

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Орнелас Таварес Г.Э.*

Автохтонные пуэбло долины Мехико и их праздничные циклы

Аннотация: В статье обобщаются результаты этнографического изучения праздничных циклов автохтонного населения долины Мехико. Опираясь на работы выдающегося мексиканского антрополога Андреса Медины, автор статьи рассматривает праздничные циклы в более широком контексте истории, социальной организации, системы мировоззрения коренных жителей. Андрес Медина – основоположник этнографического изучения автохтонных пуэбло долины Мехико. Особое внимание в его работах уделяется изучению взаимосвязи ритуального цикла автохтонных пуэбло с сельским хозяйством и особой социальной организацией. В статье кратко раскрыта история возникновения автохтонных пуэбло как особого типа поселений, в которых до настоящего момента существует своеобразное переплетение европейской и доиспанской социальной организации. В основе общественного устройства автохтонных пуэбло лежит праздничный цикл и связанные с ним система должностей, хозяйственные практики, формы землевладения, синкретические религиозные элементы. Важную роль играет особая идентичность жителей пуэбло.

Ключевые слова: автохтонные пуэбло, долина Мехико, коренное население, Андрес Медина, этнография, Мексика, антропология

УДК 39;572

Abstract: The article focuses on the festive cycles of indigenous peoples of the valley of Mexico. Drawing on the work of Mexican anthropologist Andrés Medina, the author studies festive cycles in a wider context of history, social organization, cosmovision of indigenous peoples. Andrés Medina is the pioneer of ethnografic research in indigenous pueblos of the valley of Mexico. His work deals with the link of the ritual cycle with agriculture and a special form of social organization. The article gives a brief overview of the history of indigenous pueblos as special forms of settlements with social organization that combines prehispanic and european traits. The festive cycle is the foundation of the pueblos' social organization, given that it is linked with a rank system, economic practices, forms of land tenure and syncretic religious elements. A key role is also played by a special identity that is shared by the pueblos' inhabitants.

Key words: indigenous pueblos, indigenous people, valley of Mexico, Andrés Medina, ethnography, Mexico, anthropology

* Орнелас Таварес Глория Эванхелина – научный сотрудник и преподаватель Национального педагогического университета (Мехико) (e-mail: gloriaornelas2002@yahoo.com.mx)

Introducción

Los pueblos originarios se conforman, entre otros, por organizaciones cívica-religiosas y ciclos festivos, apoyados en lo comunitario; mismos que expresan la cosmovisión, la cultura, los procesos identitarios y las acciones políticas de dichos pueblos frente a la modernidad y el neoliberalismo.

En este texto basado en relevantes aportaciones del Dr. Andrés Medina se caracteriza a los pueblos originarios y sus ciclos festivos dentro de la Etnografía de la Cuenca de México, a partir de su cosmovisión, su historia, su organización, sus ciclos festivos y la importancia de su indagación a través del Trabajo de Campo. Finalmente se resalta la dimensión educativa en mitos y rituales propios de dicha cosmovisión.

Andrés Medina es el principal pionero de la etnografía en la Cuenca de México; resalta la relevancia teórica del tema de la cosmovisión y toma como punto de partida a los ciclos rituales vinculados al trabajo agrícola y al sistema de cargos.

En este esfuerzo, la etnografía ha permitido apreciar, parafraseando a Medina (2000: 11), la riqueza y la originalidad de la antropología mexicana, con una presencia antigua en la cultura nacional, así como su propio desarrollo técnico y temático dentro de una comunidad científica bien definida y con un paradigma propio.

El abordaje de la etnografía de la Cuenca de México permite: contemplar el proceso histórico de esta cuenca como un drama en la antigua disputa por el control de la región, y, reconocer la visión de sus propios pobladores, desde una perspectiva mesoamericana que define a la cultura de los pueblos como viva, con diferentes grados de camuflaje, y a sus portadores, como escasamente enterados de ello. “La costumbre” refiere al inconsciente sobre la cultura mesoamericana (Medina, 2000: 17).

El trabajo de campo que sustenta a la Etnografía de la Cuenca de México parte de la caracterización de este entorno espacial y temporal, a sus pobladores originarios, sus creencias y prácticas simbólicas y su ciclo festivo donde la mayordomía ocupa un lugar central. Este empeño se articula a la búsqueda de algunos rasgos de la cosmovisión mesoamericana que constituyen a este tipo de poblaciones dentro de la Ciudad de México. Los registros orales, escritos y gráficos se encuentran plagados de narrativas y acciones humanas que muestran formas particulares de pensar y actuar.

Sin embargo, afirma Medina (2000: 16), no debemos olvidar que la parte menos estudiada por la etnografía es la Cuenca de México, ni siquiera los pueblos tradicionales del sur, ni los sobrevivientes del señorío de Acolhua, han sido objeto de una investigación etnográfica amplia. En los inicios del siglo XXI no existe una regionalización que permita organizar el trabajo etnográfico y antropológico.

El concepto de cosmovisión en el estudio de los pueblos originarios

La cosmovisión es la visión estructurada que va más allá del complejo mundo de las creencias, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones y sus prácticas en torno al medio en que viven y sobre el cual sitúan una parte de su vida y la del hombre en general.

Para Andrés Medina (2000: 11-13) se constituye por: la filosofía del ser, la condición humana, la razón del mundo, la organización de la experiencia de la vida, aspectos existenciales y la explicación del mundo; que los hombres, en una sociedad determinada, en condiciones históricas, sociales y culturales específicas, expresan de manera viva y profundamente humana, atados a su tiempo y espacio.

Es un sistema de representación simbólica que se vincula con las estructuras sociales y económicas de la sociedad a través de la ideología que define formas de conciencia y acción específicamente sistematizadas.

[...] 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. Por ser manifestaciones culturales creadas por una sociedad, 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. Los mitos, los rituales... Examinar este complejo edificio mental precisa de continuos movimientos analíticos, que al ir de las ideologías a las estructuras (y viceversa) se adentran así, en el tema de las mentalidades. (Broda, 2001: 18).

Para Portal (1997: 29): "...si bien el pensamiento moderno se fundamenta en los criterios de racionalidad iniciados durante el renacimiento europeo, en México se constituye sobre la base de una cosmovisión ancestral prehispánica que persiste a través de la llamada "tradicición"..."; con formas "premodernas" de pensamiento, donde la concepción mítica juega un papel fundamental.

Broda (2001: 22) parafrasea a Báez-Jorge quien en su obra de 1998 establece:

[...] la vigencia histórica de las creaciones de la conciencia social, así como su difusión, dependen de las adecuaciones y reelaboraciones a que se han sometido. En la concreción de estos fenómenos los mitos y los rituales tienen papeles primordiales, patentes en las cosmovisiones; ambos representan insustituibles lenguajes que hacen posible comprender la interrelación de los diferentes planos ideológicos y sociales que vinculan el pasado con el presente. Mito y ritual, pertinentemente estudiados, muestran los senderos de la dinámica transcultural y el decurso histórico que, en el caso de los pueblos mesoamericanos, está signado por un largo y conflictivo proceso de resistencia étnica.

Los nombres de los pueblos, sus relaciones, y sus historias antiguas y modernas, se inscriben profundamente en un paisaje que retiene desde hace milenios los referentes a esta cosmovisión, mismos que son reproducidos y difundidos en los ciclos ceremoniales que cada pueblo sigue hasta nuestros días (Medina, 1997: 13).

La raíz más profunda de esa continuidad está en el trabajo agrícola en torno a la milpa, donde el maíz tiene el papel primordial. A partir de dicho trabajo agrícola se sientan las bases de la organización social; el orden técnico y el científico se entran en sistemas de creencias que difunden experiencia y conocimientos en un contexto sumamente ritualizado. A través de la experiencia en este trabajo, se construye históricamente

la cosmovisión, cuyos conceptos y metáforas refieren fuerzas y particularidades en torno al trato con la naturaleza, alimentando las concepciones estructurantes de tiempo y espacio (Medina, 1997: 13).

Así la cosmovisión mesoamericana, para Medina (2000: 18), se constituye por una continuidad de las sociedades y culturas del siglo XVI, como un sólo modelo para ese siglo y para los pueblos contemporáneos, sin dejar de considerar que la diversidad contemporánea ayuda a identificar variantes regionales y abrir problemas significativos para definir procesos históricos de largo alcance. La configuración de nuestra nación es un proceso que involucra a los pueblos que componen a la Nueva España y a la sociedad del periodo nacional; actualmente cada segmento de la nación expresa a su manera el proceso histórico de configuración nacional.

La Cuenca de México, área cultural central, es producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales que posibilitó la incidencia dialéctica de la historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos para formar una cosmovisión rica en expresiones regionales y locales, que permiten examinar las cosmovisiones mesoamericanas contemporáneas, a pesar de los procesos de colonización, nacionalismo, modernización, transnacionalización y globalización (Medina, 2000: 11).

Pueblos originarios de la Cuenca de México

La actual Ciudad de México mezcla la tradición prehispánica con la europea, tiene un tejido cultural propio, donde la textura india de sus habitantes originarios es parte del ser urbano que la conforma. Abarca el asentamiento establecido por los españoles sobre las ruinas de la capital mexicana, que comprendía una isla comunicada por varias calzadas con tierra firme. Fue elegida por los aztecas como centro político-religioso, fue sitio estratégico para el control de las poblaciones y los señoríos que se encontraban en las riberas del lago gracias a la acción militar y política de los mexicas (Medina, 1997: 10).

Cuicuilco es el primer gran centro urbano de la cuenca y se sitúa en el sistema de coordenadas, lo que habrá de mostrar la importancia ritual del cerro Zacatépetl. El largo dominio de Teotihuacan habría de trasladar el centro de poder al norte de la zona lacustre; pero a su caída algunos de los pueblos que la habitaban emigraron al sur para fundar Culhuacan, en el siglo VII (Medina, 1997: 11).

La hegemonía de Tenochtitlán tras su alianza con Tetzco y Tlacopan es la última etapa que culminaría con la derrota de Azcapotzalco, potencia tepaneca que dominara la cuenca durante varios siglos (Medina, 1997: 11).

Dicha potencia de tradición otomiana se liga a los pueblos del Valle de Toluca, a la cual se adscribieron los de la mitad occidental de la cuenca, con estrecha relación con los del otro lado de la Sierra de las Cruces; esta lógica política se reproduce por la triple alianza encabezada por Tenochtitlán, reorganizando a los señoríos de la cuenca. En esta red de profundas raíces históricas sobresale la disputa por el control de señoríos (Medina, 1997: 11-12).

Lo anterior confirma el hecho de que las ciudades prehispánicas de la cuenca expresaban una diversidad étnica y lingüística característica de la tradición cultural mesoamericana; mantenida y reproducida en la compleja red de intercambios comerciales, que se reestructuraba con los cambios en la hegemonía de una ciudad a otra.

En torno al reconocimiento y mantenimiento de estas diferencias sociales y étnicas, Broda (1978) mostró el papel fundamental que en ellos jugaba el ritual que dirigían los aztecas, cuyos referentes bien definidos en la geografía sagrada de la cuenca, nos remite al calendario y a la cosmovisión (Medina, 1997: 12).

Franz Tichi y Johanna Broda relevan la importancia de los cerros, montañas y cuevas para el trazo de las coordenadas establecidas a partir del movimiento aparente del sol sobre el horizonte, desde los más antiguos asentamientos ya se había acotado la superficie de la cuenca; la ubicación de centros urbanos y espacios rituales se ajustaban a una concepción espacial remitida a una cosmovisión (Medina, 1997: 11).

Al interior de dicha cosmovisión el tiempo se construye en la matriz agraria de las comunidades de la Cuenca de México, expresado en los complejos sistemas calendarios y subsiste bajo su faz cristiana dentro del actual sistema de fiestas cuyas fechas se ubican en los momentos solsticiales y equinocciales, o en la concepción del año que lo divide en una época seca y otra húmeda, es decir masculina y femenina o bien caliente y fría; dualidad también presente en otras áreas como la astronómica y la sexual (Medina, 2004a: 186).

Medina (1995) retomado por Losada, (2007: 31), plantea:

La ciudad española era servida, mantenida, cruzada, ocupada y vivida cotidianamente por miles de indios que residían en los alrededores, en los numerosos pueblos de la Cuenca, llevando su modo de vida mesoamericano, es decir, su trabajo en las milpas junto con sus antiguas prácticas de recolección, caza y pesca en el medio lacustre y en las boscosas montañas que le circundaban... esos rituales y ese trabajo continuaban y reproducían, en las mismas condiciones sociales, la compleja y altamente estructurada cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

Las estrechas relaciones entre los rituales político-religiosos y la geografía y la cosmovisión de la Cuenca de México desde los tiempos de los aztecas han sido estudiadas por Broda, quien observando tales rituales, particularmente los ligados a los dioses de la lluvia -como el culto a los cerros-, que datan desde esa época hasta nuestros días, ofrece una lectura muy diferente de los documentos coloniales y prehispánicos, remitiéndolos a lugares y momentos específicos, y cuya lógica reside en la cosmovisión (Medina, 1997: 12).

Para el estudio del pasado mesoamericano en la época presente, Luis Reyes (1982) conjuga la etnografía y la historia, su interpretación del Códice Cuauhtinchan fue antecedida por un recorrido de la región, recogiendo de los propios pueblos, nombres antiguos de lugares, relatos históricos y creencias relacionadas, logrando reconstruir acontecimientos que datan desde el siglo XII (Medina, 1997: 12-13).

Frailes y encomenderos impusieron el ritual católico, pero conservaron la economía campesina basada en el trabajo de la milpa, mantuvieron la matriz que reproducía las antiguas creencias, por ello el ciclo ritual agrario impregnaría de muchas formas el ciclo ceremonial católico, ya sea sutilmente o bien abiertamente en el ciclo ceremonial, con su estructura básica: el sistema de cargos, el cual expresa de manera viva, compleja, densa y significativa a las fiestas comunitarias (Medina, 1997: 13).

Aunque en la actualidad dicho trabajo agrícola termina por ser subvencionado por otro tipo de actividades económicas, o bien desaparece por completo a falta de tierras, los pobladores originarios de los pueblos y barrios de la Cuenca, reproducen y recrean dichas concepciones a través de los ciclos festivos comunitarios en los que participan, se educan, socializan y transforman, dando cuenta de su cosmovisión. Así, la ocupación continua por tres milenios de esta zona adquiere gran relevancia para el estudio histórico y etnográfico de la cultura contemporánea.

Una mirada histórica en torno a estos pueblos

El proceso histórico que involucra a dichos pueblos originarios en la configuración nacional, nos obliga a retomar la creación del Ayuntamiento en el siglo XVI, donde la organización de los pueblos indígenas se daba generalmente a partir del *tequio*, para proporcionar a los españoles alimentos y mano de obra.

Al mismo tiempo, agrega Erasmo Cisneros (2014), se crea la Encomienda otorgada a los principales soldados españoles para proveerlos de tierras y de gente indígena reubicada como servidumbre y como servidores del encomendero, a cambio de “prodigarles una educación religiosa”.

La investigación realizada por Paula López (2003: 14) nos plantea:

Hacia 1530, los españoles establecieron instituciones y formas de organización sociopolítica fundadas en las propias instituciones políticas del mundo prehispánico... con la encomienda... [que conlleva pago de tributos en especie y mano de obra disponible para plantaciones, minería, obras hidráulicas, etcétera, según Cisneros (2014)], los españoles retomaron muchas de las antiguas demarcaciones de los grandes *altépetl* o *altepeme* [Consejos de representantes, precisa Cisneros (2014)] para establecer los límites territoriales... los interlocutores indígenas son los antiguos *tlatoani*, representantes de los grandes *altépetl* prehispánicos [apoyados por abogados indígenas formados en el Colegio de Tlaltelolco, agrega Cisneros (2014)]. Dentro de ese orden, el contacto entre españoles e indios fue mínimo, pues la organización interna del trabajo corría a cargo de las autoridades indígenas. Hacia 1550... la encomienda pierde vigencia, el repartimiento adquiere un papel preponderante como forma de organización de la fuerza de trabajo india... hasta mediados del siglo XVII... consistió en organizar semanalmente a grupos indígenas para trabajar en la construcción urbana y en las fincas cercanas a la ciudad, tanto de particulares como de la Corona. Esta organización de la producción tenía antecedentes directos en algunas formas prehispánicas; además los españoles utilizaron nuevamente, las jurisdicciones pertenecientes a las antiguas etnias –México, Texcoco, Tacuba, Chalco-, y, como sucede en la encomienda, los responsables indígenas de estos acuerdos fueron los gobernantes de las cabeceras.

Las jornadas temporales conocidas como *cuatéquitl* sustituyen a la encomienda, se basan también en el modelo prehispánico, y apoyaron las obras públicas de gran envergadura fuera de la comunidad [precisa Cisneros (2014), retomando las enseñanzas de Flores Marín].

Paralelamente a esta organización del trabajo indio, el fenómeno de la evangelización también implicó la presencia de grandes instituciones en ambos grupos sociales: del lado español, las órdenes religiosas, dividieron el territorio e iniciaron una política de construcción de iglesias y de bautizos masivos. De parte de los grupos indígenas, el trabajo de construcción estaba organizado en función del repartimiento, y el gran *altépetl* tuvo ahí también un papel predominante en la difusión de la nueva fe, ya que muchas veces era el *tlatoani* o gobernante quien aceptaba el catolicismo en nombre de todo su pueblo.

De la misma manera, una de las primeras congregaciones a finales del siglo XVI, promovida para agrupar los barrios dispersos de cada pueblo y adaptarlos al estilo español, requirió de grandes movilizaciones de población, y su funcionamiento dependió siempre de las instituciones públicas *macroétnicas* de herencia prehispánica (es decir, aquellas que representaban grandes unidades políticas, que abarcaban una enorme población indígena en grandes territorios), específicamente del gran *altépetl*. (López, 2003: 14-15).

Sin embargo, no hay que olvidar que:

La expansión de esta nueva religiosidad por la acción de los evangelistas, contribuyó a desarrollar la tensión frente al nuevo orden político representado por la creación de un nuevo aparato burocrático estatal que cumplía con sus tareas de acuerdo al sentido de las reglas racionales de la dominación política despersonalizada, alejada de las ancestrales estructuras patriarcales mesoamericanas basadas en los deberes personales. (Losada, 2007: 31).

Las epidemias [que tuvieron su inicio desde el primer contacto, según Cisneros (2014)], en 1580 lograron una gran devastación, transformando el campo novohispano del XVII: las haciendas se incrementaron, y los asentamientos indios perdieron a la mayoría de sus pobladores, deteniendo las grandes obras y mermando la economía colonial.

Lo anterior orilló a los españoles a promover otra vez, hacia 1625, una congregación que reuniera a los pocos habitantes en nuevos pueblos, pero la población indígena se fue recuperando y 25 años después se agudizaron los conflictos por la tierra (López, 2003: 15).

A continuación, se parafrasea la obra de López (2003: 16-17), sobre la evolución del trabajo indígena en la colonia, basada en los planteamientos de James Lockhart y su teoría de los tres periodos [1990]:

El poder político de las haciendas y propiedades rurales aumentó, y por ende el trabajo permanente y asalariado, logrando que el repartimiento, al igual que los grandes *altépetl*, fuera perdiendo vigencia en el Valle de México, aunque no desapareció.

Los arreglos laborales entre la hacienda particular y los individuos del pueblo vecino fueron más frecuentes. Las ganancias dentro de los pueblos de indios eran muy inestables e insuficientes; además de que su referencia de identidad incluyente, el *altépetl*, tampoco resultó funcional dentro del trabajo asalariado en las haciendas que se hizo cada vez más fuerte [y especializado dirigiéndose, por ejemplo a la minería – que implicaba ganado, mulas de molino, arneses, productos de cuero, etcétera- o a la producción cañera o tabacalera – con el apoyo de otros insumos-, según Cisneros (2014)], dando lugar a un mayor contacto entre indígenas y hacendados españoles.

Así el *altépetl* dejó su papel de intermediario y fue sustituido por los pequeños poderes locales de cada pueblo. La diferenciación entre barrios sujetos y cabeceras perdió validez, y ambas unidades políticas aspiraron al estatus de pueblo. La particularización de la representación indígena era cada vez más patente, y trajo consigo un fortalecimiento del poder político interno de cada agrupación indígena.

Aunado a que desde 1625 se da un nuevo auge arquitectónico para la construcción de iglesias en todos los pueblos que antes dependían de la parroquia de su cabecera. Constituyéndose en causa y efecto de las aspiraciones autonomistas de los pueblos, cada vez menos vinculados al *altépetl* o al *calpulli*. Las formas de gobierno indígena a finales del siglo XVII estuvieron conformadas por un sistema mixto-indígena-español que surgió desde finales del siglo XVI. Cargos como el del fiscal o el del mayordomo fueron ocupando una mayor importancia, que se reflejaría en todos los documentos legales relativos a cada pueblo. Vistos desde dentro, los pueblos nahuas del centro de México llevaban a cabo una vida independiente de los gobiernos españoles. Este cariz localista nos permite concebir una lucha por la tierra de propiedad corporativa.

Ante estos cambios, nos dice López (2003: 17-18) la política de la Corona fue proteger a las comunidades indias a través de leyes que definieran el territorio de cada población o bien limitaran el trabajo indígena en las empresas españolas. A pesar de la distancia entre estas políticas y la realidad colonial, se expidieron leyes que buscaron regular la propiedad de pueblos sujetos y cabeceras, como la de 1695: “toda corporación que probara estar constituida como pueblo y tuviera sus documentos originales del siglo XVI, tendría derecho a 600 varas de tierra laboría partiendo de la iglesia hacia los cuatro puntos cardinales...” López (2003: 18).

Este reconocimiento deja de lado la distinción entre sujeto y cabecera, profundizando la “microetnicidad” de cada unidad y promueve la conformación de unidades políticas independientes en lucha continua por los elementos necesarios para su reproducción social, tales como la autonomía, la identidad corporativa y sobre todo la tierra. (López, 2003: 18).

Esta ley refleja y fomenta la nueva situación colonial que prevaleció en el centro de México a partir de la segunda mitad del siglo XVII y a pesar de que no restituía lo perdido, los pueblos la utilizaron como una herramienta para obtener, al menos, una porción de aquello que les había pertenecido. (López, 2003: 18).

Cuando la población indígena comenzó a recuperarse, los conflictos territoriales se hicieron más agudos y con la ausencia de documentos legales probatorios de la propiedad territorial de los pueblos nahuas – innecesarios durante un siglo-, registros y medidas de linderos se perdieron, o tal vez nunca los hubo, dando lugar a múltiples problemáticas así como al ascenso de los abusos españoles.

Afirma López (2003: 19) la política acogida por los grupos indígenas, de las 600 varas, por un lado establecía legalmente los límites territoriales de sus pueblos, pero por otro otorgaba documentos legales que los probaban o certificaban lo que ya poseían, así muchos Títulos Primordiales se exhibieron ante las autoridades españolas.

Por ejemplo, nos ilustra esta autora, transcribiendo el Título Primordial de Asunción Milpalta, f.220r, en el año de 1565, los principales del pueblo, quienes administraban el sello de la República, ponían y señalaban

los linderos de las tierras que les pertenecían para que las guarden y atiendan los presentes y sus descendientes “y que dios fuere servido darles su Morada en este mundo porque en cualquier tiempo sepan Y Conozcan hasta donde llega lo que les toca al dicho villa de Nuestra Señora la [a]sunción se nombra Huey Can Milpa para que se sirvan de [e]llo y se sostenga y de dicho saquen lo que toca al servicio de su majestad en lo que están obligados” (López, 2003: 9).

Fundando así una mojonera o punto de delimitación entre dos entidades, confirmando los límites territoriales de la comunidad. Arduo trabajo de varios días y noches. Esfuerzo por el bienestar de las generaciones por venir, cuya representación ocurre como un rito de afirmación del territorio y de la autonomía e identidad local y cuyas narraciones escritas describen el camino por la defensa de la tierra. Así, los Títulos Primordiales nos acercan a este ritual y nos ofrecen la posibilidad de percibir la visión que los nahuas de la época colonial tardía (siglos XVII y XVIII), tenían de su historia y de su identidad como grupo. (López, 2003: 9-10).

Para López (2003: 31-32): las argumentaciones elaboradas a partir de los años setenta del siglo XX y apoyadas en diferentes disciplinas, en torno a la falsedad o invención de dichos títulos Primordiales, como las planteadas por Lockhart (1982, 1990, 1991), Wood (1998) y Gruzinski (1993), y Menegus (1999) no anulan su riqueza, ya que fueron historias locales de fuerte tradición, escritas por los indígenas, reelaboradas y reinterpretadas continuamente, donde además se narra la propia historia dentro de la comunidad.

Empero a la distancia histórica, actualmente la tierra comunal, según Losada (2007: 25):

Es una clave de la memoria de los pueblos indios... es el hilo que conduce las mil y una historias de los conflictos desde la época colonial hasta nuestros días... tema que actualiza el memorial de agravios de esos pueblos y sus interminables pleitos, su obstinación narrada en cientos y cientos de papeles, de demandas por solucionar sus problemas y proteger sus derechos, de la memoria escrita que cobra sentido en el presente cuando la gente la platica y la cuenta.

A pesar de que durante la Colonia, los conflictos económicos no atentaron el desarrollo global de los nahuas asentados en el Valle de México y sus alrededores, las regiones donde la situación se volvió insostenible para los pueblos indios, presenciaron levantamientos, que durante el XIX, con el gobierno independiente, se expandieron al área central (López, 2003: 17).

A partir de la Independencia alcanzada en 1824, según Ma. Ana Portal (1997), la ciudad de México consagró su papel rector en tanto residencia de los poderes de la federación y después de un cuarto de siglo, la industria y el sector artesanal se concentraron en ella. Durante el porfiriato el desarrollo económico y político fue centralizado debido a las inversiones en el ferrocarril, la red carretera, la electrificación, etcétera; aunado al proceso industrial que incorporó a grandes masas de campesinos pobres, mismo que en la época posrevolucionaria, hacia la década de los 30, recomenzó, logrando para 1960, convertir a esta ciudad en la más industrializada del país.

Aunque la vida agrícola en el Valle de México, desde la época prehispánica, ha estado históricamente relacionada con lo urbano, mediante el comercio y la incorporación de la mano de obra, el proceso de constante intercambio se acentuó y consolidó a partir del desarrollo capitalista de los siglos XIX y XX (Portal, 1997: 27).

Para Medina (2007: 179), en estos dos siglos:

La presión política y económica a que las [comunidades indias] somete la legislación liberal en el siglo XIX, que las amenaza en su propia integridad al desconocer la propiedad comunal de la tierra y la personalidad jurídica de las organizaciones comunitarias –lo que ocasiona los actos de mayor violencia y el etnocidio de los pueblos indios-, lleva a los ideólogos y políticos de la Revolución Mexicana, ya en el siglo XX, a proponer una legislación agraria que hiciera justicia a los reclamos de los campesinos, indios en su mayoría.

La Constitución de 1917 tiene en el artículo 27 una de sus propuestas radicales, en la cual se establece a la comunidad y al ejido como formas de propiedad social, asignadas a colectividades... el ejido es resultado de una dotación otorgada por las autoridades agrarias, la tenencia comunal es producto de una restitución, amparada en antiguos derechos y documentos coloniales...

... la comunidad agraria ingresa como protagonista en las discusiones políticas en el marco del discurso de la Revolución Mexicana y estará presente en cada una de las coyunturas en las que se implican cambios en la legislación agraria; y es precisamente en tales coyunturas donde la polémica sobre la comunidad se reaviva y reproduce las polarizadas posiciones definidas desde el primer momento.

Según Iván Gómezcésar (2011: VIII-IX) al final de la Revolución el nuevo régimen empezó a afectar una porción de las haciendas para el reparto de tierras entre los campesinos, pero la dotación por jefe de familia fue pequeña y de calidad baja y nunca pasaron del papel; sin embargo, este reparto agrario permitió que los pueblos se fortalecieran, aunque los chinamperos y los ubicados en áreas boscosas nunca habían dejado de tener bajo sus manos dichas tierras.

Para una etapa posterior, Medina (2007: 180-181) subraya en la época cardenista la reforma agraria y algunos contenidos de la política indigenista:

... [El] sexenio cardenista (1934-1940)... tiene como escenario una reforma agraria radical y una política indigenista orientada a la solución de los problemas más agudos que padecen los pueblos indios... Lombardo Toledano... propone cinco medidas hacia los pueblos indios: la remunicipalización, es decir el cambio... de los límites municipales para ajustarlos a su distribución y formas de poblamiento; el otorgamiento de autonomía; el fomento de las lenguas indias; la creación de fuentes de producción; y, la colectivización e industrialización del trabajo agrícola... Othón de Mendizábal... opta por la “mexicanización”... su “incorporación” a la sociedad nacional... Berzusa Pinto... plantea el reconocimiento de los pueblos indios como “minorías nacionales” mediante una legislación adecuada por la que se respeten su libre desarrollo y sus lenguas... incluso la necesidad de acudir a una educación bilingüe...

Aparecen también las demandas por la autonomía y la falta de legislación para el reconocimiento y el ejercicio de los derechos de los pueblos indios, aún en la actualidad no resueltas; además de que, en este período, sobresalen la participación, la movilización y los logros indígenas (Medina, 2007: 181-183):

En cuanto a la participación de los pueblos indios, hay una activa movilización en diferentes regiones con población predominantemente india, de hecho, en algunas se llevan a cabo congresos regionales: la intención es construir una base social organizada en la perspectiva corporativa característica de la política del sexenio. Incluso se promueve, aunque sin éxito, la participación de representantes de los pueblos indios en el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en 1940, en Pátzcuaro, Michoacán: lo que sí se logra es la organización de movimientos regionales que establecen redes políticas vinculadas con las instancias estatal y federal, lo que puede verse como pasos hacia la instalación del partido oficial... o bien, como iniciativas radicales que se construyen en modelos para la representación de los pueblos indios, como acontece en la Sierra de Chihuahua, donde se organiza el Congreso Supremo de la raza tarahumara, luego de un primer congreso que reúne, en abril de 1939, a las autoridades tradicionales para establecer una instancia que articule a las comunidades dispersas y las represente ante las autoridades estatales y federales, siendo algunas de sus reivindicaciones la organización administrativa y política dirigida a la formación de un solo municipio, el de la Alta Tarahumara, y el reconocimiento de sus autoridades tradicionales. Este organismo político, el Consejo Supremo, es el resultado de un intenso y creativo esfuerzo realizado por militantes comunistas, maestros rurales y jóvenes dirigentes tarahumaras, formados en la casa del estudiante Indígena, fundada en 1926.

Posteriormente, el gran crecimiento de la capital mexicana, a finales de 1940, propició la expropiación de tierras de cultivo para transformarlas en espacios habitacionales e industriales, de manera injusta y con amparo del poder central, como la pérdida de 16 pueblos de Iztapalapa por decreto presidencial, eliminando una herencia prehispánica de importancia; o lo suscitado en los pueblos del sur de la Cuenca de México ubicados en Tlalpan como en San Pedro Mártir donde se dieron 14 expropiaciones y el área que alberga el Colegio Militar, según Gómezcésar (2011: VIII-IX). A los que añadimos los segmentos utilizados para: la Autopista México-Cuernavaca, la Carretera Federal, la Avenida Insurgentes, y la Reserva Ecológica administrada por CORET, etcétera.

Además de estas pérdidas, dichos pueblos, al dejar de ser municipios, sufrieron la desaparición de sus autoridades civiles y su base campesina (Gómezcésar, 2011: VIII-IX).

Al interior del período alemanista, Medina (2007: 183) vislumbra múltiples efectos de la legislación agraria en la población indígena, así como la fundación del Instituto Nacional Indigenista y la puesta en práctica de diferentes programas educativos y antropológicos dirigidos hacia la comunidad, auspiciados por organismos internacionales:

... con la legislación agraria del régimen de Miguel Alemán (1946-1952)... Las medidas políticas, calificadas como una contrarreforma agraria, y las económicas, implicadas en la construcción de los grandes sistemas hidrológicos e hidroeléctricos golpean a los pueblos indios, pobladores originales de la mayor parte de las cuencas afectadas. En este escenario se funda el Instituto Nacional Indigenista (INI), por decreto presidencial del 1º de diciembre de 1948, bajo la dirección de Alfonso Caso... los primeros centros coordinadores se organizan en regiones densamente pobladas por las comunidades indias... La comunidad

es asimismo el sujeto de los programas de educación fundamental, auspiciados por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y de diversos programas de antropología aplicada realizados por diferentes agencias de los Estados Unidos.

Según las apreciaciones de Portal (1997), a finales de los 60, la expansión de la Ciudad de México aumentó y la edificación de enormes vialidades derivó en la invasión de áreas suburbanas donde, rumbo al norte, se trasladaron una gran cantidad de migrantes contratados como obreros; y rumbo al sur, territorios rurales fueron incorporados y urbanizados, modificando su estructura social antes basada en la vida campesina.

El origen de su denominación

El antecedente inmediato del término de pueblos originarios es la participación indígena al interior de los movimientos campesinos de 1968 y la aplicación de una Ley de Reforma Agraria que reconoce a las comunidades indígenas como propietarias de las áreas boscosas que les fueron cedidas en la colonia. Por ello:

... los pueblos indios de Chihuahua y Durango reaccionan y reclaman el control sobre la explotación de sus bosques, pero el impacto mayor se produce entre los tarascos de la sierra, en Michoacán, y entre los comuneros de Milpa Alta, en el Distrito Federal, en donde la recuperación de sus bosques provoca un complejo e intenso proceso de reconstitución de las comunidades indias, una reinvención de sus identidades étnicas y un fortalecimiento de sus instituciones comunitarias mediante el restablecimiento de sus antiguos ciclos ceremoniales anuales, pero ahora exaltados y desbordados por la magnitud de sus celebraciones [Vázquez, 1992: Zárate Vidal, 1998: Zárate Hernández, 1993 y Losada, 2003] (Medina, 2007: 183).

La década de los setenta, constituye una etapa de gran importancia para estos pueblos y su auto denominación como originarios, debido a que en 1975 se origina el primer organismo indígena de carácter nacional, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), subrayando el derecho a la especificidad cultural, pugnando por la defensa de sus lenguas y, sobre todo, exigiendo reconocimiento político basado en sus particularidades étnicas. A su vez pugna por participar en las decisiones de la política indigenista, así como por su representación en las cámaras legislativas; basándose en el modelo del Consejo Supremo Tarahumara, conformado por autoridades tradicionales y por símbolos de autoridad basados en su tradición cultural. De tal forma que cada uno de los Consejos Supremos representa a su *grupo étnico*, palabra que alude a un conjunto social que posee una lengua, un territorio, una cultura y una organización política específica: alusión que no corresponde a los datos etnográficos y se mantiene solo en el nivel discursivo. (Medina, 2007: 184). A pesar de que ha permitido la auto denominación, el reconocimiento interno y externo –éste último más lento y relativo- de la identidad étnica, social y cultural de comunidades originarias con una historia antigua, una cosmovisión singular y compartida dentro de las zonas urbanas que las ha absorbido y las ha negado durante muchas décadas.

Su caracterización contemporánea en la Cuenca de México

Los pueblos originarios de la Cuenca de México, según Andrés Medina (2005: 21-23), se conforman por antiguas comunidades cuyas tierras de cultivo constituyen el referente territorial y/o simbólico más importante; tienen una base institucional encargada del ciclo de fiestas; autoridades agrarias autoridades comunitarias; y una historia propia; además de un patrón de asentamiento colonial, conformado por un santo patrono y su iglesia, un centro, donde se ubica: la iglesia, las oficinas gubernamentales, las instituciones educativas de mayor tradición, el mercado y casi siempre, los antiguos espacios arquitectónicos como las casas de familias notables, que forman parte de la memoria histórica. Además de su particular: toponimia, calendario ceremonial anual, organización colectiva, memoria histórica, práctica agrícola de tradición mesoamericana, sentido de pertenencia, derecho y defensa sobre su territorio y sus recursos naturales, entre otras.

En el sur de la cuenca, además de conservar diferentes formas tradicionales de organización social y política que les posibilitan preservar su identidad, su cultura y su territorio; garantizan, entre otras, la subsistencia ambiental de la ciudad (Tadeo, 2005:25, parafraseando a Briseño (2002:1).

A su vez, en los barrios pertenecientes a dichos pueblos de la Cuenca de México, diferenciados del centro de dichos pueblos, la historia y cultura de sus habitantes se expresan a través de múltiples maneras, explicitando su particular cosmovisión, que resulta también de la mezcla entre lo mesoamericano y lo colonial. Así mismo, su ciclo festivo se manifiesta como núcleo comunitario, diferenciador y, al mismo tiempo, aglutinador, entre habitantes diluidos entre los vecindados y trazas urbanas cambiantes; por medio del ciclo ritual, sostenido por un símbolo y/o un espacio ritual, en la que también participan vecindados que coinciden con los valores que promueve esta comunidad, reconstruyendo su identidad y su capacidad histórica de defensa, su organización, su recreación, su actualización, además de su intercomunicación con otros barrios y pueblos originarios, pero también con los diversos niveles y dimensiones institucionales, en contextos de modernidad, globalización y/o neoliberalismo. (Ver Ornelas e Irigoyen, 2015).

Dichos barrios y pueblos, a través de sus ciclos festivos, entre otros, manifiestan sus procesos identitarios, así como su gran vinculación con la construcción ciudadana de sus pobladores (Ornelas, 2007b).

Sus formas de organización

Según Medina (2007: 178-179) el acto fundacional de la organización comunitaria indígena, se configura de manera política y social con la circunscripción de sus tierras dentro de los paisajes que inscriben una historia y una concepción del mundo, apoyada en documentos oficiales de la época colonial, y en la designación de un santo patrón con su templo, el cabildo, el centro y la cabecera comunales. Con esta base se desarrolla su lucha contra el despojo de sus tierras y aguas que aún persiste en la actualidad.

La organización comunitaria de los pueblos originarios también se da a través de la ritualidad propia de sus Ciclos festivos asociados, en gran parte, a la religiosidad popular.

La religiosidad popular, según Medina (2000: 12-14), permite abordar la perspectiva sobre la visión del mundo que combina lo hispano y mesoamericano para comprender los procesos históricos, las formas sociales de la Cuenca y de la gran Ciudad de México; por ello, propone el estudio de dicha cosmovisión y su relación con los sistemas de cargos y los ciclos festivos comunitarios.

Desde su perspectiva, el estudio de estos ciclos festivos y ceremoniales de los pueblos, ha conducido a dos grandes ejes teóricos: 1) la cosmovisión mesoamericana que sintetiza diversas tradiciones civilizatorias de los antiguos pueblos americanos con elevado desarrollo intelectual y cultural, y 2) la organización social que genera y reproduce esta antigua tradición de pensamiento y se presenta como un complejo de organizaciones comunitarias comprometidas en llevar a cabo grandes ceremoniales que establecen los ámbitos simbólicos donde se mantienen y reproducen las identidades comunitarias, la memoria histórica misma, los mitos y las tradiciones.

En los ceremoniales comunitarios aparecen diversas expresiones que revelan la compleja articulación entre los propios pueblos organizados a través de numerosos sistemas de interacción, que van desde la organización de las grandes peregrinaciones a santuarios relacionados con los antiguos cultos mesoamericanos, hasta los intercambios de regalos “promesas” o “correspondencias” entre las comunidades en ocasión de las fiestas patronales, pasando por los santos itinerantes y la densa red de relaciones de parentesco que se reactiva en cada ocasión festiva.

Esta red de relaciones otorga unidad al conjunto articulado y remite a una larga historia de alianzas y enfrentamientos que se repite en el tiempo. También los nombres de los pueblos, sus relaciones, sus historias, se inscriben en un paisaje que retiene desde hace miles de años los referentes de la cosmovisión, mismos que son reproducidos y difundidos en los ciclos ceremoniales que cada pueblo sigue hasta nuestros días.

Por ello, a través de estos ceremoniales podemos acceder a la tradición cultural mesoamericana, ya que su simbolismo y ritualidad tanto actualiza su especificidad cultural, en la construcción identitaria comunitaria determinada; como a su vez, reproduce los procesos generales que constituyen este sustrato civilizatorio de mayor amplitud.

Las grandes manifestaciones festivas, procesiones y peregrinaciones, con sus cohetes, música de conjuntos diversos, bloqueo de calles, bailes, danzas y ceremoniales comunitarios, forman parte de estas expresiones mesoamericanas que se combinan con el cosmopolitismo y la modernidad. En estas grandes fiestas, los pueblos originarios contienen parte de su historia e inscriben su identidad comunitaria, es más, representan la más expresiva síntesis de la historia y la cultura de una comunidad.

Sus Ciclos festivos

Fiestas de origen mesoamericano que marcan profundamente la vida de la ciudad y de los pueblos de la Cuenca de México, tienen profundas implicaciones para el reconocimiento de la existencia de una

cosmovisión antigua, que se mantiene viva y que nutre con su sabiduría las múltiples manifestaciones de la religiosidad popular (Medina, 2000: 9-10).

En la tradición religiosa mesoamericana el año se conforma (Medina, 2004: 173):

[...] de dos mitades, una seca y otra húmeda... lo que no es sino una expresión de la posición dualista que atraviesa toda la cosmovisión mesoamericana y que por supuesto, estructura sus concepciones espacio-temporales... esta dualidad se marca por dos grandes fiestas, la de la Santa Cruz, el 3 de mayo, y la de los Muertos, que abarca los días del 31 de octubre al 2 de noviembre. La primera es una petición de lluvias con diversos rituales [...] la Fiesta de Muertos es una ceremonia de la cosecha...

En el día de muertos, ... todo el pueblo se moviliza para realizar el culto correspondiente que marca simbólicamente el paisaje, las casas, los templos, los panteones, pero sobre todo los altares domésticos creándose y reactivando numerosas redes de intercambio en las que el consumo de alimentos y bebidas alcohólicas tiene un lugar importante. Los sacerdotes no tienen más remedio que acompañar las celebraciones, dándoles un lugar en el ritual católico pero su sede principal es otra, el hogar, bajo el control de las familias, en la que los viejos símbolos mesoamericanos y medievales europeos son revitalizados...

Otra de las fiestas corresponde al Día de la Candelaria del 2 de febrero, que consiste en la bendición del niño dios familiar vestido con diferentes atuendos, según el milagro o favor obtenido o bien la nueva petición realizada, y es presentado ante el sacerdote en un nicho que incluye, en los pueblos originarios, un fondo cubierto de las semillas de maíz, frijol, trigo y/o calabaza que usarán para su cultivo, ofrendándolos el mismo día al cerro más cercano, tienen un carácter doméstico y multitudinario en su celebración; junto con la Fiesta de Muertos y la de la Santa Cruz, según Medina (2004: 179):

Los ciclos calendáricos basados en el ciclo agrícola mesoamericano, se complementan con los ciclos festivos comunitarios, como la fiesta del santo patrón que los hermana y los enlaza con otros pueblos y sus respectivos santos patronos, constituyéndose como uno de los principales ejes de la cosmovisión que es socializada, transmitida, reproducida y actualizada a través de las familias y los miembros de la comunidad. Este ejercicio educativo se apoya en narrativas míticas y procesos rituales cotidianos y en una ritualidad propiamente dicha.

Fiestas y ceremonias se articulan en diversos ciclos que marcan un tiempo construido tanto por las antiguas nociones calendáricas ligadas al trabajo agrícola, a las preocupaciones y al saber de los campesinos, como de aquellas procedentes del cristianismo, a los que se añaden otros rituales cívicos que son impuestos por las instituciones estatales: escuela, delegaciones o gobierno de la Ciudad de México.

Con la modernidad, la construcción del Estado-nación, y la historia oficial difundida a través de la educación escolar, estos ciclos festivos se entrelazan con el ciclo de fiestas y conmemoraciones nacionales que marcan el ritmo y la secuencia del calendario escolar oficial, determinado por la Secretaría de Educación Pública, donde se conmemoran el inicio de la Independencia, la Revolución Mexicana, el nacimiento de ciertos próceres, las batallas gloriosas del ejército mexicano; pero también los festejos del día del niño, día de la madre, día

del maestro, junto con las ceremonias a la bandera que se llevan a cabo los lunes de cada semana y el ritual de fin de ciclo escolar; pero también el día de Muertos, las fiestas pre-navideñas, el día de Reyes y el día de la Candelaria.

En todas estas fiestas y en cada uno de los ciclos festivos las familias se involucran entrelazando también sus propios ciclos de vida, y el de cada uno de sus integrantes, muchas de las veces ampliando la familia extensa con nuevos miembros previamente elegidos como compadres-padrinos.

El ritmo ritual del ciclo agrario mesoamericano aparece en el ciclo ceremonial con su estructura básica: el sistema de cargos y se expresa de manera viva, compleja, densa y significativa en las fiestas comunitarias (Medina, 1995: 13).

El ciclo festivo conduce al reconocimiento del conjunto de personas responsables de su realización, a las estructuras político-religiosas complejas o sistemas de cargos, que adquieren notable importancia en el proceso actual de democratización y de reconstrucción de las identidades étnicas.

Los sistemas de cargos poseen una densidad histórica y política, así como variadas articulaciones económicas y sociales, son el núcleo fundamental sobre el que se construye la organización comunitaria y la representación colectiva en tanto pueblo originario.

El corazón de la organización ritual y festiva se encuentra en el sistema de cargos, esta es la estructura por la cual la comunidad misma mantiene su integridad y su memoria histórica; es un espacio estratégico y decisivo para entender el movimiento histórico de las comunidades y la reproducción de su especificidad étnica. (Medina, 1995: 14).

El Sistema de Cargos es la base de organización comunitaria, permite que el modo de vida se organice y se construya, a partir de esta matriz. Este sistema y sus mayordomías institucionalizan formas de vida político religiosas comunitaria y poseen jerarquía y ciclos ceremoniales propios.

En la época colonial los rituales católicos colectivos se realizaban en las cabeceras de los pueblos y el ritual agrario mesoamericano en las casas, cerros y manantiales, dando como resultado un entramado de dos ciclos rituales el festivo y el de la vida diaria. Las comunidades adoptaban identidad colectiva y legitimaban su posición política organizando el ritual alrededor de su santo patrón, interrelacionando dos culturas, las mayordomías organizan la participación en los rituales religiosos combinando lo mesoamericano con la tradición católica en medio de representaciones exuberantes.

El término de participación política, su construcción y las diversas maneras en las que se hace presente en los ámbitos urbanos, según Medina (2007) se encuentra ligado a las discusiones sobre los grupos étnicos y las diferentes concepciones sobre comunidad étnica y Sistema de Cargos que desde la década de los setenta empezaron a tener un gran auge en México.

Andrés Medina (2007: 192), de manera contundente afirma: las aportaciones más ricas al respecto de estos asuntos relacionados con la participación política de los pueblos originarios proceden de estudiosos que han desarrollado investigaciones etnográficas y confrontan sus datos en torno al tema de la comunidad, de sus

instituciones político-religiosas, de las nociones de poder vigentes y de los usos y costumbres; dichos trabajos muestran una amplia documentación empírica que elude simplismos y generalizaciones abusivas.

Por lo anterior, Medina (2009: 24) nos propone dirigir los esfuerzos a desentrañar los procesos generales que configuran la situación contemporánea, construir una mayor información sobre los pueblos originarios y una mirada histórica que establezca los grandes procesos que definen las continuidades y las rupturas, las transformaciones y las recreaciones.

El Trabajo de campo

Parafraseando a Medina, el trabajo de campo que sustenta a la Etnografía de la Cuenca de México parte de la caracterización de este entorno espacial y temporal, a sus pobladores originarios, sus creencias y prácticas simbólicas y su ciclo festivo donde la mayordomía ocupa un lugar central. Este esfuerzo se articula en la búsqueda de algunos rasgos de la cosmovisión mesoamericana que constituyen a este tipo de poblaciones dentro de la Ciudad de México.

Según este autor, a través del Trabajo de campo logramos inmersiones en problemáticas locales, búsqueda de respuestas dentro de las condiciones sociales, económicas y políticas que impone la ciudad y apertura de un diálogo con diferentes tradiciones sobre la cultura nacional, y la cultura de la Ciudad de México, asumiendo la diversidad que la etnografía pone de manifiesto.

En Presentación del texto de Portal, Medina (1997: 17-18) plantea que la virtud del trabajo de campo en la antropología es actualizarnos sobre la realidad y plantearnos problemas relacionados con el futuro, aunque para ello tengamos que mirar detenidamente el pasado.

De todo lo anterior, se desprende que es importante no perder de vista el vínculo entre la cosmovisión mesoamericana y su expresión en procesos rituales; mitos y ritos que en su interior relacionan concepciones, ideas y creencias con prácticas, dentro de la vida cotidiana y en la ritualidad propiamente dicha, evitando su fragmentación, a pesar de que con fines analíticos, en una etapa de la investigación, ésta sea necesaria. Además de:

Distinguir equivalencias entre episodios, etapas, identificar personajes y símbolos, encontrar datos complementarios, descubrir significados y asuntos particulares, mismos que al ser acompañados por narrativas míticas, por concepciones, ideas y/o creencias, así como de referentes teóricos, posibilitarán en cierta medida, la emergencia del nodo de la cosmovisión mesoamericana, en contextos contemporáneos.

Deconstruir la racionalidad simbólica, el mito de origen, los imperativos éticos, los modelos de comportamiento y las pautas educativas; así como desentrañar las relaciones entre el mito y el ritual dentro de una cosmovisión de origen mesoamericano, y sus diversas funciones al interior de los diversos tipos de rituales.

Relacionar la función educativa con las otras funciones de los mitos y ritos tales como las plasmadas por Alfredo López Austin (1996): la comunicación y actuación de diversos contenidos, el forjar historias, formar instituciones, regir las vidas de los hombres y cumplir sus propósitos. Afirmar creencias, validar procesos o

estados naturales o sociales y conformar costumbres e instituciones. Mantener viva la tradición, conservar y transformar la memoria, constituir un núcleo que asimila e incorpora el saber y el actuar nuevo. Ordenar el conocimiento y la práctica estructurando y clasificando el cosmos, reforzando el saber. Explicar y sintetizar explicaciones que el hombre se da en su acción cotidiana sobre la sociedad y la naturaleza. Defender posiciones y apoyar derechos, mismos que pueden ser plurales y contradictorios.

Importancia educativa de la cosmovisión en mitos y rituales

Desde nuestra perspectiva la función educativa de los mitos y rituales es imprescindible, porque permite enlazar o socializar a las generaciones en la transmisión de valores y conocimientos, además de que en su afán de cohesionar, reafirman el carácter común de valores y conocimientos del grupo; legitiman, remitiendo a los tiempos conformadores, la razón de las costumbres, el fundamento de las instituciones, el origen de las divisiones sociales, la fuente de los derechos territoriales, la naturaleza y el comportamiento de las cosas; y regulan las relaciones sociales.

La educación juega un gran papel en la transmisión, socialización, internalización, adecuación y/o traducción de una explicación primordial, cristalizada en narraciones míticas y rituales, en el contexto de la acción moderna de los grupos, en los que se socializa y desde los cuales también se construye la identidad individual/comunitaria.

En este proceso, la educación infantil apuntalada en la relaciones madre-hijo pequeño, infante-familia nuclear y familia ampliada; así como la socialización de este sujeto al interior de la comunidad, permite la imitación, la internalización, la participación, la comprensión, la reflexión, la concientización, y la transformación que realiza el individuo comunitario.

A manera de conclusión abierta

El apoyar la reflexión, análisis e intercambio de experiencias indagativas relacionadas con la viva presencia del núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana en los ciclos festivos de las comunidades indígenas contemporáneas, enriquece explicaciones sociohistóricas y comparativas de los procesos culturales, identitarios, simbólicos, lingüísticos, sociales, políticos y económicos inmersos en alternativas interculturales dirigidas, entre otras, a la construcción de una pedagogía y una educación que reconozca los saberes y las prácticas comunitarias para su comunicación fluida y simétrica con otras tradiciones culturales diferentes y hasta hegemónicas.

Una pedagogía y una educación que priorice la definición y el tratamiento de necesidades educativas basados en la cosmovisión, los ciclos festivos, los mitos y en los ritos que dan sentido a las formas de vida colectivas; aunadas a experiencias de gestión comunitarias, para afirmar el proyecto educativo propio que unifique y multiplique propuestas educativas que permitan proyectar y coordinar acciones que sigan fortaleciendo la identidad, la cultura, la autonomía y el territorio de los pueblos originarios.

Библиография (Bibliography):

Briseño V. Diagnóstico de las funciones y facultades de los Coordinadores de Enlace Territorial de las Delegaciones del Sur del D.F., Secretaría de Desarrollo Social. Dirección General de Equidad y Desarrollo Social-Dirección de Atención a Pueblos Indígenas-Dirección General de Participación Ciudadana. Gobierno del Distrito Federal, México, 2002.

Broda Johana y Jorge Félix Báez (coords.) Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana), México, 2001. P. 67-163.

“Ciclos festivos y Rituales en los pueblos originarios de la Ciudad de México: Las comunidades de Tláhuac”, en Yanes, Pablo et.al. (coords.), Ciudad, Pueblos indígenas y Etnicidad. Universidad de la Ciudad de México, México, 2004. P. 151-189.

Cisneros E. Diálogo con Gloria Ornelas, a partir de su puntual revisión del apartado: Una mirada histórica en torno a estos pueblos, del presente texto, siendo profesor-investigador de AA: Diversidad e Interculturalidad, en el Cuerpo: Diversidad, Ciudadanía y Educación, de la Línea Diversidad Sociocultural y Lingüística de la Maestría en Desarrollo Educativo y de la Licenciatura en Educación Indígena de UPN-Ajusco. Email: ecisneros@upn.mx (2014)

Gómezcésar I. “Introducción. Los pueblos y la Ciudad de México”, en: Álvarez, Lucía (coord) Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México. Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Miguel Ángel Porrúa (México y Democracia. Serie Estudios Urbanos), México, 2011. P. V-XVI.

Gruzinski S. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, Fondo de Cultura Económica (Obras de Historia), México, 1993 [1988].

Lockhart J. “Views of Corporate Self and History in Some Vallery of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries”, en George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth (eds.), The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History, Academic, Los Ángeles, Nueva York, 1982. P. 367-393.

López Caballero P. Los títulos primordiales del centro de México. Estudio introductorio, compilación y paleografía, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México), México, 2003.

Losada T. La morada de los dioses Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 2007.

Medina A. “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” Alteridades, 5, (9)? 1995, P. 7-23.

La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2005.

Menegus, M. “Los títulos primordiales de los pueblos de indios”, en Margarita Menegus (coord.) Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian, El Colegio de México-Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social-Instituto Mora-Centro de Estudios sobre la Universidad, México, 1999. P. 137-161.

Ornelas, G. Narraciones míticas y procesos rituales en la escuela y su entorno, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2007.

Ornelas, G., Irigoyen A. “Sistema de cargos y cosmovisión en sujetos educativos en la construcción de ciudadanía. El caso de pueblos mesoamericanos y urbanos en México”, En: Quaderni di THULE. Rivista italiana di studi americanistici XVI. XXXVI Convegno Internazionale di Americanistica. Centro Studi

Americanistici, Perugia, Italia, 2015. P. 327-340.

Portal, M.-A. Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.

“Presentación”, en: María Ana Portal Ariosa Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D. F. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 1997. P. 9-19.

Reyes L. Documentos sobre la tierra y señoríos en Cuauhtinchan, Colección Secretaría de Educación Pública, México, 1982.

Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión, en Giglia, Ángela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comp.) ¿A dónde va la antropología? Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología. Colección Biblioteca de Alteridades: 7, Eón-Tecnigraf, México, 2007. P. 177-217.

Tadeo R. Sistema de Cargos y elecciones comunitarias en San Juan Ixtayopan, Tláhuac, Distrito Federal, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.

La textura india de la Ciudad de México, en “Antropológicas” # 17, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. P. 5-17.

“La transición democrática en la Ciudad de México. Las primeras experiencias electorales de los pueblos originarios”, en: Argumentos. Estudios críticos de la sociedad. Pueblos originarios: cultura y poder, 22, (59). 2009. P. 11-97.

Wood S. The Social against the Legal Context of Nahuatl Titulos, en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (eds.), Native Traditions in the Postconquest World, Washington, D.C. Dumbarton Oaks, 1998. P. 201-231.