevo programa de posgrado que se instauró en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en 1999. Mi participación en este programa significó un primer acercamiento a la perspectiva mesoamericanista que se configuró como el paradigma que aglutina una comunidad científica de antropólogos en México a partir de mediados del siglo XX (Medina: 2003: 24).

El plan de estudios del posgrado en Antropología recupera la idea de la formación integral que se perdió en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la década de los años setenta del siglo veinte (Medina, 2003: 64). Se incluyeron en el plan curricular de este posgrado cursos introductorios a cinco de las sub-disciplinas que han conformado el quehacer de la antropología en México como una disciplina profesional y científica: lingüística, arqueología, etnología, antropología física y antropología social.¹⁵

Por otra parte, el contenido curricular de los primeros semestres ofreció una revisión de los trabajos de investigación realizados por los primeros

¹⁵ La etnohistoria y la historia no son retomadas en el plan curricular del posgrado en Antropología de la UNAM. Actualmente forman parte de la oferta disciplinar que ofrece la ENAH.

antropólogos profesionales en México, aquellos con quienes se consolida la antropología como ciencia en México.

En este primer capítulo del trabajo expongo los ejes de análisis que han guiado la investigación y el conjunto de categorías y términos que se han ido consolidando a través de la reflexión. Este cuerpo conceptual parte justamente del paradigma mesoamericanista. A este respecto una herramienta fundamental para las reflexiones que se presentan aquí es el trabajo de Medina *En las cuatro esquinas y en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana* (2003). En ese texto, Medina realiza una sistematización y análisis de información sobre los antecedentes y desarrollos teóricos, metodológicos e institucionales que han dado lugar a la construcción de una comunidad antropológica científica en México y a la consolidación del paradigma mesoamericanista que actualmente tiene como centro de análisis la *cosmovisión* de las culturas mesoamericanas.

En el primer sub-apartado "El paradigma mesoamericanista", hago una síntesis del proceso de construcción de este paradigma y de la comunidad científica que lo sustenta con sus trabajos a lo largo de la historia de la antropología mexicana. De los elementos presentados por Medina en el texto referido, aquí incluyo aquellos que han sido fundamentales en la construcción de la mirada teórica con que se ha realizado esta investigación. Del segundo al cuarto sub-apartados expongo los tres ejes analíticos centrales con los que arrancó la investigación: "La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión", "La historia crítica y el sistema de cargos" y "La etnografía mesoamericanista".

En “La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión”, ubico a la tradición religiosa mesoamericana como la matriz cultural de los llamados pueblos originarios de la ciudad de México y trato de resaltar el papel que ha tenido la religión en la conformación y desarrollo histórico de estas culturas. Si bien las prácticas religiosas actuales de los pueblos originarios reúnen concepciones y rituales católicos, me interesa destacar los aspectos comunitarios como elementos de la *reconfiguración cultural* que permiten comprender la vigencia de la tradición religiosa mesoamericana. Me apoyo en las definiciones que han aportado autores como Broda, López Austin y el propio Medina, para delimitar el uso de la categoría de *cosmovisión* en este trabajo. También intento hacer explícito el concepto de *cultura* con el cual me acerco al estudio de las culturas de *tradición religiosa mesoamericana*.

En el tercer sub-apartado se encuentran los planteamientos sobre “La historia crítica y el sistema de cargos”, este eje de análisis inició con la idea un tanto vaga de explorar la historia de la ciudad. Necesitaba encontrar indicios que dibujaran la presencia de la población originaria de Los Reyes, que ha ocupado esta parte del pedregal del sur capitalino desde la época colonial hasta nuestros días. En el transcurso de la búsqueda fui encontrando pistas de la permanencia de esta comunidad en el mismo territorio y, también, encontré la propuesta de definición del enfoque para una historia crítica que han presentado recientemente en México Carlos Antonio Aguirre Rojas (2008) y Adolfo Gilly (2006) quienes retoman los planteamientos de Walter Benjamin sobre la “historia a contrapelo”.

Sobre la categoría de *sistema de cargos*, con la que se ha caracterizado a los pueblos indios del sur de México y Guatemala, se recuperan esquemáticamente los elementos de organización social para acercarme a su funcionamiento y estructura en el pueblo de Los Reyes, Coyoacán. Sin embargo, a partir de la experiencia de investigación propongo el término *complejo institucional* como expresión de las diversas estrategias de organización social que consideran estructuras y mecanismos de participación flexibles y diversos, así como funciones políticas complejas. Las organizaciones comunitarias se constituyen en herramientas de vinculación interna y con otros pueblos, y desde ellas se establecen las relaciones de la comunidad con las instancias de poder externas.

En el cuarto sub-apartado abordo “La etnografía mesoamericanista” que constituye el tercer eje de análisis. Desde el paradigma mesoamericanista la mirada crítica hacia los estudios etnográficos de mediados de siglo veinte no elude recuperar la riqueza de la información sistematizada sobre los grupos culturales ni del desarrollo de una metodología de trabajo de campo. En esta investigación parto de esa experiencia y retomo los planteamientos epistemológicos sobre la etnografía que enriquecen la reflexión de la construcción de conocimiento antropológico. Así destaco los aportes de Geertz (1996), sobre la descripción densa, de Hammersley y Atkinson (1994) y Guber (2001, 2005), sobre la reflexividad y sus implicaciones metodológicas en la investigación social y en la etnografía en específico.

El paradigma mesoamericanista

En términos generales, la propuesta de definición de Mesoamérica de Paul Kirchhoff ha mantenido su vigencia; grupos étnicos que conforman una región o área, que comparten una historia común y determinados rasgos culturales materiales y simbólicos, como: el uso de la coa, el cultivo del maíz, frijol, chile, chíca, maguey, cacao, uso de la técnica de chinampas, el pulido de obsidiana y pirita, construcción de pirámides escalonadas, pisos de estuco, juego de pelota, escritura jeroglífica, la división del tiempo en 18 meses de 20 días y 5 días nefastos, celebración de "fiestas", sacrificio humano, juego del volador, la conceptualización de varios "ultramundos", mercados especializados, entre otros, (Kirchhoff, 1992: 36).

Pero el término de mesoamérica hoy tiene implicaciones más amplias y profundas, se ha erigido ya como una categoría de análisis. Los rasgos culturales propuestos por Kirchhoff han sido analizados y re-trabajados desde diversos grupos del área marcando similitudes pero también contrastes y particularidades. Con una mirada crítica hacia los trabajos etnográficos de los primeros antropólogos profesionales de mediados de siglo veinte, los etnólogos mesoamericanistas que siguen la línea de este paradigma retoman de manera crítica y constructiva la propuesta de Kirchhoff, como él lo deseaba y lo expresa en la presentación de la segunda edición de su propuesta (Kirchhoff: 2009).

López Austin, uno de los principales constructores de esta categoría, ha dicho que debemos entender que se trata de "un complejo religioso en el que quedan incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos a partir de la

sedentarización agrícola y hasta la conquista” (López Austin, 1994: 12). Por su parte, Medina destaca la milenaria diversidad cultural y lingüística como otra de las características compartidas por los pueblos de la gran región mesoamericana y enfatiza que actualmente esa diversidad forma parte de nuestra riqueza negada como nación (Medina, 2003: 18-19).

A partir del avance y enriquecimiento de los estudios etnográficos de los pueblos de México se va formando un conjunto de planteamientos sobre las formas organizativas y de pensamiento que motivan discusiones entre los investigadores del área. En el análisis que realiza Medina sobre el desarrollo de la antropología en México (Medina, 2003, 1996, 1983), encontramos los antecedentes y la consolidación del grupo de investigadores que dieron inicio a una serie de trabajos sobre los pueblos indios de México conformando para los años cuarenta del siglo veinte lo que Kuhn reconoce como *comunidad científica* (Kuhn, 1975). A lo largo de sus textos Medina presenta un recorrido que nos lleva por los primeros planteamientos analíticos sobre la cultura de los pueblos de México pasando por los antecedentes evolucionistas para llegar al planteamiento del área cultural y las regiones desde una mirada culturalista y funcionalista.

La crítica marxista que marca un quiebre a partir del cual casi se llega a la suspensión en el desarrollo de las investigaciones etnográficas establece la apertura a nuevas posturas teóricas y temáticas. Así, este momento de la antropología mexicana pareciera señalar una crisis paradigmática que finiquitaría los trabajos etnográficos sobre las culturas de México. Aún hoy día algunos colegas dan por atrasados y caducas las investigaciones etnográficas que describen los sistemas

culturales de los actuales pueblos mesoamericanos. Me parece que esto se debe en buena medida a la falta de rigor en la formación de antropólogos en México que en los diversos planes de estudios omiten una revisión del desarrollo teórico de nuestra disciplina.

Sin embargo, el avance de los trabajos de investigación que siguen la línea del paradigma mesoamericanista ha re-establecido la discusión sobre la vigencia de las culturas mesoamericanas preguntándose sobre los mecanismos de reproducción cultural de estos pueblos. El repunte de esta perspectiva ha propiciado el avance de la reflexión teórica redundando en una mejor comprensión del funcionamiento y estructura de los sistemas culturales antiguos y actuales que nutren la vida regional y nacional.

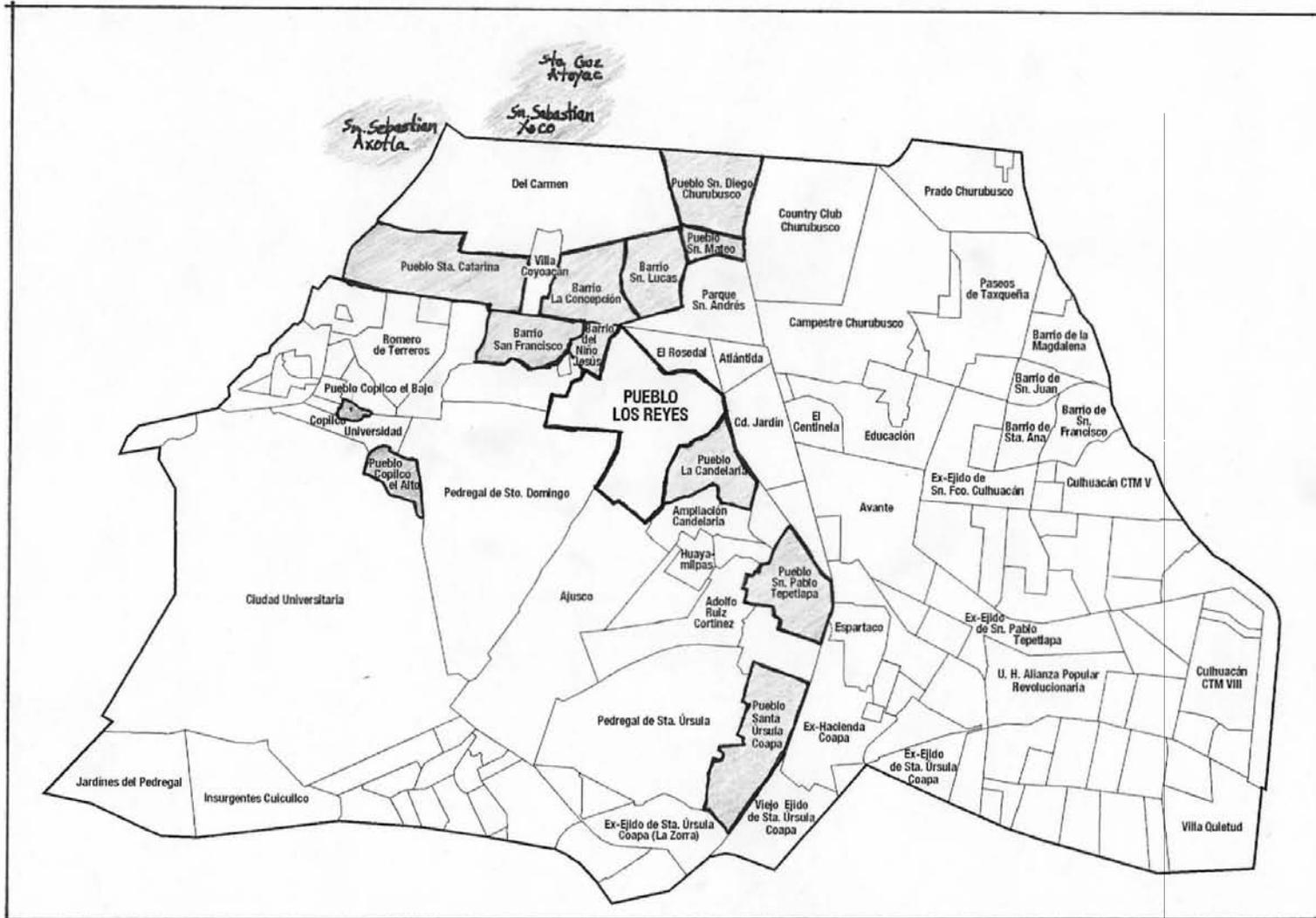
De la revisión que hace Medina sobre el desarrollo de la temática mesoamericanista es posible apuntalar la pertinencia, la complejidad y el aporte teórico para la explicación de los procesos sociales que involucran a los pueblos actuales con cultura de *tradición religiosa mesoamericana*, específicamente los que están insertos en la mancha urbana de la ciudad de México.

Uno de los elementos que me parece muy importante mencionar es la vigencia y revaloración de la noción de *área o región cultural*. Me parece importante no perder de vista las redes sociales que se tejen entre las comunidades de *tradición religiosa mesoamericana*, ya que los procesos de *reconfiguración cultural* se dan en la interacción con otros grupos similares.

En el contexto regional las relaciones sociales internas de una comunidad encuentran vínculos externos que refuerzan e influyen en las prácticas y concepciones propias. Las regiones culturales están marcadas por una historia común; elemento fundamental para la comparación y el análisis cultural. Los ciclos ceremoniales anuales establecen relaciones desde el ámbito religioso que permiten el intercambio y enriquecimiento de los códigos particulares de estos pueblos. Es ahí donde probablemente se encuentre una de las bases de la rica y basta diversidad cultural de nuestro país. Así lo ha mostrado la investigación etnográfica desarrollada los últimos años sobre los llamados pueblos originarios de la ciudad de México.

En el caso de Los Reyes, Coyoacán, pongo a consideración la sub-área cultural de Coyoacán conformada por los pueblos que veneran y solicitan la visita del Señor de las Misericordias establecido en la parroquia de Los Santos Reyes. El sistema de visitas de este santo tiene por lo menos tres implicaciones: a) hace del pueblo de Los Reyes el centro ceremonial de la sub-región, b) marca el ciclo ceremonial anual de los pueblos de esta región justamente en la época de lluvias. Y, c) devela la huella del pasado político-social en el que se conformaban como *tlaxilacalis* acohuic del *Huey Altepetl* de Coyoacán (Horn, 1997).

Plano 1. Recorrido del Señor de las Misericordias.



65

La sub-región de Coyoacán forma parte de la gran región cultural de la cuenca de México, espacio poblado hoy por más de 20 mil habitantes de la gran Ciudad de México. Hernán Correa ha contabilizado al menos 801 pueblos y barrios presentes en esta gran área a inicios del siglo XXI (Correa, 2011). La complejidad de la ciudad ha tocado y ha sido tocada por los pueblos y barrios originarios en todos los ámbitos de la vida social; lo político, lo económico, lo educativo, etcétera.

El desmedido crecimiento demográfico que ha acompañado la constitución de la ciudad del México del siglo XXI, en un primer movimiento del centro a la periferia y posteriormente de la recuperación de los espacios centrales por parte de los sectores sociales más pudientes (Delgadillo, 2008), ha dotado de particularidades a los procesos históricos y culturales de los pueblos y barrios originarios.¹⁶ Sin embargo, la red de relaciones construidas desde sus prácticas religiosas ha contribuido en favor de la permanencia de rasgos culturales comunes. Esto significa la permanencia de códigos comunes con los cuales se construyen y actualizan los sistemas de creencias y no la permanencia inalterada de creencias en sí. Lo anterior permite la delimitación de un gran marco social para la comparación y análisis cultural.

Otro de los elementos de análisis que contribuyen al enriquecimiento teórico de los estudios mesoamericanos es el contexto político y social de *lo nacional* (Medina, 2003), desde el cual los pueblos han creado

¹⁶ Estudiosos del desarrollo de las ciudades como Víctor Delgadillo han analizado los procesos de crecimiento de ciudades como la de México, argumentando la injerencia del mercado inmobiliario como propulsor de las políticas que definen el uso del espacio (Delgadillo, 2008), esto ha repercutido de manera directa en la vida de los pueblos de la ciudad de México.

diversas estrategias para confrontar las decisiones políticas que afectan su cultura y situación económica. En este tenor, en los procesos de crecimiento de la ciudad han estado presentes los pueblos o comunidades originarias que, como en el caso de Los Reyes, Coyoacán, han acumulado un largo historial de movimientos políticos por la defensa de sus recursos naturales, de su territorio y de su reconocimiento político. En este marco, la política de desarrollo nacional plasmada en las decisiones y programas de urbanización de la ciudad de México que practica una política de negación y asedio hacia los pueblos originarios, ha sido el espacio de construcción de una cultura política de los pueblos originarios que ha sido decisiva para su *reconfiguración cultural*. Esta cultura política está marcada por la confrontación permanente que expresa una confrontación identitaria y que expresa también la capacidad de adaptación a través del manejo de los recursos legales de cada época.

Los estudios históricos sobre las culturas mesoamericanas de nuestro país que establecen comparaciones entre los antiguos pueblos del México prehispánico y colonial con los pueblos de finales del siglo veinte e inicios del siglo veintiuno han ilustrado esta capacidad de adaptación. La exploración de las etapas colonial y de independencia ha permitido identificar momentos de quiebre y algunas de las condiciones que propician las continuidades culturales que nos hablan de los procesos histórico – culturales de largo plazo.

Considero de gran importancia dos elementos estructurales de la recomposición política social de los pueblos después de la conquista española que facilitan la continuidad cultural: a) la construcción política

de la República de Indios que les dio un lugar social, aunque secundario, a los pueblos originarios y desde la cual se incorpora la figura del *tlatoani* como autoridad bajo el término de señor o cacique en el sistema político novohispano. Y, b) el rol de productores agrícolas, ya que estos pueblos surtían a las villas y a la ciudad española de los alimentos tradicionales y aquellos traídos por los españoles (Canabal, 1996). Con este rol se mantiene la consonancia con el sistema productivo ancestral y con la tierra misma que favoreció la continuidad del contacto con los ciclos agrícolas y, de esta manera, con una conceptualización ancestral del tiempo.¹⁷

Junto con esta perspectiva histórica, los estudios más recientes sobre la tradición cultural mesoamericana han destacado la *maleabilidad cultural* de los pueblos de México. Las culturas mesoamericanas han respondido a los cambios históricos y políticos modificando, sumando y restando elementos culturales. Bajo un patrón general que facilita la comunicación e intercambio, cada grupo asimila o rechaza procedimientos rituales y productivos y conocimientos, conceptos y creencias (López Austin, 2001; Medina, 2003).

De este modo las características comunes en los pueblos mesoamericanos se vuelven guías para el análisis que facilitan la apreciación de las “continuidades”, “rupturas” e “innovaciones generales y regionales”; aspectos que interesa reconocer como parte de la investigación (López Austin, 1994: 12). Al mismo tiempo, estas consideraciones conceptuales establecen un vínculo con los procesos políticos que giran alrededor de la defensa y reconocimiento de las

¹⁷ Otros factores señalados por Rebecca Horn (1979) y por Margarita Menegus (2002) son señalados más adelante.

especificidades culturales y organizativas de los numerosos pueblos de México. Estos grupos han mantenido su reclamo por ser incluidos en el proyecto nacional desde su especificidad cultural, lingüística y del reconocimiento de sus autoridades tradicionales, así como de sus formas de control político.

Esta *maleabilidad cultural* se puede percibir en Los Reyes a través de la observación de sus prácticas religiosas y de sus estrategias políticas. Los originarios de Los Reyes han hecho notar su voz durante los últimos años a través de la participación política en varios movimientos sociales para el reconocimiento de sus tierras comunales, de sus panteones y, en general, de sus derechos culturales y políticos como pueblo originario.

El alto grado de politización en estos grupos, ya señalado por Hagene (2010, 2009) y Robinson (1998), responde a las prácticas cotidianas de organización de la vida ritual comunitaria. Ésta tiene diversos grados organizativos y de estrategias políticas; en los pueblos originarios las reuniones comunitarias formales e informales se realizan sin exclusión de ningún sector social por edad, sexo o nivel de participación en la organización comunitaria. De este modo los niños adquieren una serie de experiencias que inciden en su formación como individuos pertenecientes a una comunidad que lucha por ser reconocida y respetada por las autoridades de gobierno y la sociedad en general.

Medina señala que el tema de la *cosmovisión* aparece en los nuevos estudios mesoamericanistas como el eje analítico del desarrollo de los trabajos de investigación quedando insertos en el marco de este paradigma y lo retroalimentan. Con estos elementos de análisis se

matizan con mayor profundidad los procesos sociales y las dinámicas culturales de los pueblos, se deja atrás, nos dice el autor, la mirada homogeneizadora, paternalista y estática sobre la cultura y sobre los procesos sociales presentes en los primeros estudios etnográficos (Medina, 2003: 63).

Así, bajo la idea de *área cultural* podemos visualizar una red de relaciones sociales con las que se comparten concepciones sobre el mundo y que le dan sentido a la existencia. El *ciclo ceremonial anual* es uno de los sistemas simbólicos clave de los *sistemas de vida comunitarios* que encontramos en la ciudad de México. Incluso algunos símbolos y rituales cívicos de la cultura nacionalista han sido incluidos en estos ciclos ceremoniales y no sólo como parte de la memoria colectiva de cada pueblo, sino como parte de los elementos que los componen. En Los Reyes, tenemos como ejemplo la celebración del día de la bandera nacional que es adjudicada a la iniciativa de un originario de ese pueblo.

La perspectiva de la *historia crítica*, entonces, resalta la fortaleza de la *tradición religiosa mesoamericana*. Desde la historia social se pueden apreciar las vías de construcción de un *sentido de comunidad* en los pueblos originarios que les permite mantenerse como unidades sociales con identidad propia. De este modo puedo plantear que la *tradición religiosa mesoamericana* ha sido el espacio simbólico o código base de la adaptación de los pueblos originarios de la ciudad de México a los diversos momentos político-económicos por los que han atravesado.

Como soporte de estos planteamientos hay un elemento que ha generado discusiones entre los antropólogos, es el papel determinante que se le da en el análisis a la base material productiva en la construcción de la *cosmovisión* y en general de la *tradición religiosa mesoamericana*. El sistema de producción agrícola y, en específico el cultivo del maíz, centro de las concepciones religiosas de los pueblos mesoamericanos a lo largo de milenios, ha condicionado la generación de explicaciones y soluciones a problemas parecidos “Los hombres se forjaron una visión del mundo a partir de necesidades similares solventadas con recursos similares” dice López Austin (2001: 49).

Esta base material está ligada a los procesos de simbolización que a través de los códigos culturales hace posible la transmisión de conocimientos, normas y valores de generación en generación, sin que cada generación deba experimentar exactamente los procesos que dieron inicio al sistema de símbolos. Así, las generaciones formadas bajo determinado código cultural, agregan, adaptan y modifican ciertos elementos del sistema de acuerdo con sus propias experiencias. Sin tener la intención de dar un seguimiento a dicha polémica, a lo largo del desarrollo de esta investigación pude visualizar muchos elementos simbólicos que me permiten identificar los rasgos culturales del pueblo de Los Reyes, y de otros pueblos de la ciudad de México, con la *tradición religiosa mesoamericana*.

Es claro que el trabajo agrícola dejó de ser una actividad productiva importante para la mayoría de los pueblos originarios de la ciudad de México. Sin embargo, la concepción del tiempo plasmada en la sistematización de ciclos ceremoniales anuales, se mantiene vigente

como un signo de la *cosmovisión* mesoamericana. Varias dudas quedan aún sin aclarar, ¿acaso el peso de lo simbólico muestra su fuerza a través de la vigencia de la *tradición religiosa mesoamericana* de pueblos que ya no tienen un vínculo directo con la tierra? La mirada de los hechos culturales del presente nos lleva a una re-lectura de la historia donde la comprensión de esta tradición religiosa resulta ser una herramienta básica.

Con esta investigación se ha logrado un acercamiento a los sistemas culturales originarios de la ciudad de México. Acercamiento en el cual se reconocen los propios actores y que es resultado de la opción metodológica y epistemológica mencionada anteriormente. El diálogo entre la información empírica y la teoría ha facilitado una interpretación que no pierde de vista las significaciones y sentidos expresados en los discursos y en las acciones de los originarios, sino que los presenta bajo un orden o marco de reflexividad producido por la interacción entre los sujetos involucrados en el proceso de investigación (Guber, 2005 y 2001).

En esta interpretación la *memoria colectiva* y el *sentido de comunidad*, que se abordan más adelante, han permitido explicar las continuidades a través del proceso de *reconfiguración cultural*. El paradigma mesoamericanista ha avanzado en el acercamiento al complejo simbólico que es central para la interpretación de las culturas mesoamericanas. Cada uno de los aspectos del enfoque de análisis señalado contribuyen a profundizar la visualización de los elementos simbólicos que nos permiten proponer interpretaciones en las que los sujetos se reconocen y desde las cuales se pueden explicar tanto las

prácticas sociales como las implicaciones que tienen para su contexto. Me refiero a una mejor comprensión del *sistema de vida comunitario* y de la manera en que éste incide en la vida de la ciudad de México.

La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión

La conformación de Mesoamérica como área cultural inicia en los procesos de sedentarización de los domesticadores de maíz y otras plantas hacia 2,500 años aC. Estos grupos sedentarios entablan relaciones de intercambio de materias primas y productos y, junto con ello, establecen también un flujo de ideas y símbolos. López Austin destaca el papel que ha jugado el intercambio en el proceso de conformación de las culturas mesoamericanas; en su texto *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, señala que el intercambio es

... uno de los principales motores de la interrelación de los agricultores... integró una temprana historia común y dio lugar a una recia unidad cultural, matizada por las diferencias locales. Ésta sería, precisamente, la gran peculiaridad de la tradición mesoamericana: la unidad en sus bases culturales y la diversidad de sus expresiones en el tiempo y en el espacio. Entre las manifestaciones más notables de esta unidad de fuertes contrastes se encontraron la cosmovisión y la religión. (López Austin, 1999: 14).

Paulatinamente se va consolidando un sistema religioso mesoamericano que es quebrantado con la conquista española. Si bien para López

Austin la reconfiguración de las prácticas religiosas en los pueblos indígenas coloniales, resulta en nuevas y diferentes religiones que “no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes” (López Austin, 1994: 12), yo considero que a pesar de los cambios en cuanto a prácticas y significados, sí existe una identificación con el catolicismo y con la religión mesoamericana, es decir con sus dos fuentes. Y es justamente la priorización o sobrevaloración ideológica de los elementos católicos a partir del proceso independentista, lo que va generando una miopía hacia la vigencia de los aspectos mesoamericanos. Me parece necesario establecer y mostrar precisamente esas continuidades como una opción para la interpretación de estas culturas del siglo XXI. En este sentido, vuelvo a López Austin para recuperar la noción de *tradición religiosa mesoamericana*, entendida

... como un complejo religioso en el que quedan incluidas las creencias y prácticas de las distintas sociedades de agricultores mesoamericanos, ... (de los periodos prehispánicos y,) las religiones que se produjeron entre la línea tradicional de la antigua religión indígena y la del cristianismo, desde el inicio de la colonia hasta nuestros días. (López Austin, 1994: 12).

La formación de las diversas civilizaciones va acompañada del establecimiento de sistemas políticos en los cuales las relaciones de poder también encuentran un lugar en el complejo religioso. Así, en la etapa militarista del posclásico, la guerra y el sacrificio humano forman parte del sistema de creencias religiosas dirigidas al mantenimiento de los dioses y, de este modo, del orden del universo en su conjunto.

A lo largo de la historia, los pueblos mesoamericanos han dejado huellas del intercambio de concepciones, de formas de organización y, en general, de sus culturas. Esas huellas han mostrado la importancia de la religión como parte fundamental de la *cosmovisión*. Las creencias y prácticas religiosas forman un sistema o código base desde el cual las sociedades mesoamericanas organizan el conjunto de concepciones sobre el mundo y la sociedad que marcan las normas, la ética y los valores sociales, y desde el cual se comunican.

Entre la conceptualización de la *tradición religiosa mesoamericana* y la *cosmovisión* existe una línea muy delgada, incluso para López Austin las religiones mesoamericanas están contenidas en el macro sistema simbólico que representa la *cosmovisión* (López Austin, 2001:62-64; 1994: 13). En cambio, para Broda, la religión es más amplia "... El término (de *cosmovisión*) alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión" (Broda, 2001: 17).

A partir del trabajo etnográfico en los pueblos originarios coincido más con los planteamientos de López Austin sobre la *cosmovisión* como macro sistema en el cual la religión como sistema de creencias y prácticas, se encuentra inserta. Así, la *tradición religiosa mesoamericana*, apoyada en la acción social cotidiana, es expresión de la *cosmovisión* mesoamericana.

En Los Reyes, Coyoacán existe un sistema religioso que responde a un complejo simbólico más amplio donde el panteón católico ocupa un lugar

absolutamente visible. Sin embargo, el sistema ritual donde los procedimientos y las creencias son determinadas por la comunidad, pasan desapercibidos o han sido minimizados bajo el análisis de la religión popular. Así, en este estudio ha quedado claro que las fórmulas rituales rebazan completamente los cánones católicos ocasionando conflictos constantes con los sacerdotes. Junto con ello, el sistema de creencias también establece relaciones de reciprocidad con los santos y otros entes divinos que son reproducidas también en las relaciones sociales.

La *cosmovisión* para López Austin es un hecho histórico; es una construcción social de pensamiento “hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo” (López Austin, 1994: 13). La *cosmovisión*, también entendida por este autor como visión del mundo, “Existe como una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación, y gracias a esta lógica alcanza altos niveles de congruencia y racionalidad, independientemente de que en su producción los hacedores de ella no posean conciencia de su participación creativa” (López Austin, 1994: 14).

Por otra parte, la *cosmovisión* es también acción social, se produce en la vida práctica y cotidiana; y responde a la percepción del entorno “condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y en la naturaleza. ... está presente en todas las actividades de la vida social, y principalmente en aquellas que comprenden los distintos

tipos de producción, la vida familiar, el cuidado del cuerpo, las relaciones comunales y las relaciones de autoridad" (López Austin, 1994: 15).

De esta manera la *religión comunitaria* de Los Reyes y otros pueblos originarios, es pensada como expresión de una *cosmovisión* construida históricamente, que en sus prácticas o acción social transmite una visión del mundo que va cambiando de acuerdo a las múltiples influencias y condicionantes de cada época. Así, los cambios sociales van marcando las prácticas y concepciones de los originarios quienes adaptan y crean instituciones, incorporan elementos y símbolos nuevos que manifiestan el momento histórico en que se vive, y significan el tipo de relaciones que se entablan con la ciudad.

En este proceso, la institución católica ha jugado un papel importante que se manifiesta en la presencia indiscutible de los jerarcas en algunos momentos del ritual comunitario, así como de eventos rituales incorporados como las misas y el rocío de agua bendita, entre otros. Sin embargo, al acercarnos a los rituales comunitarios destaca la rotación de roles y jeraquías de autoridad que derivan de la acción social y no de la designación desde una institución ajena a la comunidad.

Del complejo proceso milenario de constitución y desarrollo de la *cosmovisión mesoamericana*, presentado por López Austin (1999), me interesa destacar la concepción del tiempo ligado al conocimiento sobre los procesos agrícolas, específicamente sobre el cultivo del maíz. La observación de la naturaleza para los grupos cultivadores de maíz ya sedentarizados, lleva a privilegiar la observación de la acción del tiempo

sobre el espacio. Podemos considerar entonces que esa observación sistematizada y simbolizada, lleva a definir ciclos temporales en los que los procesos agrícolas se desarrollan de manera continua y están ligados a los fenómenos naturales, que a su vez son atribuidos a seres divinos.

Me parece que la sistematización y simbolización encierran por lo menos dos aspectos fundamentales del pensamiento religioso de Los Reyes y de los pueblos originarios de la ciudad de México en general: en primer término, una concepción dual del tiempo; en segundo lugar, la necesidad de comunicación con los seres de otros mundos. La concepción dual y la medición misma del tiempo, puede ser analizada a través de los ciclos ceremoniales. El paso del tiempo, año con año, es marcado a través de las celebraciones comunitarias mayoritariamente religiosas pero también cívicas lo cual resulta de los procesos de adaptación e incorporación de nuevos elementos. En algunos casos las marcas de la concepción dual del tiempo aparecen con la presencia de dos santos principales que dividen el año en la estación seca y la estación de lluvias (Medina, 2007: 37-38; Romero, 2003: 125).

Estudios como el de Graulich sobre las fiestas de las veintenas de los mexicas (Graulich, 1999) han constatado la importancia de los ciclos ceremoniales como complejos simbólicos que, entre otras funciones, marcan el tiempo en las comunidades antiguas. Durante la época de la colonia las mediciones del tiempo traídas por los españoles suplantaron los sistemas calendáricos mesoamericanos. Pero en el proceso de evangelización los pobladores originarios encuentran la manera de hacer coincidir las celebraciones de los santos católicos con las de sus dioses (López Austin, 1999).

De tal manera que varias de las celebraciones del *ciclo ceremonial anual* actual en pueblos como Los Reyes, coinciden con las celebraciones mesoamericanas. Uno de los ejemplos más notables es el culto a la virgen de Guadalupe que se sobrepone al culto de Tonatzin. Por otra parte, la profunda religiosidad en los pueblos originarios expresa la necesidad de comunicación con los seres divinos y sus mundos, en su mayoría santos católicos pero no exclusivamente. La veneración de los santos del pueblo y, de los santos difuntos y el cuidado de los panteones comunitarios (Romero, 2010), expresan la vitalidad de las relaciones entre hombres y seres divinos más allá de la doctrina católica.

La relación de la concepción de vida y muerte en los pueblos originarios, con la concepción mesoamericana ha quedado de manifiesto en el movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios. La importancia del espacio de "reposo" de las almas de las generaciones pasadas es parte del *sentido de comunidad*. También es una responsabilidad asumida con las generaciones pasadas que a su vez cuidan de la comunidad. Así mismo, el trato con los santos difuntos refrenda el principio de reciprocidad con que se conduce la vida social en todas sus esferas.

En las prácticas alrededor del camposanto los nuevos elementos y formas de adaptación se hacen presentes; por ejemplo, en la construcción de nichos para resguardar las cenizas de los cuerpos exhumados que ceden el espacio a los cuerpos "nuevos". El uso del espacio del panteón se modifica para dar cabida a la población que ha aumentado y así mantener su sentido comunitario. Más adelante

veremos también la función de control social que se ejerce desde este espacio y que denota la importancia que tiene para los vivos asegurar su espacio de descanso dentro de la comunidad.

Desde luego que el proceso de conquista y evangelización iniciado en el siglo XVI modificó las prácticas y concepciones religiosas, pero la observación etnográfica en estos pueblos ha descubierto la vigencia de la *tradición religiosa mesoamericana* a través de prácticas y concepciones reconfiguradas a lo largo de la historia y adaptadas a las nuevas condiciones sociales y políticas. Los cultos agrícolas en gran parte de las comunidades de la ciudad de México se han perdido por causa del encarecimiento de la tierra cultivable y las ceremonias se dirigen hoy hacia la petición de salud, de fertilidad para procrear y de empleo en lugar de las lluvias y buenas cosechas.

El compromiso de los seres divinos se renueva con las ofrendas de copal, portadas y adornos de flores, coloridos tapetes, velas con diversas formas, música, danza, comida y cohetes presentes en toda celebración comunitaria. A través de los rituales se mantienen las concepciones de los poderes benefactores de los seres divinos para con los humanos y las concepciones de reciprocidad por parte de los hombres con ellos. López Austin señala cuatro concepciones religiosas vigentes al momento de la conquista española (López Austin, 1999: 80-81):

1. Los hombres tenían un carácter de auxiliares de los dioses.
2. Los dioses se desgastaban al cumplir sus funciones en el mundo y era necesario alimentarlos con comida, humo

aromático de copal, fuego y, sobre todo, con la sangre y corazones de los hombres.

3. Los dioses tenían un ciclo de vida/muerte, por lo que su revivificación se alcanzaba tras su propia muerte.
4. Los dioses podían ocupar los cuerpos de los hombres para vivir y morir en ellos.

Me parece que a partir de estas cuatro concepciones los pobladores originarios encuentran una empatía con las prácticas de veneración religiosa traídas por los evangelizadores de España a través del ritual y el sacrificio. Las prácticas de veneración en el marco de la *tradición religiosa mesoamericana* vienen de las concepciones señaladas por López Austin; el papel de los hombres como auxiliares en el mantenimiento de los dioses, y estaban o están encaminadas a mantener el ciclo de la vida de los dioses y del universo, pues el destino de los hombres después de la muerte ya estaba señalado al nacer. La bibliografía etnográfica de fines del siglo veinte, aborda el tema de los ciclos ceremoniales como expresión de una concepción mesoamericana del tiempo, ya inserta en el marco de la *cosmovisión* (Medina, 2001: 129-133).

Hoy las prácticas religiosas en los pueblos originarios buscan una buena vida para el individuo y para la comunidad con todo y sus seres divinos, lo que nos hace pensar en el mantenimiento del orden natural y universal. Los santos y entes divinos son tratados con respeto y con las ofrendas se busca evitar su enojo. Mientras que las prácticas de veneración católica, implican la adoración y el sacrificio para acceder al "reino de los cielos" después de la muerte. Aunque las peticiones de

salud y trabajo también están presentes en las prácticas católicas, la institución señala la importancia de ser “buenas personas” y “tener una buena vida” como el camino para acceder al “reino de los cielos” después de la muerte. La idea de pecado que rige las relaciones sociales y con lo divino en el pensamiento católico, queda marginada frente a la idea de reciprocidad que caracteriza la religiosidad comunitaria.

Tanto para López Austin como para Broda, la práctica milenaria y repetitiva del cultivo del maíz conforma el arquetipo o principio general desde el cual se construye la percepción y explicación del universo. El cultivo del maíz implica una serie de prácticas sociales que al repetirse a lo largo de miles de años generaron un vínculo y una forma de concebir y relacionarse con la tierra. Las técnicas y métodos con que se domesticó al maíz, devinieron en un complejo sistema de concepciones y formas de relación con la naturaleza y entre los hombres mismos.

... las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos, resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. Su configuración expresa (de manera dialéctica) lo objetivo y lo subjetivo de lo individual y lo social. ... estudiarlas implica comprender estos rasgos fundamentales de su naturaleza y advertir que mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan, lo que contribuye a cimentar la identidad comunitaria. (Broda, 2001: 19).

Para López Austin la *cosmovisión* mesoamericana tiene un núcleo duro que consiste en una “estructura o matriz de pensamiento” acompañada de “reguladores” de las concepciones “Esta estructura o complejo es resistente al cambio, articula los acervos culturales y permite la incorporación de los nuevos elementos al sistema (López Austin, 2001: 58-64). Este complejo ideológico constituye la serie de elementos culturales similares o comunes en los pueblos mesoamericanos.

Así, los diversos caminos y procesos políticos vividos por los pueblos originarios a lo largo del tiempo desde la conquista española y hasta nuestros días, han dejado sus huellas en los sistemas culturales. En el siguiente sub-apartado abordaré la historia crítica como otro de los ejes analíticos de este trabajo y lo vincularé con el modelo de sistema de cargos que fue otra de las herramientas útiles para el análisis de las organizaciones comunitarias de la ciudad de México.

La historia crítica y el sistema de cargos

Bajo este eje presento dos líneas de estudio: el sistema de cargos como categoría de análisis con la cual la observación se dirigió hacia la organización comunitaria y los antecedentes históricos de Los Reyes, con el objetivo de confirmar su presencia como unidad social durante la época colonial y de independencia hasta nuestros días. Al avanzar el trabajo de campo, me di cuenta de que el sistema de cargos como modelo propuesto quedaba muy limitado. Es decir, si bien había mayordomías, la organización comunitaria incluía comités de colonos y asociaciones civiles que cumplían con las funciones y necesidades de una mayordomía. Por otra parte, la búsqueda de antecedentes sobre la

historia escrita de Los Reyes arrojó, en diversos textos, pistas de su presencia y de los caminos recorridos por la comunidad a lo largo del tiempo; una especie de rompecabezas al cual aún le faltan piezas para ser armado en su totalidad.

Así, me pareció importante resaltar algunos aspectos que hablan de la presencia de esa comunidad y de aquellos indicios que acentúan las transformaciones institucionales que le permitieron llegar a conformarse como pueblo originario. Por ello, el sistema de cargos como institución quedó supeditado a el rastreo de la historia del pueblo de Los Reyes y el enfoque que me permitió sustentar analíticamente esta búsqueda fue el de la *historia crítica* o social. La búsqueda también se ligó a las interrogantes sobre la permanencia de elementos de la tradición cultural mesoamericana y los procesos que la podrían hacer factible. Las señales sobre el origen y conformación de esta comunidad se encuentran a partir de la época colonial.

Varios textos de los historiadores del México Colonial fueron dando la pauta para la consideración de los procesos más importantes en la reconfiguración de la cultura y la organización política de la población originaria. La evangelización, la reorganización político-espacial, la continuidad de los llamados indios como productores agrícolas y como fuente de mano de obra, y la conformación de las nuevas instituciones al interior de las comunidades indias. Autores centrales en este enfoque han sido: Charles Gibson quien en su texto *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, hace una reconstrucción de la variada presencia de grupos culturales, así como de la contienda por el dominio del espacio y sus recursos que se vivía al momento de la conquista (Gibson, 1996).

El estudio de Gibson sobre los nahuas después de la conquista, ha sido fuente inagotable para los estudios recientes sobre los pueblos originarios de la ciudad de México. A partir del seguimiento de los ocho grupos culturales más importantes de la Cuenca de México, aborda los procesos de reorganización sociopolítica, la continuidad de las comunidades originarias como productoras agrícolas y tributarias de la corona, las continuidades a través del reconocimiento de las autoridades tradicionales *tlatoani* bajo los nuevos términos españoles de señor o cacique, la continuidad de las diferencias como unidades sociales culturalmente distintas entre los originarios a pesar de las políticas congregacionistas que no le daban importancia a esa diversidad, entre muchos otros temas que ilustran la dinámica compleja de las comunidades indígenas. Estos aspectos durante los treientos años de colonia, sentaron las bases de una nueva sociedad que mantuvo, en una parte de la población, la diversidad cultural y condiciones para la reproducción de sus identidades junto con los procesos de adaptación, modificación y cambio cultural.

En un primer momento, como dije antes, quería encontrar aquella parte de la historia de la ciudad que me permitiera seguir la línea de continuidad de la presencia de la población del antiguo barrio Quiahuac, hoy Los Reyes¹⁸. Tuve el gusto de conocer a Enrique Rivas originario de Los Reyes que estaba terminando una investigación etnohistórica sobre su pueblo,¹⁹ lo cual me permitió conocer una serie de datos sobre la

¹⁸ E. Rivas reporta que en los documentos históricos aparece la actual comunidad de Los Reyes también como Tlilac y deja la discusión abierta a si se trataba de dos barrios que formaban una unidad: Quiahuac y Tlilac (Rivas, 2001).

¹⁹ Investigación con la cual obtuvo el grado de licenciado en Etnohistoria por parte de la ENAH (Rivas, 2001).

historia colonial y de la época de independencia de Los Reyes y de otros pueblos de Coyoacán.

Precisamente uno de los aspectos que resaltan en la investigación de Rivas es la constante confrontación legal entre los habitantes del pueblo de Los Reyes y de la región de Coyoacán con los conventos y haciendas que obtenían el agua dejando a los pobladores sin este recurso y que ocupaban las tierras comunales en los momentos de descanso de las tierras argumentando que eran tierras baldías. Posteriormente encontré que Horn, en el trabajo titulado *Postconquest Coyoacán: Nahuatl-Spanish Relations in Central México, 1519-1650*, sostiene que la cultura nahua, dominante al momento de la conquista en el área mesoamericana, se mantiene a través de la permanencia de instituciones formales pero principalmente informales. Esta autora señala que los indios de Coyoacán se adaptan fácilmente a las formas legales españolas para defender sus tierras y recursos naturales debido a la existencia de un complejo sistema legal que hacía uso de la escritura nahua prehispánica (Horn, 1997: 145).

El texto de esta autora sobre las relaciones entre nahuas y españoles en Coyoacán me llevó a reconocer la ocupación ininterrumpida de la sub-región de Coyoacán. Aunque no enfoca la dinámica social de las comunidades indígenas, aporta una mirada hacia la permanencia de aspectos de la cultura nahua durante las primeras décadas después de la conquista. Para esta autora, el ámbito institucional es el primer espacio de contacto entre los grupos nahuas y los españoles quienes intentan instaurar sus instituciones y reglas de gobierno. Pero es en el ámbito informal de las relaciones entre conquistados y conquistadores

donde se construyen las nuevas formas de organización socio-política, los gobiernos locales y las formas de recolección de tributos en las comunidades indígenas.

En su análisis sobre el ámbito de las relaciones informales establece el espacio de construcción social en el que permanecen elementos de la vida social al interior de las comunidades indias. Señala tres elementos del contexto cultural indígena: la lengua, las reglas de los gobiernos locales y el cultivo tradicional del maíz en sus tierras comunales "nahuas incorporated elements of spanish culture into their own cultural context" (Horn, 1997: 12). Desde este planteamiento podemos pensar que es en los ámbitos cotidianos locales, donde se reconfigura la cultura ya que en ellos predominan las relaciones internas de las comunidades.

En su trabajo esta autora dirige la mirada hacia las fuentes coloniales de origen español pero también hacia los documentos de origen nahua en los que se descubren las construcciones sociales de las relaciones cotidianas. La búsqueda en testamentos, documentos de ventas de tierras, minutas de reuniones municipales, etc. hacen de su investigación una forma de historia a contrapelo o como ella define su trabajo "reading against grain" (Horn, 1997: 3)

En esta misma línea de interés Tutino, es de los pocos historiadores que aportan una mirada a la presencia de las comunidades indígenas del centro de México después de la Independencia cuando el panorama empieza a obscurecerse y, como por inercia, desaparecen los pueblos indios y sus culturas, de manera especial en el centro de México. En el artículo "Conflicto cultural en el valle de México. Liberalismo y religión

popular" (1997), se plantea analizar las relaciones entre el sector liberal y los campesinos. En su planteamiento hace uso de denominaciones distintas para referirse a la población india del centro de México, y contribuye con la idea de que se trata de campesinos. Esto aporta, me parece que sin proponérselo, al obscurecimiento de la presencia de la *tradición religiosa mesoamericana*, pues si bien sí se trata de campesinos, estos campesinos cuentan con características culturales de una tradición específica, la mesoamericana.

Frente al sector dominante de la sociedad que llama "ideólogos liberales", Tutino coloca a la población indígena bajo el término de "campesinos" y coloca del lado de los liberales la idea de un "México urbano" y del otro a un "México agrario". Y, como parte de este último, habla de "cultura popular", "religión popular", "cultura popular cristiana", "cultura de las comunidades agrarias", "cultura religiosa popular", y otras denominaciones para referirse a las prácticas y creencias de la población indígena. Con todo y esta trama de etiquetas, el autor aporta una mirada a la vitalidad de la religiosidad comunitaria de la población originaria durante el siglo XIX.

A través de los relatos de tres personajes de la élite liberal de la época; Fany Calderón de la Barca, "esposa del primer embajador español en México"; Branz Mayer, "secretario de la Embajada de Estados Unidos en México" y; Manuel Payno, autor de la reconocida novela costumbrista *Los bandidos de Río Frío*, Tutino plantea la formación de un cristianismo guadalupano como espacio de "negociación de las relaciones de poder entre personas ubicadas en una estructura social con grandes

desigualdades en términos de dominio y en donde persistía la explotación” (Tutino, 1997: 379).

Otra mirada sobre la historia de México, que plantea de manera explícita la importancia y necesidad de hacer un seguimiento de la población indígena bajo distintos temas, es la de Menegus. En un breve y muy rico texto titulado *Los indios en la historia de México* (2006) la autora hace una revisión de las obras y temas que me parecen fundamentales para este enfoque. La autora destaca las temáticas estudiadas sobre México del siglo XVI al XIX “Los indios subyacen o están implícitos en muchas obras, pero son relativamente pocas las que se ocupan directamente de ellos” (Menegus, 2006: 10). Desde un análisis enfocado principalmente a la transformación de la estructura política y económica, la autora realiza cuestionamientos muy interesantes que marcan la negación de la participación de los indios en la economía de la Nueva España, por ejemplo su participación en los mercados de distintas regiones.

Dos aportes que me parecen sumamente interesantes de esta autora son: por una parte, sus observaciones sobre la re-estructuración de muchos pueblos sujetos y de comunidades “remanentes” que en el siglo XIX buscan convertirse en cabeceras en el caso de los primeros, o ser reconocidos como pueblos, en el caso de los segundos. Y por otra parte, aporta luces sobre el cambio en la estructura política interna de los pueblos originarios.

Todos (los autores) parecen coincidir, aunque con variantes temporales, en que el común de naturales representaba a la colectividad mediante el cabildo. ... Es decir, la legitimidad en

el gobierno del territorio étnico dejó de estar en manos de los señores principales y pasó lentamente, a comienzos del siglo XVII, a manos de la comunidad. (Menegus, 2006: 50).

Aquí encontramos un marco interesante para estudiar el proceso largo de la conformación de nuevos pueblos originarios que continua durante el siglo XIX, y que a fin de cuentas son resultado de la fragmentación y/o reconfiguración de los antiguos *altepeme*, durante la colonia. Junto con estas aportaciones queda aún pendiente una mirada, que integre no sólo los aspectos económicos y políticos sino también los culturales como las prácticas religiosas de los pueblos del centro de México, como los aspectos señalados por Tutino.

Con una mirada centrada en la ciudad de México Lira en el texto *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, analiza los cambios político-administrativos que dieron un espacio social a las comunidades originarias durante el complejo siglo independentista en el contexto del crecimiento de la ciudad de México. Este autor visualiza la relación ciudad / pueblos indios y plantea que en los estudios sobre la historia de la ciudad, los pueblos como sujetos han sido ignorados.

Para Lira recuperar la presencia de las comunidades indias como grupos que incidieron en las diversas definiciones políticas, implica una comprensión profunda de los procesos históricos. Así, Lira ubica a la ciudad como figura del orden social republicano y de la cultura cristiana mientras que los pueblos y barrios indios fueron vistos como grupos segregados susceptibles de ser evangelizados y cuyos recursos

naturales estaban disponibles para el crecimiento de la vida urbana (Lira, 1995). En su análisis el autor nos muestra la complejidad de este siglo y las repercusiones en las definiciones institucionales tanto para la constitución de la ciudad como para la vida interna de las comunidades originarias, lo cual repercute en la definición del *complejo institucional* que enmarca la organización comunitaria actual.

En 1772 la división política de la ciudad de México era parroquial y distinguía entre parroquias de indios y parroquias de españoles. Lira señala que a “ciertos” pueblos y barrios indígenas se les llamó *parcialidades*. Hasta aquí la presencia de las comunidades originarias es visible en la ciudad y a sus alrededores como parroquias de indios o como *parcialidades*. En 1782, se cambia la organización política por cuarteles: 8 cuarteles mayores y cada uno con 4 cuarteles menores. En este cambio la especificidad cultural comienza a ser dejada de lado en la definición política.

A partir de 1812 con la constitución de Cádiz las Repúblicas de Indios desaparecen e inicia el proceso de creación de los ayuntamientos constitucionales aún dependientes de las cortes españolas. Éstos son promovidos “allí donde hubiere el número suficiente de habitantes y el lugar adecuado...” (Lira, 1995: 23). Este momento también es señalado por Menegus (2006), y al parecer es aprovechado por muchas comunidades indias dispersas que solicitan ser reconocidas como pueblo. El ayuntamiento constitucional comienza a funcionar en la ciudad de México el 20 de junio de 1820, como parte de la nueva configuración política de la naciente nación mexicana.

En la exploración histórica realizada se fue haciendo patente la ausencia de las comunidades indias en las historias que se han publicado sobre la ciudad de México y su crecimiento. En específico, la Villa de Coyoacán cuenta con algunos textos que hablan de su historia hasta la segunda mitad del siglo veinte, pero en ellos apenas se nota la presencia de los pueblos y barrios mencionados como sombras débiles en un paisaje lleno de personalidades y acontecimientos lustrosos (Pulido, 1980; Novo, 1999).

De este modo los textos de Aguirre Rojas (2008) y de Gilly (2006), sobre la importancia de la *historia crítica* o historia a contra-pelo, me parecieron acertados en el sentido de que retomaban la necesidad de revisar los procesos sociales que van marcando los cambios y las continuidades sociales. En los textos referidos los autores coinciden en varios aspectos sobre la historia crítica que propongo observar desde dos ángulos: uno es una crítica al sistema económico capitalista desde el cual se apuntala una mirada a la historia desde las clases sub-alternas que han sido borradas de la historia oficial (Aguirre Rojas, 2008: 11, 41, Gilly, 2006: 23).

Desde aquí podemos ubicar a los pueblos originarios de la ciudad de México, en específico a Los Reyes, Coyoacán. La historia oficial que marca las fechas y los sucesos congelados en el tiempo, niega los procesos que han construido la realidad de la ciudad de México, una realidad de conflicto, una realidad que oculta la presencia activa de los pueblos. En el marco de esta crítica al capitalismo, la globalización, para Gilly, ha invadido al mundo dominando los mercados, difundiendo una cultura de masas y expandiendo los medios de comunicación pero, no

ha penetrado en las estructuras culturales de las sociedades que mantienen una cultura propia.

(La globalización) ... es todavía un proceso que transcurre en la superficie. Ese proceso cubre el planeta entero y parece someter a cada sociedad a su dinámica y su voluntad. Pero no muy por debajo de esa superficie, la experiencia y la acción de los seres humanos continúan viviendo y desarrollándose según sus caminos impredecibles, implantados en las costumbres y la cultura. (Gilly, 2006: 67).

En consecuencia al anterior planteamiento, el otro ángulo que me permite valorar la *historia crítica* es el que concibe la historia en su forma totalizadora, una historia que está atenta a la permanencia y a la transformación (Aguirre Rojas, 2008: 17; Gilly, 2006: 46, 47, 50, 73). Me parece que por su mismo carácter totalizador se acerca a la idea de cultura empleada en esta investigación. Acercándose a los planteamientos de Thompson, Gilly concibe la cultura como experiencia que se transmite de generación en generación y esta experiencia se vive como sentimientos expresados "como normas, como obligaciones, reciprocidades, valores o creencias religiosas o artísticas" (Gilly, 2006: 66).

Por otra parte, alimentando esta perspectiva, Aguirre Rojas retoma la idea de historia materialista de Marx en la cual coloca a la cultura como parte del hombre y de sus productos, la cultura materializada en "determinadas prácticas, en instituciones, en comportamientos y en realidades totalmente materiales." (Aguirre Rojas, 2008: 46). Junto a la

idea de historia interpretativa, comparativa y abierta de Bloch, Aguirre Rojas también retoma a Braudel en el sentido de la importancia de considerar una historia de larga duración en la que se ubican estructuras y procesos de largo plazo

Realidades de largo aliento como los rasgos y perfiles de una civilización, los hábitos alimenticios de grupos de hombres, los sistemas de construcción y de vigencia de las jerarquías sociales, o las actitudes mentales frente al trabajo, la muerte, la vida o la naturaleza, que al aparecer como coordenadas que persisten y que sobreviven a lo largo de los siglos, tienden a confundirse como hechos obvios y a veces hasta eternos... (Aguirre Rojas, 2008: 63).

La cercanía con el concepto de *cosmovisión mesoamericana* y *tradición religiosa mesoamericana* me parece clara. La perspectiva de la *historia crítica* plantea la necesidad de revisiones que ofrezcan una mirada más cercana al desarrollo de los pueblos y sus instituciones en el centro de México. Con estas revisiones a contra pelo la idea de *historia crítica* se fue haciendo más nítida y quedó entendida como la historia social que contribuye a la recuperación de los procesos desde los cuales se gestan las diversas construcciones culturales y sociales. En este estudio, entonces, la *historia crítica* implica un posicionamiento conceptual que abre la mirada a la diversidad de procesos vividos por los pueblos originarios de la ciudad de México.

Así, el sistema de cargos, como institución que caracteriza a los pueblos de *tradición religiosa mesoamericana*, mantiene su vigencia aún en los

pueblos originarios de la ciudad de México, pero no se trata de un modelo general como bien lo señala Medina (Medina, 2007: 61), sino de una variedad de formas que responden a los procesos históricos particulares. Por ello, en el análisis de la organización comunitaria de los pueblos originarios es importante considerar los procesos históricos particulares.

La organización comunitaria en Los Reyes, Coyoacán, presentada en la tesis de maestría, comenzó a ser visible bajo el concepto de sistemas de cargos. Sin embargo, conforme avanzaba el trabajo de campo en éste y en otros pueblos de la ciudad, me pude dar cuenta de que en la cuenca de México la organización por cargos adquiere otras características impregnadas del compromiso comunitario. Es una organización comunitaria, caracterizada por su horizontalidad y su flexibilidad. Admite la participación de mujeres, de personas solteras y de niños siempre contando con el apoyo de la familia extensa. Los cargos pueden ser vitalicios o variar en su duración incluso de un responsable a otro.

Encontramos también la realización de asambleas comunitarias como instrumento de decisión tanto para la organización de las celebraciones religiosas como para la definición de acciones políticas mayoritariamente en defensa de sus territorios y recursos naturales. Se trata de reuniones que se realizan en la plaza central, en las que se convoca a todo el pueblo y en las que también se presentan informes sobre los desempeños y gastos de los organismos comunitarios. Este es un espacio de exhibición pública donde los responsables de los diversos cargos religiosos van mostrando sus aptitudes de oradores y su capacidad para construir consenso. De este modo, los responsables de

los cargos religiosos muchas veces adquieren el prestigio que los lleva a convertirse en líderes políticos (Romero, 2007 y 2003).

La etnografía mesoamericanista

Los primeros estudios etnográficos sobre las culturas de México arrojan un número importante de trabajos descriptivos como parte de la consolidación de la antropología en nuestro país. En estos trabajos se puede apreciar el sesgo positivista que pesa en las ciencias sociales de principios de siglo veinte. En ellos se busca una objetividad que lleva a aislar los procesos culturales de sus contextos sociales y políticos. De manera específica Medina señala el contexto nacional como uno de los procesos determinantes para el desarrollo de los pueblos y sus culturas que fue soslayado durante los primeros momentos del desarrollo de la antropología mexicana. El resultado que es criticado por los antropólogos de izquierda en la década de los años setentas del siglo pasado, muestra, entre otras cosas, a comunidades aisladas, encerradas en sí mismas y aquellas que se vinculan con la sociedad nacional tienden a desaparecer.

Tal mirada etnográfica sobre los pueblos de *tradición religiosa mesoamericana*, no considera la participación política constante de esos pueblos en la vida local y nacional. Y termina por negar la presencia de grupos que mantienen sus culturas con influencias y modificaciones naturales de una sociedad dinámica y, además, en permanente conflicto. Esta investigación parte de aquella autocrítica de la antropología mexicana en la que participaron autores como Gonzalo

Aguirre Beltrán, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen, por mencionar a algunos de los más conocidos (Medina y García Mora, 1983).

Algunos estudios posteriores apuntaron su mirada hacia los procesos migratorios, sobre todo del campo a la ciudad, donde se sigue reproduciendo la mirada positivista sobre la cultura, ahora vista como cultura popular. Es decir, se considera a los grupos que entran en contacto con el medio urbano como grupos aculturados en proceso de disminución de sus culturas originarias. En ese sentido se sigue omitiendo del análisis su participación política en el contexto local y nacional, así como también se niega la vivacidad de sus culturas en el medio urbano. Junto con ello, los pueblos de la ciudad de México son negados sistemáticamente y sus celebraciones rituales comunitarias de *tradición religiosa mesoamericana* son disimuladas bajo la idea de manifestaciones de religiosidad popular (Adler, 1991 y Arizpe, 1985; entre otros). Con estos antecedentes críticos a continuación presento las líneas de etnografía mesoamericanista que han pesado más en esta investigación.

Me parece importante señalar la concepción de la investigación etnográfica como método que permite acercarse al conocimiento de marcos culturales diferentes al del investigador. Esta idea se relaciona con el uso de herramientas teórico-metodológicas que son puestas en juego bajo los criterios particulares del investigador. Sin embargo, en el caso del conocimiento sobre las culturas que forman parte de la misma realidad social y política nacional (Medina, 2003), el investigador se encuentra involucrado de manera consciente o inconsciente. En este caso, el proceso de reflexividad al que hacen alusión autores como

Hammersley y Atkinson (1994) y Guber (2005, 2001), adquiere un mayor peso, pues el conocimiento refiere a una realidad de los sujetos de investigación y del propio investigador no sólo en tanto naturaleza humana, sino también como sujeto del mismo entorno social y político que lo conforma a él y a los sujetos de la investigación.

Tomar consciencia de lo anterior, en este caso, desplegó los diferentes niveles en los que me encontraba involucrada al realizar esta investigación. Desde el nivel más general, mi preocupación por la realidad de desigualdad e injusticia social del país frente a la diversidad cultural. Pasando por haber nacido y vivido en la ciudad de México, lo cual me ha conectado emocionalmente con los problemas de esta gran metrópoli. Hasta ser habitante – vecindada de un pueblo originario sin saberlo.

Esta continua vigilancia implicó mantener un nivel de claridad sobre mis posiciones políticas e ideológicas acerca de los acontecimientos que iba descubriendo. Tanto en lo referente a las prácticas internas donde confronté mi rechazo a toda forma de religiosidad, y donde observé formas de discurso retórico que no parecían lógicas desde las experiencias sociales y académicas que yo conocía, hasta expresiones que percibía con agrado como las ofrendas florales en todas sus formas y la presencia de niños en todo tipo de actividades comunitarias, por ejemplo. En cuanto a las prácticas dirigidas como comunidad hacia el exterior, reconocí mi empatía por las demandas y continua movilización para defender su espacio social, no siempre compartiendo los mecanismos organizativos y formas de construcción de sus acciones políticas.

Frente a ello la noción de cultura plateada por Geertz en el texto *La interpretación de las culturas* (1996), me pareció clara al ver el conjunto de prácticas sociales de Los Reyes, prácticas que poco a poco fui comprendiendo y ordenando bajo la idea de "entramado simbólico" al que yo quería acceder. Pero también constaté la pertinencia de la vinculación entre cultura e identidad que ha sido abordada por autores como Warnier (2002), quien considera que la cultura es un sistema de símbolos a través del cual los hombres interactúan con el mundo social y natural. Y al ser las prácticas sociales el espacio de construcción de la identidad se establece la estrecha cercanía conceptual de estos dos procesos. Warnier considera de mayor pertinencia referirse a procesos de identificación en lugar de procesos de identidad, en vista de que la acción social es la que permite la construcción de elementos similares con los que se identifica un grupo social. Así, cultura e identificación ponen

... a disposición de los actores repertorios de acción y de representación que les permiten actuar de conformidad con las normas del grupo. Al adoptar estos repertorios, los actores afirman su pertenencia sin dejar de actuar por su cuenta, incluso en los conflictos de poder y de interés que les presentan los otros actores. Estos repertorios le dan un sentido a su acción. La legitiman a los ojos del sujeto y de los demás protagonistas. (Warnier, 2002: 16).

Otro aspecto interesante del planteamiento de Warnier es el del marco contextual y la condición fluctuante de la identificación. Lo que resulta

plenamente congruente con la construcción de este enfoque en el que la mirada histórica de los procesos de cambio cultural es fundamental de cara a los quiebres y contradicciones de las acciones sociales. Por otra parte, Warnier se refiere a la condición fluctuante de la identificación en el marco de la mundialización de la cultura.

... el mismo individuo puede asumir identificaciones múltiples que movilizan diferentes elementos de lengua, de cultura y de religión en función del contexto. (Warnier, 2002: 15).

Visto así, el carácter múltiple-fluctuante de la identidad-identificación, se expresa en Los Reyes, Coyocán a través del manejo de repertorios simbólicos no sólo construidos desde su raíz histórico-cultural sino también desde las prácticas vividas en su relación con la ciudad central del país. En el contexto de confrontación constante con las instancias políticas externas, los originarios han optado por hacerse visibles a través de formas institucionales como "comisiones", "patronatos", "comités", etc. que asumen la forma de asociación civil. Con las que mantienen las funciones básicas de una mayordomía y suman otras funciones que responden a las necesidades propiciadas como parte del contexto social y político de la ciudad.

En este trabajo se recuperan los casos de la expropiación de las tierras comunales y la defensa de los panteones comunitarios desde los cuales se han generado diversos organismos políticos. En el acercamiento a estos procesos sobresale el *sentido de comunidad* que manifiesta elementos conceptuales propios de la *tradición religiosa mesoamericana* confrontados con aquellos propios del repertorio cultural occidental.

Con base en lo anterior el concepto de *identidad cultural* entonces es útil para comprender el sentir común, construido desde una matriz cultural que se ha confrontado permanentemente con el modelo de sociedad occidental. Un sentir que es resultado de procesos históricos en los que el cambio marca los procesos de permanencia.

El acercamiento a “la otra” cultura implica, siguiendo a Geertz (1996), la búsqueda de la trama de significados con que se relacionan y comunican las personas. En este caso buscamos conocer la trama de significados que le dan sentido a las formas comunitarias de vida en los pueblos originarios de la ciudad de México, en específico del pueblo de Los Reyes, Coyoacán. La trama de significados a la que nos hemos aproximado se enlaza con la *tradición cultural mesoamericana* (López-Austin, 1994: 12). El seguimiento de la *historia crítica* de Los Reyes, Coyoacán permite comprender el sentido de las acciones comunitarias observadas durante el trabajo de campo.

Otro gran componente etnográfico de esta investigación ha sido el conjunto de herramientas y técnicas de investigación de campo empleadas bajo el enfoque anterior. La *observación directa prolongada*, dicen algunos autores de seis meses como mínimo y otros de un año, es indispensable para adentrarse en esa trama de significados. Me parece que la observación participante y prolongada también lleva a entablar una relación más cercana entre el investigador y los sujetos de investigación. Lo cual puede tener consecuencias positivas y/o negativas para la investigación según las circunstancias y las habilidades desarrolladas por el investigador para sortear los malos entendidos

entre el investigador y los sujetos, y en general toda una serie de pruebas y condicionantes que ponen los sujetos para admitir en su ámbito social a una persona extraña.

Sobre este punto, Hammersley y Atkinson anotan que la negociación entre el investigador y los sujetos de investigación es permanente y no está limitada al momento de acceso a la comunidad (Hammersley y Atkinson, 1994: 71). Durante los periodos de trabajo de campo en Los Reyes, me quedó claro que los originarios esperaban visitas constantes y regulares. El observar esa regularidad significaba para ellos un compromiso de mi parte con su comunidad, lo cual fue correspondido con más invitaciones y pláticas informales que revelaban problemáticas internas e interpretaciones sobre su propio actuar. De esta manera he constatado cómo es que la observación directa y prolongada, es una herramienta indispensable en la construcción del conocimiento sobre la "otra cultura" desde la interacción de los marcos referenciales involucrados en el proceso de investigación.

La descripción densa es considerada como el registro y reporte de datos empíricos contextualizados por parte del investigador, es decir contruidos y por lo tanto interpretados por el investigador (Geertz, 1996). Durante esta investigación, traté de recrear en los textos producidos el ambiente o contexto de los datos; los usos y emociones que le dan los originarios a sus acciones y objetos. Hablando de los relatos proporcionados por los informantes, Hammersley y Atkinson señalan que es importante comprenderlos junto con el contexto en que se producen (Hammersley y Atkinson, 1994: 122). Me parece que lo mismo es aplicable para cualquier dato etnográfico contenido en una

descripción; es decir, la descripción densa debe incluir de manera fundamental quién dice o hace, a quién o quiénes se dirige la acción o el discurso y por qué se lleva a cabo.

Otro aspecto del enfoque etnográfico que quiero destacar aquí es la concepción sobre la relación entre sujeto investigador y sujeto(s) investigado(s) que incide en el proceso de construcción de conocimiento etnográfico. La realización de trabajo de campo prolongado facilita a la construcción de una relación de confianza entre el investigador y los sujetos de la investigación. Este tipo de relaciones lleva al intercambio de ideas y a la exposición de puntos de vista personales que son muy importantes para la interpretación. En estos casos el investigador puede visualizar con mayor claridad cuándo una persona es sincera o sólo está saliendo del paso en el intercambio con el investigador.

La construcción de una relación de confianza se da a través del diálogo cultural; es decir, se da un proceso de comunicación entre dos códigos en los que se pone en juego una serie de aspectos que van de lo formal a lo más subjetivo en ambos lados de la comunicación. Desde las formas de saludo, los comportamientos de hombres y mujeres, la forma de dirigirse a los santos venerados y, en general, a las ceremonias religiosas, etc. En el caso de los pueblos originarios de la ciudad hay diferencias muy sutiles con los pobladores que no son originarios de algún pueblo, como es mi caso. Al mismo tiempo compartimos una serie de códigos dados los espacios y dinámicas urbanas en que participamos cotidianamente en la ciudad; por ejemplo, en la vida escolar, en los parques como espacios de esparcimiento, el tiempo en la ciudad con sus

“horas pico” de tráfico, el uso de transporte público, los tipos de comida, las noticias, los centros comerciales, etcétera.

Los mensajes que se transmiten en la relación investigador-sujeto(s), marcan los roles que se jugarán en ambos lados. El investigador irá identificando las jerarquías sociales, cierto tipo de habilidades de un(os) sujetos reconocidas o no para la comunidad. Reconocerá los roles que juegan en la comunidad los sujetos como individuos y como grupos. Al mismo tiempo, asignará roles a algunos sujetos como colaboradores principales o circunstanciales, de acuerdo a sus propios criterios académicos y a la temática definida de su investigación. Por su parte, también la comunidad, a través de las interacciones personales con el investigador, le asignará uno o varios roles al etnógrafo, desde confidente, hasta gestor o asesor, entre muchos. En la ciudad un rol del investigador importante para los originarios es el de divulgador de las tradiciones de los pueblos.

Se trata de la construcción de una relación en la que se transmite el sentido de la acción de los sujetos al investigador y, al mismo tiempo, se transmite el sentido de la acción del investigador a los sujetos. El primero es un objetivo académico en primera instancia y el segundo ha sido eludido por muchos etnógrafos, pero siempre ha estado presente en el proceso de investigación etnográfica. Así, la subjetividad como elemento presente en la construcción de esta relación, así como en todo el proceso de investigación y construcción de conocimiento etnográfico, ha estado presente de manera consciente por lo menos a cierto nivel.

2. LA COMUNIDAD DE LOS REYES, COYOACÁN²⁰

En este capítulo presento los antecedentes históricos del pueblo de Los Reyes, Coyoacán con el fin de rastrear aspectos de su configuración social actual. En un primer sub-apartado “Un punteo para la historia de Los Reyes”, parto del acercamiento a la historia de este pueblo presentado en mi tesis de maestría y agrego elementos sobre la interacción entre las comunidades originarias y las autoridades españolas que dieron lugar a la conformación de los nuevos espacios sociopolíticos durante la época colonial en Coyoacán. A través de esos procesos de interacción se definieron por lo menos algunas de las vías de continuidad y de cambio en la historia del pueblo de Los Reyes. Como veremos la estructura socio-política del *Huey Altepetl* de Coyoacán fue recuperada durante la colonia lo cual ha marcado la continuidad de relaciones entre los pueblos ribereños, así como el liderazgo político de Los Reyes, a través de la presencia del santo venerado en la región de Coyoacán y la desaparición del centro político indígena que tomó forma de villa española, la Villa de Coyoacán.

²⁰ Parte de la información que se presenta en este capítulo ha sido retomada de mi tesis de maestría en Antropología Social *Mayordomía A.C. Organización social y religiosidad en Los Reyes Coyoacán* (Romero, 2003). Otros datos fueron presentados en el capítulo “La mayordomía de Los Reyes, Coyoacán” del texto *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, coordinado por Andrés Medina (2007).

Con estos datos se puede acentuar la importancia de hacer una historia que recupere la acción social, es decir la importancia de una *historia crítica* de las culturas de tradición mesoamericana que hoy forman parte de la cotidianidad urbana de la ciudad de México.

En el segundo sub-apartado “El pueblo del siglo veintuno”, presento los datos estadísticos arrojados en el *Censo de Población y Vivienda* realizado en el año 2010 por el INEGI para exponer el contexto urbano actual del pueblo. Intenté realizar una comparación entre los datos arrojados por el anterior censo de INEGI *XII Censo General de Población y Vivienda* consultados para la presentación de mi trabajo de maestría, pero me encontré con que la encuesta aplicada no incluyó el cuestionario ampliado que incluía preguntas más detalladas en distintos rubros. Por ejemplo; no sabemos el nivel de escolaridad por nivel académico, sino que se cuenta sólo con dos datos generales que incluyen educación básica (pre-escolar, primaria y secundaria) y otro de bachillerato a doctorado. Tampoco contamos con la información sobre los ingresos económicos ni con el tipo de propiedad de la vivienda. Pese a ello, me parece que los datos que presento son suficientes para documentar el nivel de urbanidad de esta comunidad.

En el tercer y cuarto sub-apartados “El complejo institucional” y “El ciclo ceremonial anual, respectivamente, sintetizo la información etnográfica recopilada durante la investigación sobre Los Reyes, Coyoacán. Hago una descripción de las estructuras que funcionan en la comunidad y se mencionan las actividades que desempeñan. Se destaca la mayordomía como una institución que desde los ámbitos formales e informales sigue

siendo central en la vida comunitaria y que alimenta a los otros organismos del *complejo institucional* del pueblo.

Sobre las celebraciones del *ciclo ceremonial anual* planteo la diversidad de actividades que se realizan cíclicamente para venerar a los santos. Destaco la función que tienen los ciclos ceremoniales como espacio desde el que se pone en acción la *memoria colectiva* y desde el cual se establecen los *marcos sociales de la memoria espacial* y los *marcos sociales de la memoria temporal*. El *complejo institucional* y el *ciclo ceremonial anual* son los centros del *sistema de vida comunitario* y a través de ellos se desarrollan las actividades comunitarias que, en este análisis, son cruzadas por los *ejes conceptual* y *relacional*. Esto se abordará en el capítulo siguiente, pero comencemos antes con algunos aspectos importantes de la *historia a contrapelo* de Los Reyes.

Un punteo para la historia de Los Reyes

La milenaria ocupación de la Cuenca de México ha sido documentada por autores como Byron Cummings (1923), Manuel Gamio (1920), Cristina Niederberger (1989), Zelia Nutall (1979) y William Sanders, Jeffrey Parsons y Robert Santley (1979). En sus trabajos se muestra la riqueza cultural de la Cuenca de México en las etapas del México antiguo y se brinda un marco histórico por demás importante en el proceso de conformación de la *tradición cultural mesoamericana*. Sin embargo, sobre localidades más específicas como la zona de Coyoacán, ya no digamos del pueblo de Los Reyes, algunos autores han señalado la ausencia de un estudio sistemático que dé continuidad a los precedentes (Navarrete, 1991; Gallegos y Castro, 2000).

Un ejemplo de lo anterior es el caso de Copilco y el Pedregal de Santo Domingo donde se han encontrado asentamientos, entierros y otros vestigios materiales de los grupos que habitaron esta zona durante las diferentes etapas prehispánicas y que a la fecha están prácticamente abandonados por la investigación. Esta falta de continuidad ha dejado sin responder muchas de las preguntas generadas y ha ocasionado la pérdida de piezas de invaluable valor como lo era la colorida serpiente emplumada labrada, que medía más de 15 metros de largo ubicada en medio del Pedregal hoy colonia Pedregal de Santo Domingo. Esta gran pieza fue destruida con la construcción y pavimentación de las actuales calles de dicha colonia a pesar de existir un registro y un estudio arqueológico incipiente de la zona por parte del INAH (Navarrete, 1991).

Los primeros asentamientos humanos han sido fechados hasta 1,700 años a.C. (Sanders, 1979:93). Para 1,000 a.C. se ubican ya a la ciudad de Cuicuilco con su importante centro ceremonial que alcanza su mayor esplendor junto con Copilco, entre los años 300 y 100 a.C. En los momentos en que estos sitios alcanzan su máximo desarrollo la población llega a un estimado de 20 mil personas (Sanders, 1979: 99) que habitaron en una gran área de cerca de 400 has. Al parecer, esta población alcanzó el espacio que posteriormente formara parte del pueblo de Los Reyes. La desocupación de Cuicuilco y Copilco alrededor del inicio de la era cristiana, es un punto de discusión entre los arqueólogos, pues mientras que algunos estudios consideran una posible causa de su desalojo la erupción y acercamiento de la lava del Xitle (Grove, 2000: 533), para otros la emigración masiva ocurrió antes (Muller, 1990).

Por esa misma época se había iniciado ya la construcción de la pirámide del sol en Teotihuacan. Este centro ceremonial se convirtió en un polo de atracción para los pobladores del sur de la Cuenca que se expandieron rápidamente en el norte, quizás al acercarse la lava del Xitle. Durante el apogeo de Teotihuacan se da un reacomodo de las pocas áreas residenciales que quedaron en el sur. Sanders y su equipo de investigación consideran que la nueva estructuración social fue determinada por el Estado Teotihuacano, dado el alto grado de estandarización en los patrones de asentamiento y dado que la zona sur de la Cuenca era una gran fuente de alimentos y materias primas.

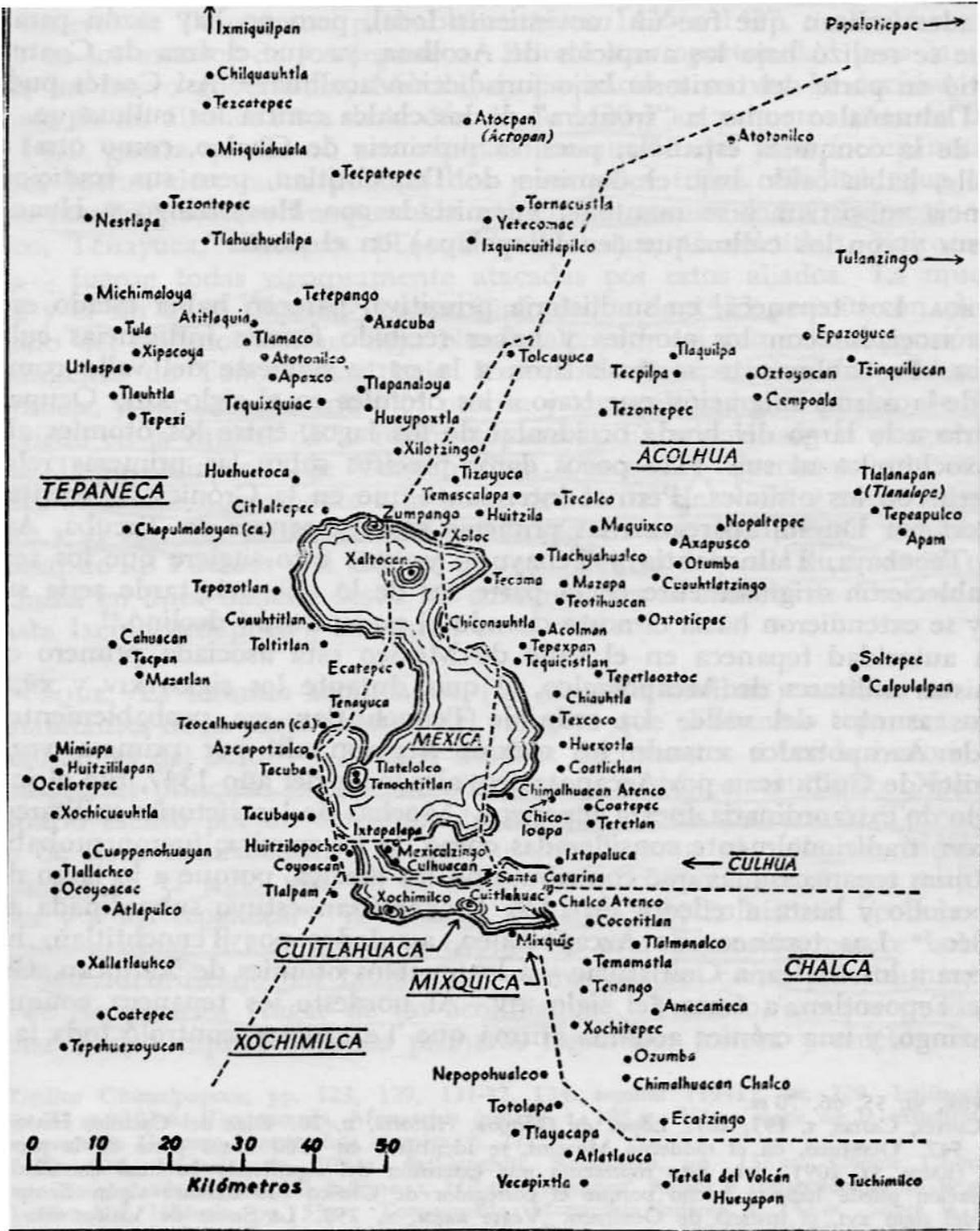
Para finales del clásico (900 dC), algunos pobladores del norte regresan al sur de la Cuenca. Entre los grupos presentes durante esta larga época de reajuste de territorios podríamos considerar a los olmeca xicalanca, tolteca, chichimeca y teochichimeca. Según reporta Gibson estos grupos fueron absorbidos o expulsados durante el periodo clásico de manera que en el momento de la conquista ya no existían (Gibson, 1996:13).

A inicios del periodo posclásico comienza el arribo a la Cuenca de otros grupos procedentes de diversas partes, como el Valle de Toluca y del norte de México. Gibson (1996), menciona 9 grupos principales que para el siglo XIII se encuentran ya en el escenario de la Cuenca de México, donde se da un periodo de epopéyicas batallas, alianzas y luchas por el dominio de la zona: otomíes, culhuaque, cuitlahuaca, mixquica, xochimilca, chalca, tepaneca, acolhuaque y mexicana. Aunque Rebecca Horn (1997), menciona sólo a 6 de los señalados por Gibson (tepaneca, acolhua, mexicana, chalca, culhua y xochimilca), nos da una idea de los

principales grupos que se enfrentaron estableciendo alianzas como la mejor estrategia para conseguir el dominio de la Cuenca.

Centrándonos en el espacio que ocupó posteriormente el pueblo de Los Reyes, debo mencionar que son los tepaneca quienes se instalan durante el siglo XIII en la franja de tierra que quedaba entre el pedregal, formado por la lava del Xitle, y la orilla del lago de Xochimilco, entre los otomíes al norte y los xochimilcas al sur. Las primeras ocupaciones tepanecas se dan en Tacuba, Azcapotzalco, Tacubaya, Tlalnepantla y Tenayuca. Después, se extienden al norte, sometiendo a los otomíes y tomando su centro administrativo, Xaltocan. Años más tarde, los tepaneca son sometidos por los acolhuaque aliados con los mexica y a la muerte de su dirigente Maxtla quien dirigió la "desgastante Guerra Tepaneca", en 1433 Coyohuacan queda como un señorío tepaneca tributario de Tenochtitlán. Esa era la posición político-social de Coyohuacan al momento de la conquista española (Gibson, 1996: 20-21).

Plano 2. Grupos culturales al momento de la conquista.



Tomado de Gibson, 1996: 19

Rebecca Horn realiza un importante estudio sobre las relaciones entre los nahuas y los españoles después de la conquista enfocándose en la región de Coyoacán (Horn, 1997). En este trabajo la autora resalta la importancia de Coyoacán como primer espacio de definición de las instancias de gobierno de la Nueva España que sirvió como modelo en el centro de México. Como ya es sabido, en Coyoacán se estableció el primer cabildo de la Nueva España y esta región destacó por sus suelos fértiles y agua fresca que facilitaron el cultivo de granos y árboles frutales traídos de Europa. A pesar de que los primeros contactos entre la población nativa y los españoles redujeron la población dramáticamente de 25 millones de personas en 1519 a 750 mil en 1622 por las epidemias y la sobre explotación, la autora destaca que las relaciones informales permitieron la permanencia de formas de vida en las comunidades.

Still, the irregular contacts between Spaniards and the majority of Nahuas kept Nahua society intact in certain ways. Most Nahuas continued to live within their own communities, to speak their own language, to be governed locally by their own rulers, and to cultivate the traditional maize on community lands. Nahuas incorporated elements of Spanish culture into their own cultural context. Changes in Nahuatl language in the immediate postconquest period reflect this overall cultural continuity. Nahuas identified new items and concepts not by their Spanish names, which they did not yet know, but by describing them in the vocabulary and framework of the Nahuatl language. (Horn, 1997: 12).

Desde el análisis de esta autora, las relaciones entre los nahuas del centro de México y los españoles conquistadores se dan; primero, a través de ámbitos formales y, posteriormente, en ámbitos informales. En el primer caso señala varias condiciones que permiten seguir los procesos de continuidad cultural de esta población durante los tres siglos de existencia de la Nueva España. Considero que los procesos que se dan en los ámbitos de las relaciones formales son la base sobre la cual se inicia un proceso de estructuración de diversas formas culturales que hoy expresan una continuidad a través de los cambios históricos que han vivido los pueblos originarios como Los Reyes, Coyoacán.

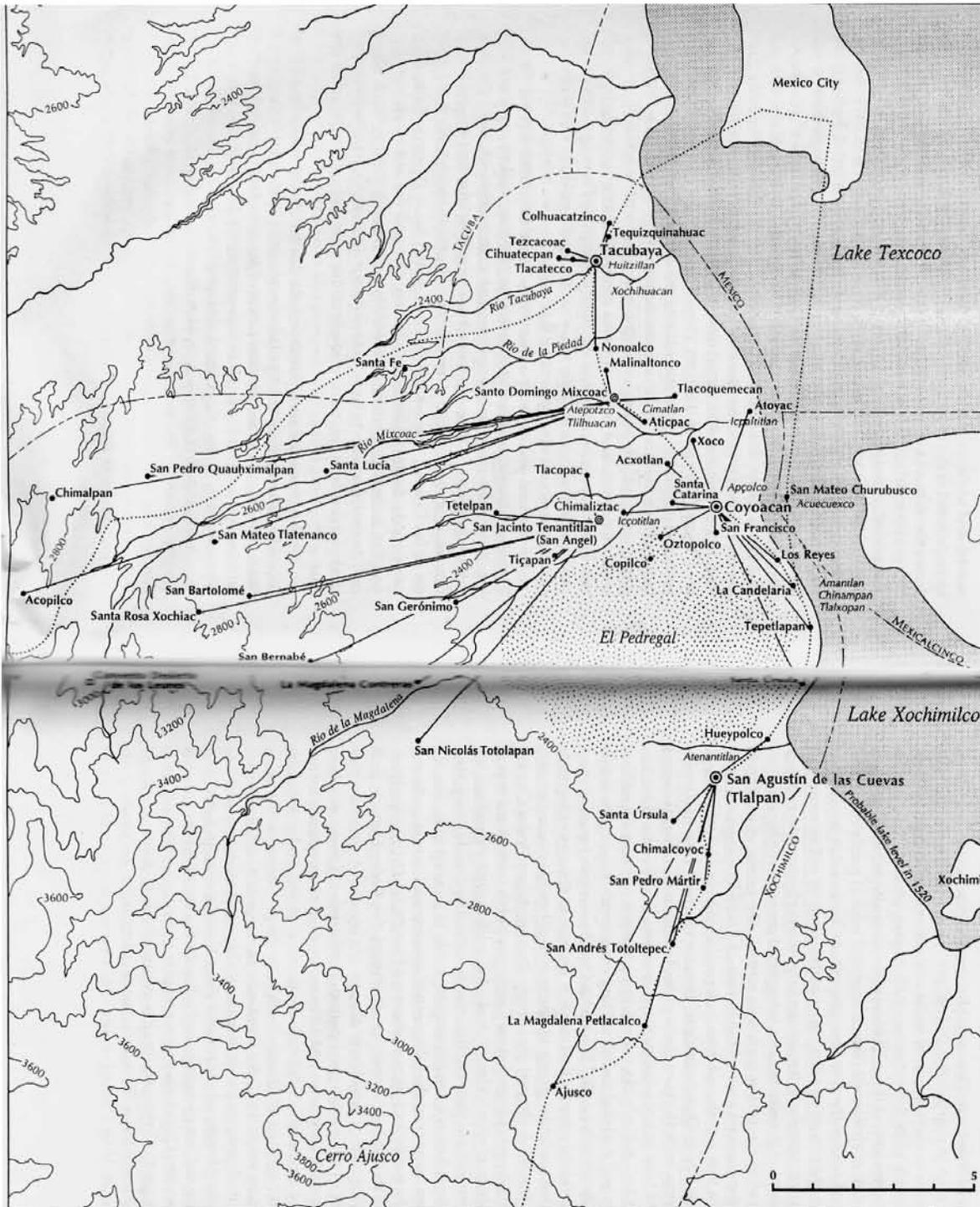
En el centro de las relaciones formales entre nahuas y españoles después de la conquista se encuentran las estructuras de gobierno prehispánicas que son recuperadas dentro de la estructura de gobierno de la Nueva España. Los grupos de la Cuenca estaban organizados como *altepeme* (*altepetl* en singular), que eran una especie de "ciudades-estado" independientes, que durante años vivieron estableciendo relaciones de alianza en busca del control político y militar de la zona y tributando a los grupos dirigentes mientras lograban cambiar su posición jerárquica. Cada *altepetl* se componía de un número variado de *tlaxilacalli* o *calpolli* que fueron reconocidos como señoríos por los gobernantes españoles.

Charles Gibson, Rebecca Horn y James Lockhart coinciden en sus trabajos sobre considerar al *altepetl* como modelo organizativo desde el cual se definieron las instituciones de gobierno de la Nueva España. Primero las encomiendas se formaron respetando los espacios territoriales, las jerarquías entre centros de poder y comunidades

subordinadas (*altepetl* y *tlaxilacalli* o *calpulli*) y reconociendo los linajes de gobernadores (*tlatoque*) de los *altepeme*. Incluso en las elecciones que se realizaban para gobernador los candidatos eran integrantes de linajes de gran prestigio reconocidos por las comunidades.

La instauración de las doctrinas o parroquias también legalizaron la estructura político-social indígena, quedando establecida una correspondencia entre la organización política y la religiosa de la Nueva España. El *altepetl* o señorío era la cabecera política y, bajo el término de parroquia o doctrina eran los centros políticos de la organización religiosa. Los *tlaxilacalli* eran sujetos de las cabeceras políticas y visitas de las doctrinas o parroquias. El repartimiento mantuvo el mismo patrón y, posteriormente, el corregimiento sin alterar la estructura aglutinó a varios *altepeme* para recuperar el flujo de beneficios económicos hacia la corona que se habían perdido a través de los privilegios que tenían los españoles establecidos en la Nueva España (Horn, 1997; Gibson, 1996; Lockhart, 1999).

Plano 3. Corregimiento de Coyocán (principios de s. XVII).



Tomado de Horn: 1997: 34-35

Al parecer, nos dice Rebecca Horn, el sistema jerárquico “cabecera-sujetos” implicó poco a poco el cambio en una serie de conceptualizaciones sobre las relaciones sociales que fueron propiciando la fragmentación del *altepetl*. Aunque la segmentación del *altepetl* se atribuye más a los procesos que se dieron en el ámbito de las relaciones informales, la designación de nuevos grupos de *tlaxilacalli* como señoríos o *altepeme* a finales de siglo XVI y principios del siglo XVII, se alimentó de y propició más, las relaciones que se dieron por encima de la estructura del *altepetl* original (Horn, 1997: 33). Pero antes de abordar el ámbito de las relaciones informales, veamos cómo estaba constituido el *altepetl* de Coyoacán en la etapa posterior a la conquista.

En Coyoacán la instauración de la encomienda en el periodo inmediato a la conquista española, implicó el reconocimiento de las autoridades indígenas, los *tlatoque* (*tlatoani* en singular). Pero en este caso los autores han coincidido en que el *altepetl* de Coyoacán era de los más complejos entre la diversidad de *altepeme* del centro de México. Así, tanto Horn como Lockhart mencionan la probable asociación dual entre los *altepeme* de Coyoacán y de Tacubaya, asociación dual que era común entre los *altepeme* del centro de México antes de la conquista. Ambos autores hacen referencia a la dificultad de esclarecer plenamente las relaciones entre éstos dos, pero concuerdan en que existía una relación de subordinación de Tacubaya hacia Coyoacán, misma que marca y se refleja en las relaciones institucionales posteriores a la conquista. Los *tlatoque* de ambos *altepeme* fueron reconocidos como autoridad y los centros de poder político indígena quedaron como cabeceras de las dos encomiendas del Marquesado del Valle.

Según los datos estudiados por Horn (1997: 23-33) y por Lockhart (1999: 265-272), el *altepetl* de Coyoacán se fue estructurando con ocho espacios institucionales:

1. Cabildo municipal.
2. *Tlatoani* o gobernante de linaje reconocido asentado en la cabecera.
3. Cárcel -reconocida para Coyoacán al menos en 1553 y en Tacubaya para 1583.
4. Escribano -reconocido en Coyoacán para 1548.
5. Parroquia o doctrina ubicada en la sede del cabildo.
6. Mercado -bien reconocido en el caso de Coyoacán y sin mención para Tacubaya.
7. Tlaxilacalli o sujetos -casi 100 de Coyoacán y 13 de Tacubaya, al mismo tiempo visitas de parroquia.
8. Identidad cultural vinculada al reconocimiento del linaje de gobernadores y al dios tutelar -relacionado con el santo católico-, así como a la historia compartida.

Entre los espacios institucionales que perdió el *altepetl* de antes de la conquista, Horn menciona la escuela para jóvenes o *tepochoalli* y la casa para los sacerdotes o *calmecac*. El *altepetl* de Tacubaya contaba con los mismos espacios institucionales con excepción de escribano y mercado, lo que es interpretado como marca de subordinación con Coyoacán junto con otros aspectos, por ejemplo: la mención que se hace en varios documentos como *huey altepetl* de Coyoacán (gran -en el sentido reverencial- *altepetl*), frente a la mención de sólo *altepetl* de Tacubaya. El hecho de haber quedado como una subdivisión secundaria del

corregimiento y sede de tenientes a mediados de siglo XVI y Coyoacán como sede del corregidor. En el análisis también se considera la gran diferencia entre el número de *tlaxilacalli* de Tacubaya, 13, frente a los casi 100 de Coyoacán (Horn, 1997: 6-29).

Tlaxilacalli de Tacubaya

Tacubaya
Colhuacatiztenco, San Miguel
Huitzillan
Nonoalco, Santa María
Otzonco
Tequizquinahuac, Santiago
Tezcacoac
Tlcatencco
Tlalnepantla
Tlaquacan
Cihuatecpan
Xochihuacan, San Lorenzo
Xomextitlan

Fuente: Rebecca Horn, 1993: 43.

El *altepetl* de Coyoacán contaba con más de 70 *tlaxilacalli* agrupados en 5 *altepeme*: a) el *huey altepetl* de Coyoacán; b) el *altepetl* de Santo Domingo Mixcoac que obtuvo estatus de cabecera de doctrina entre 1570 y finales de siglo XVI, contaba con visitas y compartía su identidad cultural con Coyoacán; c) el *altepetl* de San Jacinto Tenantitlan (San

Ángel) que obtuvo su estatus de cabecera de doctrina a principios de siglo XVII, de este no se mencionan visitas pero sí que también compartió su identidad cultural con Coyoacán; d) el *altepetl* de San Pedro Quauximalpan que al menos para 1746 ya era mencionado como cabecera y como *altepetl* y, que también compartía identidad cultural con Coyoacán y; e) el *altepetl* de Palpan de San Agustín de las Cuevas.

A complex Coyoacan *altepetl*, with its four constituent *altepetl*, would be perfectly consistent with what is known about other areas of central Mexico. Furthermore, although there is evidence that the meaning of the term *altepetl* changed over the course of the colonial period, its use in the early seventeenth century to refer to Santo Domingo Mixcoac and San Jacinto Tenantitlan (neither of which had full *cabildos* or recognized cabecera status) is suggestive of preconquest entities. And Coyoacan is also at times called *huey altepetl* (great, large *altepetl*), as is characteristic of complex *altepetl* elsewhere in central Mexico. The internal composition of four preconquest *altepetl* might account for the grouping of *tlaxilacalli* in colonial Coyoacan and explain why certain *tlaxilacalli* were associated with Coyoacan while others were associated with Santo Domingo Mixcoac, San Jacinto Tenantitlan, and San Pedro Quauximalpan. Over time each constituent *altepetl* sought to acquire those attribute- a governor, a *cabildo*, and a church- that in the early colonial period had become the embodiment of municipal pride. (Horn, 1997: 37).

Según los autores referidos, la composición de un *huey altepetl* con cuatro *altepetl* de menor rango era común, antes de la conquista. Así también se encontraban otras divisiones que al parecer respondían a identidades culturales que incidían en la organización social y política de la unidad total. En el caso de Coyoacán se reconoce la división entre los *tlaxilacalli acohuic* y los *tlaxilacalli tlalnahuac*. Las interpretaciones de esta clasificación varían entre los autores que haciendo una traducción literal consideran que la diferencia marca a los *tlaxilacalli acohuic* como comunidades de la región de arriba (ubicados en la cerranía) y a los *tlaxilacalli tlalnahuac* como comunidades de la región cerca de la tierra (los ubicados a la orilla de los lagos).

Tlaxilacalli de Coyoacán y sus cinco *altepeme* (1613)²¹

<p><i>Huey Altepetl</i> Coyoacán San Juan Bautista Azolco, San Miguel Acuecuexco Acxotlan, San Sebastián Amatlan, San Simón Apzolco de la Limpia Concepción Atonco Omac, Santa Catarina de Sena Aticpac Trinidad Atliztacan Atoyac, Santa Cruz Candelaria, La Chimaliztac, San Sebastián Chinampan, San Lorenzo Copilco Hueytetitlan, San Francisco Hueytlilac, Los Santos Reyes Iczotitlan, Santa Catarina Icpaltitlan, San Sebastián Nexplico Omaxac, San Sebastián Quauhtlacapanm, San Gregorio Tecaltenanco Tehuitzco, Niño Jesús Tepetlapan, San Pablo Tequemecan, San Sebastián Terzcolco, Santiago Texomulco, Los Santos Reyes Tlaxopan, San Miguel Tochco, Santa Ursula Sochac, Santiago Xoco, San Sebastián</p> <p><i>Altepetl</i> Tenantitlan San Jacinto (San Angel) Acolco, San Gerónimo (Ocatepec) Ameyalco, San Bartolomé Atlitic, Santa Ma. Magdalena (La Magdalena Contreras) Cacamacusxa (2), San Gerónimo (Aculco?) Oztopolco, Purísima Concepción</p>	<p>Tepeticpac, San Bernabé (Ocatepec) Tepetlapan, San Bernabé (Ocatepec) Tepetlapan, San Jacinto (Tenantitlan?) Tetelpán, Santa Ma. de Nativitas Tezoquiapan, San Gerónimo (Aculco?) Tizapan, Niño Jesús Tlacopac, Santa María Totolalpan, San Nicolás Xochicac, Santa Rosa</p> <p><i>Altepetl</i> Mixcoac Santo Domingo Atepotzco Aticpac Cimatlan Malinaltonco, San Juan Evangelista Tlacoquemecan, Santa Cruz Tlilhuacan, Nuestra Sra. de la Purificación</p> <p><i>Altepetl</i> Quauhximalpan San Pedro Acopilco Chimalpan, San Pedro Huaycalco, La Candelaria Santa Lucía Tlatenanco, San Mateo Xochiac, Santa Rosa</p> <p><i>Altepetl</i> Palpan (Tlalpan) San Agustín de las Cuevas Acolco, Calvario Ajusco (Axochco), Santo Tomás Atenantitlan Atlitic, San Agustín Chimalcoyoc Hueypolco, San Lorenzo Ocotitlan, San Pedro Martir Petlascalco, La Magdalena Tetzitzinpa, San Pedro Texcaltitlan, San Miguel Totoltepec, San Andrés Tzoncuicuilco Xiuhtlan, Santa Ursula</p>
--	--

²¹ Tomado de R. Horn, 1993: 39. Con la intención de simplificar y enfocar la atención a nuestro argumento los datos incluyen las interrogantes marcadas por la autora y omiten las notas que especifican detalles de la identificación de los datos en los documentos trabajados por la autora. También se antepusieron los nombres indígenas de los *altepeme* para resaltar la conformación sociopolítica original.

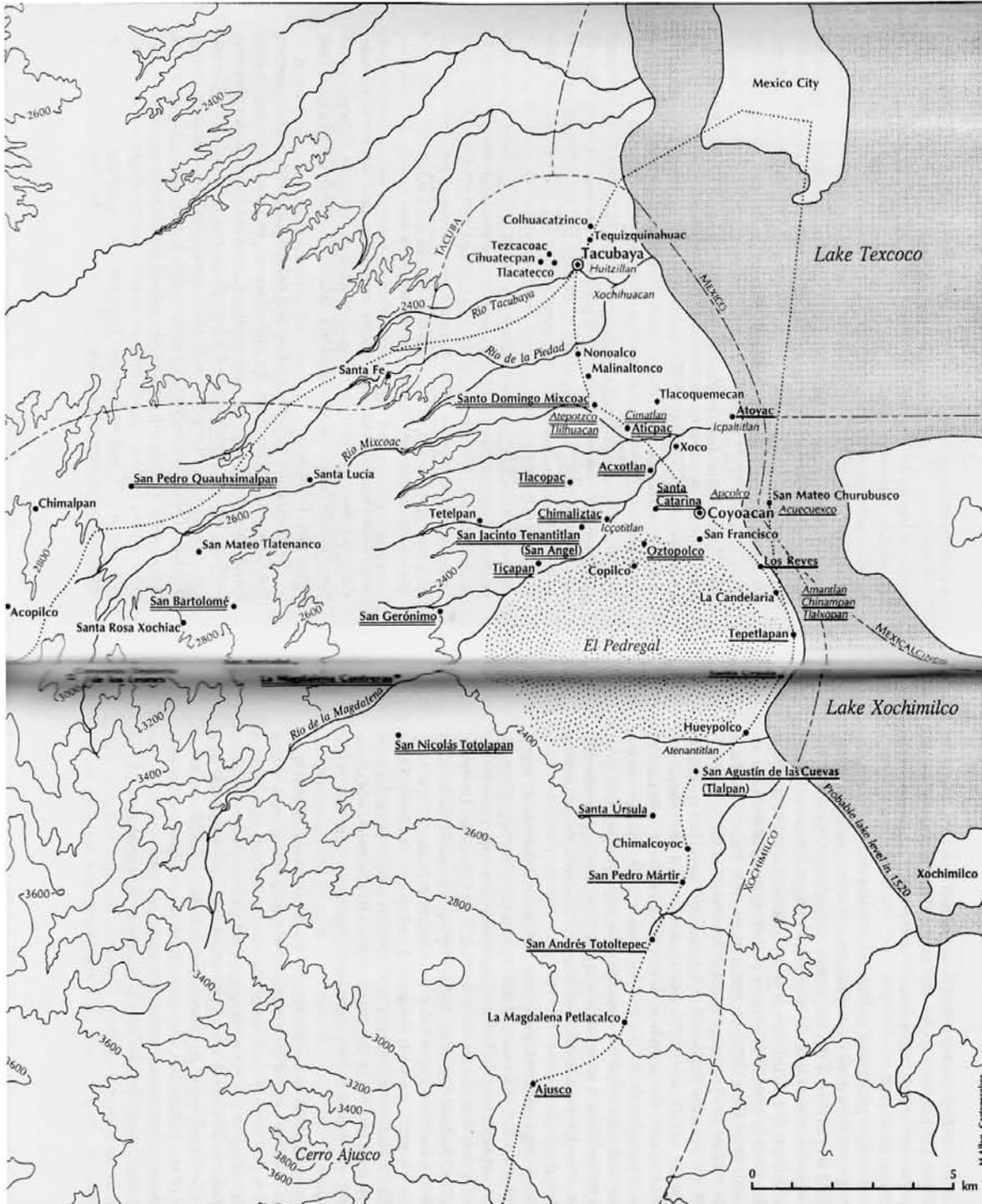
Horn señala que otros investigadores han interpretado una clasificación que hace referencia a los *tlaxilacalli* que forman parte del núcleo central del *altepetl* y los que fueron incorporados posteriormente. Esta clasificación concuerda más con las denominaciones encontradas en los documentos estudiados por Horn, donde *tlaxilacalli* tanto de las cerranías como de las tierras bajas aparecen como *tlaxilacalli acohuic* y otros en el mismo caso que aparecen como *tlaxilacalli tlalnahuac*. Al dibujar el plano de los *tlaxilacalli*, Horn encuentra también que aquellos que forman parte del área nuclear y los de más reciente adquisición de Coyoacán en el siglo XVI, corresponden con la historia de incorporaciones de *tlaxilacallis*. Así Coyoacán mantuvo disputas por los límites tanto con el *altepetl* de Xochimilco, adquiriendo San Agustín de las Cuevas (Tlalpan), como con *Huitzilopochco*, adquiriendo tres *tlaxilacalli*-sujetos, a principios de siglo XVI, todos ubicados en el área *tlalnahuac*.

Por otra parte, la autora también menciona la posibilidad de que esta división denotara una distinción cultural entre los *tlaxilacalli acohuic* de identidad tepaneca (y más antigua) y los *tlaxilacalli tlalnahuac* de identidad no-tepaneca. La excepción en este argumento es el caso de los *tlaxilacalli acohuic* que mantenían una identidad otomí como San Pedro Quauhximalpan, San Bartolomé Ameyalco y La Magdalena (Contreras). Horn menciona que la convivencia entre tepanecas y otomis se pudo haber dado con mucha antelación respetando la distinción étnica en la medida de que los tepanecas incluían en su jurisdicción a los *tlaxilacalli* otomis como los mencionados. Con base en estos argumentos propone entonces que el término *acohuic* hace alusión

a la noción de superior o mayor (antiguo) y el de *tlalnahuac* a inferior o menor (reciente) en términos de jerarquía social. La división entre *tlaxilacalli acohuic* como población originaria y *tlaxilacalli tlnahuac* como población fuera del área central y con identidades culturales particulares, fue la base para organizar los trabajos públicos y para la estructuración de las autoridades locales.

Con esta base institucional la recolección de tributo se adaptó a la forma prehispánica ya que los intentos por introducir la moneda fracasaron frente al arraigo del trueque. El cabildo nahua de Coyoacán aprovechó las prácticas indias y españolas y mantuvo las formas de relación dinásticas con los otros pueblos y con las autoridades españolas (Horn, 1997: 44). Otro aspecto señalado por Horn como parte del ámbito institucional, es la presencia de una importante cultura escrita que se reflejó en la gran facilidad con que los indios se adaptaron al uso del discurso escrito en sus alegatos para defender sus tierras y sus recursos naturales (Horn, 1997: 63).

Plano 4. Tlaxilacalli acohuic y tlnahuac



Tomado de Horn, 1997: 40-41

En mi opinión el *altepetl* entonces marcó tanto el ámbito de las relaciones formales así como también el ámbito de las relaciones informales. En el primer caso, como hemos visto, proporcionó la estructura organizativa desde la cual se definieron las instancias de gobierno, la rotación de trabajo público, las formas de recolección de tributos y las asignaciones de encomienda, repartimiento y corregimiento. La estructura sociopolítica del *altepetl* estableció una base objetiva para la continuidad cultural a través de los cambios, también en la medida que incluía relaciones étnicas diferenciadas entre los grupos tepaneca y los no-tepaneca, incluyendo la convivencia antigua entre tepanecas y otomís.

Estos aspectos históricos resultan muy importantes en nuestro análisis sobre el actual pueblo de Los Reyes. Por un lado podemos observar que la diferencia entre *tlaxilacallis acohuic* y *tlalnahuac* es sumamente compleja y el uso de los términos en los documentos no es muy clara. Las diversas interpretaciones sobre *tlaxilacalli acohuic* incluyen ideas sobre localización geográfica en la zona alta de Coyoacán, ideas sobre superioridad jerárquica, sobre mayor antigüedad, conformación de una zona central y sobre distinción étnica tepaneca. Esta última es la que suscribe Horn dejando claro que es una probabilidad. En el caso de los *tlaxilacalli tlnahuac* se ha interpretado como indicativo de residencia en la zona baja de Coyoacán, sobre inferioridad jerárquica, de menor antigüedad, se encuentran en las afueras y de distinción cultural no-tepaneca (Horn, 1997: 38-42).

La autora señala que la interpretación de *acohuic* como área central corresponde en varios casos con *tlaxilacalli* de mayor antigüedad. Y *tlalnahuac* como área periférica en el sentido de *tlaxilacalli* que fueron ganados para Coyoacán durante la primer mitad de siglo XVI, es el caso de tres *tlaxilacalli* de Huitzilopochco y de San Agustín de la Cuevas que era de Xochimilco. Sin embargo, la presencia de *tlaxilacalli acohuic* en la zona alta como Quauhximalpan, San Bartolomé Ameyalco y La Magdalena (Contreras), y de *tlaxilacalli tlnahuac* en la zona baja como Los Reyes Hueytlilac, Los Reyes Texomulco, Santiago Tetzolco y Santiago Xochac, sugiere una interpretación sobre diferencias étnicas más que de antigüedad (Horn, 1997: 42).

La convivencia entre grupos tepanecas y otomís pudo haberse dado desde mucho tiempo atrás, de tal manera que con todo y diferencia étnica, los *tlaxilacalli* otomís como Quauhximalpan, San Bartolomé Ameyalco y La Magdalena (Contreras), fueron considerados como parte de la jurisdicción de Coyoacán siendo identificados en la época colonial como *tlaxilacalli acohuic* (Horn, 1997: 42-43). Pero me parece que esta interpretación aún queda abierta a la discusión, ya que no nos queda claro si otros *tlaxilacalli tlnahuac* como Los Reyes Hueytlilac, Los Reyes Texomulco, Santiago Tetzolco y Santiago Xochac, que son de interés particular en este estudio por considerarse los antecesores del actual pueblo de Los Reyes (Rivas, 2001: 83), pertenecían a otros grupos étnicos no-tepanecas como los mismos otomís señalados antes.

Tlaxilacalli acohuic y tlalnahuac de Coyoacán
(Mediados de s. XVI)

<p><i>Huey Altepetl</i> Coyoacán Açolco (Azalco), San Miguel Acuecuexco Acxotlan (Aquexutla), San Sebastián Amantlan, San Simón Apçolco, de la Limpia Concepción Atonco Omac, Santa Catalina de Sena Aticpac Trinidad (Atlaquipaque) Atliztacan (Atlistacatetitlan) Atoyac (Atloyaque), Santa Cruz Chimaliztac, San Sebastian Chinampan, San Lorenzo Hueytetitlan (Tetitlan), San Francisco Hueytlilac (Tlilac), Los Santo Reyes Nexpilco Tecaltenanco Tepetlapan, San Pablo Tequemecan (Tequentaca), San Sebastián Tetzcolco, Santiago Texomulco, Los Santos Reyes Tlaxopan (Tlalxuba), San Miguel Tochco, Santa Ursula Xochac (Suchueque), Santiago</p>	<p>Tlalnahuac Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Acohuic Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac</p>
<p><i>Altpetl</i> Tenantitlan San Jacinto (San Angel) Acolco, San Gerónimo Ameyalco, San Bartolome Atlitic (Atlitiqui), Santa María Magdalena Oztopolco, Purísima Concepción Tenantitlan, San Jacinto Tepeticpac(Tpetliitic), San Bernabé Tepetlapan, San Jacinto Tiçapan, Niño Jesús Tlacopac (Tlacuva), Santa María Totolapan, San Nicolás [Tzitzicazpan] [Tecocozco; Tlacoiyacan Tlachquac]</p>	<p>Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic</p>
<p><i>Altepetl</i> Mixcoac Santo Domingo Atepotzco [Chinalcaltonco] Aticpac (Atiquypaque) Cimatlan Mixcoac, Santo Domingo Tlilhuacan, Nuestra Señora Purificación</p>	<p>Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic Acohuic</p>
<p><i>Altpetl</i> Quauhximalpan San Pedro Quauhximalpan, San Pedro</p>	<p>Acohuic</p>

Altepetl Tlalpan San Agustín de las Cuevas Ajusco, Santo Tomás Atlitiaque, San Agustín (Atlaquipaque) Ocotitlan (Oquitetitlan), San Pedro Mártir Palpan (Quipalpan), San Agustín de las Cuevas Totoltepec, San Andrés Xiuhtlan, San Agustín [Nombre desconocido] [Cacamolpan]	Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac Tlalnahuac
--	--

Fuente: Horn, 1997: 241-242.

En la actualidad las visitas del Señor de las Misericordias durante la época de lluvias incluyen espacios que corresponden con ambos tipos de *tlaxilacalli*. Por otra parte, las procesiones de este santo aparecen ya mencionadas en documentos de 1748 (Rivas, 2001: 62), por lo que cabe preguntarse hasta dónde tiene razón Horn al señalar que la identidad mayor de los *tlaxilacalli* de Coyoacán se quebró junto con la fragmentación del *huey altepetl*. Otros matices actuales que se pueden observar alrededor de la veneración a este santo en la región de Coyoacán, como la visita y participación de los originarios de Santiago Zapotitlán, Tláhuac, dejan aún muchas preguntas para la investigación de archivo. Quizás las modificaciones expresadas en los cambios institucionales a lo largo de la historia continúen dando pistas sobre los procesos de adaptación referentes a las relaciones sociales marcadas por las prácticas religiosas de hoy.

En el texto de Horn se destaca el uso del náhuatl en la vida cotidiana al interior de las comunidades, lo cual se reflejó también en los ámbitos institucionales pues se mantuvieron los nombres nahuas para referirse a diversos cargos españoles que coincidían con cargos indígenas, por ejemplo; *amatlacuilo* para designar a los notarios nahuas o escribanos o

tequitlatoque para designar a los recolectores del tributo (Horn, 1997: 63).

En el caso de las relaciones informales, a lo largo del periodo colonial se fueron conformando nuevos *altepeme* que dieron lugar a la paulatina fragmentación del *huey altepetl* de Coyoacán. Partiendo del modelo de *altepetl* original, el reconocimiento de grupos de *tlaxilacalli* como *altepetl* con la conformación de un cabildo municipal, un gobernante y la designación de cabecera de doctrina, incentivó el interés de diversos grupos que aspiraban a obtener un reconocimiento legal de su jurisdicción independiente del *huey altepetl*. Aunado a lo anterior, los tratos informales entre españoles y originarios se fueron dando con más frecuencia, los indígenas eran solicitados individualmente para la realización de ciertos trabajos pasando por encima de la estructura formal del *altepetl*. De esta manera, señala Horn, conforme los pobladores originarios se fueron convirtiendo en trabajadores de los españoles, se fueron modificando los conceptos indígenas sobre la tenencia de la tierra incorporando la idea de mercantilización de los terrenos y los mecanismos de formalización para la venta (Horn, 1997: 2).

Por otro lado, los conflictos entre el clero secular y las órdenes mendicantes abonaron a la fragmentación del *huey altepetl* a través de la creación de nuevas parroquias independientes de las parroquias conventuales (Lockhart, 1999: 298-299). El proceso de secularización terminó en la segunda mitad del siglo XVIII y junto con ello se instauran nuevas figuras de autoridad como el intendente-delegado que era su contraparte política (Gibson, 1996: 113).

Junto con ello también se generaliza el uso del término de pueblo que va borrando la distinción entre pueblo cabecera y pueblo sujeto. La identidad "amplia" del *huey altepetl* de Coyoacán se va trastocando (Horn, 1997: 38). Sin embargo, al mismo tiempo se mantienen prácticas y estructuras comunitarias que implican la convivencia de conceptos contradictorios.

Still, the irregular contacts between Spaniards and the majority of Nahuas kept Nahua society intact in certain ways. Most Nahuas continued to live within their own communities, to speak their own language, to be governed locally by their own rulers, and to cultivate the traditional maize on community lands. Nahuas incorporated elements of Spanish culture into their own cultural context. Changes in Nahuatl language in the immediate postconquest period reflect this overall cultural continuity. Nahuas identified new items and concepts not by their Spanish names, which they did not yet know, but by describing them in the vocabulary and framework of the Nahuatl language. (Horn, 1997: 12).

En el análisis de Gibson (1996), se menciona de manera más detenida el papel de la iglesia en esta etapa y destaca las formas en que favoreció las formas comunitarias de los originarios. Gibson señala que la iglesia tocó pero no transformó los hábitos de los indígenas.

Nuestras mayores pruebas de supervivencias del periodo anterior a la conquista se derivan de las modernas prácticas

indígenas más que de los antecedentes coloniales porque éstos, por informativos que fueran en incidentes individuales, no son sistemáticos en su totalidad. (Gibson, 1996: 137).

Aunque en este trabajo se considera que las prácticas comunitarias son resultado de los procesos de cambio y adaptación y no supervivencias, como lo señala Gibson, me parece que efectivamente la permanente institucionalidad de la vida social habla de sistematicidad de la vida comunitaria. De este modo Gibson (1996: 136-137) señala una serie de ámbitos y elementos que los evangelizadores impulsaron en su afán de conversión religiosa y de aprovechamiento de beneficios en general que resultaron en aspectos detonadores de un proceso de construcción del *sentido de comunidad* actual. Aparte de la cofradía Gibson (1996: 130-137), menciona los sistemas de finanzas comunitarios, donde las cajas de comunidad tuvieron un papel importante junto con los sistemas rotativos de cobro que hoy día se pueden reconocer en pueblos como Los Reyes.

Las vistosas celebraciones impulsadas para venerar a los santos católicos fueron manipuladas por los propios indígenas para acercarlas o hacerlas coincidir con sus antiguos dioses. Por otra parte, se caracterizaron no tanto por la combinación de elementos (sincretismo) sino por la utilización de elementos indígenas como "...los trajes, las danzas y máscaras, los despliegues públicos y el sentido de participación especial en funciones colectivas." La cofradía que para los sacerdotes católicos era una vía de ingreso regular, para los indígenas significaba una organización comunitaria estable frente a la decadencia poblacional. El trabajo comunitario fue empleado tanto para las construcciones de las

iglesias y conventos, como para la producción agrícola de alimentos de los clérigos.

Visto así, el cristianismo aparece como una fuerza de cohesión, que no siempre desplaza sino que constantemente pone en vigor y favorece las preferencias indígenas de organización comunal. Parece probable que los aspectos del cristianismo que contribuyeron a estos fines fueran los más aceptables a los indígenas ya que de tantas otras formas el colonialismo español actuó para destruir la comunidad indígena. (Gibson, 1996: 137).

El periodo colonial marca para el actual pueblo de Los Reyes, Coyoacán, el inicio de su vida como grupo unificado junto con otros grupos con los que compartía una relación de poder bajo el modelo de *altepetl*. Me parece que en el caso de Coyoacán, la atomización de la organización sociopolítica contó con otro ingrediente importante que fue el cambio de su centro de poder político como cabecera a villa española, lo que desplazó o desdibujó el centro político indígena. A pesar de ello, la interacción entre las comunidades, antiguos *tlaxilacalli*, se ha mantenido a través de las prácticas religiosas y a través de los historiales de contiendas legales por defender sus tierras y recursos naturales. Ya mencionaba arriba la antigüedad de los recorridos que realiza la imagen del Señor de las Misericordias por los pueblos, por lo menos desde 1748 cuando se menciona en documentos sobre litigios de tierras tomadas por el monasterio de Nuestra Señora de Monserrat (Rivas, 2001: 62).

Enrique Rivas (2001), en el estudio sobre las fuentes historiográficas de Coyoacán identifica tres *tlaxilacalli* que conformaron el actual pueblo de Los Reyes: *Tetlamaco*, *Texomulco* y *Hueytlilac*. Sugiere que la asignación de los tres Santos Reyes corresponde a la asignación de un santo patrón para cada uno de ellos según lo constante la leyenda que se puede ver en la parte inferior izquierda de la pintura que se encuentra en el interior de la parroquia del pueblo (Rivas, 2001: 83-84).

Sin embargo, en la lista de *tlaxilacalli* sujetos del *huey altepetl* de Coyoacán que presenta Horn no aparece Tetlamaco y aparecen dos *tlaxilacalli* con el nombre del santo Santiago que es considerado también patrón de pueblo de Los Reyes: *Tetzcolco Santiago* y *Xochac Santiago*. Rivas señala la necesidad de una mayor profundidad en el estudio histórico ya que las fuentes en algunas ocasiones hablan también de un cuarto barrio: *Quiahuac*. Me parece que aquí podría ser útil también un estudio sobre las variantes en las deformaciones de los términos nahuas, ya que sabemos que las distorsiones que se fueron dando al escribir sonidos desconocidos para los escribanos españoles dieron por resultado términos muy distintos como el caso de *Huitzilopochco* por *Churubusco*. En el caso de los *tlaxilacalli* de Coyoacán me pregunto si Tetlamaco no sería una distorsión de *Tetzcolco* y *Quiahuac* una distorsión de *Xochac*.

Como señala Horn la distinción entre pueblo cabecera y pueblo sujeto va perdiendo importancia con el fraccionamiento de la estructura del *huey altepetl*. Así podemos comprender el señalamiento que hace Rivas sobre la denominación alternada entre pueblo y barrio para referirse a Los Reyes, que aparece en los documentos coloniales y de la época de

independencia acerca de juicios por la propiedad y asignación de tierras de Coyoacán. Esto tiene implicaciones para el análisis de los procesos de adaptación y cambio, ya que la denominación de pueblo le da un sentido de unidad corporativa con derechos y delimitaciones territoriales independientes del *huey altepetl*.

El dato constante en la documentación histórica sobre Los Reyes al igual que de los pueblos de la región, es que mantuvieron una serie de alegatos y demandas legales por mantener la propiedad de la tierra, pues, por una parte, la repartición de tierras para los funcionarios del gobierno de la Nueva España y, por otra, el aparente abandono de tierras que en realidad eran de temporal y que eran presas de los intereses económicos de hacendados y de conventos, afectaron la propiedad particular y comunal (Rivas, 2001). En los alegatos recuperados por Rivas se muestra la interminable lucha de los pueblos coyoacanenses por defender las tierras comunales y el agua de sus manantiales, que en muchos casos estaban destinadas para el mantenimiento de las fiestas de los santos venerados.

En el segundo capítulo del texto de Rivas se deja constancia de estas disputas en la recopilación y revisión que hace de los juicios que se dan durante la Colonia. A manera de ejemplos, retomo algunos de los casos expuestos en ese trabajo:

- En 1684 se establece una cuota de “cinco pesos de oro común” al año por el uso a perpetuidad del agua de los manantiales *Tlilac* y *Tetepiloca* del pueblo de Los Reyes, que

- será distribuida para un hospicio en Tacubaya. (Rivas, 2001: 239).
- En 1696 se enfrenta un procedimiento legal para lograr la ratificación de la posesión del manantial *Acuecuexcatl* por parte del Convento de Churubusco y, posteriormente, los padres del mismo convento solicitan se les proteja de los vecinos indígenas y españoles que les rompen la atargea del acueducto. Este pleito se prolonga hasta el año de 1776. (Rivas, 2001: 174-193).
 - En 1791 se presenta un pleito entre el dueño de la hacienda de San Antonio de Padua Coapa, Marqués de San Miguel Aguayo, quien mandó construir una presa y tapar los conductos de los manantiales de Los Reyes que abastecían de agua al mismo pueblo. Los habitantes del pueblo respondieron destruyendo la presa ante la falta de respuesta por parte de las autoridades. (Rivas, 2001: 241).

La siguiente cita ilustra bien la manera en que los pobladores originarios enfrentaban estos litigios. Por una parte se puede ver el buen manejo de recursos legales como los documentos oficiales propios de la reglamentación española, y por otra la resistencia a perder sus tierras y su disposición a luchar por ellas con cualquier tipo de herramientas a su alcance.

... la sagrada comunidad de religiosos Dieguinos del Convento de Santa María de los Ángeles [...] nos ha privado con la más notoria injusticia de nuestra propiedad robándonos el agua por la dirección que se ha dado que no es la del caño o canal que

siempre y sin interrupción ha tenido perjudicándonos a todos infinitamente y haciendo un agravio al vecindario que reciente más mucho [...] se ha dirigido al prelado local [...] una respetuosa manifestación la cual fue elevada al muy Reverendo Padre Provincial del convento de San Diego de México, pero desgraciadamente no ha surtido los efectos que era de esperarse porque nos ha dicho que como el Convento de Churubusco ha entrado en comercio con personas particulares en la siembra de tierras el agua ha de servir para el riego de éstas aunque el pueblo carezca de ella. Nuestros títulos y mapas de que respetuosamente acompañamos copia las cuales van en su idioma natural y después traducidas al Castellano están poniendo en claro la propiedad nuestra no sólo del uso del agua [...] El que nosotros somos dueños de el agua del ojo de Acuecuexco lo comprueba la posesión que por el Virrey Don Juan de Montes Claros Mendoza y Luna, Marquez de Montes Claros se nos dio el año de 1688 y uso constante de que jamás hemos sido perturbados. (Citado del AHCCH, en: Rivas, 2001: 209)²².

La lucha por lograr el reconocimiento de la propiedad comunal que marca una “cierta tradición pleitista de los indígenas” en la época Colonial (Vázquez, 1992: 113), continúa en la época de la independencia. Un aspecto que me parece muy interesante del análisis de Margarita Menegus tiene que ver con el interés de las comunidades indias de reestructurarse en el siglo XVIII, cuando muchos barrios buscan independizarse de los pueblos cabecera y algunas comunidades

²² Se ha ajustado la ortografía del texto citado por Rivas que respeta el original, con el objetivo de hacer su lectura más ágil y comprensible.

buscan convertirse en cabeceras. Lo más interesante de este proceso es el cambio que se da en la corporación indígena; señala Menegus que todos los autores que revisó en su estudio coinciden en que “la legitimidad en el gobierno del territorio étnico dejó de estar en manos de los señores principales y pasó lentamente, a comienzos del siglo XVII, a manos de la comunidad” (Menegus, 2006: 59).

En este punto es interesante recuperar las características y componentes de los pueblos de indios apuntados por Dorothy Tanck De Estrada en el texto *Atlas ilustrado de los pueblos de indios. Nueva España, 1800*. La autora indica que se trataba de asentamientos con gran concentración de población indígena a diferencia de las ciudades y villas que se reservaban para la población española. Eran entidades corporativas que contaban con un consejo gubernamental constituido legalmente reconocido por el Virrey (Tanck, 2005: 21).

El gobierno indígena con su propia personalidad jurídica, se encargaba de administrar lo político, lo financiero y lo judicial, “también funcionaba como un tribunal agrario, ya que vigilaba y distribuía las parcelas de las tierras comunales para el usufructo de los habitantes” (Tanck, 2005: 21-27). Entre las funciones político-administrativas que cubrían los gobernantes también se encontraban representar al pueblo en las ceremonias civiles y eclesiástica. Así, participaban activamente en la organización y financiamiento de las celebraciones religiosas. Disponían de los fondos de las cajas de comunidad para el pago de servicios religiosos, fuegos artificiales, danzas, decoraciones, música, comida, entre otras, y encabezaban la procesión (Tanck, 2005: 30-31).

Los poblados de indios que pertenecieron a los antiguos señoríos o *altepeme* se convirtieron en pueblos de indios como pueblos cabecera o pueblos sujetos. En el siglo XVIII un “lugar con 80 tributarios indios o más (equivalente a 360 habitantes o más), con una iglesia consagrada, autoridades indígenas electas anualmente y una dotación de tierra inalienable” era susceptible de ser reconocido como pueblo de indios (Tanck, 2005: 27).

Para esta autora la fundación de pueblos de indios respondió a tres razones principales; facilitar la evangelización, facilitar la recolección de tributos y, a la concepción urbana española que consideraba a las ciudades como sedes de cultura y civilización frente a las áreas rurales vistas como espacios de ignorancia y barbarie (Tanck, 2005: 23-26). Me parece que esto marca otro cambio importante para la concepción mesoamericana sobre la vida urbana en la cual la congregación no parecía ser indispensable para la administración pública y económica.

Otra observación importante advertida por esta autora es que tanto el puesto de gobernador como los oficios menores no formaban parte del cabildo español, sino que fueron el resultado de las adaptaciones a la realidad del nuevo continente que retomaron las estructuras y prácticas del gobierno prehispánico.

Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antes tenían los indios para su gobierno y política, y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentran con nuestra sagrada religión ni con las leyes de este libro, y las que se han hecho y

ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten, y siendo necesario por la presente las aprobamos y confirmamos. (Cédula Real del 6 de agosto de 1555, citada en Tanck, 2005: 30).

Según los documentos consignados por Rivas en el citado texto, en los pueblos de Coyoacán una de las estrategias empleadas por los indígenas consiste en la repartición formal de las tierras comunales como propiedad privada entre los mayordomos pero con el compromiso al interior del pueblo de respetar el servicio comunitario, prestándose esto a conflictos internos, pero manteniendo hasta el siglo veintiuno el *sentido de comunidad*.

Andrés Lira aporta más elementos que permiten seguir la pista a los cambios institucionales de finales de la etapa colonial y durante la independencia en el texto *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, (1995). Enfocado a esclarecer la relación entre la ciudad de México, como figura de orden social republicano y de la cultura cristiana, y los pueblos y barrios indios, vistos por los criollos como grupos segregados susceptibles de ser evangelizados y cuyos recursos naturales también eran aptos para ser aprovechados para la vida urbana. El autor señala que en los estudios sobre la ciudad de México, estos importantes protagonistas parecen no estar presentes y por ello se propone destacar el papel activo que tuvieron en la construcción social y política de la ciudad (Lira, 1995: 14 y 15). Desde mi análisis, el trabajo de Lira también evidencia la manera en que se fue ensombreciendo la presencia de las comunidades originarias.

Así pues, Lira señala que en 1772 la división política de la ciudad de México era parroquial y distinguía entre parroquias de indios y parroquias de españoles, a "ciertos" pueblos y barrios indígenas se les llamó *parcialidades*. Hasta estos años la presencia de las comunidades originarias es visible en la ciudad y sus alrededores como parroquias de indios o como *parcialidades*. En 1782 se cambia la organización política por cuarteles: 8 cuarteles mayores y cada uno con 4 cuarteles menores. En este cambio la especificidad cultural comienza a ser dejada de lado en la definición política. Es a partir de 1812 cuando las Repúblicas de Indios desaparecen y se empiesan a formar los ayuntamientos constitucionales, a la luz de la constitución de Cádiz, que son promovidos "allí donde hubiere el número suficiente de habitantes y el lugar adecuado..." (Lira, 1995: 23).

Menegus, coincidiendo con la postura analítica de Lira, hace una revisión de los trabajos sobre la historia de México con la finalidad de resaltar la presencia indígena en los diversos procesos políticos, económicos y sociales. En su trabajo *Los indios en la historia de México* señala también que desde finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII muchos pueblos sujetos solicitan ser reconocidos como pueblos cabecera, tanto en Oaxaca como en Puebla y en los valles centrales (Menegus, 2006: 49). Me parece que esto indica el cierre del proceso de fraccionamiento del altepetl que fue analizado por Horn, y descrito anteriormente, para el caso de Coyoacán.

Así, el siglo XVIII se nos presenta como un periodo donde comenzó una reestructuración política de los pueblos campesinos, y una redefinición de la misma corporación

indígena. Todos (los investigadores) parecen coincidir, aunque con variantes temporales, en que el común de naturales representaba a la colectividad mediante el cabildo. ... Es decir, la legitimidad en el gobierno del territorio étnico dejó de estar en manos de los señores principales y pasó lentamente, a comienzos del siglo XVII, a manos de la comunidad.

... el siglo XVIII presenta, ..., dos características primordiales: en lo político, el acceso de los macehuales a los gobiernos locales –y con ello una desintegración del orden político prehispánico-, así como una redefinición política territorial de las repúblicas de indios provocada por las sucesivas conversiones de los pueblos sujetos en cabeceras y la creación de nuevos pueblos; en lo social, una descomposición provocada por el retroceso de la población indígena frente a otros grupos socio-culturales emergentes y una desigualdad económica creciente entre los naturales. (Menegus, 2006: 50 y 51).

Volviendo al análisis de Lira, a pesar la instauración de los ayuntamientos constitucionales la separación política y social de los siglos anteriores, entre indios y españoles y posteriormente entre indios y no indios, ya había enraizado en las relaciones sociales y se reflejaba en la arquitectura y distribución espacial de la ciudad de México. “con todos sus problemas y contradicciones” (Lira, 1995: 26).

La ciudad creció a costa de los barrios indígenas; las pugnas entre autoridades civiles y eclesiásticas, las cuestiones de

jurisdicción entre el clero regular y secular respecto a la población indígena influyeron en el orden de los pueblos y barrios, aunque también se reflejó en la organización urbana española la presencia de los barrios y pueblos indígenas, pues en más de una forma exigieron reajustes en la distribución y orden de la ciudad. (Lira, 1995: 32).

Desde aquellos años del siglo XIX la ciudad como símbolo del orden republicano y su proceso de urbanización, contrastaba ya con las necesidades de uso del espacio de las manifestaciones comunitarias que se fueron construyendo alrededor del culto a los santos. Por otro lado, gran parte de las comunidades indias se confrontaban con las haciendas que invadían los espacios de cultivo comunitario que además de producir para el autoconsumo, proveían a la ciudad de bienes de consumo. En las disputas por los ajustes de distribución y orden de la ciudad se ponía en juego la posibilidad de seguir haciendo uso del espacio desde su matriz cultural. Desde esta perspectiva se entiende por qué eran los pueblos quienes se oponían al nuevo orden social en defensa de sus bienes de comunidad, de sus costumbres y de sus instituciones (Lira, 1995: 35, 105). Los datos históricos nos reportan el uso de los recursos legales vigentes en cada momento y la protesta y levantamiento como constantes (Lira, 1995: 114; Rivas, 2001: 55-64).

En la ciudad de México las comunidades de tradición cultural mesoamericana reprodujeron durante este convulsionado periodo de principios a finales de siglo XIX las prácticas religiosas comunitarias que con cambios e innovaciones hoy nos permiten distinguirlas (Lockhart, 1999, Tutino, 1997). Durante la primera mitad del siglo XIX se sientan

las bases del nuevo sistema económico que decretó la desamortización de las tierras del clero y comunales que impulsó la mercantilización del suelo. Ésto desencadenó otros procesos relacionados con el crecimiento urbano como: la necesidad de espacios para uso habitacional de los trabajadores que construían los nuevos espacios urbanos, (fraccionamientos “para toda clase de gente”); la necesidad de continuar con el largo proceso de desecación del suelo (ciénegas y pantanos que quedaban); la especulación del suelo y; el desarrollo del comercio mercantil.

Lo anterior permite visualizar el proceso a través del cual las comunidades originarias se incorporaron al nuevo sistema económico, sin dejar de lado los usos comunitarios, simbólicos y productivos de sus espacios. De esta manera podemos definir la segunda parte del siglo XIX como un primer momento de expansión urbana en la historia de la ciudad de México (Lira, 1995: 241), durante el cual se transforma y extiende la ciudad sobre los territorios de los pueblos y barrios originarios.

La ciudad sufre una transformación absoluta [...] En sólo 50 años su área, que en 1858 era de 8.5 km², se amplía 4.7 veces y ocupa, en 1910, una superficie de 40.5 km². Su crecimiento demográfico aumenta 2.3 veces, de 200,000 pasa a 471,000 habitantes ... (Dolores Morales citada en Lira, 1995: 240).

El proceso independentista pasó así por una imbricada red de disposiciones legales a las que los pueblos mostraron una gran

capacidad de adaptación que se refleja en la cantidad de litigios legales que desde entonces y hasta nuestros días, han iniciado en demanda de la restitución de sus bienes y derechos. Muchas veces estos litigios fueron dirigidos por abogados originarios de estas comunidades como lo señala Lira en el caso de la parcialidad de Santiago Tlatelolco. Al respecto A. Lira refiere que tiene lugar en 1873 y en él destaca la capacidad litigante del abogado originario, pero también se percibe la adaptación a las nuevas formas de relación comercial, ya que arropados en el derecho de propiedad individual defendían sus bienes que eran usados tanto para el comercio como para los fines comunitarios (Lira, 1995: 245).

A partir de 1917 y hasta nuestros días inicia un proceso en el que se debate el reconocimiento oficial de la propiedad comunal y ejidal a través de las modificaciones al Código Agrario. En los cambios al artículo 27 constitucional que se dan en 1935, 1937, 1958 y en la expedición de la Ley Federal de Reforma Agraria en marzo de 1971 que es modificada en 1992 (Bouquete, 1996 y Vázquez León, 1992), se puede percibir el debate legal que se resiste a reconocer la propiedad comunal de los pueblos indígenas y no logra reglamentar adecuadamente la tenencia de la tierra.

En el marco de este debate legal, sin duda, uno de los momentos más culminantes del proceso histórico del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, es la invasión de su propiedad comunal, el Pedregal de Santo Domingo, promovida por el mismo gobierno (según los propios comuneros), y su consiguiente expropiación en el año de 1971.

Desafortunadamente en gran parte de los documentos sobre la historia de Coyoacán se elude la vida cotidiana de los pobladores originarios. La mirada se centra en la Villa de Coyoacán, espacio abastecido de anécdotas y leyendas de la época colonial, habitado por distinguidos personajes españoles y sus descendientes. El texto de Alberto Pulido *Coyoacán. Historia y Leyenda* es una clara muestra de ello, ahí podemos encontrar un apartado donde se resaltan varias personalidades de la vida política y artística de mediados del siglo veinte²³, mientras que las referencias a los pueblos de Coyoacán están en el apartado titulado "Leyendas de Coyoacán". Las referencias a los "otros" barrios y pueblos son pocas y escuetas; cuando se llegan a referir a ellos se habla de los indios que vivían en los alrededores de la Villa mencionando tan sólo que eran pueblos floricultores y que en sus tierras sembraban maíz y trigo.

Un ejemplo que aporta pistas interesantes aunque no se les da mayor importancia es el texto de José Luis Aguilar Fernández *Coyoacán de mis Recuerdos*. El texto contiene un apartado titulado "Coyoacán y sus pueblos" donde el autor hace un recuento de sus memorias acerca de las numerosas fiestas y ferias que había en "los pueblos" a lo largo del año. En específico menciona que estas fiestas estaban organizadas por los mayordomos de cada pueblo y eran financiadas por todo el pueblo a través la cooperación que daban a los mayordomos. También menciona uno de sus "mejores paseos" que era al pueblo de Los Reyes, donde se encontraba el manantial "Atliliquecan" y donde recorría:

²³ Entre los que se mencionan están: Belisario Domínguez, León Trotsky, Diego Rivera, Frida Kahlo, José López Portillo y Rojas, José Juan Tablada, Manuel Toussaint y Salvador Novo. Así también, incluye largas listas clasificadas por ramos de actividades; pintores, escultores, actores, escritores, periodistas e investigadores, entre otros (Pulido, 1980).

... sus pintorescas callecillas, sinuosas y empinadas, con sus risueñas casitas llenas de flores con sus tapias cubiertas de enredaderas que se volcaban hacia la calle, lo que nos permitía cortar un malvón, un jazmín, rosita mantequilla, bugambilia o cualquier flor... (Aguilar, 1978: 18).

Entre los textos más completos y reconocidos están los de Salvador Novo quien fuera vecino del Coyoacán de la segunda mitad del siglo XX, nombrado cronista de la ciudad y reconocido literato. En sus trabajos sobre Coyoacán retoma datos de otros escritores, incluidos los de Francisco Sosa y José Lorenzo Cossío. Este último le cedió a Salvador Novo la información recopilada sobre la historia de Coyoacán, en "15 gruesos tomos", según se menciona en la presentación de su texto más completo: *Historia y leyenda de Coyoacán*, (1999). Este material, si bien es un gran aporte para una parte de la historia, también es muestra de la típica mirada criolla que se enorgullece de su pasado prehispánico, pero que reproduce la miopía nacional que le impide palpar la presencia de los grupos herederos de aquella tradición y que desde su *reconfiguración cultural* forman parte del México contemporáneo.

Por otro lado, aparte del texto etnohistórico de Rivas multicitado arriba, otros habitantes originarios de Los Reyes han producido otros escritos que nos dan su propia versión de la historia y de los aspectos importantes para la comunidad. Entre los documentos se encuentran los de importantes personajes para la población: Emiliano Suárez, quien en 1948 escribe un artículo manuscrito titulado "En relación con el Pedregal de Santo Domingo de Los Reyes, Coyoacán, D.F." que se incluye como

apéndice en el texto de Carlos Navarrete "Cuicuilco y la arqueología del Pedregal. Crónica de un desperdicio" (1991). Margarito Ramírez (s.f.) escribe un libro manuscrito bajo el título *Libro sobre la historia del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, D.F y*, otro titulado *Libro sobre el origen de la fiesta del Señor de las Misericordias*, también reportado como manuscrito. Miguel Rivas, otro reconocido originario elaboró un folleto bajo el título "Breve historia del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, D.F." (1993) y el documento sobre el "Centenario del Panteón del Pueblo de Los Reyes, 1895-1995", anexo en este trabajo.

En los documentos elaborados por estos autores se reconstruye la historia de Los Reyes desde una visión interna que incluye posiciones políticas que buscan la defensa del territorio y de su cultura. Para estos autores Los Reyes es considerado ya como pueblo y no como barrio, a través de lo cual se busca legitimar la defensa de las tierras comunales desde mediados del siglo veinte.

Otro aspecto consignado por Don Margarito Ramírez es la historia de la aparición del Señor de las Misericordias, uno de los santos patronos²⁴ y como tal uno de los referentes más importantes de la identidad actual. Otros materiales de elaboración más reciente documentan diferentes momentos y procesos por los que ha pasado el pueblo. La tesis de licenciatura en Derecho de Eulalio Rivas, tío de Enrique Rivas, que es referida en los documentos anteriores con fecha de 1967, desafortunadamente este material no apareció en las bibliotecas universitarias y no fue posible consultar el análisis que ahí se hace, al parecer, sobre el régimen comunal y el derecho agrario. Sin embargo en

²⁴ En el pueblo se consideran Santos patronos también a los tres Reyes Magos; Melchor, Gaspar y Baltasar, y al Señor de las Misericordias.

el texto de Mancilla (2000), se retoma este trabajo y a través de él se puede ver que el análisis está enfocado al caso de la propiedad comunal del pueblo de Los Reyes: el Pedregal de Santo Domingo.

Como parte del contexto social de la historia más reciente de este pueblo y de los pueblos originarios de la ciudad en general, me referiré al proyecto político nacional que dio un impulso a la implantación de zonas industriales en la Cuenca de México.

El gran dinamismo productivo de la ciudad de México, que dio comienzo con el crecimiento industrial en la década de los cuarenta, se reforzó cuando la actividad de servicios del sector terciario cobró una importancia decisiva como fuente de empleo.

El proceso combinado de industrialización y de terciarización de la economía de la urbe, fue el responsable central del proceso de "metropolización" de la ciudad de México. (González, 1981: 17).

Este proceso propició el aumento de la población, principalmente campesinos migrantes que ante la fragmentación de sus tierras y la falta de apoyo, acuden a la ciudad y se suman a las filas de trabajadores formando nuevas colonias y asentamientos irregulares (Arizpe, 1975 y 1980). Los conflictos generados por la ocupación de terrenos de propiedad comunal de pueblos originarios como el de Los Reyes son resueltos por la vía de la expropiación solamente después de su

agudización y después de la confrontación armada en la mayoría de los casos.

... a partir de 1940 se produce un desplazamiento masivo desde el campo hacia los centros urbanos, que ante la incapacidad del sistema para asimilarlos y la ausencia de planes reguladores da lugar a la aparición de asentamientos espontáneos... El rezago en la regularización de la tierra se vuelve crónico ante la incapacidad de las autoridades de resolver el conflicto entre los nuevos demandantes y los propietarios de la tierra, sean estos ejidatarios, comuneros o particulares... (Montaño, 1981: 60).

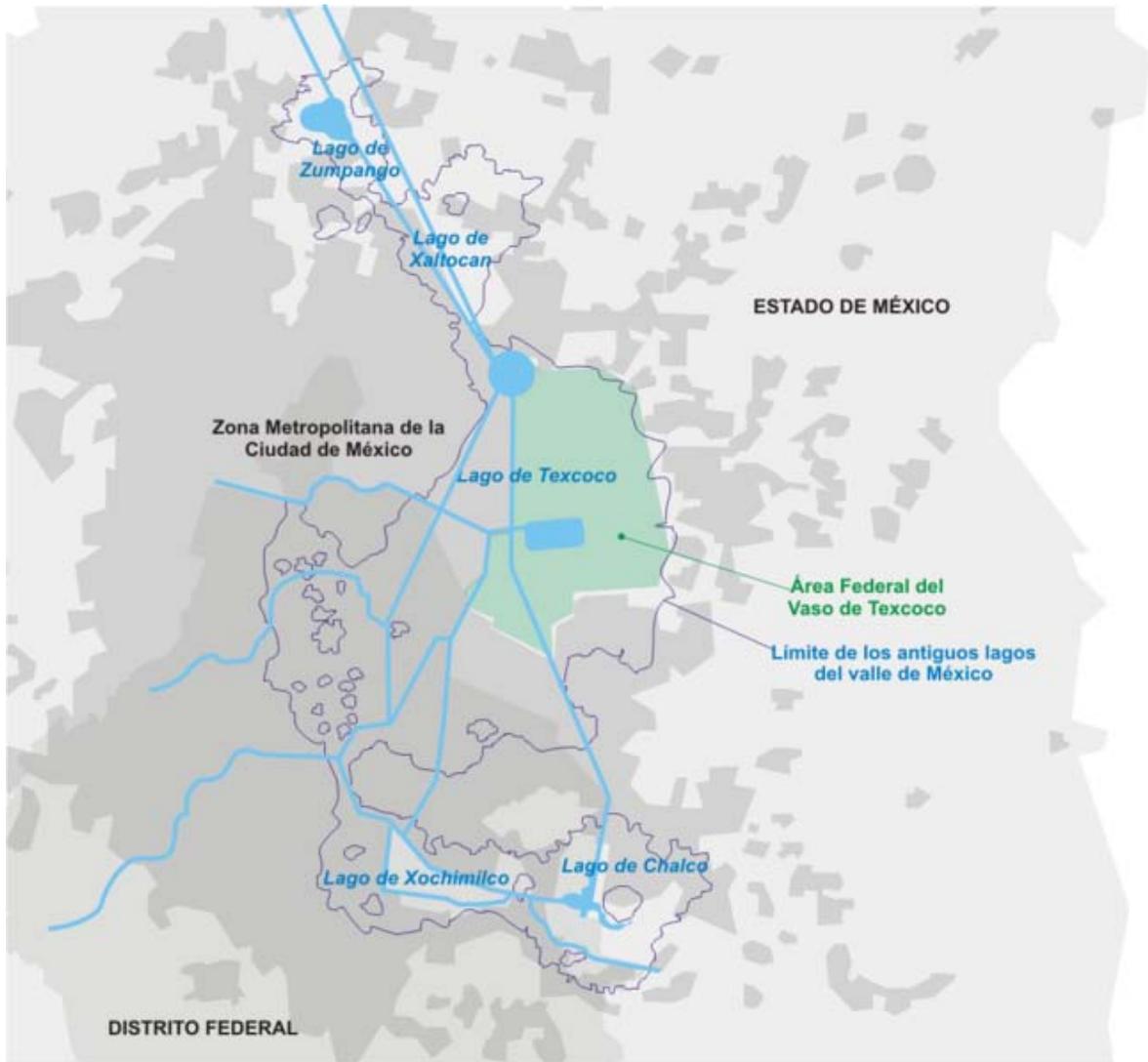
Por otra parte, el aumento de la población conlleva una mayor demanda de los recursos naturales tanto para la industria misma como para el sustento de los trabajadores. Así, el agua y las tierras comunales de los pueblos originarios que no cuentan con un reconocimiento oficial, son usados para abastecer a la naciente metrópoli que en pocos años comienza a causar estragos en las fuentes de agua naturales y en todo el sistema agrario de la Cuenca de México.

Durante el siglo XIX, dentro de la Cuenca de México, toda el agua potable se obtenía de manantiales y pozos; pero el aumento de la demanda, provocado por el crecimiento de la población, obligó, primero, a recurrir a todas las fuentes de abastecimiento existentes en el Valle para atenderla y, después, a las fuentes de aprovisionamiento más cercanas, como el sistema del Río Lerma.

La sobreexplotación de los acuíferos y la reducción de su área de recarga en el Valle, han reducido su capacidad, provocando el hundimiento de grandes porciones de la ciudad, asentada sobre antiguos fondos lacustres, incrementando el proceso de desertificación. (Messmacher, 1981: 24).

Principalmente las zonas chinamperas, como lo era el pueblo de Los Reyes, vieron disminuir y hasta desaparecer sus afluentes. En este pueblo la bomba instalada en Xotepingo, en el año de 1941, marca el inicio de la desecación de sus manantiales y canales y, con ello, la desaparición de una riqueza natural que era aprovechada en la vida cotidiana de los habitantes (Aguilar, 1978: 18).

Plano 5. Los antiguos lagos de la ciudad de México.



Fuente: Yavidaxiu, 2006

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ciudad_de_M%C3%A9xico_y_Lago_de_Texcoco.png

Para la mayoría de los pobladores actuales adultos es muy grato el recuerdo de la gran cantidad y variedad de animales y plantas silvestres comestibles. En entrevista don Albino Ramírez, prestigiado mayordomo del pueblo, comentó lo siguiente.

... nosotros vivíamos de nuestro pedregal, ¿por qué vivíamos? porque subíamos a nuestro pedregal y nos traíamos tunas, nos traíamos nopales, traíamos unas cositas que nosotros les decíamos chilitos que eran unos como bisnaguitas así largas, rojas nos las comíamos como botanas. Entonces el pedregal siempre nos dio de comer y cuando no, pus se cazaba la víbora y la víbora la utilizaban, la molían la carne y la utilizaban para curarse las heridas, no se comía, pero sí comíamos la liebre por ejemplo, ..., cuando íbamos a recoger a cortar la alfalfa nos encontrábamos las tuzas y las tuzas y las mataban y nos las comíamos, vieras que ricas. Aquí habían muchos pajaritos que les decían los chinitos y enton's la gran mayoría, mi papá tenía una escopeta, sacaba su escopeta y pun! le echaba muchas municiones y se caían muchos pajaritos de esos y con esos hacían unos caldos riquísimos. Entonces, te digo, cosas así, enton's nosotros sí comimos de todo ¿no?, los acociles, los famosos este, las mismas ancas de rana..., teníamos una vegetación extraordinaria, vegetales pues comíamos de todo lo que hubiera aquí. (Albino Ramírez, junio 2000. Entrevista de la autora²⁵).

²⁵ En las siguientes citas de las entrevistas realizadas durante esta investigación, solamente se pondrá e.a. para acortar la referencia.

Como hemos visto, en este punteo para la historia de Los Reyes, se puede apreciar el papel central que tiene el antiguo señorío de Coyoacán para el desarrollo de las comunidades o antiguos *tlaxilacalli* durante las etapas coloniales y de independencia. El paradigma Xochimilco-Milpa Alta, planteado por Medina en el texto "Pueblos antiguos ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México" (2007b), es aplicable en este caso. El término *pueblos altepeme*, cobra sentido al visualizar los procesos históricos de fraccionamiento del *huey altepetl* de Coyoacán que propicia la formación de nuevos *altepeme* que poco a poco pasan a ser pueblos de indios.

Hasta aquí he destacado la importancia de la continuidad institucional con adaptaciones y modificaciones, así como el impulso al *sentido de comunidad* que se da desde las instancias civiles y religiosas. Ambos procesos históricos dan luz sobre la constitución del sistema de vida comunitario actual y su matriz mesoamirana. En este seguimiento hemos visto cambios y adaptaciones como parte de la continuidad cultural.

Debo enfatizar entonces que la idea de continuidad cultural en este trabajo se refiere a procesos históricos complejos de cambio en los cuales el vínculo con la matriz cultural mesoamericana se da a través de adaptaciones, pérdidas e incorporación de aspectos múltiples en circunstancias específicas de cada comunidad. Hasta el cierre de este trabajo y aún con huecos y dudas por resolver considero que Los Reyes ha pasado a ser el centro político-religioso de la región de Coyoacán del siglo XXI. Pero veamos las características actuales de esta comunidad.

El pueblo del siglo XXI

Actualmente el pueblo de Los Reyes, Coyoacán se encuentra en el perímetro central del Distrito Federal enmarcado por la delegación de Coyoacán de la ciudad de México. En el trabajo de maestría (Romero, 2003), ya anotaba la contradicción mostrada en los documentos oficiales de la delegación Coyoacán donde en el *Plan de Desarrollo de la Delegación Coyoacán 1998-2000* se define la composición de asentamientos con: "39 colonias, 8 barrios, 51 unidades habitacionales, 28 fraccionamientos, 3 asentamientos y 3 exejidos" (S.A., 1998: 1), en los 54.4 km² de extensión territorial. Mientras que en la *Monografía de Coyoacán* (S.A., 1996), sí aparecen pueblos y barrios en la lista de localidades. En la consulta realizada a la página web de esta delegación en 2015 aparecen los 7 pueblos y 8 barrios que fueron reconocidos desde la investigación etnográfica reportada en mi tesis de maestría.

En la lista que presentaba la delegación en 2013 se presentaba un error que me parece importante señalar; el cambio de nombre del santo del pueblo de San Pablo Tepetlapa a San Pedro. Este error refleja el descuido de los gobernadores al tratar con las unidades sociales que gobiernan y la ignorancia sobre su cultura. Por otra parte, al revisar esta información también me percaté de que el caso del pueblo de San Francisco Culhuacán, la delegación está reconociendo su composición barrial al anotar que "dentro del Pueblo se encuentran los Barrios de San Juan, Magdalena y Santa Anita". Este es el único caso de los pueblos de esta región que muestra hoy día una composición barrial.

Con la excepción anterior, en la región de Coyoacán tanto los pueblos como los barrios son unidades sociales independientes, no hay pueblos

que reconozcan barrios como partes que los compongan y, hay unidades sociales reconocidas como barrios que al parecer se manejan también como *sistemas de vida comunitarios autónomos*.

Al centro de la delegación Coyoacán encontramos la delimitación política de Los Reyes. Al norte topa con la avenida Miguel Ángel de Quevedo, ahí se forma un ángulo hacia el noreste con la avenida Pacífico y hacia el oeste con la calle Europa. Un tramo del Eje vial Aztecas lo separa del pueblo de La Candelaria hacia el sureste, otro fragmento de la Avenida Rey Moctezuma lo delimita hacia el suroeste hasta topar con la calle Mixquic que en dirección al norte se prolonga con la calle Santa Tecla hasta el Eje 10 Sur. Esta misma avenida marca los límites, nuevamente hacia el suroeste, con la colonia Santo Domingo que fuera la propiedad comunal de Los Reyes. Por último, hacia el oeste el límite abarca a la unidad habitacional Pedregal de Coyoacán, creada en 1995, y la calle Cruz Verde separa al pueblo del barrio de Niño Jesús en la misma dirección.

Estos límites son rebasados en las prácticas religiosas de los habitantes abarcando tanto la colonia El Rosedal como parte de la colonia Santo Domingo. Estos espacios también son considerados parte de su extensión territorial y en ellos habitan comuneros indemnizados por la expropiación de sus tierras comunales en 1971. Otro espacio importante para los originarios es el panteón comunitario que se encuentra en los límites de la colonia El Rosedal²⁶.

En el último censo poblacional realizado por el INEGI en 2010, no se desagregó la información por colonia. Solamente fue posible consultarla por Área Geo-Estadística Básica (AGEB). Dentro del área del perímetro oficial de Los Reyes encontré cuatro AGEB's pero según el asesor de información de INEGI, Lic. Gabriel Quintero²⁷, una correspondía a un conjunto habitacional privado por lo que no se contabilizó. Por lo tanto los datos que presento son la suma de las tres AGEB's que aparecen dentro de la delimitación oficial de Los Reyes, Coyoacán, en el mapa digital del INEGI.

La población total es de 23,871 habitantes. 12,568 son mujeres y 11,303 son hombres. Se registraron 18,944 personas nacidas en estas AGEB's. De la población total 4,810 es población infantil de 0 a 14 años, 3,774 son jóvenes de 15 a 24 años, 12, 877 son adultos de 25 a 59 años y 2,410 son adultos de más de 60 años.

²⁶ Tanto el proceso de expropiación como la situación de los panteones comunitarios son abordados en el siguiente capítulo como espacios que manifiestan el grado de autonomía de Los Reyes, Coyoacán.

²⁷ Agradezco mucho la atención brindada por el Lic. Gabriel Quintero quien además de auxiliarme en el uso del sistema para consultar los datos del censo de 2010, me explicó parte de las diferencias entre los censos de 2000 y 2010.

Los datos sobre escolaridad sólo aparecen en dos grandes grupos; la población de 15 años y más con primaria completa es de 1,601 habitantes y la población de 18 años y más con educación "pos-básica" (bachillerato, licenciatura, maestría y doctorado) es de 10,694. Se puede deducir que la población contabilizada en el rubro de primaria completa no realizó estudios de secundaria y superiores, por lo cual podemos sumar ambos datos para acercarnos a una idea del nivel de alfabetización, esto nos da un total de 12,295 personas que saben leer y escribir. Si relacionamos esta cantidad con la población total de 15 años y más: 19.061 podemos obtener un 67% de población alfabetizada. Este dato contrasta con los datos del censo del año 2000 en el que aparecía casi el 100% de alfabetización. Por otra parte el dato de alfabetización y escolaridad es complementario al marco socio-demográfico que me interesa mostrar aquí.

Respecto a la Población Económicamente Activa (PEA) de más de 12 años, tenemos un total de 11,048 personas. Pero nuevamente nos quedamos en este nivel de información ya que no aparecen los datos desagregados de cada sector económico, ni por actividad laboral, ni por ingresos. Sobre la vivienda debemos considerar que de un total de 7,646 viviendas, 6,656 cuentan con servicios públicos de luz, agua potable y drenaje y 5,399 con línea telefónica.

Contrastando con esta mirada socio-demográfica, el ambiente social de pueblo se percibe de manera cotidiana ya que hay una gran actividad en los espacios abiertos y cerrados; gran parte de la población acude a las reuniones de organización, a los trabajos comunitarios, a las

celebraciones mismas y a las celebraciones de cierre o novenas. De manera especial y contundente, durante las celebraciones del ciclo ceremonial anual el ambiente festivo inunda todo el espacio. Las celebraciones se despliegan con ferias que incluyen juegos mecánicos y de suertes, danzantes, comida, toritos, castillos, bailes, música, olores, un espacio lúdico abierto que no escapa a tensiones. Las comisiones se mantienen alertas de que todo se realice bajo control y de la mejor manera.

En Los Reyes, se puede percibir un ambiente social que contrasta con el tránsito vehicular que pasa por las calles principales. Si bien se siente un ambiente de "pueblo" (como decía un locutor de radio al describir el entorno de su casa y sin atinar a que vivía en un pueblo originario), es difícil determinar a simple vista qué es lo que genera esa sensación. Poco a poco el trabajo etnográfico, permitió darme cuenta de que la gente se conoce, son familiares consanguíneos y parientes políticos que tienen un trato cotidiano que les permite estar al tanto de los acontecimientos familiares y de la comunidad en general.

Los negocios que rodean la plaza principal son atendidos por los originarios que han aprovechado los frentes de los predios familiares para instalar verdulerías, pollerías, misceláneas, papelerías, paleterías, tortillerías, etc. En general, en un lapso no mayor a 50 años, la comunidad pasó de ser productora agrícola a dedicarse a los servicios y al pequeño comercio²⁸.

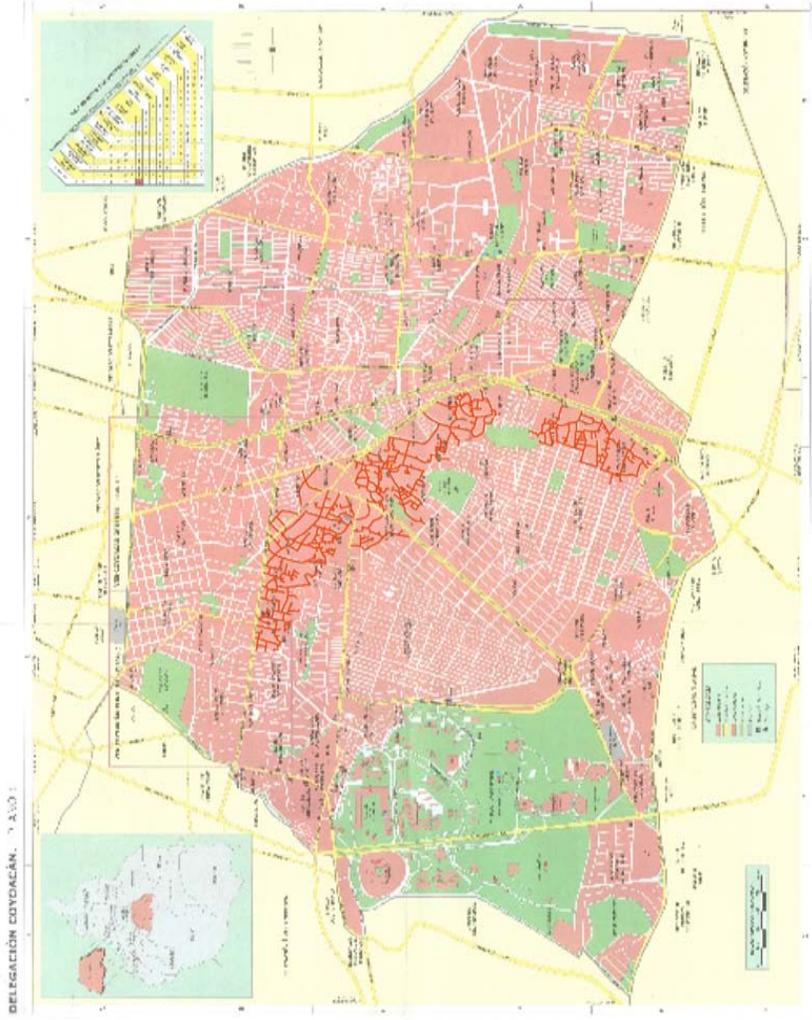
²⁸ El XII Censo General de Población y Vivienda del INEGI, reportó un total de 6,950 habitantes de la "colonia" de Los Reyes, Coyoacán, dedicados al sector terciario, de un total de 8,923 personas como Población Económicamente Activa, en esta "colonia".

En la imagen titulada “La media luna de Coyoacán” que aparece adelante se pueden apreciar uno de los rasgos físicos distintivos de este pueblo; las calles torcidas y curvas que se destacan de la cuadrícula más reciente de las colonias formadas ya avanzado el siglo XX²⁹. Junto con los otros pueblos que pertenecieron al antiguo *huey altepetl* de Coyoacán: Santa Úrsula Coapa, San Pablo Tepetlapa, La Candelaria, barrio de Niño Jesús, barrio de San Francisco y Copilco el Alto, forman una media luna que bordea por un lado los límites de la lava del Xitle y del otro lado a los extintos lagos de Xochimilco y Texcoco.

Los pueblos de la media luna junto con San Sebastián Axotla de la delegación Álvaro Obregón al poniente, San Sebastián Xoco y Santa Cruz Atoyac de la delegación Benito Juárez hacia el norte comparten la veneración al Señor de las Misericordias. Estos pueblos han participado de una historia común y al parecer han conformado su *sentido de comunidad* alrededor de las prácticas religiosas donde los santos como representantes de las comunidades tienen un papel central. En ellos los rasgos y las marcas en su territorio son similares.

²⁹ La colonia El Carmen fue la primera colonia creada en Coyoacán en el año de 1890 y fue la única zona “no rural” por lo menos hasta 1930 cuando todavía estaba rodeada de grandes espacios cultivables y de pequeños poblados (ver Aceves, 1991: 287).

Plano 7. La media luna de Coyoacán.



Apoyo Gráfico: César A. Fernández

Fuente: INEGI-SECTUR 2001 Coyoacán D.F. México Guía Turística

La participación en las celebraciones al Señor de las Misericordias hoy día también involucran a los habitantes de las colonias cercanas como Ajusco y de manera especial un buen número de los pobladores de la colonia Santo Domingo. Cada año estos pueblos y colonias acuden a las reuniones de planeación en Los Reyes para solicitar la visita del santo.

Según Ignacio Mancilla, líder de los grupos de invasores del pedregal de Santo Domingo de Los Reyes, aproximadamente el 30% de la población de la hoy colonia de Sto. Domingo está compuesta por comuneros del pueblo de Los Reyes (Mancilla, 2000), mismos que siguen ligados a las organizaciones sociales de Los Reyes y que se mantienen activamente como parte de los organismos del sistema de cargos, ya sea a través de la toma de cargos, de la participación de las reuniones de cabildo y/o con el pago de las cuotas correspondientes.

Pero volviendo a Los Reyes, al caminar por las calles principales como Real de los Reyes, uno podría pensar que se trata de una colonia de recursos medios. Estas calles cuentan con un buen alumbrado público y algunos topes que obligan a los conductores a disminuir la velocidad. Están asfaltadas y por las angostas banquetas se ve el constante ir y venir de personas de todas las edades. Lo estrecho de las banquetas obliga a las personas a caminar por el paso vehicular. En los estrechos y retorcidos callejones no existen banquetas. Sin embargo, ahí el paso vehicular es menor y queda prácticamente restringido a los habitantes locales por lo que aún se puede observar niños y jóvenes jugando a mitad de la calle.

Los antiguos canales formados por las afluentes fueron convertidos en desagües. Los originarios cuentan que fueron ellos quienes hicieron y negociaron la instalación de los servicios urbanos, ellos pusieron el drenaje, pavimentaron y tomaron la iniciativa para colocar el alumbrado público. En las negociaciones con las autoridades de gobierno delegacional se acordaba que la comunidad ponía la mano de obra y la delegación el material. Esta práctica continua hasta hoy en día pues algunos de los mayordomos me comentaron que en el año 2000, habían solicitado la colocación de topes en las avenidas principales debido a la cantidad de accidentes provocados por los autos que circulaban a una velocidad peligrosa para el número de gente que circula a pie y en bicicleta por esas calles. Al no obtener una respuesta favorable, los originarios decidieron colocar ellos mismos los topes durante la noche.

En los predios podemos encontrar varias casas que son ocupadas por la familia extensa. El fraccionamiento de sus predios ha acompañado la historia de la comunidad pero aún así podemos ver amplios terrenos en los que se han construido las casas para los hijos casados. La mayoría de las casas se ocultan tras portones de metal y bardas de piedra volcánica, en otros casos las fachadas muestran construcciones recientes que intentan respetar un tipo de arquitectura mexicana-colonial. En la demarcación del pueblo de Los Reyes se encuentran unos 10 pequeños conjuntos habitacionales compuestos de edificios de no más de cuatro pisos, el paisaje urbano se complementa con semáforos y transporte público.

Dentro de la delimitación política de este pueblo encontramos nueve planteles escolares (públicos y privados), donde se imparten los niveles

básicos, bachillerato y una universidad particular. Los antiquísimos manantiales quedaron dentro de los terrenos familiares o rodeados por casas particulares. Los habitantes del pueblo conocen perfectamente su ubicación y son conscientes de que han sobrevivido a la extracción de agua del pozo profundo de Xotepingo. Uno de estos manantiales, con un diámetro de 20 metros aproximadamente, permanece como propiedad federal rodeado de casas habitadas. Otro ha sido restaurado para formar el *Museo Comunitario Hueytlilac* junto con las piezas arqueológicas de piedra labrada encontradas en los manantiales.

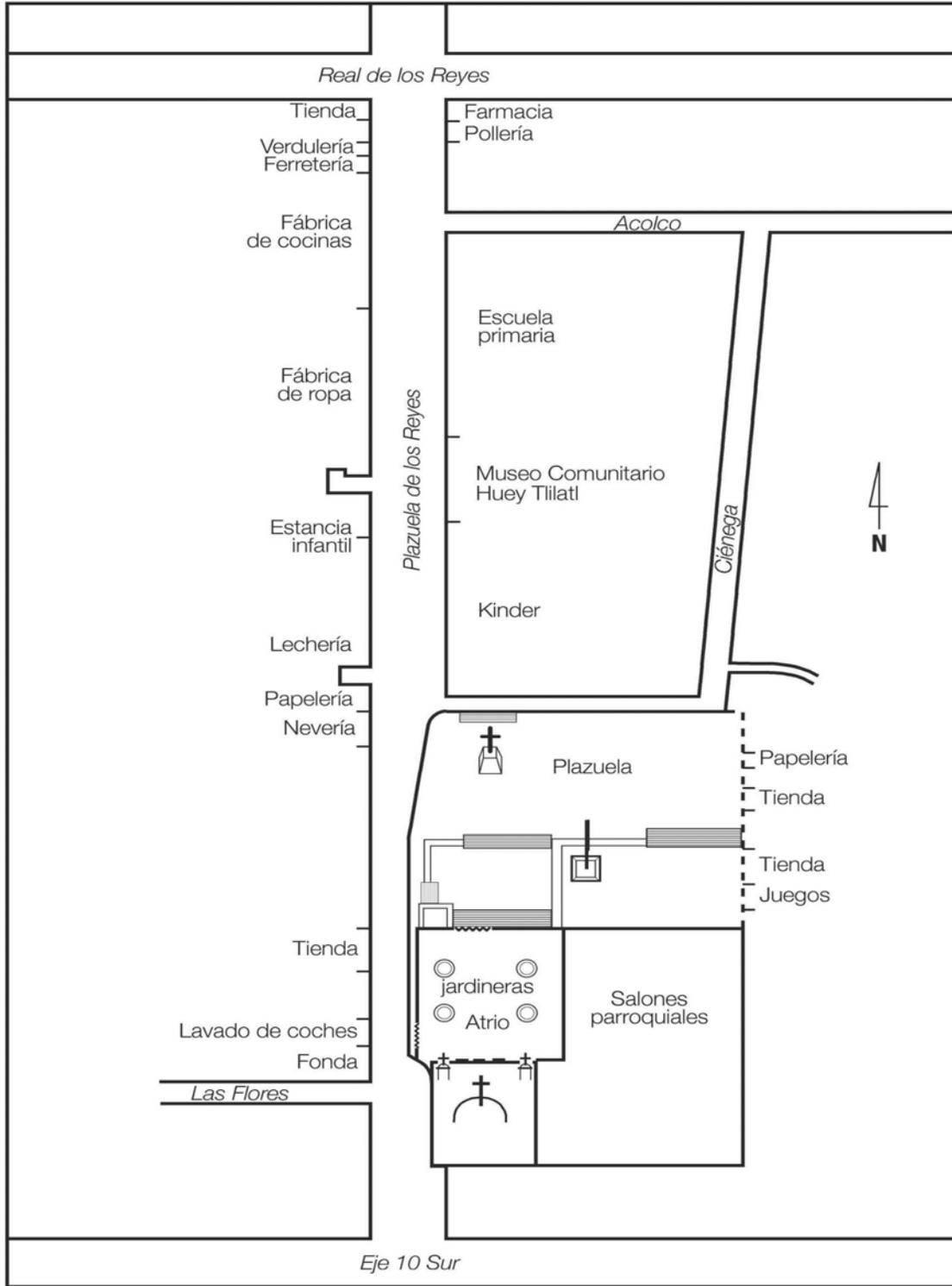
La plaza central de Los Reyes está conformada con el patrón espacial colonial de la mayoría de los pueblos originarios de la ciudad (Medina, 2007b). Al centro se encuentra una cruz de cemento que es constantemente decorada y arreglada con pintura, flores, y la imagen de bellos colibríes. Hacia el lado sur se encuentra la parroquia de Los Santos Reyes cuya primera construcción como capilla data del siglo XVII. Sus dos grandes torres y la cúpula resaltan desde distintos puntos. En el año de 2001 se realizó una modificación a la fachada, agregándole un reloj como regalo al venerado Señor de las Misericordias en el día de su santo.

El atrio es un rectángulo con piso de cemento de unos 30 metros de largo por unos 20 metros de ancho. Ahí se encuentran cuatro grandes macetones, ubicados a los costados del pasillo central que conduce a la entrada de la iglesia. Este espacio es constantemente adornado con los muy famosos (entre los pueblos de la región), arreglos florales y tapetes de aserrín, aquí se colocan, a los costados oriente y poniente, las tarimas donde las bandas de música amenizan las celebraciones a los

santos, en la esquina nororiente se arman y queman los castillos y los toritos quedan restringidos a este espacio durante su juego de luces. También del lado oriente se encuentra la sacristía junto a dos salones donde se imparten cursos de *aerobics* y catecismo entre otros.

Al oriente de la plaza, fuera del atrio, se encuentran casas particulares y tiendas como papelería y abarrotes. Hacia el norte cruzando una pequeña calle, están un kinder y una escuela primaria entre las cuales está el museo comunitario *Hueytlilac*, frente a la biblioteca pública León Felipe. Del lado poniente pasa una de las calles principales llamada Plazuela de Los Reyes que se une con el callejón de Las Flores hasta cruzar con el Eje 10 Sur, justamente detrás de la parroquia.

Plano 8. Plazuela de Los Reyes, Coyoacán



Elaboró: María Teresa Romero Tovar
Dibujó: César A. Fernández

Las grandes avenidas como este eje vial y avenida Pacífico representan cortes viales que han fragmentado la unidad territorial de este poblado, forzando a las personas que quedaron “del otro lado” a cruzar cotidianamente estas calles para llegar al centro del pueblo, lugar de constantes actividades comunitarias³⁰. Estos cortes también han obligado a interrumpir el paso por estas avenidas, sumamente transitadas, durante las procesiones y celebraciones religiosas.

Así pues, este perfil deja ver a una población caracterizada como urbana, sus tierras de cultivo fueron desapareciendo junto con la desecación de sus manantiales y canales a mediados del siglo veinte. Tanto el proceso de desecación como la expropiación de sus tierras comunales en 1971 han marcado un cambio en su modo de vida. Pese a ello, la cría de animales pequeños como conejos, gallinas, y en ocasiones cerdos, se sigue practicando aunque en menor escala.

La realización de las celebraciones religiosas constituyen el ciclo ceremonial que año con año reclama la participación de un gran número de personas en las múltiples actividades que van desde cooperar con la cuota anual, aportar un kilo de chile para el mole, ayudar a cargar la “anda” del santo durante su recorrido por el pueblo, hasta asumir responsabilidades que implican un gran esfuerzo económico y físico y que son reconocidas socialmente dentro de la comunidad.

³⁰ Por ejemplo; comidas comunitarias, enyerbado de portadas, enflorada de portadas, asambleas y bailes.

Imagen 7. Enflorada de portada.



Imagen 8. Cargadores de portada.



El crecimiento urbano se ha vivido como un proceso común entre Los Reyes y los otros pueblos que antes fueron ribereños y que formaron parte del mismo centro político tepaneca. Las actividades económicas y la vida social ha cambiado de manera similar, la región chinampera llena de afluentes de agua fresca dio paso a las calles y avenidas. Al mismo tiempo, la *reconfiguración cultural* de estos pueblos parece estar caracterizada por un *sentido de comunidad* que tiene como eje central las prácticas religiosas. El *sentido de comunidad* también dirige las acciones políticas aún cuando las contradicciones y los conflictos internos aparecen en los procesos.

Así podemos reconocer el papel político central que hoy tiene el pueblo de Los Reyes como pueblo elegido por el Señor de las Misericordias para establecer su residencia según cuenta la leyenda conocida por todos los originarios de la región de Coyoacán. Como vimos antes, se tiene registro de las procesiones que realizaba este santo con la participación y colaboración de los pueblos de la región desde el año 1748 (Rivas, 2001: 62). Momento en el cual los *tlaxilacalli* de los *altepeme* del centro de México respondían a la dinámica de parcelación del *altepetl* y que posteriormente los llevaría a buscar reconocimiento como pueblos cabecera (Horn, 1997, Gibson, 1996, Lockhart, 1999, Menegus, 2006).

Como señala Gibson, el impulso al cristianismo resultó en un estímulo a las prácticas comunitarias (Gibson, 1996: 137), que estuvo apoyado también en los vínculos sociales que se mantuvieron como parte del intercambio simbólico, donde el culto al Señor de las Misericordias le ha dado a Los Reyes un lugar protagónico en la historia de esta región.

La diversidad étnica que señala Horn como constitutiva de los *tlaxilacalli* del *Huey Altepētl* de Coyoacán durante la colonia se confrontó con un sistema que estableció un nuevo tipo de jerarquía social que disminuía y explotaba a la población originaria. Con el proyecto liberal del México independiente la confrontación de los pueblos originarios se da con un sistema político que favorece la creación de haciendas a costa de las tierras comunales y que los coloca en el lugar de mano de obra (Lira, 1995: 32). El nuevo sistema político y social niega su presencia y distinción cultural, la resistencia de los pueblos originarios ante la disminución de sus territorios e instituciones ha sido interpretada como resistencia al desarrollo. Las formas que ha tomado la negación de estas comunidades están presentes desde entonces hasta nuestros días en todas las esferas sociales, económicas y políticas.

Desde este largo proceso de enfrentamiento la *identidad cultural* de Los Reyes, junto con los otros pueblos, se ha construido alrededor de la *religiosidad comunitaria* que ha dado pie y se ha alimentado de la conformación de los actuales ciclos ceremoniales que se llevan a cabo año con año. Y a la par se han modelado las instituciones comunitarias que forman complejos en cada pueblo y que dan paso a una sistematicidad de la vida social. Veamos entonces la estructuración del *ciclo ceremonial anual* y del *complejo institucional* del pueblo de Los Reyes a inicios del siglo XXI.

El ciclo ceremonial anual

Desde la perspectiva construida en este estudio el *ciclo ceremonial anual* constituye uno de los dos ejes del *sistema de vida comunitario*.

Contempla ceremonias religiosas así como también civiles, por ejemplo la ceremonia del día de la Bandera Nacional el 24 de febrero y la celebración del día de la Independencia el 15 de septiembre. Una de las características de las celebraciones comunitarias es precisamente que se realizan bajo la dirección y costo de la comunidad. Esto les da un marco de acción independiente de las instituciones religiosas y políticas que marca el nivel de autonomía con que se mueven en el contexto de la ciudad.

El ciclo ceremonial anual incluye celebraciones que se realizan al interior del pueblo fortaleciendo la cohesión social que sin embargo es permeable por lo que no es raro que aparezcan confrontaciones internas motivadas por intereses opuestos entre los originarios. También abarca celebraciones que los llevan a compartir los espacios ceremoniales con otros pueblos, lo que establece una dinámica de intercambio simbólico desde el cual se forman redes sociales. Ya sea que lleven a sus santos a la celebración de los santos de otros pueblos o que el Señor de las Misericordias cumpla con las visitas que cada año hace a los pueblos de la región de Coyoacán que lo solicitan. Aunque en Los Reyes no es tan notorio, los originarios realizan también peregrinaciones a los santuarios como el del Cristo de Chalma al que acuden representantes de otros pueblos de la Cuenca de México.

Durante la elaboración de este trabajo pude observar la presencia constante de mayordomías de otros pueblos que asisten con las imágenes de sus santos o como representantes de otras comunidades llevando los estandartes que los identifican y distinguen en las celebraciones de Los Reyes. Este intercambio simbólico ya ha sido

abordado por autores como Martínez (1987), Portal (1995) y Rodríguez (2002).

Las prácticas comunitarias que se realizan alrededor de cada celebración reiteran y enriquecen el código que contiene normas, valores, concepciones, reglas de convivencia, moral y la ética de la comunidad. En cada realización a lo largo del año el código cultural se transmite, ratifica y adapta a las nuevas condiciones de la comunidad. La repetición anual del ciclo ceremonial permite a las nuevas generaciones aprehender a través de la práctica los conocimientos locales y de las formas rituales que contemplan una rica parafernalia y determinados procedimientos y formas de discurso oral. Así, el discurso ritual forma parte importante del código general del *sistema de vida comunitario*.

Por otra parte, *el ciclo ceremonial anual* es concebido en este trabajo como el espacio en el que se construye y recrea la *memoria colectiva*. En un análisis previo había apuntado que la memoria colectiva permitía explicar el proceso de construcción de la *identidad cultural* de los pueblos originarios como portadora de elementos de la historia que continúan vivos en el presente (Romero, 2010: 20). Sin embargo, a la luz de la propuesta de este trabajo la *identidad cultural* es ubicada como parte del *sistema de vida comunitario* y, la *memoria colectiva* entonces me permite visualizar el mecanismo por el cual operan los procesos de *reconfiguración cultural* que, si bien están fuertemente ligados a la *identidad cultural*, no se restringen a ella.

El concepto de *memoria colectiva* desarrollado por Maurice Halbwachs entre los años 1941 – 1944, publicado póstumamente en 1950 bajo el

título *La memoria colectiva*, plantea una diferencia con el concepto de historia.

... la memoria colectiva no se confunde con la historia y (...) la expresión memoria histórica no ha sido una elección muy acertada, puesto que asocia dos términos que se oponen en más de un punto. La historia es, sin duda, la colección de los hechos que más espacio han ocupado en la memoria de los hombres. Pero leídos en los libros, enseñados y aprendidos en las escuelas, los acontecimientos pasados son elegidos, cotejados y clasificados siguiendo necesidades y reglas que no eran las de los grupos de hombres que han conservado largo tiempo su depósito vivo. En general, la historia sólo comienza en el punto en que acaba la tradición, momento en que se apaga o descompone la memoria social. (Halbwachs, 1995: 212).

Sin embargo, la historia, vista así, tiene un acercamiento con la idea de historia tradicional u oficial que es criticada desde la escuela de los Anales por Walter Benjamin y recuperada recientemente por Adolfo Gilly (2006). En este trabajo el planteamiento sobre la *memoria colectiva* como continuidad que retiene aquello del pasado que permanece vivo en el presente coincide precisamente con la mirada de una *historia crítica* que recupera justamente la acción social como forjadora de los procesos históricos. De esta manera, el concepto de *memoria colectiva* de Halbwachs me permite ubicar el *ciclo ceremonial anual* del pueblo de Los Reyes, como el espacio desde el que se re-elaboran los recuerdos compartidos a partir de los marcos sociales espaciales y temporales, lo

cual moviliza los procesos de *reconfiguración cultural*. La memoria colectiva

... es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad ... Mientras la historia pretende dar cuenta de las transformaciones de la sociedad, la memoria colectiva insiste en asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como en un intento por mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y, por ende, junto con el pasado, la identidad de ese grupo también permanece, así como sus proyectos ... (a la memoria colectiva) le interesan las experiencias verídicas por medio de las cuales se permite trastocar e inventar el pasado cuanto haga menester... (Halbwachs en Miguel Ángel Aguilar, 1991: 2).

Si bien para Halbwachs la *memoria colectiva* parte de la construcción de la memoria de grupos locales a través de la funcionalización de los recuerdos desde sus vivencias; en este estudio este concepto cobra otra dimensión ya que la *memoria colectiva* es vista como mecanismo de *reconfiguración cultural*. Es decir, la importancia de la *memoria colectiva* si bien tiene una vertiente en su papel de cimentador de recuerdos en los que los elementos del pasado se reelaboran a partir del presente, también es preciso valorarla como mecanismo de reconstrucción de significados colectivos en el marco del *sistema de vida comunitario*. A través de las prácticas sociales que se realizan de manera repetitiva y ritualizada se le da contenido vivencial a los marcos sociales de la

memoria temporal y espacial desde los cuales funciona la *memoria colectiva*.

Vistos así, en Los Reyes el marco social de la memoria temporal engloba las fechas de las ceremonias comunitarias que se realizan a lo largo del año y que conservan marcas de la tradición religiosa mesoamericana. Así mismo, nos podemos referir a ceremonias cívicas que hablan de su asimilación del sentido de identidad nacional al haber incorporado rituales cívicos como el día de la bandera y del 15 de septiembre. En el primer caso se trata de una ceremonia nacional que es reivindicada como iniciada en este pueblo por parte del señor Benito Ricardo Ramírez Espíndola.

Fue el 24 de febrero de 1935 cuando el C. Benito Ricardo Ramírez Espíndola organizó una guardia de honor en señal de homenaje a nuestra bandera nacional, esta guardia se realizó en su casa, convocando a sus vecinos a apoyarlo en dicho acto, siendo ésta la primera ocasión en que se celebraba y se le rendía honores a nuestra enseña nacional.

Dos años más tarde, el 24 de febrero de 1937 por primera vez se conmemoró en público el Día de la Bandera Nacional, frente a la estatua del general insurgente Vicente Guerrero en el Jardín San Fernando de esta capital, por haber sido el primer militar mexicano que juró ante la bandera el 12 de marzo de 1821, con motivo del abrazo de Acatempan.³¹

³¹ La cita es de un oficio presentado por el Comité Pro Día de la Bandera del pueblo de Los Reyes al presidente Vicente Fox y a la comisión de la Secretaría de Gobernación, el día 20 de enero de 2006.

Los *marcos sociales de la memoria espacial* son referidos por Halbwachs como los lugares, construcciones y objetos de naturaleza material que permanecen por largos periodos de tiempo y que funcionan como detonadores de recuerdos significativos para la colectividad. Aquí podemos identificar el territorio del pueblo que sobrepasa los límites oficiales y que además contiene una serie de objetos cargados de simbolismo. Entre los más notorios se encuentran el centro del pueblo compuesto por la plaza donde se encuentra la iglesia con su atrio, la cruz que es venerada, una escuela primaria, una guardería, una biblioteca, miselaneas, verdulerías y el museo de sitio *Hueytliilac*.

Por supuesto un espacio de especial importancia y referencia colectiva es el panteón comunitario que actualmente es objeto de disputa entre las iniciativas de ley del gobierno del Distrito Federal y los originarios de Los Reyes y de otros pueblos de la ciudad. En este espacio, como en los otros, las prácticas cotidianas señalan las creencias y conceptos aprehendidos. En cada espacio del pueblo se desarrollan actividades específicas definidas por las generaciones anteriores.

En este sentido me parece que los espacios y objetos además de referentes fijos, objetivizan las relaciones contenidas en los conceptos sociales. Así, en los panteones comunitarios las relaciones entre las personas y los entes divinos contenidas en las concepciones mesoamericanas alrededor de la muerte, son objetivadas en las normas de uso, además de las implicaciones políticas que se dan por el control del espacio y de la participación en las actividades colectivas.

Entre los objetos que pueden ser identificados como parte de los *marcos sociales de la memoria espacial* se encuentran las estructuras fijas de metal que marcan las entradas al pueblo y que son revestidas con enormes portadas de flores en las celebraciones más importantes. Las piezas arqueológicas que son resguardadas por las familias originarias. Los restos de manantiales que formaban el antiguo sistema acuecuexco que alimentaba a la antigua ciudad mexicana y a la ciudad española durante la etapa colonial. Cruces de camino que aunque han sido modificados en su fisionomía se mantienen como puntos fijos en el espacio donde se realizan ceremonias rituales como la entrega y recibimiento del Señor de las Misericordias al final de su periplo por los pueblos de Coyoacán.

Imagen 9. Montando la portada.



Imagen 10. Portada en Av. Pacífico.



Con estos preceptos veamos con cierto detenimiento el ciclo ceremonial anual de Los Reyes. En términos generales, las celebraciones incluyen actividades rituales y de trabajo como: pago y asistencia a las misas; elaboración y ofrecimiento de comida comunitaria; ofrecimiento de pulque y/o refresco con algún tipo de licor; quema de cohetes y fuegos pirotécnicos como “toritos” y “castillos”; contratación de bandas de música, de mariachi, de orquesta y de grupos de chirimía; elaboración de arreglos florales para adornar la iglesia; elaboración de portadas y andas; elaboración de tapetes de aserrín y de pétalos de flores; elaboración de los ajuares de los santos; invitación a grupos de danzantes; organización del baile; invitación a la feria; trabajo de mantenimiento y/o restauración tanto de la iglesia como de las mismas imágenes; la organización de procesiones por las calles del pueblo y de los pueblos y barrios vecinos que lo soliciten; preparación de altares

familiares para recibir a las imágenes; pago y recolección de la cuota anual; recibimiento de la visita de santos y mayordomos de pueblos vecinos; asistencia a las festividades de otros pueblos; realización de juntas comunitarias (cabildos) para la organización y presentación de informes.

En las celebraciones comunitarias de Los Reyes se encuentran presentes como elementos invariables: música, danza, procesión, comida ritual, visita de otros santos, bebida, juegos pirotécnicos y arreglos florales. En algunos casos la vistosidad de estos elementos así como la numerosa presencia de los habitantes y de visitantes, resaltan una fiesta del conjunto que forma el ciclo pero, en general, la comunidad está al pendiente de las celebraciones de todo el año y aunque en menor cantidad se escuchan los cohetes o se pueden ver los arreglos florales durante todo el año. La importancia del ciclo para los habitantes originarios se puede percibir cuando uno pregunta por las fiestas del año y de manera casi invariable se mencionan, con un tono de tristeza, fiestas que se han perdido.

Con motivo de estas actividades se ha constituido un *complejo institucional*, donde la mayordomía tiene un lugar primordial ya que brinda el espacio social para la formación de los líderes. El *ciclo ceremonial anual* permite así, la reproducción de las prácticas y creencias religiosas que forman un sistema religioso propio. A través de la realización de las ceremonias comunitarias se ponen en práctica las normas y valores sociales que rigen la convivencia interna y con el exterior.

Las ceremonias y rituales que forman parte del ciclo anual del pueblo de Los Reyes, presentan un orden de acciones donde cada mayordomo y carguero tienen un rol específico y en las que el sentido principal está relacionado con la satisfacción de la divinidad (Turner, 1997). Así, a través del ciclo se establece una relación tanto a nivel de comunidad, a través de la realización de todas las festividades; como a nivel individual con la participación en forma de manda o pago por un favor divino o de su solicitud.

A lo largo de la realización de cada una de las festividades del pueblo, podemos observar una serie de actividades ritualizadas, unas en forma más elaborada y reiterada, y otras que se presentan por iniciativa personal pero que quedan insertas dentro de todo el complejo ceremonial. Las calles y plaza de Los Reyes y pueblos vecinos son el escenario donde se concretan tanto los momentos de preparación y cierre como los más culminantes de las festividades.

La región de Coyoacán se caracteriza por la activa participación de los mayordomos de los santos en las celebraciones de todos los pueblos de la región. De manera especial destacan las visitas que realiza el Señor de las Misericordias a estos pueblos durante la época de lluvias. También encontré la presencia de los mayordomos representantes de pueblos más lejanos como el caso de Santiago Zapotitlán ubicado en la delegación Tláhuac.

Si bien los datos históricos marcan los vínculos culturales de los pueblos de la media luna de Coyoacán como antiguos *tlaxilacalli* del *huey altpetl* de Coyoacán, en el caso de Santiago Zapotitlán, el dato hasta el

momento, y al que habría que seguirle la pista, es el de la leyenda del Señor de las Misericordias que dice que este santo era de aquel pueblo y los “zapotecos” lo perdieron por detenerse a beber pulque (ver anexos I y II). Medina ha señalado la presencia de las órdenes religiosas en las diferentes regiones como incentivadores de enlaces que se reflejan en las actuales relaciones entre los pueblos a través de los intercambios simbólicos; sin embargo, en este trabajo esta línea de investigación ha quedado sin explorar.

Los pueblos que componen la región de Coyoacán son: Los Reyes, Santa Úrsula Coapa, San Pablo Tepetlapa, La Candelaria, San Francisco Culhuacán, Copilco el Alto, Copilco el Bajo, San Sebastián Axotla, San Sebastián Xoco y Santa Cruz Atoyac. Y los barrios de Niño Jesús, Cuadrante de San Francisco, San Mateo, San Diego, La Conchita, Santa Catarina y San Lucas. Como se puede ver en la relación de Horn (1997: 241-242), sobre los *tlaxilacalli acohuic* y *tlalnahuac*, las identidades culturales eran diversas, refiriéndose solamente a la distinción entre *tlaxilacalli* tepanecas, no tepaneca y otomies en el caso de los pueblos del poniente. Es curioso que Horn hable de comunidades nahuas en general sin relacionar esta identidad con las identidades específicas referidas al hablar de *tlaxilacalli acohuac* y *tlalnahuac*.

En todo caso, lo que me parece más importante señalar es que, al parecer, los procesos de recomposición social y política que se dieron durante la etapa colonial influyeron en la *reconfiguración cultural* de las antiguas identidades que, en contradicción con el fraccionamiento del *Huey Altepetl*, se dio un proceso de homogenización alrededor de la *identidad comunitaria* a través de las prácticas religiosas y comunitarias

compartidas. De esta manera, la *identidad cultural* se modifica y queda como denominador común entre los antiguos *tlaxilacalli* frente a la sociedad española, y mantiene identidades particulares como pueblos. Esta *identidad cultural* basada en el *sentido de comunidad*, es la que encontramos hoy en Los Reyes, Coyoacán, en la región de Coyoacán y en los demás pueblos originarios de la ciudad de México. Es la identidad que se expresa en las prácticas sociales comunitarias que fueron el punto de partida de este trabajo.

Los marcos sociales de la memoria espacial

Como mencioné antes, el territorio que abarca el pueblo de Los Reyes rebasa los límites políticos reconocidos oficialmente y ubica en sus límites áreas que históricamente han formado parte de su actividad social. El Rosedal, la exhacienda de Monserrat y el Pedregal son algunos de los espacios que se refrendan como parte del pueblo a través de las actividades comunitarias. Los pueblos y barrios vecinos son áreas que definen los límites territoriales y frente a los cuales se reconoce a sí misma esta comunidad.

El *ciclo ceremonial anual* incluye la realización de diversas actividades que tocan físicamente estos espacios; y que los marcan cargando de simbolismo el entorno a lo largo de todo el año. Entre las actividades que me parecen más importantes a este respecto están las procesiones, las comidas comunitarias y por supuesto las ceremonias de veneración a los santos.

Las procesiones son de dos tipos: las de invitación a la fiesta y las de la celebración principal. En ambos casos se hacen recorridos que,

generalmente, salen de la iglesia y se dirigen hacia las calles en dirección al poniente, luego al sur, al oriente y al norte regresando al punto de salida. El inicio de las procesiones es anunciado con cohetes y con el sonar de las campanas de la iglesia. Las procesiones de invitación llamadas "vítor" o "vítor", anuncian que la fiesta se aproxima; los recorridos cuentan con la asistencia de personas de todas las edades destacando los niños que juegan y bailan con las mojigangas o muñecos gigantes de cartón.

Imagen 11. Vítor en la colonia Sto. Domingo.



Imagen 12. Parada en el vítor.



A la cabeza de la procesión van dos personas encargadas de prender cohetes. Luego van los mayordomos encargados de llevar la "mandita" del o los santos, según sea el caso. Le siguen la chirimía acompañada del tambor y luego, la gente que acompaña la procesión con varas de carrizo adornadas con listones y globos de colores. Las mojigangas, cargadas por jóvenes, que las hacen bailar y jugar con los acompañantes caminan por diferentes puntos de la procesión entre la gente. Al final, va la banda y/o el mariachi y guardando la distancia van otros coheteros que cargan las cuartas o bultos de cohetes que serán quemados durante el recorrido.

Alrededor de la procesión y, sobre todo, cuando atraviesan o se camina por avenidas grandes, van los encargados de la vigilancia y de hacer señales a los autos que pasan o que se tendrán que detener. Con ellos aparecen, al pendiente de todo, los mayordomos mayores, que apoyan la labor de los que tienen cargos menores.

Como vimos al inicio de este trabajo, el "vítor", incluye la visita de decenas de casas donde las familias se han propuesto para recibir a la procesión y darles algo de comer. Las familias se preparan y arreglan sus casas para recibir a la "mandita" que la visitará por unos cinco minutos.

Las procesiones de la celebración principal son más concurridas, no cuentan con algunos elementos como las mojigangas y la chirimía, pero acompañan la procesión la banda, los mariachis, los danzantes

(santiagueros, cavernícolas³² y arrieros), y los mayordomos de los pueblos visitantes, así como un gran número de personas del pueblo y de fuera, todos arreglados con esmero para lucir en estos días especiales. Estas procesiones duran de una y media a dos horas aproximadamente. La presencia de los mayordomos mayores a la cabeza realza el recorrido. Aunque no se hacen paradas en las casas, se recorren las principales calles del pueblo que son adornadas y se regresa a la iglesia donde se realiza una misa solemne.

Las comidas comunitarias son otro tipo de actividades donde podemos apreciar la simbolización y apropiación del espacio. Estos convivios se dan en diferentes momentos de todas las festividades del ciclo anual. Pensando en los usos del espacio, podría clasificar las comidas como las que se hacen en espacios abiertos y las que se hacen en espacios cerrados. En el primer caso, se trata de comidas que se preparan e ingieren en el atrio de la iglesia, otras se llevan a cabo en la plazuela. Los espacios cerrados son los predios de las familias de los mayordomos en turno.

Durante las actividades de preparación para cada celebración, como en la elaboración de las portadas de flores, hay cargueros que asumen la responsabilidad y el gasto de dar de comer a los trabajadores. Para la celebración que van a hacerle los mayordomos de Santiago Zapotitlán, Tláhuac, al Señor de las Misericordias (en marzo o abril, antes de semana santa), el centro del pueblo prácticamente se convierte en cocina, pues en el atrio los mayordomos de Los Reyes prenden grandes

³² Hombres y mujeres vestidos a la idea estereotipada y caricaturesca de cavernícola, con mazo, cabello largo y despeinado, descalzos, manto simulando una piel de algún animal.

fogones con leña y cocinan atole de “pinol”³³ (en cazos con capacidad para treinta litros aproximadamente), para ofrecer a los mayordomos visitantes que llegan durante toda la noche. A su vez, los llamados “zapotecos” (por venir de Santiago Zapotitlán), se instalan en la plazuela y colocan sus fogones para preparar atole, arroz, tortillas azules y mole con pollo, que venden durante el día siguiente. La plazuela es dividida en dos espacios que son ocupados por cada una de las mayordomías de los dos barrios visitantes; Santa Ana y Santiago.

El día del Recibimiento del Señor de las Misericordias la mayordoma de Los Santos Reyes prepara mole con pollo y arroz para ofrecer un taco a los visitantes después de la misa del recibimiento. En una ocasión ayudé a servir y repartimos más de mil platos cada uno con dos tacos de mole pollo y arroz. Colocan unas mesas a un costado de la puerta central de la iglesia y una vez que comienza a salir la gente de misa se forma una fila en la que van avanzando por sus tacos.

Cuando las actividades se realizan por la noche, generalmente con motivo de misa de gallo que se hace a las 24:00 hrs. o cuando se coloca el tapete de aserrín como a las cuatro de la mañana, se ofrece café y pan dulce. También está el atole y la rosca que ofrecen los mayordomos del barrio de Niño Jesús en la plaza del costado de su iglesia cuando los visitan los tres Santos Reyes (un sábado anterior al domingo del día de Reyes), durante la noche.

³³ El término “pinol” o “pinole”, se usa indistintamente para el atole ceremonial que sólo se prepara en dos ocasiones: para las festividades de los Reyes y para el recibimiento de los mayordomos de Santiago Zapotitlán de la delegación Tláhuac, que llegan a Los Reyes a hacerle su fiesta al Señor de las Misericordias. Molina traduce el término nahuatl *pinolatl* como bebida de maíz y chia tostado, pinol – maíz tostado y molido, atl agua. (Molina, 1970), lo cual corresponde con la receta actual del atole que se elabora con maíz tostado y molido, piloncillo y canela.

Las comidas comunitarias que se dan en las casas de los mayordomos también son muy significativas en el pueblo, generalmente los mayordomos mayores y menores asumen este compromiso en algún momento de su cargo. Estas comidas se dan como desayunos en el caso de las celebraciones de los Santos Reyes y como comidas en todos los casos. Ya mencioné que la celebración de los Santos Reyes, incluye un día de festejo dedicado a cada Rey; el mayordomo que toma a su cargo el festejo de uno de los Reyes, debe ofrecer un desayuno que consta de atole de pinol y pan dulce, generalmente cocoles.

El atole es preparado en fogones enormes que se instalan en los patios de las casas. Un promedio de ocho a diez fogones de leña son acomodados y prendidos durante toda la noche para preparar el especial atole. Después de la misa de siete de la mañana, los asistentes hacen una procesión que acompaña al Santo Rey festejado a la casa donde será recibido. La procesión es acompañada con música y cohetes. En el predio familiar todo está preparado para servir el atole y repartir el pan. La imagen del Santo Rey es colocado en un espacio arreglado con flores, velas y diversos adornos, las personas que acuden al desayuno pasan frente al Santo y se persignan, algunos se detienen un momento y rezan en silencio mientras el ambiente festivo es animado con la banda, el mariachi o la música grabada que sale de las bocinas. En estos desayunos la gente acude con sus jarras y recipientes para llevar atole a sus casas.

Las comidas comunitarias siempre son con mole, pollo o cerdo, arroz y tortillas, de beber se ofrece agua de fruta o refresco solo o con piquete

(un poco de ron, tequila o brandy), muy discretamente se reparte el pulque. Generalmente se ofrecen tortillas compradas, pero en el caso de la comida que ofrece la mayordoma de Los Reyes en su casa, se hacen tortillas azules a mano y tamales. En estas comidas también es común que los anfitriones le den a los invitados un poco de comida para que lleven a su casa.

Estas comidas son muy reconocidas entre los habitantes del pueblo quienes se refieren a ellas como parte de los festejos y orgullosamente resaltan que cualquier persona que llegue a la fiesta puede comer gratis ya sea en el atrio o en las casas de los mayordomos. Y, efectivamente, los espacios privados durante estos momentos se convierten en áreas abiertas para todo aquel que quiera compartir el homenaje del santo.

Otro tipo de espacio cerrado significativo en Los Reyes es un local conocido como "La fortaleza" para guardar todo tipo de objetos utilizados en las ceremonias (como estructuras de madera para las portadas), y para realizar sus reuniones de cabildo y donde se intercambian pareceres políticos entre los dirigentes. Aún así, la plaza central del pueblo sigue siendo el espacio de reunión por excelencia, donde se presencia el regreso de los santos a la iglesia (después de sus recorridos por las calles), se realizan reuniones de cabildo, se hace trabajo comunitario y se presentan los informes de las comisiones sobre el trabajo realizado durante un año.

Imagen 13. Informe de la Comisión.



De este modo, las calles del pueblo son apropiadas por la comunidad a través del paso de las procesiones y las casas de los mayordomos, o un espacio de ellas, se transforman en los templos momentáneos donde se alojan los santos. También existen otros puntos específicos que tienen una significación especial, entre ellos destaca “El puente” que actualmente se encuentra en el cruce del Eje 10 Sur y Av. Pacífico. Se le llama así porque antes de que los Ejes viales desmembraran a los pueblos, y cuando se podía disfrutar de los arroyos y manantiales, existía un puente que cruzaba uno de los muchos canales de los pueblos de la zona y que marcaba el límite territorial entre los pueblos de La Candelaria y Los Reyes.

Se dice que cerca de “el puente” se encontró al Señor de las Misericordias, y es ahí donde se realiza la ceremonia del Recibimiento de este santo después de haber finalizado su peregrinaje por los pueblos

vecinos durante tres meses, cada año. La avenida Pacífico es adornada con dos grandes y coloridos tapetes de aserrín durante la noche anterior a la ceremonia; uno es elaborado en el lado sur por los mayordomos de La Candelaria y el otro, en el lado norte por los mayordomos de Los Reyes.

Imagen 14. Tapete en "El Puente".



Los mayordomos del pueblo de La Candelaria (que es el pueblo que entrega al santo), colocan un arco florido con alabanzas al Señor, justo en la esquina de Pacífico y Eje 10 del lado Sur; ésta es una de las entradas a este pueblo vecino. Por su parte, una cuadra hacia el norte, los mayordomos de Los Reyes colocan su arco en la esquina de Pacífico y Real de Los Reyes. Los arcos o portadas como se les conoce entre los habitantes, son montados sobre unas estructuras de metal que fueron colocadas con este fin en los años recientes.

En "El puente" tiene lugar uno de los momentos más intensos de la ceremonia de Recibimiento del Señor de las Misericordias, las miles de personas que se reúnen ahí presencian la ritualidad con que llega a ese lugar el Santo Patrón en un anda³⁴, adornada para ese momento y es bajado y entregado a los mayordomos de Los Reyes. La despedida del pueblo de La Candelaria es anunciada con los más estruendosos y duraderos tronidos de cohetes, el momento es realmente estremecedor.

En seguida los mayordomos de Los Reyes reciben al Santo y lo suben a su anda en medio de la música de mariachis y bandas y acompañado de los danzantes santiagueros que no dejan de chocar sus machetes y de sudar bajo el sol del medio día. Si bien los discursos de entrega y recibimiento del santo, así como el de la bendición de los mayordomos por parte del párroco, no alcanzan a ser escuchados por todos los asistentes la solemnidad del momento carga de simbolismo el acto que es seguido por todos.

³⁴ Estructura de madera, adornada en cada ocasión con flores, en la que se carga al santo.

Imagen 15. Santiagueros en el Eje 10 Sur.



Imagen 16. Recibimiento.



Otras portadas que indican otros puntos de entrada al pueblo de Los Reyes, son colocadas en la esquina del Eje 10 Sur y Las Flores, y en las calles Real de Los Reyes y Plazuela de Los Reyes. La colocación de cada una de estas portadas implica también un procedimiento ritual en el que destaca la música de banda, que acompaña a los señores y jóvenes que cargan las pesadas estructuras hasta sus lugares correspondientes. Ahí otro grupo de jóvenes se encarga de subir y amarrar a la estructura de metal las partes de madera que conforman el arco. Las bebidas refrescantes con piquete (un poco de alcohol), los cohetes anunciando primero la llegada y luego la finalización de la pesada tarea y un grupo de acompañantes que dan ánimo a los cargueros, también son elementos componentes de esta actividad con la que se marcan las entradas y se delimita el pueblo.

*Marcos sociales de la memoria temporal*³⁵

Uno de los aspectos que me parecen más interesantes del ciclo ceremonial anual en su conjunto es su división en ciclos subsecuentes. En este pueblo el ciclo está marcado por la división en dos partes que, aunque no de manera exacta, corresponden con las épocas de lluvia y seca. Una parte del ciclo se compone de las celebraciones dedicadas al Señor de las Misericordias y, la otra, se compone de varias festividades, aunque el peso mayor está puesto en las celebraciones a los Santos Reyes Magos, se abre con la celebración a los Santos Difuntos el primero y dos de noviembre.

³⁵ En este sub-apartado retomo a grandes rasgos la descripción que presenté en mi tesis de maestría (Romero, 2003). En ese trabajo parto de la celebración de Los Santos Reyes Magos y sigo un orden cronológico en la descripción de las celebraciones. A diferencia de este trabajo donde con mayores elementos de análisis me es posible visualizar con más claridad la división del año, a través de las celebraciones del ciclo ceremonial anual, en las dos mitades señaladas; la temporada de lluvias y la de secas.

La cosmovisión mesoamericana expresa una concepción del tiempo dual, cíclico y causal. Reflejo de las dos grandes estaciones temporales del área mesoamericana; la estación lluviosa y la estación seca del año. El ciclo ceremonial anual en Los Reyes establece los marcos sociales de la memoria temporal con los que se transmiten y se hacen vigentes los eventos del pasado. Las celebraciones van marcando el transcurso del tiempo a lo largo del año y, la devoción de los originarios a sus santos hace pensar en un sentido de obligatoriedad que si no es cumplida puede dar paso a una alteración del orden. Esto se puede relacionar con las peticiones que realizan los originarios a los santos para poder concebir y tener descendencia.

La temporada de lluvias se distingue por las celebraciones al Señor de las Misericordias. Como antecedente de las celebraciones a este santo, los mayordomos de Santiago Zapotitlán, de la delegación Tláhuac, realizan una celebración para solicitar la visita de una de las imágenes del Señor a finales del mes de febrero. La imagen hace una estancia en el pueblo de Zapotitlán que dura dos meses; un mes estará en el barrio de Santa Ana y el otro mes en el barrio de Santiago³⁶. Después se regresa la imagen al pueblo de Los Reyes. Sin embargo, esta celebración, al no ser realizada por los habitantes de Los Reyes ni en su espacio, puede ser vista como un anuncio de la proximidad del ciclo ceremonial de Los Reyes y las vísperas de las lluvias.

³⁶ Sobre este pueblo se pueden consultar los trabajos de Mario Ortega (2006 y 2007), Anayantzin Salazar (2011), Laura Aréchiga y Alejandro García (2001), Anette Ruzansky (1999).

Antes de semana santa, el tercer miércoles a partir del miércoles de ceniza, los mayordomos de Los Reyes se preparan para recibir a los mayordomos representantes del pueblo de Santiago Zapotitlán, que llegan a devolver la imagen del Señor de las Misericordias y a realizar una ceremonia en su honor. Desde las 12 de la noche se montan los grandes fogones donde preparan atole de pinol que ofrecerán a los visitantes. Los zapotecos comienzan a llegar al pueblo de Los Reyes desde las 4 de la mañana y son recibidos en el atrio de la iglesia con música y cohetes.

Imagen 17. Zapotecos en Los Reyes, Coyoacán.



Ciclo Ceremonial Anual de Los Reyes, Coyoacán¹

FESTIV.	DIC	ENE	FEB	MAR	ABR	MAY	JUN	JUL	AGS	SEPT	OCT	NOV
3 Santos Reyes		xxx										
Visita a La Candelaria			xx									
Zapotecos al SLM ²			xxx									
Semana santa				xxx								
Santo del SLM				xxx								
Sta. Cruz					xx							
Visitas del SLM							xxxxx	xxxxx	xxxxx			
Sr. Santiago							xx					
Recibimiento del SLM										xx		
Días de muertos											xxxxx	xx
Virgen de la concepción	x											
Virgen de Guadalupe	x											
Posadas y Niño Dios	xxx											

¹ El color verde señala la época de lluvia y el color violeta la época seca.

² SLM: Señor de las Misericordias.

Los zapotecos elaboran la portada de flores de la iglesia, truenan cohetes, contratan grupos de mariachi y banda. Durante la mañana hacen mole con pollo y arroz que son vendidos a la hora de la comida. Como a eso de las cinco de la tarde los zapotecos comienzan a recoger sus cosas para emprender el viaje de regreso hacia Tláhuac. Durante el día los mayordomos de Los Reyes están presentes acompañando y cuidando la imagen del santo.

La presencia de los zapotecos en Los Reyes se explica a través de la leyenda de la aparición del Señor de las Misericordias que dice que el Señor estaba en Santiago Zapotitlán y cuando lo trajeron a reparar a Coyoacán, los mayordomos se embriagaron tomando pulque y lo extraviaron. Después de esto, un señor escuchó a un niño llorando cerca de "el puente" y al acercarse encontró la santa imagen. Los mayordomos de los pueblos cercanos intentaron cargar la imagen para llevarla a su pueblo pero ésta se hizo pesada e imposible de mover, hasta que los mayordomos de Los Reyes la cargaron y la sintieron ligera "como una pluma". En los anexos de este trabajo se pueden encontrar dos versiones de esta leyenda.

Las celebraciones de semana santa son coordinadas por el párraco de la iglesia según me informaron. Hay un grupo de jóvenes adolescentes denominado "Grupo de Semana Santa" que protagoniza los papeles de representación de las diversas estampas de la pasión y resurrección de Cristo. Don Susano (mayordomo de Los Reyes), me decía: "Ese grupo es muy independiente a la Comisión de Festejos ... Ellos sacan su cargo como pueden o con ayuda del Pueblo". Esta es una de las celebraciones que no pude observar pues en un principio la consideré ajena al sistema

de cargos pero, en su comentario Don Susano me hizo ver mi equivocación. Después, precisamente la hija de Don Susano, Lupita me comentó con mucho orgullo que ella participó en una ocasión en este grupo representando a la Virgen María. Por lo demás es interesante que se trate de un grupo o comisión de jóvenes; ya que su participación queda significativamente inserta en la organización comunitaria y esto es muy valorado por ellos.

El Santo del Señor de las Misericordias se celebra a los 15 días después de Semana Santa. La celebración inicia con la elaboración de las portadas para la entrada de la iglesia, del atrio y las entradas al pueblo y se elabora un tapete de aserrín en el atrio de la iglesia. Se hace procesión con la imagen de bulto del Señor y se acompaña con música interpretada con grupos de bandas y mariachis. Los cohetes anuncian los momentos importantes como la salida de la procesión y van marcando la ruta del recorrido por las calles y avenidas. No falta el baile y todos los demás elementos festivos que caracterizan las celebraciones comunitarias.

Para la celebración del año 2001 la noche anterior al festejo central una familia llevó mariachis a la iglesia a cantarle al Señor de las Misericordias después de la misa "de gallo" que, como es sabido, se realiza a las doce, en esa ocasión algunos mayordomos ofrecieron café en el atrio para ayudar a pasar el frío nocturno. Ese año se inauguró el reloj de la iglesia como un regalo al Señor. Meses antes se acordó dar una cooperación especial para el reloj y, según me contaba una señora fue un "relajo" para ponerse de acuerdo en cómo iba a ser el tipo de material y el diseño. Con el reloj se construyó una especie de barda a

sus costados que enmarca el frente de la iglesia. Definitivamente éste fue un momento importante de lucimiento de los mayordomos frente al pueblo, pues la remodelación de la iglesia debía satisfacer a todo el pueblo.

Con motivo de la inauguración se montó un templete en el centro del atrio, y se colocaron bocinas para que se escuchara la misa pues la gran cantidad de personas que asistió no sólo llenó la iglesia sino también el atrio. Al finalizar la misa el padre subió al techo de la iglesia para bendecir el reloj y un mayordomo se encargó de correr la cortina que lo cubría. En el templete del centro del atrio con todo cuidado y solemnidad se colocó la imagen del Señor viendo hacia el frente de la iglesia; “para que el Señor viera el reloj”, me dijeron. Los cohetes y la música de banda, además del confeti y los aplausos exaltaron el ambiente festivo.

Durante el mes de mayo se realizan las reuniones para organizar las visitas del Señor de las Misericordias a los pueblos de la región de Coyocán que lo solicitan. El peregrinaje comienza a finales de mayo, o antes o después, según el número de pueblos que han requerido la presencia del Santo. Aunque los recibimientos y despedidas tienen lugar fuera del pueblo de Los Reyes, los mayordomos en representación de su pueblo están totalmente involucrados y siempre vigilando que la imagen sea tratada con la debida precaución para su cuidado. Por su parte, cada pueblo a través de sus mayordomos se encarga de la organización y financiamiento del recibimiento y despedida, así como de los cuidados y ceremonias cotidianas durante la estancia del Señor.

El Señor de las Misericordias visita un promedio de once pueblos, número que puede cambiar de un año a otro. Algunas de las mayordomías de las comunidades que lo solicitan son: La Candelaria, que se distingue porque recibe al santo dos veces; al inicio de los recorridos y al final. Aquí resalta, la estrecha relación de estas dos comunidades que comparten distintos momentos de la historia desde la época colonial como lo atestiguan los documentos históricos (Rivas, 2000), y como se puede apreciar a través de una versión de la leyenda de aparición del Señor de las Misericordias. En La Candelaria se cuenta esta leyenda con especificaciones que indican que es una persona de ese pueblo quien encuentra al Santo y se lo lleva a su capilla, pero la capilla se cuartea y el Señor es llevado a Los Reyes. Ya arreglada la capilla se traslada al Señor para regresarlo a La Candelaria, no obstante éste se hace pesado justo en “el puente”, hasta que los mayordomos de Los Reyes lo cargan con facilidad y se lo llevan a su templo³⁷.

En las versiones de Los Reyes sólo se dice que una persona lo encuentra y da aviso a los padres de la parroquia de San Juan Bautista, y aunque se dice que la imagen se hace pesada para los mayordomos de los pueblos y barrios del rumbo menos para los de Los Reyes, “el puente” se menciona sólo como referente cercano al lugar donde se encontró la imagen.

De la Candelaria sale en orden variable hacia Santa Úrsula Coapa, San Pablo Tepetlapa, Niño Jesús, Cuadrante de San Francisco, La Conchita, San Mateo, San Diego, San Lucas, San Sebastián Axotla y San

³⁷ Una versión de esta leyenda contada en el pueblo de La Candelaria fue recogida por T. Mora y Ella Fany Quintal, el texto se anexa al final de este trabajo. Mora y Quintal (1989).

Sebastián Xoco, entre otros. Los mayordomos de cada pueblo acuden a la junta convocada por la Comisión de Festejos de Los Reyes, donde se decide el itinerario y la duración de la estancia del Señor en cada lugar durante estos tres meses.

En cada visita las familias de la comunidad anfitriona asumen cargos para financiar y echar los cohetes durante todo el recorrido. Pagan a los músicos que acompañan el recibimiento y la entrega del santo. Preparan un altar donde acomodan la imagen del Señor, compran y/o hacen los arreglos de flores. Se organizan para dar comida a los asistentes, etcétera.

La celebración del Recibimiento del Señor de las Misericordias es la más vistosa de la comunidad de Los Reyes y de la región de Coyoacán. Se lleva a cabo el primer domingo de septiembre. La celebración reúne a gran parte del pueblo y a mayordomos visitantes de otros lugares que en representación de sus comunidades traen a sus santos a acompañar al Señor en esta celebración. Entre las comunidades visitantes en los años 2000 a 2002, podemos mencionar: pueblo de San Sebastián Xoco, pueblo de San Sebastián Axotla, pueblo de la Candelaria, barrio de San Lucas, barrio de San Francisco, colonia Ajusco, barrio del Niño Jesús, colonia Sto. Domingo, pueblo de Santiago Zapotitlán, pueblo de San Mateo Churubusco, pueblo de San Pablo Tepetlapa y, pueblo de San Francisco Culhuacán.

En los cálculos de la Delegación Coyoacán se considera la presencia de unas a 10 mil personas (v.a. 2000). La vistosidad de esta celebración ha aumentado en los últimos años pues como me comentaron en diferentes

ocasiones; la fiesta ha "subido" y antes la más importante era la de Los Santos Reyes. Esta ceremonia se prepara prácticamente con un año de anticipación pues, cada año se anotan los cargueros que colaborarán con las diversas tareas. Los mayordomos de comida comienzan a comprar los ingredientes del mole como: chiles secos, canela y chocolate, con meses de anticipación. De kilo en kilo van juntando la cantidad necesaria de todos los ingredientes para ofrecer comida a los músicos, a los mayordomos de los pueblos visitantes y a los grupos de danzantes.

Los primeros días del año se realizan faenas para recortar la vara y pasto seco para las portadas y arcos floridos de esta y otras ceremonias. Este material se trae de la zona de pedregales que está dentro de la demarcación de la Ciudad Universitaria. Según me comentaba Don Susano Molina, Presidente de la Comisión de Festejos durante mi primer temporada de trabajo de campo, existe un convenio entre la UNAM y el pueblo de Los Reyes para que ellos puedan entrar a las zonas de pedregales a recortar la vara y el pasto seco y llevarlo a su pueblo, pues el terreno en que se construyó Ciudad Universitaria era propiedad comunal de Los Reyes.

La recolecta de las cuotas inicia en enero y termina de quince a treinta días antes de la ceremonia central del Recibimiento. Otras actividades de preparación tienen que ver con las reuniones en las que se organizan las comidas que se brindarán a los mayordomos y visitantes de otras comunidades que en ocasiones llegan a ser hasta 200 personas, para lo cual se arreglan los patios familiares con largas bancas y mesas. Generalmente la gente se forma y al pasar por las mesas de comida le

van sirviendo pollo, mole, arroz, tortillas y agua. De manera casi imperceptible se reparte el pulque y el alcohol.

Cercana la fecha del Recibimiento se pueden ver los trabajos comunitarios en el atrio de la iglesia, pues los cargueros arreglan las estructuras de arcos y portadas y días antes las personas acuden a ayudar en la enflorada. En estas tareas vi participando a varias mujeres no originarias del pueblo con sus hijos. Cuando platiqué con una de ellas me comentó que tenía pocos años viviendo en Los Reyes y que cada año ayudaba en la enflorada. Otra señora me comentó que ella venía sola de Texcoco cada año a ayudar, que venía porque tenía fe en el Señor.

Un día antes el trabajo se intensifica; en el transcurso de la mañana se terminan las portadas y como a las seis de la tarde, cerca de cincuenta hombres cargan en hombros las pesadas estructuras que están divididas en por lo menos cuatro partes. El trayecto que se recorre para llevar las portadas de la plazuela a las estructuras de metal donde son colocadas, es acompañado de la banda de música, el trago y los cohetes que los animan. Existen tres puntos donde se encuentran estas estructuras que señalan las entradas al pueblo. Cada portada es colocada por un grupo como de diez hombres con ayuda de poleas y cuerdas. Al terminar la colocación que tarda como una hora, el encargado truena varios cohetes para indicar y festejar que la portada ha quedado lista y la banda toca dianas para el Señor. Todos regresan al atrio por la siguiente portada a instalar.

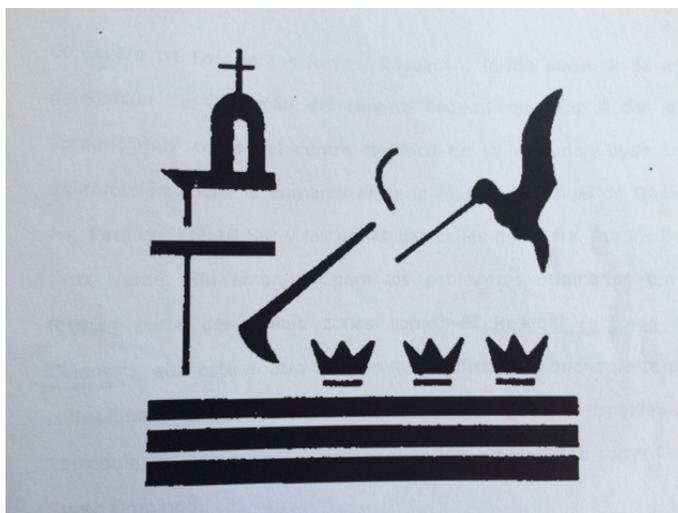
Se coloca primero un arco en la entrada de Real de Los Reyes a un lado del "puente"; otro, en el cruce de Real de Los Reyes y Plazuela de Los

Reyes y, los otros dos, en la entrada del atrio y en la entrada de la iglesia. En las dos ocasiones que observé el Recibimiento durante mi primer temporada de trabajo de campo se colocaron tarimas a los costados del atrio para las bandas de música, pero en visitas más recientes ya no se han colocado estas tarimas. Durante los días de trabajo diferentes personas toman el cargo de dar de comer a los que están trabajando, otros llevan fruta y/o agua para refrescar a los colaboradores.

Los tapetes se elaboran durante la noche; se hace uno en "el puente", sobre Av. Pacífico y otro en el centro del atrio. Una comisión de la Candelaria también coloca un tapete en su atrio y otro en Av. Pacífico frente al que se coloca por parte de Los Reyes. En Los Reyes, los coloridos diseños están a cargo de una misma familia desde hace varias generaciones. Si no llueve por la noche, el tapete estará listo al día siguiente para ser pisado por el Señor y sus mayordomos. Si llueve los encargados se apresuran a repararlo en cuanto para la lluvia.

El día del Recibimiento el movimiento empieza desde temprano; los cohetes y las campanas de la iglesia anuncian la misa de las seis de la mañana e indican que la fiesta ha empezado. Los asistentes hacen su aparición luciendo sus mejores vestidos, los mayordomos y cargueros se distinguieron en el año 2001 con una camiseta que llevaba el logotipo del pueblo que tiene una silueta de la parroquia, de un canal, del Señor de las Misericordias, las tres coronas de Los Reyes Magos y un colibrí, abajo llevaba la leyenda "Pueblo de Los Reyes, Coyoacán".

Logotipo del pueblo de Los Reyes, Coyoacán



La feria ha invadido tres cuartas partes de la calle Plazuela de Los Reyes y una buena parte del Eje 10. Los grupos de banda, orquestas y mariachis varían en número año con año pero no faltan. Los danzantes llegan y, desde las nueve de la mañana, ya están chocando sus machetes los santiagueros, dando vueltas en el sentido contrario al reloj los "cavernícolas"³⁸, y los arrieros, con sus olanudas compañeras, bailan en pareja. Los cohetes anuncian la llegada de las mayordomías de los pueblos que en procesión traen las imágenes de bulto de sus santos acomodados en andas arregladas con portadas de flores y con sus estandartes.

Los mayordomos de La Candelaria y de Los Reyes calculan sus actividades para encontrarse en "el puente" a las once horas con treinta

³⁸ Hombres y mujeres vestidos a la idea estereotipada de cavernícola, con mazo y todo; sí, como los "Pica piedra".

minutos del día para que a las doce en punto se realice la más sonora y estremecedora quema de cohetes como señal de llegada del Señor de las Misericordias a su pueblo. Como a eso de las 11 de la mañana en La Candelaria los cohetes anuncian la salida de la anda cargada por unos cien hombres. Al frente van los coheteros anunciando el recorrido, luego los integrantes de la comisión de festejos y encargados de la vigilancia, luego los cargadores con la anda del Señor de las Misericordias, y después las mayordomías visitantes con sus santos en sus andas y detrás sus estandartes. Por último, las cuadrillas de danzantes y la gente que rodea y acompaña a la procesión. Las bandas de música y mariachis van intercalados en la procesión amenizando el recorrido.

Al llegar al “puente” los mayordomos de ambos pueblos detienen sus andas en los extremos de cada tapete³⁹. Los mayordomos de La Candelaria bajan la imagen del Señor y caminan sobre su tapete hasta llegar al final, donde los esperan los mayordomos de Los Reyes. Un mayordomo de La Candelaria pronuncia un discurso agradeciendo la visita del Señor y resaltando los lazos fraternales entre las dos comunidades. Los mayordomos reciben la imagen y agradecen a los de La Candelaria el cuidado del santo y la amistad entre los pueblos. El párroco pronuncia un discurso resaltando la fe del pueblo y la labor de los mayordomos, y bendice a los mayordomos de ambos pueblos. En este ritual se ha incorporado la participación de algunos antropólogos a los que se nos ha pedido que pronunciemos unas palabras. Me sentí muy honrada de esta solicitud en el Recibimiento de 2007.

³⁹ Como mencioné antes, en La Candelaria, los preparativos son muy similares a los de Los Reyes; en el momento del Recibimiento, sobresale también el tapete de aserrín sobre la Av. Pacífico y la portada florida sobre la misma avenida, elaborados por los mayordomos de La Candelaria.

En el momento que los mayordomos de Los Reyes dan la media vuelta para caminar sobre su tapete se escucha en el cielo el tronido de decenas y quizás cientos de cohetes que durante cerca de un minuto sobrecogen a todos los presentes. Después, en medio de dianas, aplausos, lluvia de pétalos de flores y vivas al Señor de las Misericordias, los mayordomos de Los Reyes llegan hasta el anda donde suben la imagen y la aseguran. Con muchas dificultades y pericia, en medio de la multitud, los cerca de cien hombres que cargan el anda dan la media vuelta y emprenden el camino hacia la parroquia.

Frente a la entrada del atrio los mayordomos bajan la imagen y el párroco nuevamente bendice a los mayordomos, a la imagen y a todos rociando agua bendita casi a chorros. En seguida los mayordomos que llevan la imagen se detienen sobre el tapete de aserrín que adorna el atrio, delante de ellos se coloca primero el sacerdote y sus ayudantes y, luego, los representantes de la Comisión de Festejos. Atrás van los mayordomos de los pueblos visitantes. En este orden entran a la iglesia para escuchar la misa. Las orquestas que están en los templetos se alternan para tocar sus piezas musicales hasta que inicia la misa.

Durante la misa de uno de los Recibimientos observados, el párroco en su discurso hizo énfasis, en varias ocasiones, en la idea de que el Señor de las Misericordias sólo es una representación de Dios porque Dios sólo hay uno y, a través de las fiestas se celebra a Dios. Me parece que ante el fervor por los santos en Los Reyes el párroco busca marcar la jerarquía divina como parte de su labor catequista. Pese a ello, el ambiente festivo que se vive en las calles del pueblo forma el contexto

en el que se recuerdan los favores y milagros del Señor de las Misericordias, desde luego, la leyenda de su aparición, y también en el que se va evaluando el desempeño de los cargueros y mayordomos.

Después de la misa los mayordomos de Los Reyes ofrecen sus comidas a los mayordomos visitantes y a los músicos y danzantes en distintas casas. Por la tarde sigue la celebración con la feria, se contrata una orquesta danzonera que ameniza el baile en la Plazuela y en la noche se quema el espectacular castillo.

Al día siguiente, por la noche, nuevamente se organiza el baile de los jóvenes con música grabada y juego de luces de colores. Finalmente, a los 15 días, como cierre de esta celebración y, en general, de las celebraciones que tuvieron directa relación con el Señor de las Misericordias, se presenta un informe de actividades y gastos por parte de la Comisión de Festejos. Se escucha misa de acción de gracias, se da el informe donde se externan algunas preguntas y hasta críticas y se termina con un pequeño convivio en la misma plazuela y, en ocasiones, se prolonga al local del cabildo, llamado "la fortaleza".

Las celebraciones abarcan así, desde las primeras lluvias, en marzo o abril, hasta el fin de la época húmeda del año, en el mes de septiembre. La relación del Señor de las Misericordias con la época lluviosa es constatada también a través de testimonios. Baltazar Gómez Pérez reporta lo dicho por un habitante del pueblo de Santa Úrsula Coapa.

... el Señor de la Misericordia, lo solicitábamos para que empezara a llover porque nuestros abuelos tenían esa fe y si

no venía el Señor no iba haber cosechas, como aquí se sembraba en todo el ejido: calabazas, frijol, maíz y entonces no llovía, la tradición de traer al Señor era en junio o mayo, el día que llegaba el Señor era aguacero seguro... (Gómez, 1994: 71).

Dentro del periodo de lluvias también se celebra a la Sta. Cruz el 3 de mayo y al Señor Santiago el 25 de julio. La primera se dejó de realizar durante unos ocho años y, en 2001, una familia la retomó como pago a un favor concedido. Aunque la celebración no se realizaba comunitariamente, me comentaron que había personas del pueblo que en esa fecha llevaban a bendecir la cruz que conservan en su casa, arreglándola y realizando un pequeño ritual familiar.

En el año de 2002, la celebración se realizó con vitor ocho días antes y se invitó a la feria, se quemó castillo y hubo baile; es decir, la celebración "subió", en términos de los pobladores, cuando señalan que una fiesta tuvo mayor participación y vistosidad que en ocasiones anteriores. Esta celebración es muestra del dinamismo y flexibilidad del ciclo ceremonial en el que hay fiestas que aparentemente se han perdido y de pronto alguien las retoma ocupando nuevamente su lugar en el ciclo anual.

El Santo Señor Santiago es considerado también patrón de Los Reyes, su celebración es el 25 de julio y está a cargo de una mayordoma vitalicia Doña Adela Llanos que quedó viuda al igual que la mayordoma de Los Reyes. Esta celebración es menos vistosa aunque cuenta en su

realización con todos los elementos festivos: vítor, misa, música, cohetes, procesión, comida comunitaria y trabajo comunitario.

La festividad del Señor Santiago también ha pasado por un proceso de decaimiento y resurgimiento, y los responsables han ido incorporando actividades que antes no se hacían, como el vítor que se comenzó a hacer a partir del año de 1998, según el testimonio del Sr. Antonio Flores Lozada (s.a. 1999: 17).

La época seca del año queda señalada a partir del mes de octubre con el trabajo comunitario que se realiza en el panteón del pueblo para preparar la visita de los Santos Difuntos. Los domingos del mes de octubre las familias se reúnen en el panteón del pueblo para hacer las labores de limpieza con el objetivo de que esté bien arreglado para los días del recibimiento de las almas de los Santos Difuntos; se pintan las bardas, se corta la maleza y se saca la basura. Se monta una gran ofrenda con las aportaciones de adornos y comida de los habitantes. Como en muchos otros lados, en Los Reyes se recibe primero a las almas de los familiares accidentados, al día siguiente (1° de noviembre), a las almas de los niños y el tercer día es para todos los demás. La Comisión Administradora del Panteón se encarga de organizar y coordinar los trabajos comunitarios y preparativos para esta celebración. En la iglesia, el párroco en turno se encarga de poner su ofrenda.

Por la mañana del día dos de noviembre se llevan las flores del altar familiar al panteón y se colocan en las tumbas de sus difuntos, ahí se hace misa también en su honor. Algunas familias llevan comida y bebida para pasar el día con las almas que los visitan. Hay música de mariachi

y se colocan puestos de barbacoa, tamales y tacos que se venden a la entrada del panteón.

En las casas no faltan los altares que se colocan a la entrada⁴⁰ en mesas grandes, son adornados y se coloca la comida favorita de los difuntos; leche, pan, fruta, dulces para el recibimiento de los niños y bebidas, cigarros y los alimentos favoritos de los mayores; las veladoras, las flores y el incienso no pueden faltar. Con flores se delinea un caminito que lleva a la casa, las puertas de las casas se quedan abiertas durante la noche⁴¹, al poner la ofrenda se invoca a los difuntos invitándolos a que lleguen a la casa.

Esta celebración cobra mayor importancia al ser visualizada como parte del conjunto de prácticas que se desarrollan en relación a la muerte a lo largo del año y no sólo en estas fechas. En Los Reyes, como en los otros pueblos de la región de Coyoacán y de la ciudad de México, los lazos con los difuntos se revitalizan en forma cotidiana. Como veremos más adelante, el panteón es un espacio privilegiado como marco social de memoria espacial y temporal. La valoración social de estos espacios queda evidenciada en el reciente movimiento político por la defensa de su autonomía en cuanto al cuidado y administración.

A esta festividad le siguen la celebración de la Virgen de la Concepción y de la Virgen de Guadalupe el 8 y el 12 de diciembre respectivamente. Para lo cual se celebran misas pero no hay una actividad muy notoria. Las celebraciones de navidad se ligan con la celebración de la fiesta de

⁴⁰ Generalmente se ocupa el comedor.

⁴¹ Se trata de la puertas que están dentro del terreno para entrar a la casa, no las que dan a la calle.

los Santos Reyes. Esta relación se puede ver en los carteles que se colocan por las calles del pueblo, en los cuales se presentan los programas de actividades. Las actividades de los Santos Reyes se relacionan con los festejos al Niño Dios antes de la navidad (posadas) y, después, como la visita de Los Santos Reyes al Niño Jesús en el barrio contiguo.

En Los Reyes, las imágenes de los niños dios tienen una presencia también muy importante, pues es común que cada familia venera más de una imagen. Resalta, como ejemplo, el caso de Doña Josefa, la mayordoma de Los Santos Reyes Magos, quien cuenta con más de 20 niños dios. La estancia de su casa está ocupada en su mayor parte por estas imágenes, cada una con su nicho y acompañadas de fotos y otras imágenes como de la virgen de Guadalupe y por supuesto del Señor de las Misericordias.

Imagen 18. Niños Dios de doña Josefa.



Las personas de Los Reyes acostumbran arrullar a sus Niños Dios el 24 de diciembre y, antes del 2 de febrero compran o hacen la ropa con la que los visten. Cuando el Niño Dios es nuevo el primer año se lleva acostado y vestido de bebé, el segundo se lleva sentado o parado junto a una cruz y el tercer año se lleva en nicho. Después de esta secuencia los padrinos o los dueños de los Niños, los visen como quieran, generalmente de algún santo. Para bendecirlos la mayoría acude al pueblo vecino al mismo tiempo que acompañan la celebración del pueblo hermano de La Candelaria. Los niños dios son apadrinados cada uno o dos años por personas que se los solicitan. Los padrinos se los llevan a sus casas los arrullan el día de la navidad, los visten y los llevan a la celebración de la misa de la virgen de la Candelaria. Los lazos a través de este tipo de compadrazgo se refuerzan con las redes que se tienden a través de estos rituales.

El 6 de enero (o el domingo siguiente si éste cae entre semana), tiene lugar la celebración del día de los Santos Reyes Magos. Esta celebración es preparada con bastante anticipación (por lo menos un año antes se hacen las listas de los cargos y sus responsables). Desde los primeros días de diciembre, Don Susano Molina (hijo de la mayordoma vitalicia Doña Josefina Dueñas), en sustitución de su padre fallecido hacía 27 años cuando realicé mis observaciones de campo, acude a las casas de las familias para pedirles que se hagan cargo de una de las misas del novenario, de la celebración dedicada al Divino Pastor, que se realizan a finales de diciembre, y de las misas dedicadas a los tres Reyes, que se llevan a cabo después de la celebración principal el 6 de enero o el domingo siguiente si cae entre semana. También coordina y organiza el recorrido de la procesión del vítor (anuncio e invitación a la fiesta

principal) que, a veces, involucra a más de 80 familias tanto de Los Reyes como de los barrios y pueblos cercanos como La Candelaria, Niño Jesús y San Francisco, entre otros.

El programa de actividades de esta celebración incluye la planeación de las posadas durante el mes de diciembre; cada una está a cargo de una familia de la parroquia o de la mayordomía. Después de la navidad, se realizan las misas del novenario para los Santos Reyes y el Divino Pastor en las casas de las familias anotadas previamente en la lista. Ocho días antes del seis de enero o del domingo siguiente, se lleva a cabo la procesión del vítor. La procesión sale de la iglesia con la mandita de los tres Reyes, en ella participan personas de todas las edades pero mayoritariamente niños. Se reúnen como a las nueve de la mañana en el atrio de la iglesia, llevan carrizos de caña que son adornados con listones y globos de colores.

En una de las ocasiones observadas, cargaron una especie de dragón o serpiente de globos de unos diez metros de largo y las enormes mojígangas de cartón que se iban moviendo al compás de la chirimía y la tarola durante el recorrido. Los cohetes iban anunciando los distintos momentos y lugares por donde pasaba la procesión. Generalmente estas procesiones duran todo el día pues se recorren los pueblos y barrios vecinos. Durante el recorrido se hacen paradas de cinco a diez minutos en las casas de las familias que se propusieron para ofrecer comida al santo y a sus acompañantes. La recomendación que se me hizo para

hacer el recorrido fue que llevara una bolsa o mochila para el itacate⁴² porque uno no alcanza a comerse todo lo que dan en las casas.

Un día antes de la fiesta culminante se realiza otro recorrido que va de la iglesia de Los Reyes a la iglesia del barrio de Niño Jesús, el objetivo es cumplir con la visita que Los Reyes le hacen al santo patrón de este barrio cada año. Esta procesión sale como a las siete de la tarde. Es el único caso en el que se utiliza una camioneta para transportar a las imágenes; en la caja de la camioneta *pick-up* los mayordomos acomodan a Los Reyes asegurándolos en sus andas con amarres. Junto a las imágenes van niños vestidos de Reyes Magos que regalan bolsitas de plástico con dulces a los otros niños que acompañan la procesión y a las personas que salen a la puerta de sus casas para ver pasar a la comitiva.

Al menos en la ocasión observada iban dos grupos musicales, uno al frente y otro atrás. Los cohetes anunciando el paso de Los Reyes Magos, se escucharon durante todo el recorrido. Los mayordomos reciben a los Reyes en la iglesia del barrio del Niño Jesús; generalmente se hace una misa aunque en el año de 2001 fue sólo una monja la que dio un discurso y dirigió unos rezos, después de explicar que no estaba el padre porque no le avisaron con anterioridad de la visita. Esto causó malestar entre los caminantes, pues se decía que ni que fuera la primera vez que se hacía la visita.

⁴² El itacate, es la porción de alimentos que se obsequian a los invitados para que lleven a su casa, al final de un desayuno, comida o cena. Molina traduce la palabra nahuatl *itacatl* como "provisión, mochila, o despensa de camino..." (Molina, 1970).

Al terminar los rezos uno de los mayordomos del Niño Jesús invitó a todos a tomar atole y rosca de reyes en la plaza que está a un costado de la iglesia. La esposa del mayordomo de Los Reyes me comentó que antes les daban regalos a los que sacaban niño en su pedazo de rosca, pero ya no había regalos. Después del atole los mayordomos de Los Reyes vuelven a acomodar las imágenes en la camioneta para regresar a la parroquia. La procesión se dispersa un poco y el regreso se hace más rápido sin cohetes y sin música.

Durante la noche se elabora el tapete de aserrín en el atrio de la iglesia y se da misa de gallo. El colorido tapete está a cargo de la familia Dueñas y generalmente mide de 10 a 15 metros de largo por 5 metros de ancho aproximadamente. El día de la celebración principal (seis de enero o el domingo siguiente), ya amanecen listos; la feria a lo largo de la calle de Plazuela de Los Reyes, las portadas de flores colocadas y lista el anda de los tres Reyes. A las siete de la mañana suena "la salva" de cohetes que anuncia el inicio de la celebración principal. La banda de música y el mariachi desde temprano están presentes y después de tocar las mañanitas se disponen a acompañar a los tres Reyes en su recorrido. Los cohetes y las campanas de la iglesia anuncian estruendosamente la salida como a eso de las diez de la mañana.

Luego del recorrido que dura como dos horas se regresa a la parroquia a escuchar la misa dedicada a los tres Reyes en presencia de los mayordomos y de un buen número de habitantes del pueblo. Durante todo el día se disfruta de la feria mientras que, por la tarde, en la iglesia se reza el rosario. Cayendo la tarde se coloca el palo encebado en el atrio de la iglesia, al que suben jóvenes para bajar los premios

colocados en la cúspide⁴³. Ya por la noche, como a eso de las ocho, se quema un castillo bajo el asombro de las personas que llenan el atrio y la plazuela.

Al día siguiente de la fiesta la mayordoma ofrece comida (mole con pollo, arroz, tamales y tortillas azules hechas a mano), en su casa. Esta comida es preparada por ella y por las mujeres de la familia. En esta ocasión la mayordoma se preocupa porque se hagan tortillas azules a mano y se dispone una mesa para invitados especiales como otros mayordomos del pueblo y los invitados de la delegación Coyoacán que cuando asisten llegan con compañía pero la mayoría de las veces el delegado manda a su representante.

Durante la comida algunas personas de las que llegan a disfrutar el mole de Doña Josefina se anotan en el cuaderno donde se lleva el control de quién colaborará el próximo año y con qué (cohetes, flores, misa, etc.). A su vez estos cargueros en ocasiones solicitan el apoyo de los que están ahí presentes y los van anotando en un papel o libreta con la cantidad de dinero comprometido. Mientras dura la comida se echan cohetes en honor de Los Reyes.

El lunes, martes y miércoles siguientes son dedicados cada uno a un Rey, en el clásico orden sucesivo: Melchor, Gaspar y Baltazar; el mayordomo encargado paga la misa que se hace a las 7 ú 8 de la mañana, después se hace procesión con el Rey festejado de la iglesia a la casa de la familia que se hizo cargo de la misa (en ocasiones se lleva

⁴³ En los años que yo estuve presente, no se colocó el palo encebado; me explicaron que esto se debía a que en la última ocasión los muchachos que subieron se cayeron y se abrieron la cabeza.

también a los otros dos Reyes). En la casa se acomoda o acomodan los Reyes en un altar y se ofrece atole de pinol (que fue preparado durante toda la noche en grandes cazos colocados sobre fogatas de leña⁴⁴) y cocoles. A la hora de la comida se ofrece mole con pollo y arroz, y pulque. Durante la repartición del atole y de la comida suena la animosa música del mariachi o banda y los tronidos de cohetes.

Normalmente el jueves otra familia se hace cargo de la misa, el atole, y el mole en honor de los tres Reyes, aunque en uno de los años observados, esta última misa no se llevó a cabo porque no hubo mayordomo que se apuntara en el momento de la organización. El viernes "se descansa" y, por último, el sábado al medio día se va a misa de acción de gracias, se lleva nuevamente a los Reyes en procesión a la casa de otra familia donde se da de nuevo mole con pollo y arroz, bebidas refrescantes y pulque, y por la tarde se acompaña a los Reyes en su regreso a la iglesia, se reza el rosario y se dan por terminadas las festividades.

El fervor con que se realizan éstas ceremonias a veces queda manifiesto en expresiones de emoción como el llanto; ésto sucedió durante una observación cuando llegaron las imágenes de Los Reyes a la casa de una mujer de unos treinta años de edad, y soltó en llanto de manera compulsiva. En realidad yo no entendía lo que pasaba y al preguntar me dijeron que se debía a la emoción de recibir a los tres santos en su casa.

El día dos de febrero se realiza la celebración del día de la virgen de La Candelaria en el pueblo vecino que lleva su nombre. Los mayordomos

⁴⁴ J. Chalita reporta diez mil litros de atole y cien kilos de arroz en una de estas celebraciones (v.a. 2000).

de Los Reyes llevan la imagen del Señor de las Misericordias que es invitado de honor. La comisión de visitas se encarga de coordinar a las personas que solicitan cargar al Señor en su recorrido al pueblo vecino y que deberán acompañarlo todo momento hasta su regreso a la iglesia de Los Reyes.

Existe una relación muy especial entre estos dos pueblos vecinos que mantienen una estrecha cercanía a través de los santos, pues la virgen de La Candelaria está siempre presente ocupando un lugar especial en las fiestas de Los Reyes y viceversa. Al parecer, siempre ha existido rivalidad entre estos dos pueblos y una relación de competencia en cuanto a las festividades como lo señala Eugenio Cruz, originario del pueblo, en su texto *Los Pedregales de Coyoacán. Breve reseña histórica*.

Otra actividad es lo relacionado con los fuegos pirotécnicos, se tiene que verificar la cantidad y la calidad, de acuerdo con el presupuesto disponible y, además, tomando en cuenta el "duelo" que existe con el Pueblo de la Candelaria, en cuanto a la cantidad de fuegos pirotécnicos. (Cruz, 1996: 7).

Esta rivalidad también se ha manifestado en problemas de delimitación de linderos entre ambos pueblos. Sin embargo, la relación a través de la religiosidad los coloca como pueblos opuestos que mantienen la fraternidad entre ellos. Con esta celebración cierro la segunda mitad del ciclo ceremonial anual que corresponde con la época seca.

En relación al tiempo también es de destacar la dedicación de las personas en la realización de diversas tareas necesarias para las

festividades, la importancia de las ceremonias también se manifiesta en el ahorro previo que muchos realizan con el fin de poder cubrir los gastos que su cargo les demanda. En otros casos, que no son esporádicos, se asume la responsabilidad de una fiesta u otro cargo, con la convicción de que el santo les ayudará a conseguir el dinero necesario, si no es que hasta más.

Varias personas, en diferentes momentos, me comentaron que antes de participar en las fiestas les iba mal en su trabajo y que, cuando empezaron a colaborar, su situación mejoró. El mismo testimonio de Doña Josefina Dueñas mayordoma de los Santos Reyes nos ejemplifica este tipo de relación entre los pobladores y los santos; en una entrevista informal me comentó que a su esposo le ofrecieron la fiesta de Los Reyes cuando estaban recién casados y él la rechazó en varias ocasiones porque no contaban con los recursos necesarios. En esos años Doña Josefina se embarazó, también en varias ocasiones, pero no se le lograban los hijos que morían en los primeros meses de gestación. Entonces ella convenció a su esposo para que aceptaran el cargo de mayordomos de Los Reyes y ofrecerles el trabajo para que ellos les ayudaran a concebir. Cuando su esposo aceptó la promesa que hicieron fue tomar el cargo de manera vitalicia si se les lograban sus hijos. Años después, doña Josefa le prometió a su esposo en el lecho de muerte seguir con el cargo involucrando para ello a su hijo Susano.

De este modo el ciclo ceremonial anual es visto en este estudio como un marcador del tiempo que va indicando los momentos del año, que recuerda las actividades colectivas que deben realizar para obtener la protección de los santos como individuos y como comunidad.

El complejo institucional

Las relaciones que se tejen cotidianamente y a través del *ciclo ceremonial anual* son coordinadas por una serie de organismos que conforman lo que he llamado, retomando a Hernán Correa (Correa, s/f), un *complejo institucional*. Cada pueblo ha ido estructurando las corporaciones que responden a sus necesidades de organización comunitaria. En el caso de Los Reyes identifiqué dos tipos de organismos internos; unos relacionados directamente con la vida religiosa y otros instaurados para atender aspectos políticos relacionados con las instancias del gobierno del D. F.

En el caso de los primeros, los representantes son los responsables de las celebraciones religiosas y de llevar a los santos a los festejos de los ciclos ceremoniales de los otros pueblos de la región. Estos son grupos formales dirigidos por mayordomos y cargueros. Bajo este rubro ubico a la *Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, A.C.*, la *Mayordomía de Los Santos Reyes*, la *Mayordomía del Señor Santiago* y otras mayordomías menos vistosas como la de la Santa Cruz. La *Comisión Administradora del Panteón del Pueblo de Los Reyes, Coyoacán* es otro organismo asociado con la vida religiosa que se hace cargo de los trámites y relaciones políticas con la delegación y con el gobierno del D.F. para coordinar la administración económica del panteón.

De manera informal, la familia se encarga de la transmisión de las formas de relación comunitaria que contienen el sistema de creencias y valores comunitarios. Como institución, la familia funciona desde su carácter de extensa, lo cual permite ampliar la mira de las nuevas

generaciones hacia el sentido de comunidad desde las prácticas cotidianas.

El otro tipo de organizaciones que tienen un carácter más político y que se han creado como respuesta a las medidas del gobierno del Distrito Federal están; el *Comité vecinal* y la *Asociación de Residentes del Pueblo de Los Reyes*, éstas realizan actividades políticas internas y externas vinculadas a la delegación. Estas estructuras han respondido a las iniciativas de organización ciudadana propuestas por el GDF y no han logrado una continuidad en su trabajo al interior del pueblo.

La *Unión de Pueblos, Barrios y Colonias del D.F.*, fue creada para defender el derecho a la administración y control de sus panteones comunitarios. Junto con otros pueblos, esta organización se gestó a finales de 2001 y bajo su adscripción se realizó una serie de actividades políticas que han derivado en la creación de más organismos políticos que persiguen la defensa de su identidad cultural y autonomía como pueblos originarios de la ciudad de México. Tal es el caso de la *Unión Autónoma de Pueblos y Barrios Originarios del D.F.* y de la *Asamblea Autónoma de los Pueblos y Barrios Originarios de Coyoacán*, organizaciones vigentes en enero de 2015.

Un organismo que sirve de ejemplo para visualizar la complejidad y maleabilidad de estas estructuras es la *Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, A.C.* Como dije, esta organización está más relacionada con las prácticas religiosas de la comunidad. Inicia sus actividades en 1992, y se encarga de la realización de las celebraciones dedicadas al Señor de las Misericordias. En este sentido, asume parte de las tareas

que antes eran realizadas por la antigua estructura de mayordomos que constaba de 1 principal, 12 mayordomos y un número variable de cargueros. Según lo explicó Don Albino Ramírez, los doce mayordomos eran los mayordomos mayores y tenían sus mayordomos menores, entre éstos estaban y siguen estando algunos de los herederos de los oficios familiares como los floristas, los carpinteros y los coheteros; aparte estaban los cargueros.

En una plática informal con el primer presidente de la Comisión de Festejos, don Susano Molina Dueñas, comentaba que esta comisión se había creado con el objetivo de facilitar las tareas de recaudación de fondos ya que, antes, cada comisión (de música, de comida, para los danzantes, para el castillo, etcétera), solicitaba su cuota por su cuenta y llegaba el momento en que las últimas comisiones casi no recibían apoyo porque la gente ya había aportado a otras comisiones. De esta manera, con la Comisión de Festejos se instituyó la cuota anual que se recolecta desde principios de cada año. De este modo, la *Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, A.C.*, es la cara oficial de la mayordomía ya que las autoridades del gobierno no reconocen a los mayordomos como representantes del pueblo.

La *Comisión de Festejos* se estructura como mesa directiva compuesta por Presidente, Secretario, Tesorero y Sub-tesorero. Los cargos duran 2 años con posibilidad de reelección. La mesa directiva coordina a cuatro comisiones: la comisión de música, la comisión de cohetes, la comisión de flores y la comisión de visitas. Éstas en la práctica, son las mismas mayordomías que funcionan al interior del pueblo; los encargados de cada comisión siguen siendo considerados mayordomos de música, de

cohetes, de flores y de visitas. Aunque en ocasiones de manera formal las comisiones son asumidas individualmente, en su funcionamiento real son apoyadas por un número indeterminado de cargueros que pueden formar parte de la familia extensa o no.

Eventualmente se mencionó también la comisión de honor y de justicia de la cual pude observar la participación de uno de los mayordomos que la componen. En una ocasión, al rendir el informe de las actividades y los gastos realizados por la Comisión, dos personas cuestionaron algunos gastos que se hicieron sin consultar al pueblo, la tesorera dio una explicación pero al finalizar la asamblea, los señores se acercaron a un hombre mayor que había estado presente y le pidieron una explicación a lo que él contestaba con autoridad y seguridad. Era uno de los mayordomos de mayor prestigio del pueblo que ya había pasado por los cargos antes de la conformación de la *Comisión de Festejos*; el Sr. Roberto Belmont de quien ya me había hablado Don Albino Ramírez.

El mayordomo que tiene la libreta donde se anotan los cargos de los mayordomos menores, es el mayordomo vitalicio. Actualmente Roberto Belmont es el mayordomo "moral" el que de alguna forma se le respeta lo que él expone. (Albino Ramírez, junio 2000, e.a.).

Otra persona que ubiqué como parte de este grupo de prestigiados mayordomos es el mismo Don Albino Ramírez (hijo de Don Margarito Ramírez que, aunque fallecido, sigue siendo uno de los mayordomos con mayor prestigio en el pueblo). Él me decía también que cuando los de la *Comisión de Festejos* tenían algún problema iban a consultarlo a él, ya

que él había heredado el prestigio de su padre y, de hecho, varias personas me recomendaron que fuera a hablar con Don Albino argumentando que él sabía mucho del pueblo.

La *Comisión de Festejos* coordina a los cargueros o comisiones que se proponen para participar con trabajo y/o con dinero. De esta manera se mantiene al tanto de la recolección de cuotas, de la comida para los invitados especiales como los funcionarios de la Delegación. En una ocasión me tocó presenciar la asistencia de la delegada Itzel Castillo y, en otra, de los representantes de la delegada María Rojo. Todas las actividades quedan comprometidas en una junta de cabildo y se van atendiendo a lo largo del año.

En la estructura funcional de la *Comisión de Festejos* podemos ubicar, en la cabeza, la presencia de un número no precisado de "consejeros". En segundo nivel, la mesa directiva con sus cuatro integrantes. En el tercer nivel están las comisiones de música, de cohetes, de flores y de visitas. Debajo, y en un cuarto nivel, los cargueros también con un número indefinido y además variable.

Comisión de festejos del Señor de las Misericordias del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, AC.



Como mencioné antes, las actividades de esta comisión están encaminadas principalmente a la realización de las ceremonias dedicadas al Señor de las Misericordias: el recibimiento de los zapotecos que llegan al pueblo de Los Reyes a solicitarlo en febrero; la celebración de su santo en abril; las visitas que se dan de junio a septiembre y el gran Recibimiento, a principios de septiembre. Pero a estas actividades también se suma el apoyo, ya sea económico y con trabajo, para la realización de otras celebraciones como el día de Los Reyes Magos, el día de la Santa Cruz y el festejo al Señor Santiago.

En un plano más simbólico los representantes de la *Comisión de Festejos*; es decir, la mesa directiva, y principalmente el Presidente, siempre están presentes en las celebraciones de todo el año, encabezan las procesiones y ocupan el lugar de autoridad ya sea al frente del atrio de la iglesia o en las mesas de los invitados especiales en las comidas. También acompañan a la imagen del Señor de las Misericordias cuando éste es invitado a la celebración de otro Santo en otro pueblo.

En una entrevista, otro presidente de la *Comisión de Festejos* me decía que él no se consideraba mayordomo porque los mayordomos eran los de antes, los que tenían llaves de la iglesia y mandaban adentro y afuera de la iglesia, y ahora sólo se encargan de organizar las fiestas fuera de la iglesia. Sin embargo, para los demás habitantes del pueblo son los mayordomos los encargados de la realización de las fiestas anuales. Esto quedó claro para mí en un momento de la celebración de Los Santos Reyes cuando, ya en la última visita a una casa, después del estruendo de los cohetes y de las dianas tocadas por la banda en honor

de los tres Reyes, se escuchó un grito que enfatizaba el reconocimiento del pueblo “¡Vivan nuestros mayordomos!”, y la respuesta no se hizo esperar; “¡que vivan!”, en tres repetidas ocasiones, finalizando con fuertes aplausos.

Otra forma de observar la relación de los originarios con la mayordomía es a través de las listas de los encargados del panteón a lo largo de su historia. En esas listas encontramos nombres de los mayordomos más prestigiados, como Emiliano Suárez que, por cierto, llevaba como segundo apellido Belmont. Esto llama la atención ya que en los apellidos de los cuerpos administradores podemos ver que la comisión del panteón ha pasado por varias generaciones de unas cuantas familias: los Belmont, los Luna, los Espíndola, los Torres, los Llanos y los Suárez son los apellidos constantes durante más de 100 años y en 7 grupos administradores.

Como podemos ver, la actual estructura organizativa ha tomado la forma de asociación civil que les permite a los originarios ocupar un espacio legal en la negociación con las autoridades del gobierno federal. Sin embargo en su interior los objetivos fundamentales están relacionados con la vida interna, es decir; con la religiosidad y el orden social que se expresan en el *ciclo ceremonial anual*.

Los cargos son asumidos por familias; aunque el nombramiento se haga a una pareja de personas adultas⁴⁵, éstas siempre son apoyadas por la familia extensa.

⁴⁵ En la idea de persona adulta se encuentra la pareja y, con ello, la independencia económica tan importante para poder enfrentar los gastos que representa asumir un cargo.

... desde los orígenes de la mayordomía siempre fueron asumidos (los cargos) por la familia. (...) todos participan, sobrinos, tíos, todos; esa es una familia aquí para nosotros... (Albino Ramírez, junio 2000, e.a.).

Así, los niveles en la estructura organizativa general son complejos ya que está conformada con organismos semi-independientes que, a su vez, contienen su propia jerarquía; la *Comisión de Festejos* y la mayordomía de Los Reyes por ejemplo. Al mismo tiempo, las jerarquías en algunos casos se manifiestan únicamente en determinados momentos de las celebraciones como en el caso de los mayordomos de cada Rey Mago.

Durante la realización del trabajo de campo sobresalían dos mayordomas que han asumido su cargo de manera vitalicia a pesar de haber enviudado hace casi treinta años. Doña Adela Llanos es la mayordoma del Sr. Santiago y doña Josefina Dueñas (Josefa llamada cariñosamente), es mayordoma de Los Reyes Magos. En ambos casos, sus esposos murieron quedando ellas en el cargo y decidieron mantenerlo eligiendo a uno de sus hijos como apoyo para el cumplimiento del cargo.

En una entrevista con doña Josefina Dueñas, comentaba con lágrimas en los ojos que ella no dejaba la mayordomía hasta que se muriera porque así se lo había prometido a su difunto esposo al momento de morir. La razón de tal promesa, comentaba doña Josefa, era que gracias a los Reyes se le habían logrado sus hijos, después de varios intentos

fallidos, cuando ella y su esposo les ofrecieron a Los Reyes tomar la fiesta a cambio de que les concedieran tenerlos.

Los interesados en colaborar en las tareas necesarias para las celebraciones se reúnen en las casas de las mayordomas cada año, durante una comida que ofrecen ellas mismas durante las celebraciones. Cada una cuenta con un cuaderno donde se anota el cargo y la persona que lo toma. Aquí, como en cualquier otra celebración, los cargos van desde contratar al mariachi para las mañanitas, comprar una o más salvas de cohetes para que se prendan durante el recorrido, aportar el refresco y/o la bebida para la comida, llevar tortillas, ayudar a cocinar, etcétera.

Como mayordomas, ellas y sus hijos, se encargan de organizar las celebraciones correspondientes. Para doña Josefa, las tareas son más numerosas por tratarse de los patronos del pueblo y debido a que, al ser tres Reyes, la celebración dedica un día especial para cada uno, aparte de las celebraciones que se hacen para los tres juntos. Para cada uno de los momentos de la celebración hay un mayordomo específico; es decir, doña Josefa y don Susano fungen, como mayordomos mayores (ya que en los hechos son considerados como las autoridades de toda la celebración), y los encargados de las celebraciones individuales y por día pueden ser considerados como mayordomos menores, (éstos son reconocidos como autoridad únicamente el día que participan como anfitriones). Sobre esta dinámica, don Albino comentaba en entrevista lo siguiente.

Los mayordomos menores toman un carácter de mayordomo mayor el día de la fiesta que está a su cargo. Ese día se les respeta lo que él decida. (Albino Ramírez, junio 2000, e.a.).

Cada uno de estos mayordomos cuenta con los indispensables cargueros que apoyan en todas las tareas necesarias. Los cargueros pueden formar parte de la familia extendida aunque no es requisito serlo y otros vecinos y amigos pueden ofrecerse a colaborar.

Como vimos antes, doña Josefa también se hace cargo del cuidado de más de veintidos Niños Dios que acompañan a sus imágenes de Los Reyes. Estas imágenes permanecen en la estancia de su casa formando una especie de altar que ocupa tres paredes del espacio. Los Niños de doña Josefa son solicitados para ser apadrinados año con año al iniciar el mes de diciembre. Cada nuevo compadre se lleva a su Niño y lo acomoda en el altar familiar y/o nacimiento, lo viste y arregla para el día de La Candelaria y, después, lo regresa con doña Josefa.

Las celebraciones de otros santos a cargo de mayordomos tienen una presencia más discreta para los ojos de quienes no pertenecemos al pueblo. Pero, durante el trabajo de campo, me di cuenta de que algunas fiestas que durante unos años ya no se realizan pueden volver a celebrarse. Ya mencioné antes que me tocó ver la celebración de la Santa Cruz que llevaba ocho años sin realizarse y en el 2002 se volvió a festejar por segunda ocasión con una mayor presencia. El mayordomo que decidió tomar la fiesta recibió el apoyo de la *Comisión de Festejos*, lo cual, en parte, le permitió organizar más actividades que el año anterior.

En términos generales los mayordomos también se encargan de coordinar la realización de los trabajos comunitarios necesarios para cumplir con su objetivo. Por ejemplo: la recolecta de “basura” (vara seca para la elaboración de las portadas florales), en las zonas pedregosas de Ciudad Universitaria; la enflorada, que consiste en seleccionar y preparar las flores para las portadas y las andas; la limpieza del panteón, que se realiza durante el mes de octubre; el montaje de las portadas en las estructuras de hierro colocadas en los puntos de entrada al pueblo; y la misma transportación de portadas y andas que se hace en hombros. Una señora me comentaba que muchos de los jóvenes cargaban como manda para pedir o agradecer un favor al santo.

Imagen 19. Preparando los tamales.



En la base de todas las celebraciones del año y bajo la coordinación de los mayordomos, entonces, están las comisiones o cargueros. Estos se ocupan de realizar tareas específicas como: hacer la comida para los danzantes, para los músicos, para los visitantes de otros pueblos, comprar “salvas” de cohetes para los recorridos por el pueblo, ir a cortar la vara para los adornos florales, cobrar la cuota anual, ayudar en la elaboración de las portadas florales, etcétera. Una gran cantidad de actividades que, dada su importancia, le dan categoría de mayordomo a quienes las realizan.

Estas actividades, en algunos casos, están relacionadas con oficios heredados familiarmente. Aunque no siempre son los artesanos los que toman el cargo, son ellos los que elaboran el trabajo por encargo del mayordomo. Por ejemplo, las velas son encargadas a una familia del pueblo de La Candelaria que ha heredado el oficio. El castillo de juegos pirotécnicos en ocasiones es aportación de don Fidel Mercado, reconocido artesano de la pólvora a nivel nacional e internacional y, en algunas oportunidades, el mayordomo en turno contrata sus servicios.

En el caso de los mayordomos de portadas, hasta donde supe, son tres artesanos los que se encargan siempre de los diferentes arreglos florales; uno, las portadas de las entradas al pueblo, otro, las del atrio y la iglesia y, otro más, del arreglo dentro de la iglesia. Una familia se encarga siempre de los tapetes de aserrín y flores.

Otros cargos importantes que se cumplen por contratación son: la música, ya sea mariachi, banda, orquesta o la chirimía que se trae de San Jerónimo Amanalco, Texcoco. Las danzas son solicitadas sin pago,

pero el mayordomo tiene que ocuparse de atender a los danzantes entre lo que se encuentra ofrecer la comida. En una ocasión en que me ofrecí para ayudar a dar de comer a los visitantes de un pueblo, en la celebración del Recibimiento del Señor de las Misericordias, atendimos a más de mil personas, según las cuentas de una de las encargadas, y a todas se les dio su plato de arroz con mole, pollo y tortillas dentro del patio de una casa preparada con largas mesas y bancas para los comensales. La bebida no faltaba y muy discretamente se servía el pulque o *neutle* como le llamó Don Albino.

Tratando de resumir, para el año 2002 el *complejo institucional* de Los Reyes, Coyoacán contaba con un grupo de consejeros que son personas con experiencia y conocimiento del funcionamiento de la vida del pueblo, durante esta investigación identifiqué a dos señores de unos 60 o 70 años y a otro más joven de unos 50; éstos podrían ser identificados con la categoría de principales en el esquema clásico.

En un segundo nivel están las mayordomías: las dos asociaciones civiles que tienen la representatividad del pueblo frente a las dependencias de gobierno, y las otras mayordomías de santos. He ubicado en este mismo nivel a todos los organismos que asumen la celebración de un santo incluyendo la Santa Cruz y el panteón que simbólicamente reciben el mismo trato.

En este segundo nivel coexisten las estructuras oficiales de las asociaciones civiles que fungen como representantes y a la vez coordinan las cuatro comisiones principales (que analíticamente identifiqué como mayordomos mayores y mayordomos menores

respectivamente), y la estructura interna de la mayordomía de Los Reyes donde está la mayordoma vitalicia, junto con su hijo, que se desempeñan como mayordomos mayores y los mayordomos menores de cada Rey.

En el caso de la mayordomía del Señor Santiago, al parecer sólo están la mayordoma vitalicia y su hijo como mayordomos mayores. Tanto los mayordomos mayores como los menores cuentan con el apoyo de los cargueros que ubico en el tercer nivel y que son figuras que colaboran también con todos los mayordomos de santos.

Me parece que no es muy desatinado ubicar a las organizaciones civiles como la Junta de Mejoras y el Comité Vecinal como estructuras que rivalizan por el control de la comunidad, pues recordemos que todos estos organismos están conformados por los mismos originarios y entre ellos hay personas que han participado en las mayordomías de santos, cumpliendo con la obligación implícita de participar en la vida comunitaria. Así, las organizaciones civiles compiten entre ellas y con las mayordomías relacionadas directamente con el *ciclo ceremonial anual*.

Por último, cabe enfatizar nuevamente el hecho de que todos los participantes en cualquiera de los tres niveles de la estructura son considerados por la mayoría de la comunidad como mayordomos. En el segundo nivel se expresan las relaciones más complejas ya que existe una sutil diferencia jerárquica entre los mayordomos de santos pero, ésta es notoria más a nivel político en el manejo de los grupos internos de la comunidad, que en el nivel religioso. En el plano religioso la competencia entre los mayordomos de santos se vive a través del

prestigio ganado por la realización de una buena celebración; es decir, una celebración con muchos invitados, con gran participación de los habitantes del pueblo, con buenos grupos musicales, con largos recorridos en las procesiones y en términos generales lo más vistosas posibles, lo que implica la inversión de sumas importantes de dinero y esfuerzo.

En cierta medida, con el lucimiento de los mayordomos de Santos se pone en juego una de las principales maneras de hacerse presente en el universo social de la ciudad como una comunidad cohesionada. Esta manera ha sido construida históricamente y ha cobrado mayor importancia frente a la resistencia (también construída históricamente) de la sociedad y las instancias de gobierno a reconocer su presencia actual.

Comparando el *complejo institucional* de Los Reyes con el modelo clásico de sistema de cargos propuesto por autores como Sol Tax (1996 [1937]); Eric Wolf (1975 [1959]); Aguirre Beltrán (1953); Calixta Guiteras (1996 [1965]) y Franck Cancian (1989); entre otros, queda claro que el modelo único no es suficiente para explicar la diversidad de organizaciones comunitarias de Los Reyes que, además de formar parte del universo ciudadano, ha adoptado formas reconocibles para el aparato de gobierno en el proceso de lucha y defensa de sus tradiciones e identidad. Y ha creado diversas corporaciones que le permiten interactuar con las autoridades oficiales de la ciudad. De esta manera se corrobora el planteamiento de Medina en el sentido de que dada la complejidad histórica en el marco de la conformación nacional no

podemos pensar en un sistema de cargos único para explicar las organizaciones comunitarias (Medina, 2003).

Complejo institucional
del pueblo de Los Reyes, Coyoacán (2014)

COMISIÓN DE HONOR Y JUSTICIA
O CONSEJEROS

MAYORDOMIAS DE SANTOS

Comisión de festejos del Señor de las Misericordias del pueblo de Los Reyes, Coyoacán. A.C.
Comisión Administradora del Panteón de pueblo de Los Reyes, Coyoacán. A.C.
Mayordomía de los Santos Reyes.
Mayordomía del Señor Santiago.
Mayordomía de la Santa Cruz.

ORGANIZACIONES CIVILES Y POLÍTICAS

Comité vecinal
Asociación de residentes del pueblo de Los Reyes, Coyoacán
Unión Autónoma de pueblos y barrios originarios del D.F.
Asamblea Autónoma de los pueblos y barrios de Coyoacán

Sin embargo, muchas de las características definidas para el sistema de cargos de los pueblos indígenas herederos de la tradición mesoamericana, siguen presentes en gran parte de los pueblos originarios de la Cuenca de México. En este sentido, la definición que hace Fank Cancian sobre el sistema de cargos muestra aspectos actuales de la organización comunitaria de los pobladores originarios de Los Reyes, Coyoacán que se expresan al interior de las mayordomías pero también en otras organizaciones del *complejo institucional*.

Los cargos son puestos religiosos ocupados rotativamente por los hombres de la comunidad. Es decir: los que ocupan el puesto prestan sus servicios durante un año y luego retornan a sus papeles en la vida diaria, dejando el puesto para que lo ocupe otro hombre. Los que ocupan esos cargos no reciben pago alguno por su año de servicio. Más bien, gastan cantidades considerables de dinero al patrocinar fiestas religiosas para los santos de la iglesia católica. (Cancian, 1989: 19).

En Los Reyes el *complejo institucional* tiene una estructura jerárquica de tres niveles donde los integrantes adquieren el reconocimiento de su participación a través de su desempeño como mayordomos principalmente pero también a través de otras actividades comunitarias de carácter cultural o político respaldados en la pertenencia a una de las familias troncales⁴⁶. En el nivel más alto está la Comisión de Honor y Justicia o Consejeros, le siguen en un segundo nivel las mayordomías y en un tercer nivel las organizaciones civiles. De esta manera, la jerarquía social del *complejo institucional* es más horizontal que en los estudios clásicos del sistema de cargos, como lo señala Mariana Portal para la mayordomía de San Pedro Martir (1997).

Los cargos y puestos en las estructuras varían en su temporalidad, así hay mayordomos que duran un año, otros duran dos, otros cuatro y también hay cargos vitalicios. Algunos cargos y nombramientos cambian

⁴⁶ Me parece que es necesario trabajar más la idea de familias troncales ya que se trata de familias con una fuerte presencia en el pueblo y que adquieren un papel relevante para la ejecución de las actividades comunitarias. Los orígenes y formación de las familias troncales en cada pueblo puede ser variada ya que no pienso que se trate de ejemplos de continuidad sanguínea.

de ser temporales a ser vitalicios. La responsabilidad siempre es apoyada por la familia extensa. El ascenso en la jerarquía admite diversos caminos una vez que los cargos del segundo nivel (de las mayordomías) y los del tercer nivel (de organizaciones civiles), se pueden tomar alternada o simultáneamente; aunque el prestigio del segundo nivel es más alto que el del primero, la constancia en la participación es el aspecto más valorado.

Los cargos y posiciones políticas son asumidas por personas adultas, generalmente matrimonios apoyados por la familia extensa aunque también encontramos mujeres y hombres solteros. En el caso de las mayordomías también se admite la participación de niños y jóvenes de cualquier sexo con el apoyo de la familia extensa. En el caso de las mayordomías algunos cargos están ligados a oficios pero la mayoría se ha desprendido de esta peculiaridad, por ejemplo, para las danzas los encargados en los Reyes ya no son danzantes sino que invitan a los grupos de danzantes de otros pueblos y se responsabilizan de atenderlos durante el festejo.

Ninguna persona responsable de algún cargo o puesto del *complejo institucional* recibe pago por su trabajo y, por el contrario, mientras más alta sea la responsabilidad asumida mayor será el desembolso económico y mayor la inversión de su tiempo. El *complejo institucional* incluye organismos semi-independientes con estructuras propias que articulan la relación entre lo político y lo religioso marcando la diferencia en los ámbitos formales únicamente.

Me parece que las características expresadas aquí hablan de la fuerza y profundidad de la *tradición religiosa mesoamericana* que alcanza a expresarse como parte de la vida citadina a través de estas comunidades. La importancia de estos organismos también se puede apreciar a través de la reconstrucción de los procesos políticos vividos por esta comunidad, como el del reconocimiento y expropiación de sus tierras comunales en los años setenta del siglo veinte y la defensa de los panteones comunitarios de la primera década del siglo XXI que vemos a continuación.

3. LA AUTONOMÍA COMUNITARIA EN JUEGO

A pesar de haber vivido un proceso histórico de negación e invisibilización a partir de la Independencia hasta nuestros días, las generaciones nuevas de cada periodo lograron construir y transmitir un *sistema de vida comunitario* a través de la *reconfiguración cultural*. El proceso de negación e invisibilización para el caso de Los Reyes, así como de los otros pueblos originarios de la ciudad de México, se concretó de manera especial durante la segunda mitad del siglo veinte, a través de las medidas de organización y crecimiento de la mancha urbana. En específico, los procesos de expropiación de sus tierras comunales y de la desecación de sus afluentes naturales han modificado negativamente a estas comunidades. Como vimos antes, las medidas legales también se han caracterizado por el abuso de autoridades y de corrupción.

Sin embargo, para pueblos como Los Reyes los movimientos políticos en respuesta a estas agresiones han abonado el proceso de fortalecimiento de su identidad. Paradójicamente el proceso de defensa de sus tierras comunales que no fue exitoso en cuanto a su conservación, logró consolidar la *identidad comunitaria* y les proporcionó un referente de su historia reciente. En el caso de la defensa del panteón comunitario, parece no tener otra salida más que su conservación. Pero este movimiento se distingue del anterior en el sentido de que se realiza en

conjunto con otros pueblos, aspecto que parece característico de los movimientos actuales de los pueblos de la ciudad.

Desde mi punto de vista, estos procesos resaltan la autonomía de los pueblos originarios de la ciudad de México, en específico de Los Reyes, Coyoacán y evidencian la importancia que tiene el ser reconocidos como comunidad con un espacio propio donde ellos toman las decisiones. Es decir que la autonomía en diversos niveles y bajo circunstancias específicas de cada pueblo, forma parte del *sistema de vida comunitario*. La autonomía implicada en la construcción de la identidad cultural se manifiesta en lo político tanto al interior como al exterior de la comunidad. Al interior se puede observar como parte del sistema que establece los linamientos (obligaciones y derechos), de las relaciones sociales. Y al exterior como parte de las manifestaciones que reclaman reconocimiento a su configuración cultural y respeto a sus recursos y expresiones.

En el primer sub-apartado de este capítulo "Reconocimiento y expropiación de la propiedad comunal", se presenta una versión resumida del proceso vivido en la segunda mitad del siglo veinte. Es interesante destacar que este movimiento se desarrolla prácticamente desde Los Reyes; es decir, durante la investigación no aparecieron los otros pueblos afectados por las expropiaciones que se dieron en los años setenta del siglo pasado. Queda, así, abierta la invitación a continuar con esta línea de investigación más adelante.

En el segundo sub-apartado "La defensa comunitaria de los panteones", presento también un resumen del movimiento político generado en los

pueblos originarios por tres iniciativas de ley por parte de los asambleístas del Gobierno del Distrito Federal que pretendían homogeneizar y adjudicar todos los panteones públicos a los gobiernos delegacionales. Este movimiento ha estado encabezado por los mayordomos y dirigentes políticos de Los Reyes y a diferencia del anterior, reúne a varios pueblos del D.F. lo que sugiere cambios importantes a ser tomados en cuenta en el análisis de los movimientos políticos de la ciudad, otra línea de investigación que queda abierta con este trabajo.

Reconocimiento y expropiación de la propiedad comunal

A mediados del siglo veinte, uno de los mayordomos más prestigiados del pueblo de nombre Emiliano Suárez, se dio a la tarea de buscar documentos que hicieran constar el uso y pertenencia de las tierras comunales ubicadas en la zona del Pedregal desde tiempos “inmemoriales” (Vázquez, 1992). Así, con don Emiliano a la cabeza los mayordomos de Los Reyes inician un proceso por conseguir el reconocimiento legal de sus tierras comunales que culminó en 1971 y, paradójicamente, terminó pocos días después con el decreto de expropiación.

Parte de la información recopilada por este mayordomo fue integrada en un texto manuscrito sobre la historia del pueblo de Los Reyes y el Pedregal de Santo Domingo, fechado en 1948⁴⁷. Las querellas legales promovidas de 1948 a 1952 quedaron plasmadas en las actas y

⁴⁷ El documento titulado “En relación con el Pedregal de Santo Domingo, Los Reyes, Coyoacán, D.F.” fue publicado como apéndice de un texto de C. Navarrete “Cuicuilco y la arqueología del Pedregal”. En: *Rev. Arqueología* No. 5, INAH, México, 1991.

resolutivos de las instancias agrarias gubernamentales donde se solicitó y promovió la confirmación de la propiedad comunal, según lo consigna Mancilla (2000).⁴⁸ Posteriormente, el proceso de lucha continuó hasta 1980, quedando constancia en las nuevas instancias oficiales, como veremos más adelante.

Según los testimonios recogidos por Mancilla, los conflictos al interior del pueblo se agudizaron y don Emiliano Suárez no alcanzó su objetivo ya que desistió de sus demandas, al parecer, en contra de la voluntad de los ejidatarios del pueblo que lo habían apoyado. Incluso, en algunos testimonios se afirma que fue demandado por el pueblo, acusado de haber recibido dinero y que estuvo en la cárcel de donde salió al poco tiempo.

Don Emiliano Suárez fungió durante esos años como mayordomo, como encargado del Panteón, como Presidente del Comité Ejecutivo Agrario de Los Reyes Coyoacán, D.F., y como Presidente de la Junta de Mejoras, lo cual habla del control que ejercía, como señala Mancilla, pero también es muestra del prestigio ganado por un mayordomo al mismo tiempo que muestra la vigilancia y la capacidad de acción del pueblo.

A partir de 1952, los comuneros de Los Reyes nombran a otro representante para que encabece los procesos legales para conseguir el reconocimiento de su propiedad comunal. Melesio Hernández fungió entonces como el mayordomo líder durante los momentos de titulación

⁴⁸ Algunas de estas instancias fueron el Departamento del D.F., Registro Público de la Propiedad del D.F., y el Juzgado Mixto de Primera Instancia de Coyoacán entre otras. Algunos resolutivos fueron publicados en el *Diario Oficial de la Federación*.

de los bienes comunales, de su expropiación, de la repartición de los terrenos a los comuneros y del inicio del proceso de indemnización.

Pero este periodo también estuvo acompañado de hechos violentos como la invasión al Pedregal, que fue repelida por los comuneros, dándose un enfrentamiento con la fuerza pública en el año de 1958 y resultando cuatro heridos de metralleta, según el testimonio escrito de don Miguel Rivas (1993).

Junto con estos hechos violentos, los comuneros, liderados por don Melesio Hernández, acudieron con cada una de las autoridades en turno para solicitar la publicación del decreto que confirmaba la propiedad comunal y su titulación. En el texto del mayordomo Miguel Rivas quedaron consignados nombres de funcionarios con los que trataron durante 37 años; Carlos I. Serrano, José Villanueva, Roberto Barrios, Norberto Aguirre Palancares, Augusto Gómez Villanueva, Humberto Serrano, entre algunos de los funcionarios y jefes del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), que durante las gestiones presidenciales de Miguel Alemán y Luis Echeverría se negaron en los hechos, a publicar el anhelado decreto.

En el mes de septiembre de 1971, un número calculado de 10 mil personas invade en una sola noche la zona del pedregal, propiedad comunal del pueblo de Los Reyes. Esta ha sido considerada como la mayor invasión de tierras urbana de América Latina. Para el pueblo la invasión fue promovida por el mismo gobierno federal. Y, entre otros aspectos importantes, está el hecho de que se llevó a cabo el día de la celebración del Recibimiento del Señor de las Misericordias, una de las

celebraciones más importantes del pueblo. El enfrentamiento con armas dio como resultado varios muertos por parte de los comuneros y por parte de los invasores, aunque no se conoció el número exacto.

Después de la masiva invasión de septiembre, el 27 de noviembre de 1971, se publica el Decreto Ejecutivo Federal con el cual se reconoció la propiedad comunal a favor de 1,048 comuneros. Sin embargo, la alegría y entusiasmo tendría una duración únicamente de 8 días ya que el 4 de diciembre del mismo año el Presidente Luis Echeverría, publica el decreto de expropiación de sus tierras a favor del Instituto Nacional de Colonización y Urbanismo del D.F. (INDECO), justificando y definiendo como objetivo de la expropiación el desarrollo de un programa de habitación popular y de beneficio social que nunca se realizó (Miguel Rivas, 1993).

El 27 de abril de 1972, los comuneros firmaron un convenio con el INDECO donde se les reconocen 261 hectáreas que fueron evaluadas en \$25.00 por metro cuadrado (dando una suma total de 65 millones de pesos), y donde se establecía el compromiso oficial de otorgar dos lotes urbanizados de 250 metros cuadrados a cada comunero.

De nueva cuenta, el incumplimiento cabal del convenio llevó a los comuneros a ampliar la lista de funcionarios con quienes trataron de recuperar lo que se les debía, pasando por distintas dependencias; primero Fideicomiso Urbano de la Ciudad (FIDEURBE), luego Comisión de Desarrollo Urbano del D.F. (CODEUR), encargadas de resolver los problemas de los comuneros. Ahora, eran los faltantes, tanto en entrega

de terrenos y de indemnizaciones como en la validación oficial de los títulos provisionales entregados.

... Leonides Guadarrama, quien al igual que Martínez Chavaría no resolvió nuestro problema. Este señor a lo único que se dedicó fue a fomentar la invasión, traspasar y permitir el acaparamiento de lotes a través de sus incondicionales, agotando las reservas de tierra propiedad de los comuneros, al regularizar exclusivamente a paracaidistas le faltaron hasta 420 comuneros de titular y no había tierra disponible para cumplirles.

Sin cumplir el contrato que el fideicomiso había firmado con los comuneros, pues solamente entregó setecientos títulos provisionales, que no tenían validez ante ninguna dependencia oficial por no estar protocolizados ante notario público ni inscritos en el Registro Público de la Propiedad. No siendo sujetos de crédito por estas anomalías de tipo legal, a nuestro problema le podemos sumar doce años más, aparte de los 25 que duró guardado en el DAAD, dándonos por resultado treinta y siete años. (Miguel Rivas, 1993: 28).

Los momentos más cruciales del proceso de reconocimiento y expropiación de las tierras comunales del siglo veinte, en términos esquemáticos, se pueden resumir de la siguiente manera:

- En 1948 los comuneros liderados por los mayordomos inician el proceso judicial por conseguir el reconocimiento oficial de la

- propiedad comunal del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, el Pedregal de Santo Domingo ofreciendo como pruebas documentos antiguos.
- El 19 de septiembre de 1961 se dictó la Resolución Presidencial de la confirmación y titulación de los bienes comunales sin que se finiquitara el proceso con su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*.
 - El 5 de septiembre de 1971 se realiza la masiva invasión del Pedregal de Santo Domingo.
 - El 27 de noviembre de 1971 se publicó la confirmación y titulación de bienes comunales en el *Diario Oficial de la Federación*.
 - El 1° de diciembre de 1971 se hizo la solicitud de expropiación por parte del Instituto Nacional para el Desarrollo de la Comunidad Rural y de la Vivienda Popular (INDECO).
 - El 4 de diciembre de 1971 se publica la respuesta positiva de expropiación en el *Diario Oficial de la Federación*.
 - El 27 de abril de 1972 se firma el convenio de indemnización entre el INDECO y los comuneros.

Este proceso continúa hasta después de 1976, cuando las divisiones entre los grupos internos de los comuneros debilitan el liderazgo de Melesio Hernández y surge un nuevo Pte. de Bienes Comunales; el mayordomo Eduardo Belmont.

A este nuevo líder le corresponde representar al pueblo en la negociación de las indemnizaciones faltantes. Sin embargo, para 1993 don Miguel Rivas en su historia del pueblo de Los Reyes reporta que aún faltan de recibir sus terrenos 348 comuneros y hasta el año de 2002, aún se hablaba de pendientes en las indemnizaciones.

Sobre este proceso me interesa resaltar el papel fundamental de la mayordomía en la vida política del pueblo. Los mayordomos, como figuras que construyen su prestigio a través del cumplimiento de las actividades necesarias para la realización del *ciclo ceremonial anual*, son quienes cuentan con el respaldo de los pobladores en los momentos de negociación política; son los líderes naturales que en determinadas etapas, cuentan con la confianza de los habitantes del pueblo. De esta manera, la defensa del territorio ha sido enfrentada a través de grupos políticos que son formados según las exigencias legales que les permiten ser reconocidos oficialmente.

En una entrevista, realizada con uno de los mayordomos, el Lic. Albino Ramírez, comentaba que los organismos políticos como Asociaciones Civiles, Asambleas, Junta de Vigilancia, etc. son formas organizativas que se construyen estratégicamente con base en la mayordomía debido, en parte, a que las autoridades estatales no reconocen la figura del mayordomo y, pese a que son los mayordomos los representantes reconocidos por el pueblo, toman formas jurídicas reconocibles oficialmente para poder negociar las demandas del pueblo.

Un mayordomo no tiene razón de ser ante una estructura administrativa, no está reconocido oficialmente porque las leyes, las normas jurídicas nunca le dieron el concepto real al mayordomo. Lo minimizaron, ..., encimaron, ..., un jefe de manzana y ese jefe de manzana lo hicieron jefe vecinal sin tener ni siquiera la autoridad moral en el Pueblo para poder

llevar una auténtica representación... (Albino Ramírez, junio 2000, e.a.).

Al interior del pueblo los grupos de mayordomos y cargueros con distintas orientaciones políticas compiten entre sí para acceder a las instancias internas de poder. Este acceso los coloca como representantes del pueblo frente a las autoridades gubernamentales pero como vimos, su desempeño fortalece o destruye su legitimidad y prestigio.

La defensa de los panteones comunitarios

En el transcurso de esta investigación el panteón comunitario apareció como expresión de la autonomía política con que se mueven los pueblos originarios. Una autonomía que por una parte, es ejercida a través de la organización comunitaria que marca las pautas de la convivencia social y que determina las obligaciones y derechos de los miembros de la comunidad definiendo con ello la pertenencia. Esta autonomía como parte de la identidad cultural, se materializa en la definición de formas administrativas que entran en contacto directo con las instancias de gobierno. El afán homogeneizador de los gobernantes junto a los intereses mercantilistas y su desconocimiento sobre estas comunidades, menosprecian y niegan las capacidades organizativas de las comunidades originarias ocasionando la confrontación con los sistemas e instituciones locales.

Los panteones comunitarios en la ciudad de México han sido motivo de una serie de movilizaciones políticas importantes en los últimos diez

años debido a la aparición de tres iniciativas de Ley. En ellas se estipula que todos los panteones de la ciudad deben pasar a ser administrados por las delegaciones correspondientes con distintos argumentos que ofrecen la mejora del funcionamiento de los cementerios de la Ciudad de México. La respuesta de los habitantes de los pueblos originarios ha sido de un rotundo rechazo y una clara determinación a no permitir que les sean retiradas las administraciones de sus campos santos. El movimiento político, que se ha extendido por toda la ciudad, nace en los cinco pueblos originarios de Coyoacán que cuentan con panteones comunitarios: Los Reyes, La Candelaria, San Pablo Tepetlapa, Santa Úrsula Coapa y San Francisco Culhuacán.

La importancia de los panteones comunitarios estriba en que se trata de espacios privilegiados para la reproducción del *sentido de comunidad* de los pueblos originarios. Ahí encontramos que los encargados de los panteones asumen su puesto de igual forma que los mayordomos o cargueros de los pueblos, es decir; no cobran por el trabajo realizado e invierten una gran cantidad de tiempo y de dinero en la ejecución de sus tareas. Son elegidos por la asamblea comunitaria y en asamblea comunitaria rinden cuentas de su trabajo, en muchas ocasiones heredan el cargo. Los responsables del panteón, al igual que muchas mayordomías, forman asociaciones civiles bajo el nombre de "comité", "patronato", "Junta", etcétera; mismas que son registradas oficialmente para obtener el reconocimiento de los funcionarios de gobierno y poder hacer las gestiones necesarias para llevar a cabo sus rituales mortuorios. Así, generalmente encontramos las figuras de presidente, secretario, tesorero y vocales del panteón.

Las celebraciones rituales en los panteones han sido consideradas hasta el momento, como parte de dos ciclos: como parte del ciclo anual general de celebraciones del pueblo (Romero, 2004; 2005), en el cual la fiesta de "día de muertos" es la referencia que nos lleva al panteón. También forman parte importante del ciclo mesoamericano propuesto por Medina (2004), resaltando la misma celebración. Sin embargo, visto más de cerca el panteón comunitario agrupa a una serie de celebraciones que para estudios más profundos de la concepción vida/muerte podrían ser consideradas parte de un ciclo ritual propio. Este recorte de análisis se compone por lo menos de las siguientes celebraciones que tienen lugar en el campo santo: día de las madres (10 de mayo); día del padre (en junio); día del niño (30 de abril); rituales de entierro, novenario, primer aniversario de cada difunto (en fechas móviles); y, por supuesto, días de muertos (31 de octubre, 1 y 2 de noviembre).

En estas fechas fijas y móviles, los originarios acuden al panteón colmando a sus difuntos de atenciones a través de procesiones, rezos cantados, música festiva, regalos, cohetes, misas y bendiciones especiales para las almas de sus familiares y amigos. Desde estos espacios se construye y comparte entre los pueblos, un lenguaje ritual que mantiene sus especificidades en cada comunidad y que, a través de las reuniones y encuentros entre los pueblos de la ciudad, expresa el código común.

La muerte y su espacio entre los vivos, el panteón, forman una parte lógica y coherente en la concepción de vida y comunidad desde la concepción dual de la cosmovisión mesoamericana. Así, las ideas de

vida–muerte y comunidad-territorio se redondean en sus dos componentes que muestran la dualidad cíclica y causal (López Austin, 1994 y 1999). El panteón como parte del territorio, representa la otra morada del pueblo y es aquí donde podemos entender los argumentos que definen al panteón comunitario como un espacio para los originarios: “cómo van a venir a enterrar aquí a gente que no es del pueblo” se ha argumentado una y otra vez en las reuniones de los representantes de los panteones comunitarios.

Por otra parte, desde los panteones se ponen en práctica los recursos y las estrategias políticas para el control interno de la comunidad. Quien no contribuye en la vida comunitaria en general y en específico del panteón, no tiene derecho a ser enterrado en ese espacio. La manera de comprobar la participación se da a través de la presentación de los recibos de las cooperaciones dadas para las celebraciones festivas y de los recibos de las cooperaciones anuales para el panteón. También entra en juego, el reconocimiento adquirido a través de la presencia en los trabajos comunitarios de todo tipo y muy especialmente en la colaboración para la realización de las celebraciones de los santos venerados en el pueblo. La *identidad comunitaria* es refrendada pues, en el derecho vigente a ser enterrado en el panteón del pueblo

En el pueblo de Los Reyes la *Comisión Administradora del Panteón de Los Reyes Coyoacán, A. C.* se hace cargo de la administración y cuidado del panteón comunitario. Esta organización nace como asociación civil en marzo de 1985, su estructura consta de: presidente, secretario, tesorero y tesorero suplente. Sin embargo, la administración del panteón por parte del pueblo se remonta al año de 1895 por lo menos,

cuando a solicitud de los representantes del pueblo, el Presidente Porfirio Díaz dio la concesión para la creación del panteón en terrenos donados por familias de la comunidad.

La demanda de los originarios respondió a la medida de urbanidad promovida por Porfirio Díaz en el sentido de sacar los panteones de los atrios de la iglesias para evitar el contacto cercano de la población con los cuerpos. Desde entonces la importancia del panteón y de su relación con los muertos para los originarios ha quedado plasmada en las actas de reunión de las juntas de vecinos, en los nombramientos de los encargados, en la creación de un reglamento⁴⁹ y, en general, en el cuidado que le tienen, para lo cual se realiza trabajo comunitario.

La estrecha relación de este organismo con el *complejo institucional* del pueblo se comprueba también con lo especificado en el artículo primero de su reglamento que enfatiza la importancia de “la asamblea soberana del pueblo” como instancia superior.

Conforme a lo prescrito en el Reglamento de cementerios del Distrito Federal, y respetando los acuerdos de la Asamblea General de los asociados de la Comunidad, el uso del cementerio se regirá por el presente Reglamento, quedando su vigilancia y cumplimiento a cargo de la COMISIÓN ADMINISTRADORA, que para tal efecto fue electa por la asamblea soberana del Pueblo. (Miguel Rivas, 1995: 25).

⁴⁹ El reglamento puede ser consultado en los anexos de este trabajo.

Así mismo, el sentido de comunidad queda plasmado en varias partes del documento de presentación y del mismo reglamento donde se habla de la historia del panteón. La introducción de este texto inicia de la siguiente manera:

El origen prehispánico del Pueblo de Los Reyes Coyoacán, lo identifica como una comunidad con un alto espíritu de lucha por la defensa de su identidad, sus tradiciones y costumbres. (Miguel Rivas, 1995: 5).

En la parte donde se habla de la historia del panteón podemos observar la importancia que se le da a los antecedentes históricos del pueblo al mismo tiempo que podemos constatar la presencia de esta comunidad a finales del siglo XIX.

Según testimonio escrito que obra en el archivo de la Comisión Administradora del Panteón, el día 26 de abril de 1894, el señor Guadalupe Rivas, acompañado de los vecinos José María Juárez, Mauricio Espíndola, Manuel Flores, Benito Martínez, Quirino Vivas, Máximo Juárez, José Martínez y otros, enviaron una comunicación al señor Presidente Don Porfirio Díaz, en la cual le informaban que desde hacía más de dos años (1893) el Gobierno del Distrito Federal había ordenado la clausura del panteón, del "DIVINO PASTOR" que funcionaba en el atrio del Templo y que, deseando el pueblo poseer uno en propiedad, le solicitaban una audiencia para resolver en definitiva el grave problema de la comunidad, pues las gestiones realizadas ante

el Señor Gobernador del Distrito Federal y el Ministro de Gobernación habían fracasado. (Miguel Rivas, 1995: 9).

Para terminar con estos ejemplos, sólo mencionaré que en el artículo tercero del Reglamento del Panteón se dice que para acceder al derecho de uso del panteón es necesario comprobar su colaboración en las obras del cementerio, del templo u otras, refiriéndose a cualquier otra obra relacionada con el pueblo y para beneficio de la comunidad.

Como vemos, en estos documentos se reivindica de manera reiterada la importancia de la comunidad y se considera a las reuniones del pueblo (ya sea como cabildo o como asamblea), como la instancia superior donde se toman las decisiones más importantes. Por otra parte, la reglamentación plasmada en el documento es ampliada o acotada en lo cotidiano, pues aunque se especifican sanciones, en la práctica se buscan opciones para resarcir las faltas de los originarios e incluso se ha empezado a considerar la participación de los avecindados. En una ocasión don Susano, mayordomo de Los Santos Reyes Magos, me comentaba que si yo cooperaba con mi cuota anual durante 10 años por lo menos y seguía viviendo en el pueblo podía adquirir el derecho a ser enterrada en el panteón del pueblo.

Por otra parte, la administración comunitaria del panteón se vincula a dos lineamientos oficiales emitidos por el Gobierno del Distrito Federal. El primero es la cancelación del régimen de perpetuidades publicada como parte de una nueva "Ley de Hacienda del D.D.F.", publicada el 24 de diciembre de 1974 en el Diario Oficial de la Federación. La razón que se argumenta es que existe un "alto índice de abandono y el

agotamiento de espacios disponibles para inhumar". (Gaceta Oficial del GDF, 19 de julio 2007: 2). En esa ocasión quedan intocables las perpetuidades que fueron emitidas antes de esta medida.

El segundo lineamiento oficial aparece el 28 de diciembre de 1984, cuando se emite el *Reglamento de Cementerios del Distrito Federal*, publicado en el Diario Oficial del Departamento del D. F. En el cual se reconocen dos tipos generales de panteones; los civiles y los concesionados. A su vez, los civiles se dividen en cuatro; los generales, los históricos, delegacionales y vecinales. El panteón del pueblo de Los Reyes funciona apegado a esta normatividad externa y regula internamente la participación comunitaria como se expuso arriba. Pero a partir finales de 2001 aparece una primer iniciativa de ley que pone en alerta a los originarios.

La forma en que se conoce la existencia de la primer iniciativa de ley es casual según todas las versiones que se comentaron en las reuniones de la organización que encabezó el movimiento de defensa de los panteones comunitarios y en algunas entrevistas realizadas con dos dirigentes del movimiento⁵⁰. La idea general es que los encargados del panteón del pueblo de Los Reyes estaban tramitando los permisos para realizar una exhumación masiva en su panteón pues, en asamblea se había decidido reordenar la parte vieja del panteón para un mejor manejo del espacio. Los trámites que iniciaron en las oficinas de la delegación se extendieron a las oficinas de la Consejería Jurídica del Gobierno del D.F. Estando en la oficina de un funcionario alcanzaron a

⁵⁰ En pláticas informales durante 2006 y en dos entrevistas pregunté cómo fue que se enteraron de las iniciativas de Ley. Ent. A Víctor Martínez, agosto 21 de 2007, Ent. A Felipe Hernández, agosto 30 de 2007.

ver sobre el escritorio un documento que mencionaba a los panteones de la ciudad y algo referente a la cultura mortuoria de distintos pueblos. Interesados en el tema le pidieron al funcionario una copia del documento.

En otra versión se dice que, enterados los representantes de los 5 pueblos de Coyoacán (Los Reyes, Culhuacán, Sta. Úrsula, Sn. Pablo y La Candelaria), de la existencia de una iniciativa de ley de panteones y, por recomendación de uno de los encargados del panteón de Culhuacán, acuden a Xochimilco donde vivía una persona muy cercana a él que era representante de su comunidad. La intención era informar sobre la existencia de dicha iniciativa y extender una invitación a los pueblos de esa demarcación a que se unieran con Coyoacán para defender sus panteones. Pero el representante con el que hablaron comentó que ellos no tenían ningún problema, porque los pueblos de Xochimilco estaban plenamente reconocidos, incluso, a nivel internacional y no los podrían afectar.

Al no contar con el documento que les permitiera probar la gravedad del caso, el grupo de Coyoacán decide solicitar información en la oficina de panteones de la Consejería Jurídica de GDF. La respuesta que obtuvieron fue que no existía ninguna Iniciativa de Ley, pero al momento de levantar el oficio donde se encontraba plasmada esta respuesta quedó a la vista el documento de la Iniciativa de Ley que buscaban. Viendo el nerviosismo del funcionario y para evitar un roce que les impidiera acceder al documento, le propusieron amigablemente que les proporcionara una copia, a lo que el funcionario ya no pudo negarse.

Con el documento en la mano los organizadores de Coyoacán deciden formar la Unión de Pueblos, Barrios y Colonias del D. F. (UPBCDF) y regresar a las comunidades de Xochimilco para volver a invitarlos al movimiento. En esa ocasión logran convencerlos de la importancia del asunto y deciden unirse al movimiento por la defensa de sus panteones. Posteriormente, se lleva a cabo una reunión de todos los pueblos del Sur del Distrito Federal. Ahí se plantea la problemática y se somete a votación la participación de los demás pueblos de las delegaciones sureñas del DF; Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Contreras.

En un primer momento, la votación se inclina por la no participación en el movimiento y Víctor Martínez del pueblo de Los Reyes decide tomar la palabra para argumentar y aclarar que no se trata de un movimiento “prefabricado” sino de un problema que deben enfrentar antes de que pierdan sus panteones. El argumento logra su cometido y la mayoría decide apoyar a la UPBCDF, como organización de los pueblos originarios. El documento de esta iniciativa se titula *Iniciativa de Ley de Cementerios y Crematorios en el Distrito Federal*, es presentada por parte del diputado Víctor Hugo Gutiérrez Yañes del Partido Acción Nacional (PAN), en octubre de 2001.

En la exposición de motivos de esa primera iniciativa de ley los encargados de los panteones encuentran una serie de argumentos que atacan directamente los usos y costumbres de los pueblos de la ciudad ya que los consideran un pretexto utilizado por los originarios para no dejar enterrar a los avecindados en sus panteones. La amenaza sobre el manejo de sus panteones también es clara y directa en esta primer

iniciativa de ley al argumentar que es necesario reconocer únicamente dos tipos de cementerios, los oficiales a cargo del GDF y administrados por las delegaciones y los concesionados o privados.

El paso siguiente es la organización de la primer gran protesta en contra de la iniciativa panista. El 5 de abril de 2002 los originarios marchan del metro San Antonio Abad a la Asamblea Legislativa del GDF. En unos periódicos se reportaron 200 manifestantes, en otros 300 y el periódico *La Jornada* menciona cerca de mil manifestantes. Después de aproximadamente cuatro horas de plantón frente a la Asamblea Legislativa, durante el cual se obstruyeron las puertas de acceso, la comisión negociadora consigue la firma de un acuerdo en el que los diputados de los diferentes partidos se comprometen a no aprobar la iniciativa de ley. A los pocos días, el 8 de abril, el diputado Víctor Hugo Gutiérrez Yáñez publica una nota a nombre de su partido en la que "ratifica su respeto a todos habitantes del Distrito Federal, (y) hace patente su compromiso de preservar las tradiciones del pueblo mexicano." (*La Prensa*, 8-04-2002, p. 18).

El 16 de enero de 2003 se formaliza la creación de la Unión de Pueblos Barrios y Colonias del Distrito Federal, Asociación Civil (UPBCDF). Como presidente Víctor Martínez, como Secretario Jesús Obarrio, Tesorero, Pilar Fco. Mejía Galán (finado) y, Vocal, José Magos, todos de los pueblos de Coyoacán. A partir de entonces se realizan reuniones semanales en el panteón del pueblo de Los Reyes. En diversos momentos se acudió a otras comunidades con la intención de motivar la incorporación de más pueblos.

Según me comentaron los dirigentes de Los Reyes, animados con la suspensión de la primera iniciativa de Ley en las reuniones se comenzó a tratar otro tipo de problemas que enfrentan los pueblos originarios, como: la construcción de condominios, la falta de agua, la construcción de vialidades que interrumpen o disminuyen los pasos cotidianos y rituales del pueblo. Pero, en octubre de 2004 aparece la segunda iniciativa de ley de cementerios bajo el título *Iniciativa de Ley de Cementerios y Servicios Funerarios del Distrito Federal*, presentada ahora por la diputada Ma. Araceli Vázquez Camacho del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Y a los pocos días, en el mes de noviembre aparece la tercera con el título: *Ley de Cementerios y servicios relacionados del Distrito Federal*, presentada por el diputado Carlos Reyes Gámiz también del PRD.

Estas dos iniciativas se caracterizan por ignorar absolutamente a los pueblos originarios y sus panteones. Como si no hubiera antecedentes de su reacción, las dos iniciativas proponen que sean las delegaciones quienes administren los panteones oficiales en donde quedan incluidos explícitamente los vecinales (que son los comunitarios). La delegación queda facultada para nombrar y remover libremente a los administradores de los panteones de su jurisdicción.

La respuesta de los originarios ya constituidos como UPBCDF se repite con otra marcha a la Asamblea Legislativa del GDF el 12 de noviembre de 2004. En esta ocasión consiguen la firma de los diputados "perredistas" en un documento de desistimiento de sus iniciativas de ley. Entonces los diputados proponen la realización de foros de consulta con los pueblos originarios para recuperar sus demandas e incorporarlas

a la iniciativa de ley. Pasó todo el 2005 y los foros no fueron convocados.

A principios de ese 2005, la UPBCDF conoce otra medida tomada por las autoridades de Gobierno respecto a los panteones; con fecha de 6 de diciembre de 2004 se publicó en la Gaceta Oficial del D.F., un acuerdo oficial por el que se expide el *Programa de Regularización de Títulos de Fosas a Perpetuidad en Cementerios Públicos del Distrito Federal*, con el que se busca "regularizar" las fosas que han sido otorgadas a perpetuidad. El programa de regularización mantiene la línea de las dos iniciativas anteriores mencionadas, ignoran a los pueblos originarios. A lo largo de ese año, los esfuerzos de la UPBCDF se concentran en extender la convocatoria a más pueblos y en conseguir audiencia con los funcionarios del GDF, pero los tiempos políticos dificultan ambas tareas, pues se acercan las elecciones presidenciales de 2006.

Al inicio de 2006, aparece la convocatoria para la realización de los foros de consulta a los pueblos originarios. Se realiza una reunión en el auditorio Benito Juárez del edificio del Gobierno del D.F. en la que no se logra un acuerdo respecto al programa y la forma de trabajo propuesta por el Gobierno. Después de varias reuniones en las que no se consigue convenir en la forma del diálogo, la UPBCDF decide continuar con las movilizaciones a un nivel más directo buscando el contacto con los funcionarios que presentaron el documento del Programa de Regularización de Fosas a Perpetuidad.

La única respuesta obtenida es un oficio firmado por la Lic. Ernestina Godoy, directora de la Dirección General Jurídica y de Estudios

Legislativos del GDF, quien encabeza el programa. En este documento se argumenta que el programa es voluntario por lo que, si la gente de los pueblos no lo solicita, no les afectará. A esta endeble respuesta se suma la aparición del oficio del 31 de mayo de 2006; en éste, la Lic. Ernestina Godoy, a nombre de la Dirección General Jurídica y de Estudios Legislativos del GDF, instruye al encargado de la Dirección General de Patrimonio Inmobiliario para que reúna los documentos oficiales que acrediten al D.F. como propietario de los terrenos de los panteones de cada delegación. Se explicita que en caso de no contar con la documentación, ésta se emita con el fin de regularizar la propiedad de los cementerios civiles de todas las delegaciones a favor del D. F.

Como respuesta a este oficio, los originarios realizan la tercera marcha, ya en plena recta final de las elecciones; el 30 de junio de 2006 parten del cruce de la Av. División del Norte y Av. Miguel Ángel de Quevedo hacia la delegación de Coyoacán. En esta ocasión no consiguen respuesta alguna y, después de paralizar la Av. Miguel A. de Quevedo por cerca de dos horas, se disuelve la manifestación.

Una vez pasadas las elecciones y calmadas un poco las protestas post-electorales, la UPBCDF decide volver a manifestarse en defensa de sus panteones. Una cuarta marcha se realiza el 3 de octubre de 2006, el objetivo ahora es la toma del edificio de gobierno del D.F. En esa ocasión, la comisión negociadora obtiene un documento en el que se emiten dos acuerdos que, en resumen, indican que los panteones civiles vecinales quedarán al margen de la investigación documental y se realizarán mesas de trabajo para "atender las inquietudes" de los

representantes de los panteones. Lo curioso, por llamarle de algún modo, es que en el documento se “aclara” que el oficio del 31 de mayo de 2006, tiene el objetivo de reunir información para regularizar los pagos de predial y de agua solamente.

Las mesas de trabajo arrancan el mes de febrero de 2007 con las primeras reuniones. Durante el mes de marzo se realizan dos y hasta tres reuniones semanales con el objetivo de abordar en cada reunión un mismo tema con distintos pueblos; problemas de agua, de transporte público, de tenencia de la tierra y los panteones, entre otros. Nuevamente se elabora un documento en el que se plasman los argumentos por los que los panteones vecinales no deben incluirse en el Programa de Regularización de Fosas a Perpetuidad. El documento es rechazado, entre otros argumentos se dice que el término de “panteón comunitario” no existe legalmente por lo que no se les puede reconocer.

A mediados de 2007 la UPBCDF obtiene varios documentos en los que se hacen llegar instrucciones a la delegación Tlalpan para que asuma el control de los panteones de su jurisdicción, entre estos documentos aparece uno de respuesta en el que la delegación reporta la existencia de 11 panteones y otro oficio en el que se decretan estos 11 panteones propiedad del GDF.

A lo largo de estas acciones se obtuvieron logros parciales todos encaminados al mantenimiento de su derecho a administrar sus panteones. El 19 de julio de 2007, se publicó en la Gaceta Oficial del GDF, un nuevo acuerdo para la implementación del Programa de Regulación de Fosas a Perpetuidad en el que se explicita, ahora sí, que

los panteones vecinales quedan excluidos del Programa. Sin embargo, la ejecución de la toma de control de los panteones por parte de la delegación Tlalpan seguía caminando a la par de las acciones de la UPBCDF.

Es importante señalar que en las reuniones sabatinas de la UPBCDF los participantes estaban conformados por todo tipo de personas: ancianos, adultos, jóvenes, hombres y mujeres, profesionistas y comerciantes. Todos originarios e interesados por mantener la autonomía de su comunidad. Todos compartían el origen comunitario de sus panteones: donaciones de terrenos particulares, compras colectivas de terrenos y obtención de reconocimiento de propiedad comunal o ejidal de los terrenos donde están ubicados. Constantemente se ratificaban los derechos sobre la propiedad de esos espacios, los habían heredado de sus abuelos y se habían encargado, por generaciones, de hacerlos funcionar para el beneficio de su comunidad.

El problema, para muchos, es que no cuentan con los documentos comprobatorios. Algunos los perdieron al pasar de mano en mano y entre uno que otro conflicto interno; otros, no los consiguieron. Entonces los argumentos se agarraban a la historia, a sus historias: son pueblos antiguos, ya estaban desde antes de la llegada de los españoles y esas tierras les pertenecen desde entonces. Es aquí donde aparece el auto-reconocimiento como pueblos indígenas, argumentan una y otra vez que son originarios, herederos de los pueblos antiguos y mantienen sus usos y costumbres. El artículo 4º constitucional reconoce sus derechos, así como el convenio 169 de la OIT. De este modo los

argumentos legales son aprendidos como herramientas importantes para defenderse.

En términos generales los argumentos esgrimidos por los originarios en contra de las iniciativas de ley se resumen de la siguiente manera:

- Dejar el control de sus panteones al Gobierno del Distrito Federal traería como consecuencia que personas ajenas a esos pueblos, es decir, no originarios o vecindados, sean enterrados ahí. Aquí percibo dos problemas serios, uno ha sido tratado en las reuniones, la forma de enterrar y de tratar con sus muertos se vería afectada al ingresar personas que no colaboran y que no comparten sus tradiciones. El otro problema, me parece que tiene que ver con el funcionamiento de las comunidades de los pueblos originarios, pues para muchos el panteón representa un derecho que se adquiere a través de la cooperación comunitaria. Desde luego se trata de un espacio de poder en el que se manifiestan formas de control y de participación al interior de los pueblos y se pone en juego la membresía del grupo.
- Respecto al problema de saturación y demanda de espacios en los cementerios; argumentan que ellos llevan más de cien años solucionando los problemas de demanda de sus pueblos a través de donaciones y compras de terrenos, de la aplicación de diversas técnicas de inhumación y de diversos cambios en la forma de asignar el espacio de sus camposantos. Por ejemplo, por acuerdo de asamblea comunitaria en Los Reyes se cambió la temporalidad de las tumbas a 7 años con la finalidad de ser recicladas, los cuerpos

exhumados serán cremados y ocuparán los nichos que están en construcción.

- Sobre la corrupción consideran que se trata de un problema característico de los panteones administrados por el Gobierno ya que en los pueblos la Asamblea Comunitaria se encarga de vigilar y destituir a los administradores que no funcionan adecuadamente. En los pueblos originarios los encargados de los panteones son nombrados por la comunidad y no cobran un salario por su servicio.

Oficialmente, en la Gaceta del D.F., donde se publica el *Programa de Regularización de Títulos de Fosas a Perpetuidad en Cementerios públicos del Distrito Federal*, se reconoce la existencia de 77 panteones vecinales o comunitarios y, por lo tanto, de 77 pueblos originarios.

Panteones vecinales por delegación

Álvaro Obregón	5	Iztapalapa M.	7
Azcapotzalco	4	M. Contreras	3
Benito Juárez	0	Miguel Hgo.	0
Coyoacán	5	Milpa Alta	10
Cuajimalpa	3	Tlahuac	9
Cuauhtemoc	0	Tlalpan	10
Gustavo A. Madero	7	Venustiano C.	0
Iztacalco	0	Xochimilco	14

Cuadro elaborado con base en los datos que aparecen en la Gaceta Oficial del Distrito Federal, 6 de diciembre de 2004.

En los siguientes cuadros se muestra un resumen de los datos oficiales sobre los panteones del Distrito Federal. El total de panteones y la clasificación oficial junto con sus dimensiones territoriales nos muestran que el espacio abarcado por los panteones concesionados y los oficiales o civiles contrasta notoriamente con el porcentaje de capacidad de fosas; 1.4% en el caso de los concesionados y 98.5% en el de los oficiales o civiles.

Panteones en el DF

Total de panteones	Total de hectáreas	Total de fosas
117 = 100%	827 = 100%	1,442,548=100%

Tipos de panteones en el DF

Tipo	No. y %	Hectáreas y %	Capacidad de fosas y %
Concesionados	15 = 13%	230.5 = 28%	21,470 = 1.4%
Oficiales o civiles.	102 = 87%	596.8 = 72%	1,421,078 = 98.5%

Panteones oficiales

Tipo	No. y %	Hectáreas y %	Capacidad de fosas y %
Of. hist. gales.	2 = 1.7%	1.7 = 28.02%	3,169 = 0.28%
Of. generales	10 = 8.5%	457.5 = 55.32%	1,081,878 = 75%
Of. delegacionales	13 = 11.1%	42.7 = 5.16%	122,075 = 8.42%
Of. vecinales	77 = 65.8%	94.9 = 11.5	213,956 = 14.8%

Cuadros elaborados con base en los datos que aparecen en la Gaceta Oficial del Distrito Federal, 6 de diciembre de 2004. Los datos en sombra gris no aparecen en dicho documento pero fueron deducidos matemáticamente.

NOTA: oficial y civil se usa indistintamente.

En el segundo cuadro se identifican cuatro tipos de panteones oficiales o civiles. Aquí los números absolutos son engañosos y contrastan fuertemente ante el número de hectáreas y la capacidad de fosas que hay en cada tipo de panteón.

- 77 panteones vecinales con 94.9 hectáreas y capacidad para 213,956 fosas.
- 10 panteones generales con 457.5 hectáreas y capacidad para 1,081,878 fosas.

Un último un contraste que me gustaría resaltar aquí es el número de hectáreas de panteones vecinales con los datos de los panteones concesionados.

- 77 vecinales con sus 94.9 hectáreas y su capacidad para 213,956 fosas.
- 10 generales con sus 457.5 hectáreas y su capacidad para 1,081,878 fosas.
- 15 concesionados con sus 230.5 hectáreas y una capacidad para 21,470 fosas.

La historia de creación de los panteones comunitarios tiene rasgos comunes pero historias particulares que se han ido tejiendo en la resolución de los problemas que se han presentado con el crecimiento de la mancha urbana. La diversidad pasa por varios niveles; en cuanto a sus orígenes, como vimos anteriormente, algunos se formaron con la

donación personal de terrenos, otros con la compra comunal y otros con la designación de tierras comunales o ejidales.

Así podemos ubicar panteones ocupando aún parte de los atrios de las iglesias como el caso de Santa Úrsula Coapa y San Pablo Tepetlapa en la delegación de Coyoacán. Otros ocupan terrenos que fueron comprados con la cooperación de todos los habitantes, como ejemplo bien documentado está el pueblo de Los Reyes, Coyoacán, donde en asamblea se decidió el destino del panteón según se describe en el documento *Centenario del Panteón del Pueblo de Los Reyes 1895-1995*, elaborado por el mayordomo Miguel Rivas, en 1995. También podemos encontrar panteones que se levantaron en terrenos donados por algún originario y/o por la comunidad entera tratándose de terrenos comunales como el panteón de San Andrés Acahuacaltongo de la delegación Azcapotzalco.

Otros muestran una combinación de las situaciones anteriores, e incluso se llegan a dar todas las situaciones en un solo pueblo que tiene más de un panteón, aquí podemos mencionar como ejemplo los pueblos de Santiago Zapotitlán en la delegación Tláhuac y San Nicolás Totolapan de la delegación Magdalena Contreras. En el primer caso, cuentan con tres panteones: "el viejo", "el anexo" (que se encuentra en terrenos colindantes con el viejo y que fueron donados por un habitante originario), y "el nuevo" que se ubica en una de las orillas del pueblo y que es creado a finales del siglo veinte. En el segundo caso se trata de dos panteones conocidos en el pueblo como "Panteón de San Nicolás I" y "Panteón de San Nicolás II" (éstos no son colindantes, varias cuadras los separan).

Como otra variante el panteón de Culhuacán atiende a los pueblos de San Antonio Culhuacán, San Andrés Culhuacán, Los Reyes Culhuacán y a varios barrios más de la zona conocida como “Los Culhuacanes”. Muchos de los panteones comunitarios no aparecen en los planos de la ciudad como los de INEGI y la comercial y muy socorrida Guía Roji.

A esta compleja composición de panteones: los que son únicos para un único pueblo, los que son varios para un solo pueblo, o los que son uno para varios pueblos, podemos añadir la diversidad de formas organizativas: Patronatos, Comisiones, Asociaciones Civiles y Representantes, entre los que ha sido posible captar. Estas organizaciones funcionan bajo un esquema general de Mesa Directiva, con un Presidente, un Secretario, un Tesorero y uno o más vocales, sin embargo, para realizar las tareas del panteón cuentan con apoyos extras. En la siguiente tabla presento algunas de las actividades que se realizan en estos panteones y quiénes las ejecutan.

Actividad	Personas que las realizan
Vigilancia.	Los encargados del panteón.
Mantenimiento y mejoras.	Toda la comunidad mediante faenas organizadas por los encargados del panteón.
Ampliaciones.	Toda la comunidad.
Cobrar cuotas.	Colectores (personas de la comunidad designadas).
Tramitar los entierros.	Los encargados del panteón.
Expedir documentos.	Los encargados del panteón.
Organizar asambleas.	Los encargados del panteón.
Cavar y cubrir las fosas.	Los familiares.
Informe anual.	Los encargados del panteón.

El manejo de las fosas en los panteones comunitarios también es diverso, en general se cuenta con fosas a perpetuidad y temporales. Esto ha ocasionado una serie de complicaciones pues según las estipulaciones oficiales las perpetuidades ya no están permitidas debido a la saturación del espacio, pero algunas comunidades han decidido respetar las perpetuidades existentes y trabajar bajo la modalidad de temporal para los nuevos usuarios. En algunos casos los panteones cuentan con reglamentos escritos para su funcionamiento formalmente estructurados, pero en muchos casos los reglamentos son manejados en forma oral. En ambos casos la flexibilidad en la aplicación de sus normas pasa por el criterio del encargado quien carga con la responsabilidad de rendir cuentas a la asamblea comunitaria.

Aunque no tengo los datos completos, en las asambleas de la UPBCDF, a las que asistí se comentó que en algunos pueblos de Xochimilco la delegación es la que cobra las cuotas por entierro, prestándose esto a abusos en los cobros y ocasionando una disparidad en las cuotas que van de \$50.00 hasta \$400.00. En otras ocasiones también se obtienen recursos de la delegación para las mejoras y/o para el mantenimiento. La delegación Azcapotzalco administraba los cuatro panteones comunitarios, pero la comunidad reclamó el mando al ver las irregularidades cometidas por los administradores que enviaba la delegación como la venta de perpetuidades y autorizar entierros en los pasillos.

Es importante notar que se manejan por lo menos dos tipos de cuotas; la que se aporta anualmente al interior de la comunidad y la que se aporta al momento de la defunción para el entierro. La primera es fijada

por la comunidad en asamblea y en ocasiones es cubierta en varios pagos al igual que las aportaciones para las festividades religiosas. La segunda es la que se paga al GDF a través de la delegación.

Físicamente, los panteones comunitarios ofrecen también una gran variedad de paisajes a su interior; algunos cuentan con grandes extensiones, como el de San Miguel Ajusco, en varios he encontrado obras de mantenimiento en proceso, que si la ampliación, que si la capilla, que si los nichos. Un aspecto que me ha llamado mucho la atención es la variedad de adornos colocados cotidianamente en las tumbas, ahí podemos encontrar pelotas, rehiletes, canchas de futbol, muñecos de peluche, cervezas, refrescos, carritos, globos, moños y listones, entre muchos más, aparte de las imágenes religiosas esperadas; cruces, veladoras, vírgenes y flores. La presencia cotidiana de los originarios en sus panteones marca la relación con sus muertos, las flores frescas a lo largo de todo el año acentúan la relación con los santos difuntos.

La diversidad de características en los procesos relacionados con los panteones de los pueblos originarios, como todo proceso social, no está libre de conflictos, contradicciones y de altibajos. En casos como los de los pueblos de Iztacalco y Xoco en la delegación Benito Juárez, esos altibajos en su organización comunitaria los han llevado a perder sus panteones, pero, no por ello, han perdido su identidad. En otros casos los procesos de *reconfiguración cultural* están siendo motivados en parte por el conflicto actual de los panteones, Santiago Acahualtepec es un buen ejemplo de ello. En cada caso la historia está pintada por aciertos y desaciertos, pero observamos que el conflicto marca la relación con la

ciudad y los pueblos como Los Reyes responden desde sus organizaciones y recursos culturales.

4. EL SISTEMA DE VIDA COMUNITARIO

En este capítulo expongo los argumentos que me permiten sostener que el pueblo de Los Reyes, Coyoacán cuenta con un *sistema de vida comunitario* desde el cual se constituye como comunidad y que es producto de complejos procesos histórico-sociales. Como todo proceso social de carácter multidimensional los aspectos que aquí se analizan son una parte que me parece importante en la medida que muestran la continuidad y cambio cultural. Este acercamiento a la cultura de Los Reyes, como pueblo originario, destaca características y procesos necesarios para una interpretación que es resultado de la interacción sostenida con los originarios a través del trabajo etnográfico.

Por otra parte, también se trata de una interpretación que abona a la reflexión sobre la constitución social de la ciudad de México al develar un sistema estructurado, fuertemente arraigado y que es compartido en sus rasgos generales con otras comunidades o pueblos originarios de la cuenca de México. El *sistema de vida comunitario* proporciona la base conceptual que permite la comunicación entre los pueblos y desde la que éstos interaccionan con el resto de la sociedad capitalina, especialmente con sus autoridades.

En el primer sub-apartado titulado “Los pueblos originarios de la ciudad del siglo XXI”, presento el contexto de los enfoques analíticos que se han desarrollado en los últimos diez años; con ello busco mostrar la

apertura de un nuevo espacio de investigación social. Y, por otro lado, también me interesa describir los rasgos culturales que caracterizan a pueblos originarios como Los Reyes, Coyoacán.

Bajo el subtítulo de “El sistema de vida comunitario” expongo la propuesta analítica de este trabajo. Desde la mirada construida con las herramientas planteadas en el primer capítulo, considero que el *sistema de vida comunitario* es el resultado de un largo proceso histórico de *reconfiguración cultural* vivido por las comunidades originarias de la cuenca de México, y en Los Reyes, Coyoacán en específico.

Los pueblos originarios de la ciudad de México del siglo XXI

Las comunidades originarias de la ciudad de México comienzan a ser notorias en la vida política hacia finales de siglo veinte. Poco a poco, algunos políticos e investigadores nos percatamos de la existencia de un sujeto político que pareciera nuevo en la vida de la ciudad. Los autodenominados pueblos originarios, con un largo historial de momentos de luchas y de antecedentes que dan cuenta de su incidencia en la vida política, toman la oportunidad de ser partícipes en el primer proceso democrático para elegir al Gobernador de la ciudad de México en 1996. A partir de ese momento, su voz comienza a ser más notoria lo que repercute en el interés de investigadores como Correa (2011), Gomezcézar (2011, 2005, 2000), Hagene (2010, 2009), Losada (2007), Medina (2009, 2007a, 2007b, 2000), Mora (2007), Ornelas (2007, 2002), Ortega (1999, 2007), Portal (2011, 2010, 1997, 1995), Robinson (1998), Romero (2007, 2009, 2010, 2012), Yanes (2004), entre otros.

Los trabajos de estos investigadores han producido ya varios estudios sobre los pueblos de la ciudad como artículos, tesis, libros y conferencias, en algunos casos no sólo de la autoría de los investigadores mencionados sino también de sus alumnos y equipos de investigación. Las investigaciones han arrojado importante información sobre la vida de estas comunidades y coinciden con mayor o menor detalle en los rasgos culturales que las distinguen. Sin embargo, no todos los análisis concuerdan en la jerarquización e interpretación que se le da a los datos obtenidos y, por lo tanto, destacan aspectos distintos que llevan a diversas lecturas.

En un primer balance podemos agrupar los trabajos sobre la cultura y/o procesos sociales de los pueblos originarios de la ciudad de México, bajo dos grandes tipos de interpretación: uno que los identifica con la *tradición cultural mesoamericana*. Y otro grupo que se acerca más a una idea de construcción reciente, como producto de los procesos globales que se viven en la ciudad. En ambas perspectivas podemos encontrar una variedad de matices importantes que no siempre son explícitos y que exponen ideas variadas sobre los pueblos.

Me parece que el mejor ejemplo de la segunda perspectiva lo podemos encontrar en el texto de Portal y Álvarez "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica" (2011). En este texto las autoras especifican los procesos urbanos como eje de análisis. Desde ahí se ubica a los pueblos originarios como grupos que mantienen, desde su lógica "societal", una relación tensa, contradictoria con otras dos "lógicas estructurales": la del proceso de urbanización y la del régimen político de la ciudad. El proceso de globalización ha tensado la

contradicción entre estas tres lógicas; por lo que, para las autoras, los conceptos centrales de su análisis son los de “ciudadanía” y “pueblos originarios” (Portal y Álvarez, 2011).

A las autoras les interesa el análisis de los pueblos originarios como expresión de una de las dimensiones de la ciudadanía.

... resulta erróneo plantearse una teoría unitaria de la ciudadanía, pues es claro que en las sociedades contemporáneas han emergido distintas formas de ciudadanía acordes con sus diferentes procesos de modernización y la estructuración de sus Estados nacionales. El proceso de la ciudadanía social, en el marco del siglo XX se ha revelado en una doble dimensión; por una parte, a través de medios normativos e institucionalizados de reconocimiento y membresía social (desde arriba) y, por otra parte, mediante las condiciones sociales heterogéneas que promueven el conflicto y las luchas sociales en función de las demandas insatisfechas. ... (Portal y Álvarez, 2011: 5).

Me parece que el planteamiento es adecuado para una mirada sincrónica y aporta una forma de aterrizar los procesos estudiados por las autoras. Sin embargo, creo que se disuelve la importancia de la profundidad histórica de los procesos sociales a los que se hace alusión en este trabajo y con ello se pierde la vigencia de la *tradición religiosa mesoamericana* expresada en estas comunidades como una construcción dinámica y flexible. Para Portal y Álvarez los pueblos originarios ante todo son urbanos “La transformación de fondo se da a

partir de la relación contemporánea con la ciudad" (Portal y Álvarez, 2011: 19).

Las autoras hacen un planteamiento crítico a la primera perspectiva desde la que se acotan los rasgos culturales presentados en diversos artículos (Medina, 2007; Romero, 2009). Para ellas se trata de una mirada esencialista que impide ver el cambio, el conflicto, las transformaciones y los vínculos con lo urbano. Alternativamente proponen cuatro aspectos definitorios de estas comunidades: La presencia de familias troncales, una conciencia de territorio, la organización comunitaria y las festividades religiosas y cívicas (Portal y Álvarez, 2011: 19).

La perspectiva que aquí presento identifica a los llamados pueblos originarios con la *tradición cultural mesoamericana*, resalta la contradicción histórica generada entre el pensamiento criollo liberal que instauró un modelo de Estado ajeno a la realidad sociocultural de su entorno. En el contexto de la formación del Estado Mexicano y bajo la ideología del nacionalismo criollo, se borra formalmente la diversidad cultural. Las culturas de tradición mesoamericana en la cuenca de México quedan restringidas a referentes de un pasado aztequizado. Por otro lado, las políticas de exterminio hacia los grupos de culturas originarias van mermando la presencia de la población pero se enfrentan a procesos de resistencia y *reconfiguración cultural* que han dado lugar a la permanencia de numerosas culturas.

En los capítulos anteriores he presentado el enfoque desarrollado en este estudio y he citado varios trabajos que comparten, por lo menos

parcialmente, esta perspectiva. Medina señala que los pueblos originarios son antiguas comunidades agrarias, con un sustrato mesoamericano y con una pesada huella del medievalismo hispano traído por los evangelizadores en la época novohispana. Destaca diez características culturales que distinguen a estos pueblos: son comunidades corporadas, cuentan con un patrón de asentamiento que es definido en la época colonial, los nombres de gran parte de las comunidades tienen una toponimia que refleja la anteposición de un santo cristiano al nombre nahuatl original, están vinculadas a un sistema agrícola mesoamericano, existen familias troncales que impulsan la vida comunitaria, tienen una organización comunitaria que toma diversas formas, sus actividades rituales se organizan en un calendario ceremonial anual, cuentan con una memoria histórica, también cuentan con una cultura comunitaria que les da una doble ciudadanía y que tiene como referente distintivo a los “avecindados” (habitantes que llegaron a vivir al pueblo), y, por último, se articulan en diversos circuitos ceremoniales (Medina, 2007b: 12-22).

En este trabajo comparto la definición de estos diez rasgos culturales y, por lo observado en varios pueblos, agregaría que se pueden encontrar con diversos matices en cada comunidad a lo largo y ancho de la ciudad como resultado de los particulares procesos históricos. Por lo tanto, considero que la definición de estos rasgos debe ser entendida como el resultado de un largo proceso de historia común y como marcas que permiten matizar los procesos sociales actuales y desde las cuales se configuran los códigos con que estas comunidades se han relacionado con el entorno urbano desde antes de su propio proceso de urbanización.

En el trabajo de Medina, citado antes, se propone como modelo paradigmático para el estudio de los pueblos originarios el *pueblo altepetl*, sustentando la propuesta en el caso de Xochimilco. Los argumentos centrales de esa propuesta son la propiedad comunal y su identidad cultural forjada a través de las luchas por la defensa de sus bosques y su integridad cultural ante los embates del desarrollo urbano (Medina, 2007b: 44-45).

El modelo es pertinente en términos generales con los procesos de la región de Coyoacán. Podemos destacar similitudes y marcas particulares de su historia. En el primer caso se encuentra el uso de la estructura del *altepetl* como base para las relaciones del gobierno vireynal con los pueblos indios.

El antecedente del antiguo *Huey Altepetl* de Coyoacán y su reconfiguración a partir de la etapa colonial da pie al traslado del centro político hacia el pueblo de Los Reyes. Como vimos, en ello el intercambio simbólico a través de la añeja presencia del Señor de las Misericordias tiene un papel fundamental, así como también la construcción de instituciones comunitarias de orden religioso, político y económico que favorecen la construcción de un *sentido de comunidad*.

Es importante señalar que el proceso de construcción del *sentido de comunidad*, en el caso de Los Reyes, aparece con rupturas, retrocesos y avances que marcan momentos de declive y fortalecimiento de su identidad cultural. El proceso de crecimiento acelerado de la ciudad durante la segunda mitad del siglo veinte es un punto de quiebre en la

vida de muchos pueblos, para algunos significó no sólo la pérdida de más recursos y territorio sino también de su identidad. Pero, para otros, como Los Reyes, marcó procesos que los llevaron a fortalecer su *sentido de comunidad* y su identidad.

Actualmente, en Coyoacán, la propiedad comunal ha dejado de ser un elemento base para el fortalecimiento de su identidad cultural, pues, en 1971, perdieron la propiedad social legal de sus tierras. Esto marca una diferencia importante con Xochimilco; sin embargo, es necesario enfatizar que se conserva el sentido simbólico de su propiedad comunal y la idea de *región cultural* propone que las relaciones que se establecen a través del intercambio simbólico son expresión de antiguas relaciones que estuvieron basadas en la propiedad comunal. Por otro lado, las organizaciones creadas para la defensa del control del uso del suelo urbano de Los Reyes implica una vía de objetivación de la defensa de su territorio y su identidad cultural.

De esta manera, considero que los pueblos originarios de la ciudad de México son grupos generadores de una cultura perteneciente a la *tradición religiosa mesoamericana* (López Austin, 1999), desarrollada en la Cuenca de México a partir de la conquista española. Estos grupos han construido un *sistema de vida comunitario* a través de diversos procesos sociales e históricos de *reconfiguración cultural*. Es decir, son grupos que, a través de la relación con los diferentes sectores sociales en cada época, se han alimentado de las múltiples influencias sociales, así como también han incidido en diversos ámbitos de la vida social y política de su entorno, la ciudad de México.

La vida de Los Reyes, Coyoacán y de los pueblos originarios de la ciudad en general, ha estado enlazada a los procesos sociales de la cuenca donde la ciudad de México a partir de la conquista española, ha sido el centro de influencia para la definición de muchas de las relaciones con las comunidades de su entorno.

La *reconfiguración cultural* de los pueblos originarios como *culturas de tradición religiosa mesoamericana (CTRM)* de la ciudad de México, ha implicado la lectura y adquisición de múltiples aspectos culturales externos desde una matriz conceptual y de prácticas sociales definidas con anterioridad. Esto implica entender los cambios internos junto con las influencias externas como parte de la construcción y transmisión de códigos de generación en generación.

El sistema de vida comunitario

A lo largo del trabajo de campo en Los Reyes, Coyoacán, así como en otros pueblos de la ciudad, pude observar una serie de prácticas sociales que me llevaron a presentar a esta población como "comunidad" en el Coloquio del Posgrado en Antropología que se realizó en 2004. Traté de explicar, por primera vez, que Los Reyes, Coyoacán era una comunidad, entendida como grupo social que comparte una identidad particular, que contaba con mayordomía, que para venerar a sus santos hacían trabajo comunitario, comidas comunitarias, que se organizaban desde asambleas comunitarias y que algunas personas se reconocían como sucesores de los antiguos pobladores indígenas a pesar de estar insertos en la ciudad. En este sentido, la idea de comunidad presentada aludía a

una unidad social estructurada y vinculada a un espacio específico de la ciudad de México.

La idea de la presencia de comunidades sucesoras de los antiguos pueblos indígenas en la ciudad de México de finales de siglo veinte no fue muy aceptada en un principio por parte de algunos investigadores. Pero la observación etnográfica continuó mostrando los rasgos comunitarios de Los Reyes. En medio de procesiones, música, danzas, comidas comunitarias y misas entre otras actividades, los mayordomos responsables de las celebraciones dedicadas al Señor de las Misericordias, me dejaban claro que todo se organizaba y sufragaba por iniciativa de los originarios y no por parte del sacerdote. Las celebraciones se hacían como los abuelos les habían enseñado a hacerlas y, en varias ocasiones, habían tenido que buscar a sacerdotes de otros lados porque el que estaba asignado a la parroquia de Los Reyes no estaba de acuerdo en la manera en que el pueblo veneraba a sus santos.

El seguimiento etnográfico de las celebraciones a lo largo del año en Los Reyes, y en otros pueblos de la ciudad, fue mostrando un abanico de actividades comunitarias coincidentes también con las observaciones de otros compañeros que nos permitieron caracterizar a estas comunidades a través de rasgos culturales. Esta caracterización ha dado pie a la construcción de términos descriptivos alternativos que facilitan la visualización de los procesos que nos interesan. Así, pensamos en *organización comunitaria* y en *complejo institucional* en lugar de sistema de cargos, facilitando la apertura de la mirada a procesos específicos de la ciudad de México.

La *religiosidad comunitaria*, como alternativa al concepto de religión popular acompañó también al cuestionamiento de la categoría de cultura popular, deshacernos de estas categorías ayudó a la construcción del aparato analítico que favorece la visibilización de procesos históricos de larga duración y a encontrar los vínculos de los pueblos originarios con la *tradición religiosa mesoamericana*. Por último, el término de *ciclo ceremonial anual* en lugar de fiesta patronal nos permitió identificar el sistema ceremonial y las diversas estructuras que se construyen a su alrededor.

Con mis primeras reflexiones intenté definir aspectos como: identidad comunitaria, organización comunitaria, ciclo ceremonial anual, trabajo comunitario, comida comunitaria, intercambio simbólico, religiosidad comunitaria, procesos políticos de defensa de sus territorios y recursos naturales, memoria colectiva, patrón de asentamiento, nombre náhuatl-español y lenguaje ritual (Medina, 2007a, 2007b y 2009; Romero, 2005, 2009).

Reconocer a los pueblos originarios como grupos que se organizan para realizar actividades comunitarias implicó acercarme al surgimiento de conflictos y desacuerdos internos de diversa importancia. Sin embargo, lo que llamó mi atención en las primeras etapas del trabajo etnográfico tenía más que ver con los actos y procesos que mantenían unida a la población y producían elementos de identificación con todo y sus conflictos. Los originarios realizan una serie de actividades colectivas que tienen un gran vigor ritual y organizativo, que dan lugar al *ciclo*

ceremonial anual y al *complejo institucional* que considero en este análisis centros del *sistema de vida comunitario*.

Ciclo ceremonial anual

El *ciclo ceremonial anual* se conforma por las celebraciones religiosas y civiles que son organizadas por la comunidad. En el caso de las celebraciones de veneración a los santos se trata de prácticas religiosas que escapan a lógica y normas dictadas por la iglesia católica y que, más bien, expresan un sistema religioso que forma parte de la *tradición religiosa mesoamericana*. En este sistema religioso están incorporados elementos de la liturgia católica junto con aspectos estructurales de la cosmovisión mesoamericana. Así, por ejemplo:

- a) En Los Reyes, Coyoacán, y en varios pueblos más, encontramos un par de celebraciones que dividen el año en dos mitades y que de manera más o menos precisa corresponden con las temporadas de secas y lluvias.
- b) La relación de la comunidad con los santos venerados es una relación de reciprocidad; es decir, se venera al santo para obtener su protección y si no se le venera adecuadamente el santo puede tomar represalias, ya sea contra el individuo o contra la comunidad.
- c) Las celebraciones son marcadores del tiempo anual que relacionan las prácticas comunitarias con las temporadas de secas y lluvias.
- d) Las visitas de los mayordomos a las celebraciones de otras comunidades simbolizan la visita de un santo a otro. En este sentido, las relaciones sociales son un reflejo de las relaciones entre los seres divinos.

- e) Los santos y otros entes divinos como las cruces o los niños dios, son tratados como personas con características particulares y definidas para cada bulto y/o imagen. Esto es una de las fuentes de contradicción más importante entre la religiosidad comunitaria y la religiosidad católica institucional.
- f) Las celebraciones son organizadas por la comunidad y contienen su propia estructura y forma.
- g) Las celebraciones son costeadas por la comunidad a través de la cooperación en efectivo, en especie y con trabajo de los originarios.
- h) Los elementos de la liturgia católica como misas y bendiciones quedan sujetos al sistema y estructura comunitario.
- i) Las celebraciones son espacios de control político interno y de definición de adscripción al grupo. Son el espacio de construcción de prestigio en todos los niveles. En ellas, los originarios demuestran su compromiso con la comunidad y, desde ellas, se recibe, o no, el reconocimiento comunitario.
- j) A través de las celebraciones se hace un uso colectivo de los espacios abiertos y cerrados con los que se simboliza y refrenda el sentido de pertenencia del espacio a la comunidad y de pertenencia de la comunidad al espacio.

Las prácticas religiosas en Los Reyes expresan concepciones propias que son visibles apenas comienza uno a indagar sobre la manera de realizar las celebraciones a los santos. La organización, los gastos y las decisiones sobre las ceremonias religiosas corren por cuenta de la comunidad y siguen las normas y valores transmitidos por las generaciones anteriores. Los conflictos con los representantes de la Iglesia católica son muestra del choque de concepciones a pesar de que

en las celebraciones comunitarias se incluyen elementos de la liturgia católica como las misas, las bendiciones de los sacerdotes o incluso los ritos sacramentales como el bautizo, la primera comunión y el matrimonio.

De esta manera, las prácticas y pensamiento religioso aparecen como una religiosidad comunitaria que contribuye de manera fundamental a la reproducción identitaria de estos grupos. Tanto la ritualidad realizada desde el *ciclo ceremonial anual* como las instituciones creadas para su ejecución son generadas desde la autonomía de pensamiento y decisión sobre la formalización que se considera adecuada en su relación con lo divino. Es decir, el *sistema de vida comunitario* desde sus dos centros (el *ciclo ceremonial anual* y el *complejo institucional*), genera una rica actividad colectiva que es definida, solventada y ejecutada de manera autónoma.

Esta autonomía se ejerce en gran parte en contradicción con los cánones de la institución católica y con las normativas civiles generadas por las diversas instancias de gobierno de su entorno, las delegaciones y el GDF. Así, en la ciudad de México tenemos una gran actividad ceremonial que involucra quema de cohetes y uso de juegos pirotécnicos que están oficialmente prohibidos, se cierran calles de circulación importante como ejes viales para la instalación de ferias y quema de castillos, se interrumpen cruces viales importantes para la realización de rituales y colocación de ofrendas para los santos como portadas florales y tapetes de aserrín, entre muchas otras prácticas que contravienen a la autoridad de la ciudad y expresan una autonomía vinculada a su identidad cultural.

Complejo institucional

Las instituciones locales sistematizan y estructuran la nutrida actividad comunitaria de Los Reyes. La presencia de organismos dedicados a las prácticas religiosas, así como a las actividades políticas sustentan la idea de un *complejo institucional*. Las estructuras en Los Reyes atienden la organización de la vida religiosa y política. Unas agrupaciones se especializan en cada uno de estos campos y también existen organismos desde los cuales se atienden actividades de ambos tipos.

Organismos para las prácticas religiosas. Como parte de las instituciones dedicadas a la estructuración de las actividades religiosas como el *ciclo ceremonial anual*, en Los Reyes funcionan: *La Comisión de Festejos del Pueblo de Los Reyes, A.C.*, *La Comisión Administradora del Panteón del Pueblo de Los Reyes, A.C.* cuyos integrantes eran vitoreados en las procesiones como mayordomos. Junto a estos dos organismos también encontramos mayordomías responsables de las celebraciones del Sr. Santiago, de los Santos Reyes y de la Sta. Cruz, entre otras celebraciones.

La mayordomía como institución central en la realización de las celebraciones religiosas, brinda un espacio de construcción de liderazgos políticos. Las celebraciones religiosas mantienen a los originarios en una constante interacción para su organización y realización. Toda la comunidad, y en Los Reyes algunos avecindados, se involucra en distintos niveles y la participación de los responsables es valorada y vigilada, asegurando así, el reconocimiento comunitario de los

participantes. Como dije antes, la función de una mayordomía se mantiene aunque tome formas organizativas de asociación civil que son reconocibles para los funcionarios de gobierno delegacional y de la ciudad.

Organismos para las prácticas políticas. Las actividades políticas en Los Reyes forman parte de su historia y han conformado movimientos políticos muy importantes que les han cobrado vidas y sus tierras comunales durante la segunda mitad del siglo veinte. Los organismos que atienden las prácticas políticas tienen un carácter temporal o de permanencia más corta que los organismos dedicados a las actividades religiosas. Se forman para atender las demandas dirigidas a los poderes externos que implementan medidas que los afectan. Sin embargo, este tipo de organismos siempre han estado presentes en estas comunidades; quizás, debido a las contradicciones históricas señaladas antes.

Durante el desarrollo de esta investigación, conocí al *Comité vecinal* y a la *Asociación de Residentes del Pueblo de Los Reyes*, que respondieron a iniciativas del gobierno del Distrito Federal y que tuvieron una presencia poco notoria. No así en el caso de la *Unión de Pueblos, Barrios y Colonias del D.F., A.C.* que fue antecedente de la *Unión Autónoma de Pueblos y Barrios Originarios del D.F.* y, la *Asamblea Autónoma de los Pueblos y Barrios Originarios de Coyoacán*, en plena actividad en los últimos años y, con antecedentes, la primera desde 2002 con su antecesora y, la segunda, desde 2005.

Organismos para prácticas mixtas (religiosas y políticas). Es importante señalar que las reuniones constantes para la organización ritual provee de espacios de discusión y de desempeño de roles políticos internos desde los que se genera una educación política también alimentada por el largo historial de agravantes para la comunidad. La vida política interna está ligada a las estructuras religiosas mencionadas antes y también desde otros organismos que tienen un carácter mixto ya que atienden aspectos políticos y religiosos. Es el caso de la asamblea comunitaria que funge como espacio de información, de toma de decisiones en cuanto a lo religioso y lo político, y como espacio de rendición de cuentas. En Los Reyes la asamblea comunitaria se realiza en la plaza central. Es abierta y todos pueden participar frente a la presencia de viejos, adultos, jóvenes, niños, hombres y mujeres de cualquier condición social, todos originarios y sin restricción para los *avecindados* que se interesan.

La familia extensa también tiene un papel importante como formadora de individuos con *sentido de comunidad* que repercute en ambos ámbitos de la vida comunitaria. La familia es el espacio de transmisión de las normas y valores comunitarios al permitir la inclusión de todos los miembros (niños, mujeres, adolescentes, solteros, etc.), en las actividades de la vida comunitaria. Otro espacio institucional de formación comunitaria, señalado por Ornelas (2002) es la escuela en la que se articulan y negocian normas y valores comunitarios con los definidos por la propia institución cuando la comunidad se apropia del espacio escolar.

El *ciclo ceremonial anual* y el *complejo institucional* encargado de su realización son la base para la realización de una variedad de actividades comunitarias que no se limitan al ámbito religioso sino que tocan y se cruzan con los ámbitos políticos de la vida comunitaria.

Actividades comunitarias

Las actividades comunitarias, ejecutadas alrededor del *ciclo ceremonial anual* y del *complejo institucional*, simbolizan el territorio y lo clasifican de acuerdo a los usos sociales que le dan. Los espacios comunitarios, generalmente, admiten actividades religiosas y cívicas. Al parecer, el interior de la iglesia es el único espacio exclusivo de prácticas religiosas.

El centro del pueblo contiene tres tipos de espacios según las actividades observadas: a) un espacio sagrado la iglesia donde residen las imágenes del Señor de las Misericordias, del Señor Santiago y de los Santos Reyes Magos, entre otras y donde se realizan cantos y misas solamente. b) Un espacio sagrado pero que admite una diversidad de actividades son el atrio y la plaza ahí encontramos la cruz atrial y ahí se realizan también misas. Este es el espacio del segundo momento culminante del Recibimiento del Señor de las Misericordias cuando llega a su morada. Ahí se realizan bailes, se montan fogones y se realizan las comidas comunitarias más numerosas, se colocan puestos para la vendimia de comida y de diversos productos típicos de las ferias, se realizan asambleas comunitarias, quema de castillos y cohetes, entre otras. Y, c) un espacio cívico que consta de edificios oficiales y comunitarios como escuelas y el museo comunitario de sitio Hueytlilac. Las actividades cívicas que operan en estos espacios son evidentes pero

no descartan reuniones políticas ni eventos religiosos como misas y bendiciones.

Las calles son otros espacios comunitarios significados por las actividades del pueblo. Las procesiones pueden formar distintas rutas en cada celebración según la participación de las familias que solicitan la parada del santo o la mandita en su casa. Algunos cruces de caminos son reconocidos plenamente por la comunidad ya que ahí se realizan rituales como parte de sus ceremonias religiosas. Otros puntos están marcados con estructuras metálicas que sirven para colocar las grandes portadas floridas que sirven de "puertas" del pueblo. Otros dos espacios importantes son un local conocido con el nombre de "La Fortaleza" donde se realizan reuniones de las distintas comisiones y organizaciones. Los predios familiares agrupan a las familias extendidas y son abiertos al pueblo y a los santos en determinados momentos.

El panteón comunitario es reservado para la otra parte de la comunidad, los santos difuntos. En éste, la relación entre vivos y muertos se desarrolla de manera cotidiana. De hecho, durante la celebración de los días de muertos son los únicos momentos en que se considera que las almas visitan a sus familiares vivos, el resto del año es responsabilidad de los vivos mantener el contacto con los muertos. De este modo el panteón comunitario se mantiene con constantes visitas y bajo el cuidado del Comité responsable pero también bajo el cuidado de las tumbas por parte de los familiares.

El panteón comunitario es un espacio simbolizado por excelencia, ahí se encuentran los restos de las generaciones pasadas y solamente los

originarios tienen el derecho de ser enterrados en él. El derecho se obtiene a través de la participación en las actividades comunitarias; por lo cual, funciona como un espacio de control interno y de reconocimiento de la pertenencia al grupo. El control se ejerce a través de la expedición y presentación (al momento de solicitar el espacio), de los comprobantes de pago de las cuotas para sufragar los gastos de las diversas actividades.

Como se puede apreciar, las actividades comunitarias son sumamente variadas. Pero, aparte de las actividades específicas de organización de la vida religiosa y política, se puede hacer mención del trabajo y comida comunitarias como actividades implicadas siempre en las primeras, refrendando el *sentido de comunidad* entre todos los originarios.

El trabajo comunitario implica la participación de los originarios en diversas actividades que son necesarias para la ejecución de los rituales, por ejemplo: el corte de zacate para obtener la materia prima de la base de los adornos florales, el trabajo de enflorado que consiste en insertar las flores en las portadas según los patrones definidos por el encargado, la participación en la elaboración de comida comunitaria (mole, pollo, tortillas invariablemente).

Por otra parte, la comida comunitaria puede ser compartida en los espacios abiertos del pueblo (atrio de la iglesia, plaza central), o en los predios familiares que son abiertos a todos los originarios e invitados, (danzantes y músicos, por ejemplo), en los días de las celebraciones comunitarias y cualquier reunión comunitaria. Un ejemplo es el caso de los vítores que, como dije antes, consisten en procesiones que se

realizan con motivo del anuncio de la celebración de la fiesta en honor a determinado santo. Los acompañantes de la procesión reciben a nombre del santo, en cada casa un refrigerio que puede ser fruta o un taco y/o alguna bebida además de un *itacate*, para lo cual todos los acompañantes llevan bolsas para poder guardar los numerosos *itacates* que recibirán (Romero, 2003). Con estos recorridos el territorio es reapropiado por la comunidad y también con ellos se marcan los límites que rebasan las divisiones políticas oficiales. Así, también en cada reunión de organización religiosa o política, se ofrece algo de comer, ya sea tacos y refresco o botana y refresco.

Las prácticas comunitarias de Los Reyes marcan la diferencia cultural con los sectores no originarios de la ciudad. Al mismo tiempo, marcan diferencia y similitud con otros pueblos originarios. Este límite cultural/identitario establece también la autonomía cultural desde la que el pueblo se relaciona con el entorno social en que está inmerso. Esta autonomía repercute también en el ámbito de las relaciones políticas, los procesos de lucha por la defensa de sus espacios y recursos naturales son áreas en las que se expresa esa autonomía al mismo tiempo que representan su campo de prueba.

Es decir la autonomía ejercida desde la ritualidad, como parte del *sistema de vida comunitario*, ofrece los elementos identitarios que marcan la relación con las instancias de poder externas a la comunidad. La fortaleza de esa identidad autónoma sostiene a los pueblos en la confrontación con las instancias de poder externas para defenderse de las medidas que afectan su *sistema de vida comunitario*.

En este sentido la contraposición con el poder externo impulsa la creación de estrategias que pueden derivar en el debilitamiento o fortalecimiento del sistema de vida tocando diversos ámbitos que lo constituyen. Los casos de los procesos de expropiación de las tierras comunales de Los Reyes y la defensa de los panteones son ejemplo de ello.

Eje conceptual

Frente a esta nutrida acción social comunitaria propongo visualizar la identidad cultural, la organización política, el pensamiento religioso y el intercambio simbólico, como aspectos que consolidan el *sistema de vida comunitario*. La identidad cultural y el pensamiento religioso constituyen un eje conceptual que da cohesión a la comunidad y nutre el *ciclo ceremonial anual*. Vincula el pasado común y la vida actual con los seres divinos y establece las normas y los límites en esa relación que finalmente implica la relación social entre los vivos (Barley, 2000). La identidad cultural mantiene el sentido de continuidad en el tiempo; de apego al espacio donde el territorio es reconocido bajo un patrón de asentamiento común como marca del pasado colonial junto con la toponimia (Medina, 2007b), y brinda una visión de futuro en el sentido planteado por Villoro (Villoro, 2007: 15). La identidad comunitaria es expresión de este eje conceptual y se refuerza a través de los marcos sociales de la memoria espacial que ubican en el territorio las marcas de la historia pasada, así como las prácticas y creencias actuales aprendidas de las generaciones anteriores (Halbwachs, 2004).

En Los Reyes, Coyoacán se cuenta con el museo de sitio *Hueytlilac*, con las "puertas" del pueblo que marcan dos accesos al centro del pueblo

con estructuras metálicas, el panteón y los altares familiares, entre otros espacios que son adornados y utilizados de manera específica y repetida cada año. El pensamiento religioso en esta comunidad mantiene una concepción dual, causal y cíclica del tiempo y de los procesos naturales (como las temporadas de lluvia y secas) y sociales. La relación con los santos y otros seres divinos no está enfocada al destino mortal de los vivos, sino a una forma de vida negociada constantemente. Las dos realidades se entrecruzan en lo cotidiano y marcan las formas rituales de las celebraciones comunitarias.

Eje relacional

La organización política y el intercambio simbólico conforman un eje relacional desde el cual se establecen los mecanismos de relación con "lo diferente" y con "lo similar". Este eje se sustenta en el *complejo institucional* y, al mismo tiempo, lo nutre. Así, los organismos civiles comunitarios constituyen la vía de relación con lo "diferente", con la sociedad no originaria y con los ámbitos de poder externos.

En Los Reyes, como en todo pueblo originario de la ciudad, hay habitantes que no son originarios y que son llamados *avecindados*. Se trata de personas de diversos orígenes, en muchas ocasiones inmigrantes del centro del país, que llegaron a vivir al pueblo pensando que se trataba de una colonia más de la ciudad. En Los Reyes son pocos los *avecindados* que se han incorporado a la dinámica comunitaria, pero existen y son reconocidos por los originarios. La gran mayoría de *avecindados* no tienen clara conciencia de que viven en un pueblo y menos de la categoría que portan en esa comunidad y podemos decir que en la ciudad de México no hay pueblo originario sin *avecindados*.

La presencia de estas personas pareciera jugar un doble papel para los originarios, ya que forman parte de su constitución resaltando la diferencia cultural. Pero en la medida que los avecindados no se conforman como grupo, éstos no fungen como referente importante de contraste de la identidad comunitaria. Ésto sucede también en la medida en que, en ocasiones, los avecindados pueden ser admitidos como parte de la comunidad, en cierto nivel, al incorporarse a las actividades colectivas. Me parece que el contraste identitario con mayores implicaciones se da con los órganos políticos delegacionales o del Gobierno del Distrito Federal que implementan medidas que afectan el sistema de vida en diversos órdenes

Los organismos comunitarios responsables de las celebraciones religiosas constituyen la vía de relación con los otros pueblos y barrios originarios que son similares, pero, al mismo tiempo, diferentes. Es decir, la identidad comunitaria brinda el cuerpo social que encuentra en las otras comunidades a sus similares admitiendo al mismo tiempo su identificación particular. Es así como, a través de las intersecciones entre los ciclos ceremoniales de los pueblos, se refrenda la identidad comunitaria como grupo y como individuos. En el caso de Los Reyes y de la región de Coyoacán, las celebraciones del Señor de las Misericordias abren el espacio de reconocimiento identitario entre los pueblos que lo veneran durante la época de lluvias.

De este modo, el complejo institucional de los pueblos originarios ha desarrollado organizaciones no sólo para la realización de las actividades comunitarias internas sino también para establecer sus relaciones con el

resto de la sociedad y, principalmente, con los órganos de gobierno delegacional y de la ciudad. Diversas corporaciones son creadas para responder a los embates que, históricamente, los gobernantes han emprendido contra los pueblos originarios y su *sistema de vida comunitario*. Ya sea por la defensa de su territorio frente a los procesos de expropiación, o ya sea por la defensa y/o recuperación de sus recursos naturales y, en las últimas fechas, para poner límites al crecimiento poblacional de su demarcación. Así también para la defensa de los recursos naturales y/o de sus panteones comunitarios.

La función de representación hacia la sociedad no originaria se da en el plano de lo político ante la necesidad de defender el control de sus espacios y recursos amenazados por los poderes externos. De ahí la necesidad de adaptar la mayordomía a la forma de asociación civil en Los Reyes. Mientras que los organismos con los que se vinculan a otros pueblos con cultura de *tradición religiosa mesoamericana*, están ubicados en el ámbito del pensamiento religioso refrendando las identidades comunes y particulares. Desde éste ámbito religioso e identitario las instituciones fungen como base para la comunicación y organización del orden político también.

En el mismo plano de lo político otro tipo de organizaciones han sido creadas para la construcción de su propia infraestructura urbana en Los Reyes y en otros pueblos originarios. La comunidad se ha organizado para la colocación de la red de energía eléctrica, de drenaje o para la pavimentación de sus calles. Ellos han puesto la fuerza de trabajo cuando no también han asumido el costo de los materiales. Estos procesos han llevado finalmente a la búsqueda del reconocimiento de

sus autoridades tradicionales y a la defensa de su autonomía dentro del marco de la política de la ciudad.

Los cuatro aspectos que componen los ejes conceptual y relacional se articulan y nutren mutuamente permitiendo las adaptaciones de todo el sistema cultural. Desde estos ejes se estructuran las normas y creencias que se expresan en las acciones sociales de los pueblos originarios en general y de Los Reyes en específico. En la articulación de estos ejes se reconfigura la cultura. Ambos ejes deben ser analizados de manera conjunta ya que forman una unidad que estructura y enmarca las áreas de la vida comunitaria y permiten observar la vinculación con las diversas áreas de la vida urbana.

Según lo observado, cada pueblo enfatiza algún aspecto de la acción social comunitaria, dependiendo de las circunstancias históricas por las que ha pasado y esté viviendo. De esta manera, no encontramos una estructura fija e inamovible sino una diversidad de aspectos relacionados de múltiples maneras que conforman una base o código cultural. La presencia de este código cultural favorece la interacción entre los pueblos.

Memoria colectiva

Desde la constante actividad comunitaria podemos ubicar la memoria colectiva como el mecanismo que permite la *reconfiguración cultural*. La acción social comunitaria constante marca el tiempo formando un calendario ceremonial anual que objetiviza un tipo de *marcos sociales de memoria temporal* (Halbwachs, 2004). Al mismo tiempo la simbolización reiterada del territorio y la institucionalización de sus prácticas

comunitarias permite el establecimiento de los *marcos sociales de memoria espacial*. Es decir, las prácticas comunitarias que establecen sus propios marcos sociales de memoria temporal y espacial, mantienen el pasado común vigente, al mismo tiempo que actualizan de manera dinámica la forma de vida de la comunidad. Encontramos aquí una confluencia de los planteamientos de López Austin (2001, 1994) y Medina (2003) sobre la cosmovisión mesoamericana, de la historia crítica recuperada a través de Gilly (2006) y Aguirre Rojas (2008) y, de la memoria colectiva de Halbwachs (2004).

La acción comunitaria no sería posible sin un código colectivo que es transmitido de generación en generación y que es el medio por el cual se comunican las normas y valores de la comunidad. Este código es aprehendido, de manera central, a través de las prácticas comunitarias generadas desde el *ciclo ceremonial anual* y desde el *complejo institucional*. En ambos se objetivan los marcos sociales de la memoria temporal y espacial que impulsan la generación de una memoria colectiva desde la cual, a su vez, se establece el marco de la vida comunitaria.

En el caso de Los Reyes y de los pueblos originarios en general, encontré que los llamados rasgos culturales eran comunes. Tanto en su forma verbal como en cuanto a los procedimientos y maneras de llevar a cabo la acción social de cualquier ámbito (religioso o político, público o familiar, interno a la comunidad o de la comunidad con el exterior), en ellos se expresa un código común y prácticas sociales fuertemente ritualizadas.

Se trata, entonces, de una *memoria colectiva* compartida entre los pueblos originarios, que denota una relación actual en el marco de la ciudad y como parte de lo urbano. También denota aspectos de un pasado común que ha sido reelaborado, reinventado; es decir, que ha pasado por complejos procesos de *reconfiguración cultural*. De esta manera, la *memoria colectiva* hace posible el *sistema de vida comunitario* ya que establece los marcos sociales con los cuales se resignifica el pasado a partir del momento y el espacio actual.

En los pueblos originarios, como Los Reyes, Coyoacán, la memoria colectiva impulsa la resignificación de aquellos aspectos de la matriz cultural mesoamericana que desde lo comunitario marcan la diferencia cultural con el resto de la sociedad urbana. La memoria colectiva resuelve aparentes contradicciones como la compra comunitaria de terreno para ampliar el espacio de los muertos originarios. O, a la inversa, permite la construcción de criptas en el panteón comunitario para exhumar cadáveres que cederán el espacio a los nuevos muertos.

Cultura de tradición religiosa mesoamericana

Con base en estas reflexiones considero que el pueblo de Los Reyes, Coyoacán, autodenominado pueblo originario, es una comunidad asentada en la cuenca de México, generadora de una cultura que es expresión de la *tradición religiosa mesoamericana*, que se ha desarrollado a partir de la conquista española, en interacción con los grupos similares con los que ha compartido procesos históricos de *reconfiguración cultural*. Por ello, la definición de su sistema cultural como *sistema de vida comunitario*, implica la compartición del sistema con los otros pueblos que han aportado su experiencia particular en la

construcción del sistema de vida que los distingue. Esta idea admite, por supuesto, las particularidades con que se expresa el sistema en cada pueblo originario.

Es decir que los autodenominados pueblos originarios son grupos que, a través de la relación con los diferentes sectores sociales en cada época, se han alimentado de las múltiples influencias sociales; así como también, han incidido en diversos ámbitos de la vida social y política de su entorno. De este modo, la *reconfiguración cultural* de los pueblos originarios como sistemas sociales de *tradición religiosa mesoamericana*, ha implicado la lectura, adquisición y resignificación de códigos culturales externos a partir de una matriz conceptual y de prácticas sociales definidas y redefinidas con anterioridad. Esto conlleva a entender los cambios internos de cada pueblo junto con las influencias externas o del contexto social en que se encuentra como parte de la construcción y transmisión de códigos culturales de generación en generación.

El espacio de *reconfiguración cultural* son los ámbitos locales cotidianos de interacción. En lo cotidiano, se pone en acción el mecanismo de *memoria colectiva* que establece los marcos sociales de resignificación del pasado en el contexto actual. Ahí donde las relaciones aparecen como informales (Horn, 1997), se construye la ritualidad, se transmiten los sentimientos de obligación y el derecho de pertenencia. Y es ahí donde se incorporan las otras dimensiones sociales de la vida ciudadana. Las contradicciones identitarias con la ciudad se resuelven en los momentos críticos, expresados en las movilizaciones políticas. Así quedó ejemplificado aquí con los procesos políticos de reconocimiento y

expropiación de las tierras comunales de Los Reyes y con la movilización actual para la defensa de los panteones comunitarios que ha involucrado a gran parte de los pueblos originarios de la ciudad de México.

CONCLUSIONES

En esta investigación me propuse realizar un estudio etnográfico para acercarme a la cultura actual del pueblo de Los Reyes, Coyoacán. Partí de la idea de cultura como proceso dinámico que se expresa en una identidad particular en el enmarañado contexto de la gran ciudad de México. Esto generó parte de las preguntas iniciales ya que si se trataba de un proceso en el que había interacción de la comunidad con los diversos ámbitos de la ciudad; entonces, habría que visualizar la manera en que tomaba forma esa relación.

El objetivo general era desarrollar un estudio que mostrara la presencia activa de los originarios de Los Reyes, Coyoacán en la construcción de la ciudad. Presuponía que esta contribución se había dado a través de procesos de negociación, resitencia y adaptación, no tenía idea de la manera en que podrían haber estructurado acciones colectivas, ni desde cuándo se habían conformado como una unidad social. Esos eran los centros de interés generadores de preguntas en este proceso de investigación.

A todas luces, fue un planteamiento amplio y general, pero que respondía al estado de desconocimiento que se tenía a finales de siglo veinte sobre este tipo de comunidades de la ciudad. Esta falta de conocimiento se apoyaba en los registros oficiales que reportaban a esa unidad social como colonia de Los Reyes, Coyoacán; al igual que sucede

con muchos otros pueblos de la ciudad. Bajo esta idea, fue enormemente sorprendente saber que había mayordomos y que quienes conformaban la comunidad se autodenominaban originarios.

El panorama que observaba al definir los lineamientos de la investigación estaba constituido por un contexto urbano con una clara influencia de políticas globalizantes. Bajo la idea de modernización y desarrollo los últimos gobiernos perredistas han dado continuidad a una serie de medidas que han perseguido insertar a la ciudad de México en el grupo de megametrópolis mundiales a través de la modificación de la infraestructura, tratando de hacer más eficientes los servicios, facilitando la pesada movilidad y la comunicación. La construcción de los segundos pisos del periférico y una serie de vialidades, hasta la fallida construcción de la línea dorada del metro, pasando por la construcción de nuevas zonas comerciales y de servicios como Santa Fe, forman parte de los múltiples proyectos que afectan a diversos sectores sociales de la ciudad entre los que se encuentran los pueblos originarios.

En ese contexto se encuentra un grupo de individuos que participan de la vida urbana en todas sus esferas; de trabajo, estudio, comercio, entretenimiento, transporte, uso de la tecnología, etcétera. No obstante, mantienen una identidad cultural particular, realizan ceremonias religiosas de apariencia católica pero con independencia de la institución religiosa. También usan términos como el de mayordomo y *neutle* (pulque), y contravienen el orden urbano con vistosos y estruendosos juegos pirotécnicos.

Desde las primeras pláticas los originarios refirieron una variedad de aspectos y elementos con los que marcaban su distinción del resto de la sociedad. Desde el mismo término de originario, hasta objetos y prácticas aprehendidos de las generaciones pasadas como: la presencia de vestigios y objetos arqueológicos, una relación con otros pueblos a través de sus celebraciones y de las visitas entre los santos y, un sentido de pertenencia entre ellos y el espacio que ocupan.

La revisión de los estudios sobre el contexto urbano de cara a los primeros acercamientos a la comunidad me llevó a un distanciamiento debido a que no encontraba correspondencia entre los conceptos y los datos empíricos. Aquellos conceptos respondían a una mirada que rechazaba los estudios culturales y, junto con ello, partía de una concepción estática de cultura y de una idea de comunidad autocontenida y aislada del contexto urbano (Krotz, 2003). El cuerpo conceptual que bordeaba la idea de cultura popular oscurecía y no me permitía enfocar con claridad el objeto de estudio.

La revisión de los textos que se acercaban a estos aspectos culturales proponían el uso de conceptos y términos como cultura popular, religiosidad popular, sincretismo religioso, cultura de masas, y reminiscencias culturales. En conjunto, la lectura desde estas conceptualizaciones hablaban de pueblos con prácticas católicas con formas populares sincréticas. La presencia de mayordomos era considerada reminiscencia de una cultura prácticamente extinta (Lagarriga, 1993; Martínez, 1987; Safa, 1998; Giménez, 1978).

Este tipo de interpretaciones referían el fin de tradiciones que parecían seguir una línea evolutiva donde pueblos como Los Reyes no tenían más camino que recorrer que la disolución de su identidad cultural en identidades por edad, género, ocupación y la diversidad de intereses ligados a los campos de acción marcados por la ciudad. Esto no concordaba con las prácticas comunitarias que mostraban una gran creatividad en todos los ámbitos: de organización y de expresión religiosa, estética y festiva. El contraste se acentuaba con las explicaciones brindadas por los originarios de Los Reyes que hablaban de sus prácticas comunitarias en términos de tradición ancestral junto con el derecho que tenían sobre terrenos comprados y otros donados por la comunidad para la construcción de infraestructura urbana como escuelas y bibliotecas.

El reto consistió en encontrar explicaciones que me ayudaran a resolver la aparente contradicción entre tradición y modernidad o desarrollo. Es decir, quería entender cómo es que las prácticas que tenían similitudes con prácticas de comunidades reconocidas dentro de la *tradición religiosa mesoamericana* y que se ubicaban en espacios rurales, podían ser ejecutadas dentro del contexto urbano del que forma parte la comunidad de Los Reyes, Coyoacán.

En contraste el paradigma mesoamericanista se identificaba claramente con lo observado en la semana santa de los huicholes de Tuxpan de Bolaños y con las primeras observaciones y pláticas con los originarios de Los Reyes, Coyoacán. Percibí en el cuerpo conceptual construido sobre las culturas mesoamericanas la posibilidad de profundizar en los procesos de cambio y permanencia de Los Reyes, Coyoacán como parte

del proceso de desarrollo de la ciudad de México. Aparecieron más preguntas como: ¿qué le permitía a esta comunidad mantener celebraciones rituales semejantes a los huicholes?, ¿existen sistemas de cargos en la ciudad?, ¿qué significa la presencia de sistemas de cargos en la gran ciudad de México, concebida como una ciudad moderna y cosmopolita?, ¿son estos pueblos con sistemas de cargos, descendientes de los antiguos pueblos prehispánicos que poblaban la cuenca central de México?, ¿qué otros rasgos culturales distintivos podemos encontrar en estas comunidades?, ¿cuántos pueblos existen hoy en la ciudad?

El paradigma mesoamericanista ayudó a abrir más preguntas que llevaron a extender la mirada hacia el pasado en búsqueda de los procesos de continuidad y quiebre entre la cultura actual de Los Reyes, Coyoacán y las culturas antiguas de la *tradición religiosa mesoamericana* que se desarrollaron en el mismo territorio. La cuenca de México comenzó a dibujarse como el contexto histórico cultural de este trabajo.

No todas las preguntas fueron completamente resueltas en este estudio, pero me parece que en algo se ha avanzado. La perspectiva construida con estas herramientas posibilitó la realización de una investigación que además de ofrecer una explicación sobre los procesos de continuidad y de cambio cultural en esta comunidad, presenta una interpretación en la cual se han reconocido los autodenominados originarios del pueblo de Los Reyes, Coyoacán y de otros pueblos de la ciudad de México.

La perspectiva del análisis

Una herramienta fundamental en este estudio ha sido la propuesta de Medina (2003) sobre el paradigma mesoamericanista. El autor propone tres ejes de análisis. El primero, "sistemas de cargos y ciclos rituales" como forma de acceder a la cosmovisión, se fue modificando a lo largo de este trabajo hasta quedar como eje de "La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión". Tanto la *tradición religiosa mesoamericana* como la *cosmovisión* funcionaron como conceptos centrales que enfocan una serie de nociones que se encuentran presentes y le dan sentido a las ceremonias rituales y a las organizaciones comunitarias. Es decir, al observar la diversidad de estructuras y funcionamiento de organizaciones comunitarias me di cuenta de que la idea de sistema de cargos con su modelo clásico (Cancian, 1990), quedaba corta. Pero el seguimiento a contrapelo de la historia oficial (Aguirre Rojas, 2008), bajo el marco de "lo nacional" (Medina, 2003), mostró el devenir de las instituciones de Los Reyes que ha dado lugar a la formación del *complejo institucional* actual. Por otra parte, los ciclos rituales quedaron comprendidos como una forma de expresión actualizada de la *tradición religiosa mesoamericana*.

De este modo la historia crítica en conjunto con la mirada etnográfica de lo político nacional sirvió para ver el *complejo institucional* como resultado de la reconstrucción permanente de las instituciones originarias. Y, por otra parte, también ayudó a reconocer su pertenencia a la *tradición religiosa mesoamericana* a través de nociones no explícitas que son características de la *cosmovisión* mesoamericana. Por ejemplo, la vinculación de lo político con lo religioso; la importancia de la organización de las celebraciones del Señor de las Misericordias en la

época de lluvias y de las otras celebraciones que van de día de muertos a la pascua, pasando por la celebración a los Santos Reyes en la época de secas. O la toma de cargos honoríficos, como una forma de servicio obligado a los santos a nombre personal y de la comunidad, que refleja una relación de reciprocidad entre los humanos y los entes sagrados.

En esta línea de reflexión el movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios tiene como trasfondo un sentido mesoamericano de la dualidad vida/muerte. Concepción que se recrea en el contexto urbano de la ciudad de México del siglo veintiuno a través del *sentido de comunidad* que convive con los múltiples sentidos de la vida urbana. La importancia de la concepción vida/muerte ha llevado a muchos pueblos originarios a plantear soluciones prácticas al problema de saturación de sus panteones y a confrontar a las autoridades del gobierno de la ciudad que, desde sus escritorios, han impulsado las iniciativas de ley abordadas en este trabajo.

Desde el ángulo conceptual planteado en este trabajo también fue posible considerar la importancia de ampliar la mirada hacia el conjunto de celebraciones anuales bajo el término de *ciclo ceremonial anual*. En el cual quedan incluidas las ceremonias patronales como parte de un sistema lleno de intersecciones entre los ciclos ceremoniales de varios pueblos. Esto me permite decir que, a la luz de este enfoque, considerar el *sistema ceremonial anual* favorece la visualización del dinamismo del sistema comunitario en sus diversas expresiones. Ya sean las referentes a la organización, interna y externa, o a la incorporación de nuevos elementos y adaptaciones que permiten la "competencia" entre las mayordomías y comisiones, así como también entre los pueblos.

De esta manera los dos componentes del eje de análisis “La tradición religiosa mesoamericana y la cosmovisión”, fueron la vía para acotar la matriz cultural y conceptual desde la que el pueblo de Los Reyes y otros pueblos originarios de la ciudad de México se han adaptado a las condiciones de su entorno. A través de la interacción e incidencia en los procesos políticos, sociales y, a partir de mediados de siglo veinte, de urbanización, los originarios de Los Reyes han modificado varios aspectos de su vida como los productivos, económicos y conceptuales. Pero también han mantenido su unidad social a través de las prácticas comunitarias cotidianas que sustentan nociones y estructuras particulares desde el *ciclo ceremonial anual* y el *complejo institucional*.

Otro eje conceptual propuesto bajo el enfoque mesoamericanista es el de “La historia poscolonial de la cuenca de México” con el fin de dar cuenta de los procesos de conflicto por el control del territorio en la época precolombina. Con el avance de la investigación, este eje se fue redefiniendo como “La historia crítica y el sistema de cargos” en vista de que me interesaba constatar, en primer lugar, la existencia de la comunidad de Los Reyes en la época colonial y verificar su presencia a lo largo de la época de independencia hasta mediados de siglo veinte.

La idea de *historia crítica* proporcionó el enfoque necesario para la búsqueda a contrapelo de la historia oficial (Aguirre Rojas, 2008; Gilly, 2006), de la comunidad como constructora de su historia. Bajo este planteamiento, el contexto social y cotidiano de los actores sociales ayudó a identificar los procesos que dan pie a la *reconfiguración cultural* a través de la *memoria colectiva* como proceso desde el cual se

establecen los *marcos sociales de la memoria espacial y temporal*. En ellos se plasman los aspectos y elementos de la historia que son resignificados desde el contexto social vigente, la ciudad. Así, para el pueblo de Los Reyes se pueden considerar hechos determinantes para las actuales formas organizativas de las relaciones que cotidianamente enfatizan la identidad cultural, la antigua pertenencia al *Huey Altepetl* de Coyoacán y la veneración al Señor de las Misericordias desde tiempos de la conquista hasta nuestros días.

Como señalé arriba, el *sistema de cargos* queda inserto en la idea de *complejo institucional* que se construye desde la base de las relaciones sociales y políticas, y de frente a las circunstancias sociales de las comunidades en interacción entre ellas, con sus santos y con las autoridades de gobierno. En este sentido, el pueblo de Los Reyes aparece como comunidad estructurada y como sujeto político no reconocido.

Como comunidad estructurada al momento de la conquista y cuya configuración se mantiene como instrumento mediador entre la población originaria y los nuevos gobernantes novohispanos. La estructura sufre cambios y quiebres pero mantiene las vías de relación entre los pueblos ribereños del antiguo *Huey Altepetl* de Coyoacán a través de las prácticas religiosas. Las prácticas religiosas son empalmadas con las prácticas católicas en el afán evangelizador de los dominicos y franciscanos y, poco a poco, van resaltando su carácter comunitario a partir de los procesos de secularización y de separación del establecimiento del Estado nacional como un estado laico.

Como sujeto político se ha formado desde tres espacios de relación; el espacio interno del pueblo en el que construye y vigila el prestigio de los responsables de las actividades comunitarias así como el cumplimiento de obligaciones y derechos colectivos. El espacio de interacción con otros sujetos políticos similares, los otros pueblos. Y, por último, en el espacio de los múltiples procesos de confrontación con las autoridades de gobierno a lo largo de su historia.

Sobre el eje de "La etnografía mesoamericanista", acotado por Medina como cuerpo conceptual para caracterizar la cultura, me pareció muy importante el marco político nacional que había sido soslayado en los estudios etnográficos clásicos. El marco de la política nacional como rasgo decisivo en el acontecer de los pueblos originarios de la ciudad estableció una mirada distinta. Sirvió para visualizar numerosos procesos de contienda política vividos por los pueblos a lo largo de su historia. La confrontación se agudizó a partir de la segunda mitad del siglo veinte con el impulso al desarrollo industrial de la ciudad de México. Pero el proceso de urbanización, que implicó el equipamiento de infraestructura que lo hace posible, se impulsa desde finales de siglo diecinueve bajo el porfirismo (Lira, 1995).

Sin embargo, es importante señalar que este proceso tan costoso para los pueblos de la ciudad de México en términos de expropiación territorial y de recursos naturales, también fue acogido por los propios pueblos ante la idea de desarrollo difundida y construida desde la constitución del Estado Nacional. Esto significa que los pueblos originarios han estado presentes como actores que han contribuido con recursos y con su trabajo en el proceso de urbanización de la ciudad de

México. Los habitantes de los pueblos donaron terrenos para escuelas y panteones. Construyeron redes de drenaje y montaron el cableado para obtener el servicio de luz eléctrica, entre otras acciones de instalación y gestión de infraestructura y servicios urbanos.

Es así como lo político nacional en la observación etnográfica permitió develar el juego entre una cultura de tradición mesoamericana como sujeto político que defiende sus particularidades no en contra del proceso de urbanización, sino en contra del avasallamiento de políticas mercantilistas que amenazan su presencia como grupo social, lo que incentivó la formación de un *sentido de comunidad* y su estructuración como *sistema de vida comunitario*. De esta manera tenemos que los procesos de confrontación han estimulado la formación del *sentido de comunidad* que, a su vez, ha sido base para estructurar los organismos comunitarios desde los cuales interactúan con los diversos organismos de gobierno.

Como parte del contexto político, era importante aclarar la idea de cultura para comprender la forma de vida de Los Reyes, ya que veía a esta comunidad inmiscuida en constantes debates políticos por la defensa de sus recursos y su identidad cultural. Uno de los autores en los que me apoyé es Geertz (1996) con su planteamiento de cultura como entramado simbólico con el cual se comunican y relacionan las personas. Al inicio del trabajo de campo, la parte relacional y comunicativa propuesta por Geertz era la que me conectaba claramente con la dinámica ceremonial y organizativa del pueblo. Posteriormente, con la sistematización y reflexión sobre la información de campo me pareció que la parte simbólica se conectaba con la cosmovisión

mesoamericana a través de las prácticas religiosas de Los Reyes y de la intensa interacción comunitaria que los caracteriza.

Otro autor importante ha sido Warnier, quien ofrece argumentos con los cuales debate los postulados de la mundialización de la cultura. En su análisis parte de la diversidad de culturas y plantea que cada sistema cultural tiene un lugar y un tiempo específicos, las culturas se encuentran en relación unas con otras y, son los marcos en los que se construyen las identidades. Así, dice el autor, la cultura es un repertorio de herramientas conceptuales y de acción que orientan y dan sentido a la participación de los individuos en un contexto comunitario (Warnier, 2002). Planteamientos que se enlazaban claramente con la dinámica de Los Reyes a través de su intensa actividad interna y externa en la que se mantienen sin confusión los diversos espacios sociales de pertenencia.

De esta manera, Warnier argumenta la estrecha relación entre la cultura y la identidad a través de la función orientadora de los individuos en una comunidad. Lo cual me pareció que concordaba claramente con la situación urbana de la identidad cultural de los originarios de Los Reyes. El abanico de identidades-pertenencias en el medio urbano no se cierra ni agota la identidad comunitaria. Más bien, las diversas identidades urbanas se cruzan y son matizadas desde la identidad comunitaria. La participación de niños y jóvenes en las actividades de distinto orden permiten pensar en la comunidad como espacio social en el que los individuos se forman rodeados de numerosos referentes comunitarios que son la base de interacción con los ámbitos sociales más amplios del contexto urbano.

Si bien la mirada crítica de la historia oficial sirvió para encontrar marcas y procesos históricos que han resultado en el *sistema de vida comunitario* actual, el concepto de *memoria colectiva* de Halbwachs ayudó a construir la propuesta de *reconfiguración cultural* como proceso de formación del sistema. Los dos componentes centrales del concepto de *memoria colectiva*; los *marcos sociales de la memoria espacial* y los *marcos sociales de la memoria temporal*, concuerdan con los aspectos temporales y espaciales del *ciclo ceremonial anual* y del *complejo institucional* del *sistema de vida comunitario*.

El concepto de *memoria colectiva* ayuda entonces a comprender la presencia de rasgos de la *tradición religiosa mesoamericana* en la ciudad de México como rasgos actuales de una tradición que se ha construido de manera dinámica a través de las prácticas cotidianas colectivas de los pueblos originarios. Los *marcos sociales de la memoria temporal* y *espacial* permiten el entretrejo de los aspectos conceptuales y relacionales con que se construye el *sentido de comunidad*.

Los *marcos sociales de la memoria temporal* se expresan en los ciclos rituales que marcan el tiempo comunitario, que se repiten admitiendo cambios y adaptaciones. Y, desde los *marcos sociales de la memoria espacial*, se establecen los referentes particulares del espacio comunitario como sitios sagrados, espacios de convivencia comunitaria, y como organismos comunitarios.

La interpretación

El *sistema de vida comunitario* como expresión de la *tradición religiosa mesoamericana* es un sistema complejo que manifiesta concepciones, normas y valores que estructuran a las comunidades, al mismo tiempo que es estructurado por las acciones rituales y las decisiones de los integrantes del grupo.

Por otra parte, este sistema cultural está determinado en diversos niveles por el contexto urbano en el que se encuentra inserto. Así, por ejemplo, las procesiones y celebraciones que se llevan a cabo en las plazas y avenidas están sujetas a la negociación con las autoridades oficiales de la ciudad; las procesiones son acompañadas de la vigilancia policial solicitada por los originarios; los panteones han sido ampliados a través de transacciones comerciales y son legalizados como propiedad privada para beneficio del pueblo. La demanda de reconocimiento de los pueblos originarios como sujetos políticos con derechos específicos en la ciudad dada su especificidad cultural forma parte de su vinculación a la ciudad a través de tensiones y conflictos.

La constitución del *sistema de vida comunitario* se ha forjado a través de procesos complejos de negociación y adaptación vividos a partir de la instauración de la Nueva España. En estos procesos la estructura social y política del *Huey Altepétl* de Coyoacán, así como la constitución de Los Reyes como morada del Señor de las Misericordias han marcado la continuidad cultural.

El *sistema de vida comunitario* cuenta con dos centros que generan una gran variedad de actividades comunitarias: *el ciclo ceremonial anual* y *el*

complejo institucional. Estos dos centros son atravesados por dos ejes: el *eje conceptual* conformado por la identidad cultural y el pensamiento religioso comunitario y por el *eje relacional*, desde el cual se crean las estructuras institucionales con las que se relacionan con las instancias de poder externas y con las otras culturas de *tradición religiosa mesoamericana* a través del intercambio simbólico.

De esta manera propongo que el autodenominado pueblo originario de Los Reyes, Coyoacán de la ciudad de México es una comunidad de *tradición religiosa mesoamericana* asentada en el centro de México. A lo largo de los procesos históricos comunes con los pueblos de la región de Coyoacán (los antiguos *tlaxilacallis* del *Huey Altepétl* de Coyoacán), ha construido un *sistema de vida comunitario* que es resultado de procesos de *reconfiguración cultural*.

La *memoria colectiva* aparece como el mecanismo que impulsa la *reconfiguración cultural* a través del establecimiento de los *marcos sociales de la memoria espacial y temporal*. A través de estos marcos, la historia se actualiza y se hace vigente incorporando los elementos socio-culturales del contexto de cada generación. La particularidad urbana de esta comunidad queda, así, fincada en la relación establecida con las instancias de poder central de la ciudad marcadas por la confrontación política a lo largo de la historia.

El *ciclo ceremonial anual* constituye el centro desde el cual se reproducen las formas comunitarias de acción social. A través del trabajo y de la comida comunitarios se pone en funcionamiento el código particular y común entre estos pueblos. Como vimos, es a través

del *ciclo ceremonial anual* que la *memoria colectiva* establece los *marcos sociales de la memoria espacial y temporal* con que se refrendan y revitalizan los hechos históricos que le dan su identidad actual. Aquí es donde el lenguaje ritual y la simbolización del territorio cobran una función específica al marcar el tiempo y el espacio en que se expresan ambos. El límite del *sentido de comunidad* es precisamente la identidad cultural con que se distinguen. Pero este límite es completamente permeable y admite las identidades y sentidos construídos en el contexto de la ciudad.

Por otra parte, el pensamiento religioso de esta comunidad y las prácticas comunitarias que han sido fuertemente sancionadas por los representantes de la iglesia católica, representan el nivel de autonomía con que se mueven en la ciudad, autonomía que repercute en la tensa relación con las instancias de gobierno oficial. Los originarios marcan el límite del catolicismo en su sistema al determinar las formas de las prácticas de veneración, de las creencias y de la relación con los santos.

Las relaciones sociales en general se vinculan estrechamente con el pensamiento religioso propio que recupera elementos de la liturgia católica como misas, bendiciones y sacramentos, pero los somete a procedimientos que responden a una dinámica social propia de las comunidades de tradición mesoamericana. El pensamiento religioso de esta comunidad tiene que ver con creencias que los acercan al politeísmo a través de la veneración personalizada de las imágenes de los múltiples santos. La relación que se construye con los santos y otros entes no está regida por la sumisión y aceptación de la culpa (el pecado original marca a los católicos desde su nacimiento), ni por la insección

de las figuras de autoridad (jerarcas católicos), sino por la retribución a los santos que cuidan de la comunidad y de las personas, obligaciones y deberes mutuos se ponen en juego en esta relación.

Desde esta perspectiva, podemos visualizar un sistema de prácticas y creencias que marca sus límites con el catolicismo en la relación con las deidades, en los procedimientos rituales donde el trabajo comunitario tiene un papel fundamental junto con la comida comunitaria, donde las procesiones son parte de la vida cotidiana y donde las imágenes tienen una "participación activa". Las imágenes también visitan a otros santos y son ellas las que han decidido permanecer en uno u otro pueblo. Las actividades se planean y realizan a través de las organizaciones comunitarias.

La identidad cultural de Los Reyes, Coyoacán se construye desde un triple referente: a) los originarios se distinguen de los no originarios o avecindados que viven en el pueblo; b) se distinguen de los habitantes de otras colonias y unidades habitacionales y, c) se diferencian también de otros originarios, los pueblos vecinos y aquellos con los que mantiene intercambio simbólico. Éstos al mismo tiempo son referentes de similitud con los que se comparte un mismo código socio-cultural.

La diversidad de actividades comunitarias que se realizan en el pueblo, contribuyen a mantener una comunicación permanente entre los originarios, así los valores comunitarios se refrendan en la cotidianidad y a través de la práctica del ejercicio de derechos y deberes de todos los individuos. El trabajo comunitario y la comida comunitaria establecen el ambiente de interacción que favorece el *sentido de comunidad*. Las

rivalidades y conflictos se manifiestan en las relaciones cotidianas y en los momentos importantes de organización. En el proceso de reconocimiento y expropiación de las tierras comunales de Los Reyes se aprecia parte de los conflictos internos.

Si bien se dice, generalmente, que la tradición es transmitida de generación en generación, es importante señalar que, como todo sistema cultural, la transmisión se da a través del aprendizaje. Es decir que cada generación nueva adquiere la cultura y en ese proceso se van incorporando las nuevas experiencias vividas por cada generación. Esto permite entender que la cultura pueda ser transmitida a sujetos externos que se integran a la comunidad mediante diversos procesos no exentos de tensiones y conflictos.

De este modo, en Los Reyes encontramos personas de fuera del pueblo, incluso de la ciudad, que se han integrado a la dinámica comunitaria adquiriendo derechos de membresía siempre bajo la vigilancia del cumplimiento de las obligaciones comunitarias. Desde matrimonios con personas externas al pueblo, hasta inmigrantes diversos que son ubicados como *avecindados* y que colaboran con las actividades comunitarias. Es decir, aunque el *sistema de vida comunitario* tiene en las familias troncales actores clave para su reproducción, éste no se cierra y también es aprehendido y alimentado por personas externas con disposición a colaborar.

Reflexiones finales

Por último me parece importante apuntar que, desde el marco conceptual de este trabajo, hablar de continuidad cultural en los pueblos originarios de la ciudad de México implica comprender la continuidad cultural como proceso complejo de cambios, rupturas, negociaciones, adaptaciones, incorporaciones. Es decir, el cambio y la permanencia de aspectos diversos forman parte del proceso de continuidad cultural que ha dado por resultado la formación de un *sistema de vida comunitario* en la ciudad de México.

Considero que las definiciones propuestas para la comprensión del *sistema de vida comunitario* de Los Reyes, Coyoacán, son aplicables a todos los pueblos originarios de la ciudad considerando las particularidades y matices que responden a las circunstancias de cada caso. Me apoyo en exploración etnográfica realizada con los alumnos inscritos en el proyecto "Etnografía de los pueblos originarios de la ciudad de México" de la UACM, donde encontramos los aspectos centrales que he expuesto.

En los pueblos del centro y norte de la ciudad aparecieron elementos importantes del *eje conceptual* del *sistema de vida comunitario*: identidad cultural y pensamiento religioso, las prácticas sociales lo sustentan (celebraciones religiosas comunitarias, referentes de su identidad comunitaria como los espacios públicos usados de manera comunitaria). El *eje relacional* también se encuentra presente en estos pueblos: cuentan con organizaciones políticas y cívicas y con un intercambio simbólico que, aunque débil, les permite mantener los referentes identitarios necesarios para el autoreconocimiento.

Un ejemplo lo constituyen los pueblos de la colonia del Valle de la delegación Benito Juárez: San Sebastián Xoco, Santa Cruz Atoyac, Tlacoquemecatl, San Lorenzo Xochimanca y Actipan que se reconocen y mantienen ciertos lazos a través de las celebraciones religiosas de sus santos patronos y de la peregrinación a la Basílica de Guadalupe. Estos vínculos se extienden también con San Juan Evangelista (colonia Nochebuena, atrás del parque hundido), San Francisco Mixcoac y Santa María Nonoalco. Otra manera de mantener su relación como pueblos es a través de la organización de torneos de futbol entre ellos.

Así como sorprende ver una pequeña procesión por las calles de la colonia Del Valle, con santo en "anda", cohetes anunciando el recorrido, visita del santo a las casas de los pocos originarios, comidas comunitarias, trabajo comunitario, quema de castillo y música acompañando todas las actividades comunitarias, también sorprende ver el carnaval en San Juan de Aragón y en Santa Isabel Tola, o las celebraciones comunitarias a la virgen del Carmen en la colonia Castillo Grande vinculada al pueblo de Cuauhtepic, por no hablar de los pueblos de Azcapotzalco y de las celebraciones del Peñón de los Baños que son más conocidos.

Si bien las prácticas comunitarias se aprecian con menos notoriedad que en los pueblos del sur de la ciudad, en el centro y norte se mantienen elementos de estos ejes que sostienen las celebraciones de ciclos ceremoniales menos nutridos pero que aún consiguen reunir a los originarios, incluyendo a aquellos que ya no habitan en el pueblo y que siguen dando cooperacion y asumiento cargos para la realización de las

pocas celebraciones comunitarias como las del santo patrón de pueblo y alguna que otra peregrinación. Al existir ceremonias comunitarias, el otro centro del *sistema de vida comunitario*, el *complejo institucional*, se hace presente a través de la diversidad de organizaciones comunitarias entre las cuales las civiles y políticas tienen mayor presencia que las religiosas en algunos casos.

Ante este panorama, considero que los pueblos originarios de la ciudad de México comparten un *sistema de vida comunitario* que es resultado de la interlocución de dos matrices culturales la liberal y la mesoamericana. Esta interacción ha estado atravesada por tensiones, rupturas y negociaciones a lo largo de la historia. El proceso de formación de estos sistemas comunitarios muestra la dinámica de una sociedad urbana donde las identidades múltiples en ciertos niveles aparecen como campos abiertos que se superponen. En la interacción urbana la matriz mesoamericana no se transforma en cultura popular, mantiene su perfil a través del *sentido de comunidad*.

ANEXOS

I. Leyenda de la celebración del recibimiento del Señor de las Misericordias

Transcrito de: Eugenio Cruz, 1996.
Los pedregales de Coyoacán. Breve reseña histórica.
(Folleto de difusión), p. 1, México.

Nuestros antepasados nos han legado una serie de testimonios orales, que hemos conservado, sobre la leyenda del Señor de la Misericordia. A mediados del siglo XVIII, los mayordomos del pueblo de Santiago Zapotitlán, llevaban al Señor de la Misericordia al centro de la ciudad para restaurarlo. Tomaron un descanso, en lo que es ahora Taxqueña y Tlalpan, para saciar su hambre y sed. El Señor fue colocado en un sitito seguro pero al salir de donde se encontraban se dieron cuenta que el Señor no se hallaba en el sitio en que lo habían dejado.

Después de varios días, gentes de Los Reyes y de La Candelaria, que se dedicaban a la floricultura, quienes con frecuencia iban a esos lugares para extraer de los tulares la barba del lirio acuático que servía para abultar las coronas, escucharon que lloraba un niño y al acercarse entre el tular se dieron cuenta que era una imagen, de inmediato avisaron a su pueblo y pueblos circunvecinos.

La gente de los pueblos que acudieron al lugar y sus representantes determinaron llevárselo a su templo. Cuentan nuestros antepasados que al intentar levantarlo el Señor se hizo muy pesado pues no consideró oportuno irse con ellos.

Fue el turno del pueblo de Los Reyes, quienes temerosos de sentir tal pesadez, se asombraron al darse cuenta que el Señor era ligero como una pluma, tan ligero que no les costó trabajo levantarlo. Se llenó de júbilo y alegría el pueblo de Los Reyes al tener la fortuna de ser el pueblo elegido por el Señor de la Misericordia.

A partir de entonces se le hace una gran fiesta al Señor de la Misericordia, acompañándolo todos los pueblos vecinos para conmemorar su gran Recibimiento a nuestro Santo Patrón.

A partir de entonces se le hace una gran fiesta al Señor de la Misericordia acompañándolo todos los pueblos vecinos para conmemorar su gran Recibimiento a nuestro Santo Patrón.

El Señor de la Misericordia era originario del pueblo de Santiago Zapotitlán, los representantes del dicho pueblo al saber que el Señor se encontraba en el pueblo de Los Reyes, vinieron a reclamar su imagen, explicando cómo había desaparecido. Los mayordomos de Los Reyes accedieron a la demanda de la gente de Zapotitlán pero cuando intentaron alzarlo, se llevaron la sorpresa que el Señor se hacía pesado, sin querer irse del pueblo que le había manifestado su gran fe y amor desde entonces como hasta ahora.

Los mayordomos del pueblo de Zapotitlán regresaron tristes, con la esperanza de que algún día la imagen del Señor retornara a su pueblo originario.

Desde entonces la gente del pueblo de Santiago Zapotitlán viene en procesión, cada año el miércoles de la tercera semana de Cuaresma, a festejarle su fiesta al Señor de la Misericordia.

De acuerdo con lo anteriormente relatado, cada año el Señor de la Misericordia visita a los pueblos de Xoco, Axotla, San Lucas, San Francisco, Barrio de Niño Jesús, Santo Domingo y el Ajusco. Anteriormente iba también a Santa Cruz Atoyac, Santa Catarina, San Antonio Panzacola, San Diego, San Mateo, Santa Úrsula, San Pablo Tepetlapa. El último pueblo que recibe al Señor, es el de La Candelaria y por esa razón es el que entrega al Señor de la Misericordia, el primer domingo de septiembre, a Los Reyes para celebrar conjuntamente con todos los pueblos reunidos la "fiesta más grande" de Coyoacán.

II. La leyenda del Señor de las Misericordias

Trascrito del texto de:
Teresa Mora y Ella F. Quintal, 1989.
Fiestas tradicionales del Pueblo de La Candelaria. Coyoacán, D.F.
INAH, pp. 108-109 México.

Cuenta la leyenda que el Señor de las Misericordias es una imagen que originalmente pertenecía al templo de Zapotitlán ubicado en lo que actualmente es la delegación Tláhuac. Hace muchos años unas personas de aquel pueblo lo llevaban a retocar y en el camino se detuvieron para descansar y refrescarse en un tinacal, dejando la imagen afuera; este tinacal estaba en lo que hoy es el cruce de la calzada de Tlalpan y Taxqueña. Cuando estas personas salieron vieron que el Señor ya no estaba en sus andas; lo buscaron por los alrededores pero no lograron encontrarlo.

Poco después un aguamielero que andaba por una milpa cercana al tinacal escuchó el llanto de un niño; y al acercarse hacia donde procedía el llanto encontró cerca de la imagen de un maguey; dio aviso a los vecinos del pueblo de la Candelaria y fueron a recogerla para llevarla a la capilla. Al tiempo la capilla empezó a cuartearse, por ese motivo trasladaron al Señor de las Misericordias al templo de los Reyes. Cuando la capilla estuvo reparada fueron por la imagen y en el camino de regreso, llegando al puente de la Candelaria, ésta se puso tan pesada que era imposible cargarla; llamaron a varios vecinos de la Candelaria para que ayudaran a levantarla pero no pudieron; lo mismo sucedió a

los vecinos de otros pueblos cercanos hasta que, por fin, unas personas de los Reyes que estaban por ahí lograron cargarla con mucho esfuerzo y se la llevaron a su templo.

Los habitantes de Zapotitlán al enterarse de que el Señor de las Misericordias estaba en los Reyes lo fueron a reclamar y se lo llevaron nuevamente a su pueblo pero, al día siguiente la imagen había desaparecido y la encontraron en el templo de los Reyes. Nadie sabe cómo regresó el Señor a los Reyes, lugar en el que permanece desde entonces.

III. Reglamento del cementerio
del pueblo de Los Reyes Coyoacán, DF

CAPITULO 1
DISPOSICIONES GENERALES

Artículo 1 Conforme a lo prescrito en el Reglamento de cementerios del Distrito Federal, y respetando los acuerdos de la Asamblea General de los asociados de la Comunidad, el uso del cementerio se regirá por el presente Reglamento, quedando su vigilancia y cumplimiento a cargo de la COMISIÓN ADMINISTRADORA, que para tal efecto fue electa por la asamblea soberana del Pueblo.

CAPITULO 2
DE LOS DERECHOS DE LOS ASOCIADOS

Artículo 2 Ser originario del Pueblo de los Reyes Coyoacán, Distrito Federal.

Artículo 3 Ser avecindados desde el año de 1940, debiendo estar registrados en el censo respectivo y comprobando fehacientemente con documentos sus colaboraciones para obras de el cementerio, del templo u otras. Además deberá residir en la actualidad en el Pueblo.

Artículo 4 El cónyuge que contraiga matrimonio con originario(a) tendrá los mismos derechos del originario, sin incluir a los familiares del referido cónyuge.

Artículo 5 En caso de separación legal de la pareja, el cónyuge que no es originario pierde automáticamente sus derechos, conservando estos derechos los hijos de la pareja.

Artículo 6 Todo hijo nacido de una pareja unida legalmente, de la cual, cuando menos uno de los cónyuges es originario del Pueblo, adquiere los mismos derechos de este siempre y cuando radique en el mismo poblado.

Artículo 7 Los hijos nacidos anteriores a la unión con un originario(a), no tendrán derecho al uso del cementerio.

Artículo 8 Los originarios que por diversas razones radican fuera de la comunidad, mantendrán sus derechos siempre y cuando cumplan con las disposiciones del presente reglamento.

CAPITULO 3 DE LAS OBLIGACIONES DE LOS ASOCIADOS

Artículo 9 Haber cumplido con la información del Censo de Originarios con derechos y estar dispuestos a colaborar para su actualización, cuando sea necesario.

Artículo 10 Haber cumplido con las cuotas aprobadas por la Asamblea General para la compra del nuevo terreno y obras de adaptación que se requieran para su integración al cementerio original.

Artículo 11 Cumplir estrictamente con los trabajos de limpieza y remozamiento del cementerio, en las fechas que señale la Comisión Administradora, en caso de que, por razones de fuerza mayor no puedan asistir, deberán mandar una persona que los represente para realizar dichas tareas. El incumplimiento a este señalamiento, implicará la aplicación de sanciones que se han acordado en Asamblea General.

Artículo 12 Para la aprobación de lo señalado en el artículo anterior deberán recabar la autorización de la Comisión Administradora.

Artículo 13 Cumplir rigurosamente con los requisitos que señale el Registro Civil y la Tesorería del D.D.F., obteniendo previamente la autorización de la Comisión Administradora, quien expide el memorándum respectivo.

Artículo 14 Las inhumaciones deberán ser estrictamente en cajas de madera, para dar debido cumplimiento al acuerdo de la Asamblea General.

Artículo 15 Quedan estrictamente prohibidos los monumentos y barandales en los sepulcros.

Artículo 16 Para el uso de las criptas es obligatorio presentar los recibos de cooperación, ya que estas fueron construidas por los mismos originarios, en caso de no comprobar se verán obligados a cumplir con la cuota que señale la Comisión Administradora.

CAPITULO 4 DE LAS SANCIONES DE LOS ASOCIADOS

Artículo 17 Los socios que no cumplan con los trabajos de limpieza y remozamiento del cementerio se les sancionará con N\$1.00 (un nuevo peso m/n) por cada una de sus faltas, según acuerdo de la Asamblea General. Esta cantidad se actualizará sistemáticamente de acuerdo a la elevación del costo de la vida que se observe a la fecha de revisión de la asistencia.

Artículo 18 Los originarios que no han cumplido con las cuotas para la compra del terreno del nuevo cementerio, que se pidió en 1984, deberán cubrir el cincuenta por ciento de esta deuda por cada año que pase para cubrir dicha cuota, así mismo se aplicará este criterio para la cuota que se pidió para la construcción de la barda, por acuerdo de Asamblea General de fecha 25 de enero de 1987.

Artículo 19 Los hijos de originario que estén censados y que por diversas razones residan fuera de la comunidad, tienen las mismas obligaciones para la realización de trabajos de limpieza y remozamiento de nuestro panteón, además de proporcionar los datos que se le soliciten para la actualización del censo, en caso de no cumplir, serán sometidos al acuerdo de la Asamblea General para su exclusión.

Artículo 20 Queda estrictamente prohibido la transmisión de derechos del cementerio a toda persona que no sea socio legal.

Artículo 21 Cualquier violación del presente Reglamento, será sancionado por la Asamblea General.

CAPÍTULO 5 TRANSITORIOS

- Artículo 1 Los casos no previstos en el presente Reglamento, serán resueltos por acuerdo de la Asamblea General de Asociados.
- Artículo 2 Este Reglamento sólo podrá modificarse por el acuerdo de la Asamblea General.

IV. Cronograma del movimiento político para
la defensa de los panteones comunitarios, 2001-2007.

FECHA	ACONTECIMIENTO O ACCIÓN
Octubre, 2001	Aparece la 1ª Iniciativa de Ley por parte del PAN.
Abril 5, 2002	1ª Marcha, a la Asamblea Legislativa del GDF. → Se firma un acuerdo en el que los diputados de todos los partidos se comprometen a no aprobar la Iniciativa de Ley.
Enero 16, 2003	Se formaliza la creación de la UPBCDF como A. C.
Octubre, 2004	Aparece la 2a. Iniciativa de Ley por parte del PRD.
Noviembre, 2004	Aparece la 3a. Iniciativa de Ley por parte del PRD.
Noviembre 12, 2004	2ª Marcha, a la Asamblea Legislativa del GDF. → Los diputados del PRD firman un documento de desistimiento de sus Iniciativas de Ley. → Los diputados del PRD proponen la realización de Foros de consulta con los pueblos originarios de la ciudad.
Diciembre 6, 2004	Aparece por acuerdo publicado en la Gaceta Oficial del GDF, el <i>Programa de Regularización de Títulos de Fosas a Perpetuidad en los Cementerios Públicos del D.F.</i>
Fechas imprecisas, 2005	Movilizaciones individuales para conseguir audiencia con los funcionarios del GDF. Se entregan documentos donde se argumenta por qué los panteones vecinales deben quedar fuera del Programa de Regularización.
Junio 22, 2005	Se entrega a la UPBCDF, un oficio firmado por la Lic. Ernestina Godoy Ramos, en el que se indica que la incorporación al <i>Programa de Regularización de Títulos de Fosas a Perpetuidad en los Cementerios Públicos del D.F.</i> es voluntaria.
Enero, 2006	Aparece la convocatoria para realizar los foros de consulta a los pueblos originarios de la ciudad de México.

Febrero 17, 2006	Se realiza una sesión en la que se discute la propuesta de foro. Estos no se llevan a cabo por no llegar a acuerdo entre la UPBCDF y los funcionarios del GDF.
Mayo 31, 2006	Aparece oficio firmado por la Directora de la Dirección General Jurídica y de Estudios Legislativos del GDF, Lic. Ernestina Godoy, en el que se da instrucciones al Dir. Gral. de Patrimonio Inmobiliario, para que reúna y/o emita los documentos oficiales que regularicen la propiedad de los cementerios civiles de todas las delegaciones a favor del D. F.
Junio 30, 2006	3ª Marcha, al edificio delegacional de Coyoacán. → No se consigue respuesta.
Octubre 3, 2006	4ª Marcha, al edificio de gobierno del D. F. → Se obtiene documento oficial con dos acuerdos: dejar fuera de las indicaciones del oficio del 31 de mayo de 2006, a los panteones civiles vecinales y la próxima realización de mesas de trabajo con los representantes de los panteones vecinales.
Octubre 4, 2006	La UPBCDF presenta una queja en la CDHDF
Entre Diciembre de 2006 a Marzo de 2007	Se emiten oficios dirigidos a la delegación Tlalpan, a fin de cumplir con lo solicitado en el oficio del 31 de mayo de 2006. En uno de ellos se reconoce la existencia de 11 panteones que quedan "regularizados" como propiedad del Distrito Federal.
Julio 19, 2007	Aparece en la Gaceta Oficial del GDF, un nuevo acuerdo para la regularización de fosas a perpetuidad, en el que se explicita que quedan excluidos del programa los panteones civiles vecinales.

Elaboración propia, septiembre, 2007.

ÍNDICE DE IMÁGENES⁵¹ Y PLANOS

Imagen 1. Procesión en Semana Santa	14
Imagen 2. Parada de la procesión	15
Imagen 3. Hombres cocinando	16
Imagen 4. Mujeres cocinando	17
Imagen 5. Procesión en Eje 10 Sur	21
Imagen 6. Parada con mandita	21
Imagen 7. Enflorada de portada	168
Imagen 8. Cargadores de portada	168
Imagen 9. Montando la portada	177
Imagen 10. Portada en Av. Pacífico	178
Imagen 11. Vítor en la col. Sto. Domingo	183
Imagen 12. Parada en el vítor	183
Imagen 13. Informe de la Comisión	189
Imagen 14. Tapete en "El Puente"	190

⁵¹ Todas las imágenes fueron capturadas por quien suscribe este texto. Las de los huicholes en Tuxpan de Bolaños en 1997 y las de los originarios de Los Reyes, Coyoacán en 2002.

Imagen 15. Santiagueros en el Eje 10 Sur	192
Imagen 16. Recibimiento	192
Imagen 17. Zapotecos en Los Reyes, Coyoacán	195
Imagen 18. Niños Dios de doña Josefa	212
Imagen 19. Preparando tamales	231
Plano 1. Recorrido del Señor de las Misericordias	65
Plano 2. Grupos culturales al momento de la conquista	111
Plano 3. Corregimiento de Coyoacán y jurisdicciones parroquiales (principios de s. XVII)	115
Plano 4. <i>Tlaxilacalli acohuic y tlalnahuac</i>	124
Plano 5. Los antiguos lagos de la ciudad de México	151
Plano 6. Delimitación oficial actual de Los Reyes, Coyoacá	156
Plano 7. La media luna de Coyoacán	161
Plano 8. Plazuela de Los Reyes	166

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, Jorge, 1991. "Coyoacán: una crónica de cambio local por la expansión urbana de la ciudad de México, 1920-1950". En: *Comunidad, cultura y vida social: ensayos sobre la formación de la clase obrera*. Seminario de movimiento obrero y Revolución Mexicana, INAH, México.
- ACEVES, Jorge, 1988. *Aportes para la construcción de la historia local de Coyoacán*. (Tesis de maestría en Historia), UAM-I, México.
- ACOSTA, Márquez Eliana, 2004. *Linderos, Templos y Santos. La conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante la época colonial*. (Tesis de licenciatura en Historia), FFyL – UNAM, México.
- ADLER, de Lomnitz Larissa, 1991. *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
- AGUADO, J. Carlos y Ma. Ana Portal Ariosa, 1992. *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud*. UAM-I, México.
- AGUILAR, Fernández José Luis, 1978. *Coyoacán de mis recuerdos*. Artes gráficas S.A. (impresor), México.
- AGUIRRE, Beltrán Gonzalo, 1991 [1953]. *Formas de gobierno indígena*. UV-INI-FCE, México.

- AGUIRRE, Rojas Carlos Antonio, 2008. *Antimanual del mal historiador o cómo hacer hoy una buena historia crítica*. Contrahistorias la otra mirada de Clío, México.
- ALCOCER, Páez Laura Paulina, 1998. *Pueblo sui generis: Historia, organización social y práctica religiosa en San Pedro Mártir, Tlalpan*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social), UAM-Iztapalapa, México.
- ARECHIGA, Laura y Alejandro Garía Rueda, 2001. *Santiago Zapotitlán: identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo cuiclahuaca*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social), ENAH, México.
- ARIZPE, Lourdes, 1985. *Campesinado y migración*. SEP, México.
- ARIZPE, Lourdes, 1980. *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*. (Cuadernos del CES, No. 28). Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, México.
- ARIZPE, Lourdes, 1975. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*. Sep-Setentas, México.
- BARLEY, Nigel, 2000. *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*. Anagrama, Barcelona.
- BOUQUETE, Emmanuelle, 1996. "La tierra ejidal en México: ¿mercancía u objeto social?". En: *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*. No. 5, año 2, octubre-diciembre, México.
- BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE-CNCA, México.
- BRODA, Johanna., Stanislaw Iwanizawki y Lucrecia Maupomé, 1991. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. IIA-UNAM, México.

- CANABAL, Cristiani Beatriz, 1996. "México: el movimiento campesino e indígena en la coyuntura actual". En: *Problemas del desarrollo. Revista Latinoamericana de economía*. No. 105, Vol. 27, abril-junio, México.
- CÁMARA, Barbachano Fernando, 1996 [1952]. "Organización religiosa y política en Mesoamérica". En: Leif Korsbaek, 1996 [1952]. *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- CÁMARA, Barbachano Fernando, 1952. "Organización religiosa y política de Tenejapa". En: *Anales del INAH*, época 6, tomo IV, México.
- CANCIAN, Frank, 1990 [1965]. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. INI-CONACULTA, México.
- CARRASCO, Pedro, 1979. "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial". En: J.R. Llobera (comp.). *Antropología política*. Anagrama, Barcelona, España.
- CHANCE, John K. y William B. Taylor, 1987. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana". En: *Antropología* (Boletín oficial del INAH, No. 14 suplemento). INAH, México.
- CONNOLLI, Priscila y Alicia Ziccardi, 1990. "Ciudad de México: una revisión de publicaciones recientes". En: *Rev. Sociológica*, No. 12, enero-abril, año 5, UAM-A, México.
- CORREA, Ortíz Hernán, 2011. *Mapa de los pueblos originarios, pueblos cabecera y sus barrios, con indicación de los límites estatales, delegaciones y municipales, de la parte central de la Cuenca de México*. (Mapa cartográfico), UACM, México.

- CORREA, Ortíz Hernán, s/f. "Espacios y ámbitos de los pueblos en la ciudad: del territorio a las instituciones en la Cuenca de México". En: T. Romero y H. Correa *¿Pueblos originarios en la ciudad de México? Sentido de la historia, la comunidad y sus instituciones*. GDF-SC (en prensa), México.
- CRUZ, Eugenio, 1996. *Los pedregales de Coyoacán. Breve reseña histórica*. (Folleto de edición local), México.
- CUMMINGS, Byron, 1923. "Ruins of Cuiculco may revolutionize our History of Ancient America: lofty mound sealed and preserved by great lava flow for perhaps seventy centuries is now being excavated in Mexico". En: *National Geographic*. National Geographic Society Magazine, Vol. XLIV, E.U.A.
- DELGADILLO, Víctor, 2008. "Repoblamiento y recuperación del centro histórico de la ciudad de México, una acción pública híbrida, 2001-2006". En: *Rev. Economía, Sociedad y Territorio*. No. 28, septiembre-diciembre, El Colegio Mexiquense, A.C.
- DÍAZ, Enciso Fernando y otros, 2002. *Las mil y una historias del Pedregal de Santo Domingo. Santo Domingo de Los Reyes, Coyoacán. La invasión más grande de Latinoamérica*. GDF-CONACULTA-Centro de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos, México.
- DIÁZ, Soto y Gama Antonio, 2002. *Historia del agrarismo en México. Era-CONACULTA-UAM-I*, México.
- GALINIER, Jacques, 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, México.
- GALLEGOS, Sandra y Genoveva Castro, 2000. *Coyoacán en la época prehispánica y colonial, según las fuentes históricas y las*

- evidencias arqueológicas*. (Tesis de licenciatura en Arqueología), ENAH-INAH, México.
- GAMIO, Manuel, 1972 [1920]. "Las excavaciones del Pedregal de San Ángel y la cultura arcaica". En: Eduardo Matos (Ed.), *Arqueología e indigenismo*. Sep-Setentas, México.
- GARCÍA, Canclini Néstor, 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- GARCÍA Mora, Carlos (coord.), 1987. *La antropología en México. Panorama histórico*. (15 vols.), INAH, México.
- GEERTZ, Clifford, 1996. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, España.
- GIBSON, Charles, 1996 [1964]. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. Siglo XXI, México.
- GILLY, Adolfo, 2006. *Historia a contrapelo. Una constelación: Walter Benjamín, Karl Polanyi, Antonio Gramsci, Edward P. Thompson, Ranajit Guha, Guillermo Bonfil Batalla*. Era, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2007. *Estudios sobre las culturas y las identidades sociales*. CNCA-ITESO, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1987. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, A.C., México.
- GIRAULE, Marcel, 1969. *El método de la entografía*. Nova, Bs. As., Argentina.
- GOMEZCÉSAR, Hernández Iván, 2011. "Los pueblos y la ciudad de México". En: L. Álvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. UNAM-Porrúa, México

- GOMEZCÉSAR, Hernández Iván, 2005. *Para que sepan los que aun no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*. (Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas), UAM-I, México
- GOMEZCÉSAR, Hernández Iván, 2000. *La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta*. (Tesina de maestría en Ciencias Antropológicas), UAM-I, México.
- GÓMEZ, Pérez Baltazar, 1994. *Rescate de la memoria histórica del pueblo de Santa Úrsula Coapa*. Comité Popular Voces de Coapa A.C.-Asociación de Residentes del Pueblo de Sta. Úrsula Coapa-Delegación de Coyoacán-Dirección Gra. de Culturas Populares, México.
- GONZÁLEZ, Espinosa Carlos, 1981. "La ciudad de México: 'metropolización' y perspectiva". En: *Rev. Lecturas del CEESTEM*, Vol. 1, No. 3. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, México.
- GORTARI DE, Hira; Regina Hernández y Alicia Ziccardi (comps.), 1991. *Bibliografía de la Ciudad de México. Siglos XIX y XX*. Instit. de Invest. Dr. José María Luis Mora, IIS-UNAM y Departamento del Distrito Federal, México.
- GOSSEN, H. Gary, 1990 [1980]. *Los chamulas en el mundo del sol*. INI-CONACULTA, México.
- GLOCKNER, Julio, 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztataccíhuatl*. Grijalbo, México.
- GRAULICH, Michel, 1999. *Las fiestas de las veintenas*. INI, México.
- GROVE, David C., 2000. "La zona del Altiplano central en el Preclásico". En: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (Coords.). *Historia antigua de México*. Vol. I. INAH-UNAM-Porrúa, México.

- GUBER, Rosana, 2005. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Bs.As. Argentina.
- GUBER, Rosana, 2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Norma, Bogotá, Colombia.
- GUBER, Rosana, 1984. "Identidad social villera", en: *Rev. Etnia* No. 32, julio-diciembre, Olavarria, Argentina.
- GUI TERAS, Holmes Calixta, 1996 [1965]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. FCE, México.
- HAGENE, Turid, 2010. "Prácticas políticas cotidianas en un pueblo originarios del Distrito Federal: el papel de los chismes y rumores". En: *Rev. Nueva Antropología* No. 73, julio-diciembre, UAM-INAH-CONACULTA-UNAM, México.
- HAGENE, Turid, 2009. "Participación en las elecciones de 2006, México, Distrito Federa. Nociones y prácticas en un pueblo originario". En: *Rev. Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*. No. 59, enero-abril, UAM-X, México.
- HAGENE, Turid, 2007. "Diversidad cultural y democracia en la ciudad de México: el caso de un pueblo originario". En: *Anales de Antropología*, 41-I, IIA-UNAM, México.
- HALBWACHS, Maurice, 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos, Barcelona.
- HORN, Rebecca, 1997. *Postconquest Coyoacán: Nahuatl-Spanish Relations in Central México, 1519-1650*. Stanford University Press, Stanford California, USA.
- HORN, Rebecca, 1993. Coyoacán: "Aspectos de la organización sociopolítica y económica indígena en el centro de México (1550-

- 1650)". En: *Rev. Historias* No. 29, octubre 1992 – marzo 1993, INAH, México.
- INEGI, 2000. *XII Censo General de Población y Vivienda*. México.
- KIRCHHOFF, Paul, 2009. *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. (En línea) Xalapa, Veracruz. Al fin liebre. Ediciones digitales. 12 pp. (fecha de consulta 22 de marzo de 2012). Disponible en Web: <<http://.alfinliebre.blogspot.com/>>
- KIRCHHOFF, Paul, 1992 [1943]. "Mesoamérica". En: Jorge A. Vivó, Paul Kirchhoff, et. al. *Una definición de Mesoamérica*, IIA-UNAM, México.
- KIRCHHOFF, Paul, 1966. "Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana". En: *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México.
- KORSBAEK, Leif, 1996. *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- KROTZ, Esteban, 2003. "El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica". En: José M. Valenzuela A. (coord.), *Los estudios culturales en México*. FCE, Mexico.
- KROTZ, Esteban, 1994. "Alteridad y pregunta antropológica". En: *Alteridades*, No. 8, vol. 4, UAM-I, México.
- KROTZ, Esteban, 1991. "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico". En: *Alteridades*, No. 1, vol. 1, UAM-I. México.
- KUHN, Thomas S., 1997 [1962], *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.
- KUHN, Thomas S., 1975. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.

- LAGARRIGA, Attias Isabel, 2004. "Rituales y ceremonias mortuorias en la La Candelaria un pueblo de Coyoacán, Ciudad de México". En: N. Quezada (ed.) *Religiosidad popular México, Cuba*. IIA-UNAM – PyV, México.
- LAGARRIGA, Attias Isabel, 1993. "El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la ciudad de México". En: *Anales de Antropología*, vol. 30, IIA-UNAM, México.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1982 [1962]. *El pensamiento salvaje*. FCE, México.
- LEWIS, Oscar, 1961. *Los hijos de Sánchez*. Grijalbo, México.
- LIRA, Andrés, 1995. *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1912-1919*. COLMEX, México.
- LOCKHART, James, 1999 [1992]. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI al XVIII*. FCE, México.
- LÓPEZ, Austin Alfredo, 2001. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana." En: Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE-CNCA, México.
- LÓPEZ, Austin Alfredo, 1999. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. IIA-UNAM, México.
- LÓPEZ, Austin Alfredo, 1994. *Tamoachan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ, Luján Leonardo 1993. "La cuenca de México durante la época mexicana". En: Manzanilla, Linda y Leonardo López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse, México.

- LOSADA, Custardoy Teresa, 2007. "La apertura de los posibles. cosmovisión y ritual en Milpa Alta". En: A. Medina (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. UACM-UNAM, México.
- MANCILLA, J. Ignacio (coord.), 2000. *Del pedregal a Santo Domingo. Historia del proceso de regularización*. Dirección General de Regularización Territorial, Gobierno del Distrito Federal, México.
- MANZANILLA, Linda y López Luján Leonardo (coords.). 2000. *Historia antigua de México*. (Tres vols.). INAH-UNAM-Porrúa, México.
- MANZANILLA, Linda y Leonardo López Luján (coords.) 1993. *Atlas histórico de Mesoamérica*. Larousse, México.
- MARTÍNEZ, Ruvalcaba Ma. De Jesús, 1987. *El sistema de cargos y fiestas religiosas. Tradición y cambio en Milpa Alta*. (Cuadernos de Sociología). FCPyS-UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 2009. "La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios". En: *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, No. 59, enero-abril, UAM-X, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, (coord.) 2007a. *La memoria negada de la ciudad de México. Sus pueblos originarios*. UACM-UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 2007b. "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México". En: *Anales de Antropología*, 41-II, IIA-UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 2004. "Religiosidad popular en la ciudad de México: presencia viva de una cosmovisión milenaria". En N. Quezada (ed.) *Religiosidad popular México, Cuba*. IIA-UNAM – PyV, México.

- MEDINA, Hernández Andrés, 2003. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. IIA-UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 2001. "Sistema de cargos y cosmovisión: otra vuelta a la tuerca". Conferencia presentada en el *Simposio Internacional: La etnografía en México*. Oaxaca, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 2000. "La textura india de la ciudad de México". En: *Rev. Antropológicas*, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 1998. "Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas." En: *Revista mexicana de sociología*. No. 1, enero-marzo, UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 1996. *Recuentos y figuraciones: Ensayos de antropología mexicana*. IIA-UNAM, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 1995a. "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico". En: *Rev. Alteridades*, No. 9. UAM-I, México.
- MEDINA, Hernández Andrés, 1995b. "Los paradigmas de la antropología mexicana". En: *Nueva Antropología*. No. 48, INAH, México.
- MEDINA, Hernández Andrés y García Mora Carlos (eds.), 1983. *La quiebra política de la Antropología en México*. UNAM, México.
- MENEGUS, Bornemann Margarita, 2006. *Los indios en la historia de México. Siglos XVI al XIX, balance y perspectivas*. CIDE-FCE, México.
- MENEGUS, Bornemann Margarita, 1994a. "Los títulos primordiales de los pueblos indios". En: Margarita Menegus, *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*. CEH-COLMEX, México.

- MENEGUS, Bornemann Margarita, 1994b. *Del señorío indígena a la República de Indios*. CONACULTA, México.
- MESSMACHER, Miguel, 1981. "La ciudad de México. El proceso de urbanización y la desertificación del espacio rural en la Cuenca de México". En: *Rev. Lecturas del CEESTEM*, Vol. 1, No. 3. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, México.
- MOLINA, Fray Alonso, 1970 [1555-1571]. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Porrúa, México.
- MONTAÑO, Jorge, 1981. "Los movimientos sociales urbanos en México". En: *Rev. Lecturas del CEESTEM*, Vol. 1, No. 3. Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, México.
- MORA, Vazquez Teresa (coord.), 2007. *Los pueblos originarios de la ciuda de México. Atlas etnográfico*. GDF-INAH, México.
- MORA, Teresa y Ella Fanny Quintal, 1989. *Fiestas tradicionales del pueblo de La Candelaria, Coyoacán, D. F.* Cuaderno de trabajo No. 37. INAH, México.
- MORA, Teresa y Ella Fanny Quintal, 1987. "Religión e identidades en contextos urbanos". En: *Antropología*, Boletín oficial del INAH, No. 17, INAH, México.
- MORENO, Toscano. 1980. "La crisis en la ciudad." En: Pablo González Casanova y Enrique Florescano (coords.), *México Hoy*. Siglo XXI, México.
- MULLER, Florencia, 1990. *La cerámica de Cuicuilco B. Un rescate arqueológico*. (Col. Científica No. 186). INAH, México.
- NAVARRETE, Carlos, 1991. "Cuicuilco y la arqueología del Pedregal. Crónica de un desperdicio". En: *Rev. Arqueología* No. 5, INAH, México.

- NIERDERBERGER, Christine B., 1976. *Zohapilco, cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México*. INAH, (Colección científica No. 30), México.
- NOVO, Salvador, 1999. *Historia y leyenda de Coyoacán*. Porrúa (col. "Sepan cuántos...", No. 704), México.
- NUTTAL, Zelia, 1925 ¿? "La cerámica descubierta en Coyoacán". En: *Revista Ethnos*, Vol. III. ENAH, México.
- ORNELAS, Tavares, Gloria E., 2002. *Cosmovisión y campo educativo. Un estudio antropológico en una escuela primaria del sur del Distrito Federal*. (Tesis de doctorado en Antropología), FFyL-UNAM, México.
- ORNELAS, Tavares, Gloria E., 2007. "El ciclo festivo escolar en un pueblo del sur de la cuenca de México". En: A. Medina (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. UACM-UNAM, México.
- ORTEGA, Olivares Mario, 2006. *Cultura y productividad: Aztecas en TELMEX*, (Tesis de doctorado en Antropología Social). ENAH, México.
- ORTEGA, Mario, 2007. "Sistema de festejos. Dualidad y rivalidad en Tzapotitlan". En: A. Medina (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*. UACM-UNAM, México.
- PORTAL, Ariosa María Ana y Lucía Álvarez Enríquez, 2011. "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica". En: Lucía Álvarez E. (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*. UNAM-Porrúa, México.
- PORTAL, Ariosa Ma. Ana, 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* UAM-I-CNCA, México.

- PORTAL, Ariosa Ma. Ana, 1995. "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". En: *Alteridades*, No. 7, UAM-I, México.
- PULIDO, Silva Alberto, 1980. *Coyoacán. Historia y Leyenda*. Editores Asociados, S.A., México.
- RAMÍREZ, Luna Margarito, s/f. *Libro sobre la historia del pueblo de Los Reyes, Coyoacán, D.F.* Manuscrito, México.
- RAMÍREZ, Luna Margarito, s/f. *Libro sobre el origen de la fiesta del Señor de las Misericordias*. Manuscrito, México.
- RAMÍREZ, Sáiz Juan Manuel y José Benigno Morelos, 1987. "Delegación Coyoacán". En: Gustavo Garza (comp.), *Atlas de la Ciudad de México*. DDF-COLMEX, México.
- RIVAS, Eulalio, 1967. *El régimen comunal en el derecho agrario en México*. UNAM, (tesis de Licenciatura en Derecho), México.
- RIVAS, Miguel, 1995. *Centenario del Panteón del Pueblo de Los Reyes, 1895-1995*. (Mimeografiado), México.
- RIVAS, Miguel, 1993. "Breve historia del pueblo de Los Reyes Coyoacán, D.F." (Mimeografiado), México.
- RIVAS, Enrique, 2001. *Aportaciones etnohistóricas para el estudio del sistema hidráulico Acuecuexco de Coyoacán, siglos XVI-XX*. (Tesis de licenciatura en Etnohistoria), ENAH-INAH-SEP, México.
- RIVAS, Enrique, 1999. *Breve historia de los Pedregales*. (Folleto de difusión), GDF-Delegación Coyoacán, México.
- ROBINSON, Scott S. (coord.), 1998. *Tradición y oportunidad. Las elecciones de consejeros ciudadanos en los pueblos del Distrito Federal*. Unidad Obrera y Socialista, APN / Frente del Pueblo / Sociedad Nacional de Estudios Regionales, México.

- RODRÍGUEZ, Lizana Miguel Angel, 2002. *La muralla verde. Un estudio cultural del modelo agrícola en la ciudad de México, Milpa Alta: El caso del cultivo del nopal*. (Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación), FCPyS-UNAM, México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2012. "La media luna de Coyoacán". En: F. Poblano (coord.), *La nueva relación de los pueblos y su gobierno: una realidad*. Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del Distrito Federal, México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2010. "Memoria y defensa de los panteones comunitarios del Distrito Federal". En: Rev. *Nueva Antropología*. No. 73, UAM-INAH-CONACULTA, México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2009. "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México: las primeras reflexiones". En: Rev. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*. No. 59, UAM, México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2007. "La mayordomía de Los Reyes, Coyoacán". En: A. Medina (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, UACM-UNAM, México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2005. "Redes de identidad entre los pueblos originarios". Conferencia presentada en la mesa "Hacia una identificación de los pueblos orginarios" como parte del 2º *Coloquio de Investigadores del Centro de Estudios de la Ciudad de la UACM*, (inédito), México.
- ROMERO, Tovar María Teresa, 2003. *Mayordomía, A.C. Organización social y religiosidad en Los Reyes, Coyoacán*. (Tesis de maestría en Antropología Social), FFyL-IIA-UNAM, México.

- ROMERO, Tovar María Teresa (coord.), 1999. *Estudio monográfico de los grupos de trabajo nahuas originarios del Valle de México*. (Docto. inédito) Fundación Rigoberta Menchú Tum, I.A.P., México.
- ROMERO, Tovar María Teresa y Hernán Correa Ortiz, s/f *¿Pueblos originarios en la ciudad de México? Sentido de la historia, la comunidad y sus instituciones*. GDF-SC (en prensa), México.
- RUZANSKY, Winterman Anette, 1999. *Las mayordomías en Santiago Zapotitlán, un pueblo de Tlahuac*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social), ENAH-INAH, México.
- SALAZAR, Rodríguez Anayantzín, 2011. *Familia y comunidad en el proceso de reconstrucción identitaria de Santiago Zapotitlán Tlahuac, Ciudad de México*. (Tesis de licenciatura en Ciencias Sociales), UACM, México.
- S. A., 1996. *Coyoacán. Monografía*. Gobierno de la Ciudad de México, México.
- S. A., 1998. *Plan de Desarrollo de la Delegación Coyoacán 1998-2000*. Delegación Coyoacán – GDDF (mecanografiado), México.
- S. A., 1999. *Celebración del Señor Santiago en el pueblo de Los Reyes, Coyoacán*. Delegación Coyoacán – GDDF (folleto de divulgación), México.
- SAFA, Barraza Patricia, 1998. *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, D. F. CIESAS-UAM-I-Porrúa, México.
- SALLES, Vania, s.a. (probablemente 1994). "Ritos, fiestas y culto popular en Xochimilco". En: Erwin Stephan-Otto P. (coord.) *Primer seminario internacional de investigadores de Xochimilco*. Vol. I, México.

- SANDERS, W., J.R. Parsons and R.S. Stantley, 1979. *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Academic Press, USA.
- SOUSTELLE, Jacques, 1996. *El universo de los aztecas*. FCE, México.
- SUÁREZ, Emiliano, 1991 [1948]. "En relación con el Pedregal de Santo Domingo, Los Reyes, Coyoacán, D.F." En: Carlos Navarrete. "Cuicuilco y la arqueología del Pedregal", Rev. *Arqueología* No. 5, INAH, México.
- TANCK, De Estrada Dorothy, 2005. *Atlas ilustrado de los pueblos indios. Nueva España, 1800*. COLMEX-COLMICH-CDI-BANAMEX, México.
- TAX, Sol 1996 [1937]. "Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala". En: L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*. Universidad Autónoma del Estado de México. México.
- TURNER, Víctor, 1997 [1966]. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, México.
- TUTINO, John, 1997. "Conflicto cultural en el Valle de México. Liberalismo y religión popular después de la independencia. En: Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*. Siglo XIX editores – CIESAS, México.
- VALLE DEL, Berrocal Luz, 1998. *La alimentación en una comunidad xochimilca: Santa Cecilia Tepetlapa*. (Tesis de licenciatura en Antropología Social), ENAH-INAH, México.
- VÁZQUEZ, León Luis, 1992. *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. CNCA, México.
- VILLORO, Luis, 2007. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós – UNAM, México.
- V.A., 2000. *Espiral de lo imaginario*. Delegación Coyoacán- GDF, México.

WARNIER, Jean Pierre, 2002. *La mundialización de la cultura*. Gedisa, Barcelona.

WASSERMAN, Mark, 2008. "You can Teach an Old Revolutionary Historiography New Tricks: Regions, Popular Movements, Culture and Gender in Mexico, 1820-1940." En: *Latin American Research Review*. Vol. 34, Núm. 2.

YANES, Pablo; Virginia Molina y Óscar González (coords.), 2004. *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. UACM-GDF, México.

Periódicos consultados

El Universal on Line, 3-11-2000

El Universal on Line, 5-02-2001

El Universal on Line, 26-10-2004

El Universal on Line, 12-11-2004

La Prensa, 8-04-2002

La Jornada, 5-04-2002

La Jornada, 3-11-2002