

MEMORIA Y DEFENSA DE LOS PANTEONES COMUNITARIOS DEL DISTRITO FEDERAL

María Teresa Romero Tovar*

Resumen: en este trabajo se presenta una reflexión sobre la memoria colectiva, la historia crítica y el movimiento político abocado a la defensa de los panteones comunitarios del Distrito Federal a inicios del siglo XXI. Los procesos de reconstrucción identitaria se ven a través de las prácticas sociales que van dejando huellas en el espacio y marcan el tiempo comunitario de los pueblos originarios de la ciudad de México. A partir del trabajo etnográfico sobre la defensa de los panteones, se propone una vía que posibilita el análisis de elementos culturales del pasado, los cuales mantienen su vigencia en el presente de la ciudad de México.

Palabras clave: memoria colectiva, historia crítica, pueblos originarios de la ciudad de México.

Abstract: This text presents a reflection on collective memory, critical history, and the political movement which emerged at the beginning of the 21st century to defend communal cemeteries in Mexico City. The process of identity reconstruction through social practices leaves imprints on the social space and marks the social time of Mexico City's original peoples. The author proposes a feasible way to analyze cultural elements of the past, which are still alive in today's Mexico City.

Key words: collective memory, critical history, original peoples of Mexico City.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de once años un grupo de investigadores hemos desarrollado una serie de estudios cuyo centro de atención han sido las comunidades herederas de los antiguos grupos asentados en la cuenca de México. Reunidos en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, bajo la coordinación del doctor Andrés

Medina Hernández se funda en 1998 el seminario permanente “Etnografía de la cuenca de México”. Desde ese espacio se definen tres de las más importantes líneas analíticas que consideramos podrían aclarar la presencia de grupos sociales que mantenían una particular forma de vida en la ciudad de México. La primera es el antecedente de la *tradición cultural mesoamericana*; pues al tratarse de una ciudad con una larga historia de ocupación ininterrumpida, además de haber mantenido la característica de ser centro de cultura y poder, el antecedente de las culturas mesoamericanas no podía pasar

*Maestra en Antropología Social por el IIA/FFYL-UNAM. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. teresadelu@yahoo.com

desapercibido (Broda, 2001; Galinier, 1990; López Austin, 2001, 1999, 1996). La segunda es la perspectiva de una *historia crítica*, que marca la importancia de los procesos sociales de transformaciones y continuidades sociales. A este respecto hemos podido identificar algunos historiadores que han aportado valiosos datos y pistas sobre el devenir social del centro de México (Gibson, 1996; Horn, 1997; Lira, 1995; Lockhart, 1999; Menegus, 2006, 1994; Rivas, 2001; Weckman, 1996). Sin embargo, la otra historia de la ciudad de México, la de los protagonistas desde una mirada a “contra pelo” (Gilly, 2006), aún está por escribirse.

La tercer línea paradigmática es la perspectiva que nos da la *etnografía cultural*, enfoque que desde los primeros acercamientos a algunos pueblos de las delegaciones Coyoacán, Tláhuac, Tlalpan y Milpa Alta amalgamó una imagen compleja, llena de celebraciones religiosas a lo largo del año, en medio de una serie de transformaciones políticas y de construcción de estrategias sociales para mantenerse como comunidades con una identidad propia en el contexto de la gran urbe. A estos enfoques en nuestro trabajo se sumó rápidamente la reflexión sobre el modelo clásico de análisis de los sistemas de cargos mesoamericanos de los pueblos indios del sur de México y Guatemala (Chance y Taylor, 1987; Cámara, 1996; Cancian, 1990; Medina, 1995; entre otros), y los aportes de compañeros de disciplinas como la sociología y la politología, quienes han contribuido a matizar los procesos culturales y sus vínculos con otros ámbitos de la realidad social: eco-

nomía, política, administración pública, medio ambiente, entre otros (Medina, 2007).

Desde este tipo de acercamiento comenzamos a entender una serie de prácticas sociales que resultaban incongruentes con la doctrina católica, en el caso de la religión, y con la participación política partidista que exigía obediencia y lealtad. ¿Qué eran esos rituales festivos tan ostentosos, a los que se oponen muchos representantes de la jerarquía católica? ¿A qué obedece el enorme gasto económico, de energía y tiempo empleado? ¿Cómo era posible que prohibiciones como la de quema de cohetes en la ciudad quedaran relegadas a lo largo del año por varias de sus zonas? El trasfondo cultural mesoamericano comenzó a aparecer como una matriz que a través de adaptaciones y modificaciones históricas mantiene elementos vigentes en el siglo XXI.

Es este trasfondo cultural el que ha mantenido la importancia de la relación con la muerte a través de la veneración a los difuntos de la comunidad. Prácticas de veneración transmitidas de generación en generación que, entre otros aspectos, marcan diferencias con el resto de la sociedad y es posible visualizar desde las prácticas sociales en torno a los panteones comunitarios. En este texto me he planteado dos objetivos; el primero consiste en presentar el proceso político de defensa de la administración de los panteones comunitarios como un acercamiento a la confrontación política generada por medidas administrativas que desconocen la cultura de los pueblos originarios. La segunda meta es plantear una vía para

el estudio de las concepciones más profundas de estos habitantes ciudadanos a través de la contextualización histórico-cultural de su memoria colectiva. En la ciudad de México ha surgido en la escena política un nuevo actor, los pueblos de la ciudad. Con sus reclamos y presencia plantean nuevas preguntas a la investigación desarrollada aquí, en este caso específico me pregunto: ¿cómo es que grupos sociales plantan féretros y coronas de muertos frente a la entrada de los recintos de gobierno? ¿Qué motiva a ancianos y jóvenes a defender el espacio de la muerte? De este modo, la relación entre política y cultura aparece frente a la necesidad de comprender las prácticas religiosas que encontramos vinculadas con la cosmovisión mesoamericana.

El proceso de defensa de los panteones comunitarios del Distrito Federal continúa a mediados de 2010, cuando reviso este texto para su publicación. Las reflexiones que presento parten del seguimiento etnográfico realizado entre septiembre de 2005 a julio de 2007. En ese periodo acompañé a los encargados de diversos panteones comunitarios del D.F. en sus reuniones organizativas para discutir y definir los argumentos y estrategias políticas a seguir en su movimiento político. La Unión de Barrios, Pueblos y Colonias del D.F., A.C. (en adelante UPBCDF), organismo creado para encabezar este movimiento, ha tenido como centro de reunión el panteón del pueblo de Los Reyes, Coyoacán. Tuve la suerte de ser invitada a estas reuniones y participar en varias actividades organizativas y de difusión del movimiento por parte

de mis amigos e informantes del pueblo de Los Reyes, donde realizo una investigación más amplia.¹

A esa confianza pude corresponder con alguna sistematización de información útil para sus discusiones, así como el trabajo de análisis y difusión como una contribución a su causa. Dejé de asistir a las reuniones en un momento de ambigüedad, en la cual la negociación política parece favorecerlos; por otra parte, según comentarios de los dirigentes del movimiento, se conoce un oficio que da instrucciones al jefe delegacional de Tlalpan de hacerse cargo de la administración de todos los panteones de esa demarcación. Tal situación, hasta el momento de escribir estas líneas no ha sido resuelta, según me han comentado, de lo cual ya no me fue posible dar cuenta aquí.

El texto está organizado de la siguiente manera: en el primer apartado presento algunos aspectos culturales de los pueblos originarios con la intención de contribuir a la reflexión académica para alcanzar una definición que incluya la enorme variedad de comunidades originarias de la ciudad de México. En la segunda parte expongo datos

¹ Como parte de la investigación para mi tesis doctoral, aún en curso, tuve acceso a un documento sobre la historia de su panteón. De la información obtenida de ese documento, y de las pláticas con la gente de Los Reyes, he obtenido una visión mucho más completa que de otros panteones comunitarios. A esto se debe que el lector encuentre ejemplos y reflexiones que parten de esa experiencia documentada. Dicho sea de paso, el panteón del pueblo era presentado como ejemplo de organización ante los otros pueblos en las reuniones organizativas del movimiento político.

oficiales y etnográficos que brindan una imagen de los panteones comunitarios y un acercamiento a su trasfondo cultural mesoamericano. Los elementos analíticos sobre la historia crítica y la memoria colectiva son presentados en el tercer apartado, donde intento hilar los referentes empíricos del trabajo etnográfico con la contextualización histórica y cultural de uno de los rasgos culturales de estas comunidades: la memoria colectiva. En el siguiente apartado presento una síntesis cronológica del movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios. En la última sección anoto algunos aspectos sobre la construcción política durante el periodo de dos años de seguimiento que realicé a este movimiento político. A manera de conclusión planteo algunas reflexiones sobre la propuesta de análisis del trabajo.

LA INDEFINICIÓN DEL TÉRMINO “PUEBLOS ORIGINARIOS” DE LA CIUDAD DE MÉXICO

¿Qué distingue a una comunidad *originaria* de la ciudad de México del resto de la población citadina? Trataré de acercarme a la respuesta en este apartado, aunque es preciso aclarar que no se cuenta con una definición consensada, ni entre los mismos originarios, ni entre los académicos interesados en el tema. Esto sin duda se debe a que la investigación en este campo es aún reciente y hay una falta de claridad sobre las variantes y similitudes culturales entre las regiones de la ciudad de México. El término “pueblos originarios de la ciudad de México” ha cruzado por va-

rios niveles de interpretación y análisis, y uno de ellos se refiere a su uso político entre los pobladores de estas comunidades urbanas.² La presencia de organizaciones de pueblos indígenas campesinos a principios de la década de 1970 en la delegación Milpa Alta motivó entre los pueblos del sur de la ciudad un proceso de reconfiguración de su autoadscripción étnica, la cual poco a poco se extendió a otros pueblos de la megalópolis. Algunos originarios señalan que con la pérdida de la lengua y la vestimenta indígena se perdió la identidad india, mas no así las costumbres y tradiciones transmitidas de generación en generación, y que marcan la diferencia con el resto de la población citadina.

Desde la perspectiva etnográfica, y parafraseando a Hernán Correa (2005), ubicamos a los pueblos originarios como realidades sociales actuales y que constituyen complejos institucionales. Así, lejos de tratarse de un vocablo aplicable sólo a etnias indígenas marginales, el término “pueblo originario de la ciudad de México” está densamente imbricado en la modernidad que construimos todos los habitantes de la urbe. Los rasgos culturales identificando mediante la investigación por parte de varios compañeros han sido presentados en otros artículos (Correa, 2005; Hagene, 2009; Medina, 2007b; Romero,

²En el grupo de trabajo compartimos la idea de ciudad de México como la megalópolis que ocupa parte de la cuenca del centro de México y se conforma por 16 delegaciones políticas del D.F. y 40 municipios del Estado de México (Garza, 2002).

2009), por lo que únicamente resalto los que considero más significativos y han sido de utilidad para la identificación de estas comunidades.

Los nativos u originarios mantienen una *identidad comunitaria*; ya sea que se consideren o no pueblo, se reconocen entre sí y se distinguen de los que no son de “ahí”, de los avecindados. Mantienen *ciclos ceremoniales anuales*, que incluyen celebraciones cívicas y religiosas. La ritualidad reproducida en los ciclos ceremoniales es sustentada en una *organización comunitaria*, misma que admite diversas formas en las que se entretajan mayordomías, asociaciones civiles y comités ejidales, entre otros. Por medio de la tradición oral se reproducen no sólo las formas rituales, sino también una *memoria colectiva* que reconoce un pasado prehispánico como parte de sus orígenes y raíces culturales. En los pueblos es posible reconocer una red de relaciones que a través del *intercambio simbólico* se mantiene a lo largo y ancho de la ciudad. Los mayordomos y representantes de un pueblo llevan a su santo patrono a las celebraciones de los santos en otros pueblos. En estas visitas se llevan regalos en especie o en efectivo, que son correspondidos con la atención de los anfitriones y con su participación en la celebración del santo visitante.

LOS PANTEONES COMUNITARIOS DEL DISTRITO FEDERAL

El panteón comunitario es un espacio de reproducción cultural en el cual las relaciones sociales expresan normas, valores, costumbres, códigos y las expe-

riencias importantes que conforman la vida comunitaria. De manera hipotética, considero que las relaciones construidas en este espacio comunitario contienen conceptos implícitos relativos a elementos de una cosmovisión antigua, hoy reelaborada y adaptada a la situación social de la ciudad de México del siglo XXI. Por ejemplo, la relación que establecen los originarios con los difuntos de la comunidad hace pensar en el concepto dual vida/muerte de la cosmovisión mesoamericana (López Austin, 2001). La relación entre vivos y muertos se hace patente en la cotidianidad de los panteones de los pueblos originarios.

Para los originarios la muerte forma parte de su vida social; así lo dejó ver Víctor Martínez al indicar, en reunión con los encargados de varios panteones, que sus antecesores se habían preocupado por dejarles dónde nacer, dónde crecer y dónde morir; en cambio, los gobernantes de la ciudad fomentan su crecimiento sin pensar en las necesidades de las personas. En los panteones comunitarios los difuntos son atendidos con esmero y afecto; si bien de manera especial durante los días de los “santos difuntos”, durante todo el año también puede observarse la presencia de familiares que cuidan el arreglo de tumbas y nichos, llevan objetos del gusto de sus difuntos, limpian o reacomodan los objetos que conforman su nueva morada. En algunas conversaciones con encargados de los panteones se deja ver el cuidado que deben a los difuntos, ya que podrían sufrir sus represalias si no se les atiende adecuadamente. Se habla de la enfermedad del “susto”, de

que si no actúas correctamente en los panteones se te “sube el muerto”.

Se trata de experiencias en que la relación entre vivos y muertos se da de manera semejante a las de otras comunidades de origen mesoamericano. Así, hay una cierta relación entre la experiencia de los pueblos originarios y lo reportado por Lourdes Báez sobre la celebración de días de muertos en la comunidad nahua de Naupan, Puebla, relativa a la transgresión social que implica no poner ofrenda para los difuntos que visitan sus casas (Báez, 2008: 79). En varias entrevistas realizadas por alumnos de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) —como parte de una breve práctica de campo relacionada con el curso que impartí en 2008 acerca de los pueblos originarios de la ciudad de México— sobre las ofrendas familiares en varios pueblos de la ciudad, aparecieron las mismas explicaciones que marcan la importancia de la ofrenda a fin de mantener una buena relación con los difuntos.

Junto con la negación histórica de la diversidad cultural, se ha pasado por alto la fortaleza de elementos de una cosmovisión antigua —y si se trata o no de componentes de lo que Alfredo López Austin ha denominado núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana, está todavía por verse, conforme se profundice en la investigación—. Por el momento, aspiro a ofrecer una posibilidad para estudiar las prácticas y concepciones en torno a la muerte desde los panteones comunitarios y que denotan la forma de entender y practicar la vida, pues “[...] las ideas relativas a lo que significa estar muerto siempre for-

man parte de una idea más general de lo que significa ser un ser humano vivo [...]” (Barley, 2000). Con ello, espero provocar la discusión y el intercambio de ideas con los interesados en el conocimiento de los procesos culturales y políticos que se viven actualmente desde las comunidades originarias de la cuenca de México.

Los procesos históricos por los que han pasado los pueblos originarios de la ciudad de México han estado acompañados de revueltas, litigios y contiendas por hacer valer su cultura a lo largo de la época colonial y el México independiente hasta nuestros días (Díaz, 2002; Rivas, 2001; Tutino, 1997). Muchos pueblos han perdido físicamente a sus panteones en el proceso del crecimiento urbano y la planeación ciega de la ciudad de México; otros perdieron su custodia, y con ello parte de la relación social mencionada, pero sin tener control sobre el panteón, antes comunitario, conservan el derecho a ser sepultados ahí, así como a realizar parte de sus rituales funerarios.

En la *Gaceta del Gobierno D.F.* se publicó en diciembre de 2004 el “Programa de Regularización de Títulos de Fosas a Perpetuidad en Cementerios públicos del Distrito Federal”, en el cual se reconoce la existencia de 77 panteones vecinales o comunitarios; en consecuencia, si bien no se hace explícito, se reconoce la existencia de por lo menos 77 pueblos originarios.³

³ La cifra oficial de pueblos no se conoce, pero Hernán Correa ha elaborado cálculos que lo llevan a estimar la existencia de 196 pueblos y barrios en el D. F. y 332 en los municipios del

Total de panteones en el D.F.

Total	%	Hectáreas	%	Capacidad de fosas	%
117	100	827	100	1442548	100

Tipos de panteones en el D.F.

Tipo	No	%	Hectáreas	%	Capacidad de fosas	%
Concesionados*	15	13	230.5	28	21 470	1.4
Oficiales o civiles.	102	87	596.8	72	1421078	98.5

Panteones oficiales D.F.

Tipo	No	%	Hectáreas	%	Capacidad de fosas	%
Históricos generales	2	1.7	1.7	28.02	3 169	0.28
Generales	10	8.5	457.5	55.32	1081878	75
Delegacionales	13	11.1	42.7	5.16	122075	8.42
Vecinales	77	65.8	94.9	11.5	213956	14.8

Fuente: Elaboración propia con datos de la *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 6 de diciembre de 2004. Las cifras en negritas no aparecen en ese documento y se dedujeron matemáticamente.

Notas. Los términos oficial y civil se usan indistintamente. Los panteones vecinales son conocidos en los pueblos como panteones comunitarios. *Los panteones concesionados son los de propiedad privada que venden el área que ocupa una tumba y los servicios funerarios.

En relación con estos datos es interesante destacar que la cobertura efectiva de los panteones vecinales repre-

senta un bajo porcentaje del total de ellos (14.8 por ciento). Aunque el número de panteones vecinales asciende a 77, el área que ocupan es baja (11.5 por ciento) en relación con el total, y tienen una capacidad para 213956 fosas. Mientras los 10 panteones generales, con 457.5 hectáreas, tienen capaci-

Estado de México que forman parte de la zona metropolitana del Valle de México (Correa, 2005). Estimar el número real de panteones comunitarios aún es tarea pendiente.

dad para 1081878 fosas. Por otra parte, la capacidad de los panteones concesionados o privados es de 21470 fosas en una superficie de 230.5 hectáreas, y contrasta con la capacidad y espacio de los panteones generales.

El problema que se trata de resolver con las iniciativas de ley que veremos más adelante es justamente la falta de espacio, y por ello no tiene sentido haber incluido a los panteones comunitarios –porque no representan una posibilidad real de desahogar la saturación del grueso de esos espacios–. A diferencia de los panteones privados, que a la luz de los datos oficiales ocupan 28 por ciento del total de espacio de los panteones de la ciudad y albergan tan solo 1.4 por ciento del total de fosas en el D.F. Lo mismo sucede para el caso de los panteones oficiales históricos, que ocupan 28 por ciento del espacio de panteones con un uso de 0.28 por ciento de fosas, claro de personajes de la historia oficial. Frente a la falta de cálculo del problema y, por lo visto, frente a la falta de cálculo político por parte de los gobernantes del D.F., tenemos un escenario de contienda política en el cual se hace necesario un acercamiento al trasfondo socio-cultural de los pueblos afectados.

Los procesos históricos de creación de los panteones comunitarios tienen rasgos comunes, como el decreto dictado por Porfirio Díaz a finales de siglo XIX en el que se ordena retirar los panteones de los atrios de las iglesias. Pero también encierran particularidades que se han tejido en la resolución de los problemas presentados con el crecimiento de la población urbana. La di-

versidad pasa por varios niveles; en cuanto a sus orígenes, 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 que ocupan parte de los atrios de las iglesias, como el de Santa Úrsula Coapa y San Pablo Tepetlapa, en la delegación Coyoacán. Otros ocupan terrenos comprados con la cooperación de todos los habitantes, y como ejemplo bien documentado está el pueblo de Los Reyes, Coyoacán, donde en asamblea comunitaria se decidió el destino del panteón según se describe en “Centenario del Panteón del Pueblo de Los Reyes 1895-1995”, documento 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, en Azcapotzalco.

Otros muestran una combinación de las situaciones anteriores, e incluso llegan a darse todas las situaciones en un solo pueblo que tiene más de un panteón; por ejemplo, los pueblos de Santiago Zapotitlán, en 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 donados por un poblador originario–, y “el nuevo”, ubicado en una de las orillas del pueblo y creado a finales del siglo pasado. 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”, los cuales no son colindantes. Como otra variante, el panteón de Culhuacán atiende a los pueblos de San Antonio Culhuacán, San Andrés Culhuacán, Los Reyes Culhuacán y a otros barrios de la zona conocida como “Los Culhuacanes”. Muchos panteones comunitarios no aparecen en los planos oficiales de la ciudad, como los elaborados por el INEGI y la muy socorrida *Guía Roji*.

A esta compleja composición de panteones –los exclusivos para un pueblo, el caso de un pueblo con varios panteones, o el de un mismo panteón para varios pueblos– podemos añadir la diversidad de formas organizativas: patronatos, comisiones, asociaciones civiles y representantes, entre otras. Dichas 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 adicionales. La comunidad designa a los encargados de los panteones en asamblea y los puestos son honoríficos, como se comentó en una reunión: “las personas que nombra la comunidad son como mayordomos”.

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 disposiciones oficiales las perpetuidades ya no están permitidas debido a la saturación del espacio; sin embargo, 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 formalmente estructurados para su funcionamiento, pero en muchos casos los reglamentos son manejados en forma oral. Bajo ambas situaciones la flexibilidad en la aplicación de sus normas pasa por el criterio del encargado, quien tiene la responsabilidad de rendir cuentas cada año a la asamblea comunitaria, al igual que los mayordomos principales encargados de las celebraciones de veneración al santo patrono del pueblo. Estas reuniones tienen lugar en diversos espacios públicos de la comunidad, pueden ser las plazas centrales y los panteones mismos.

En las asambleas de la UPBCDF se ha comentado que en algunos pueblos de Xochimilco la delegación cobra las cuotas por entierro, prestándose a abusos en los cobros y ocasionando una disparidad en las cuotas, que van de \$50.00 hasta \$400.00. En ocasiones se obtienen recursos de la delegación para las mejoras y/o para el mantenimiento. La delegación Azcapotzalco administraba los cuatro panteones, pero la comunidad reclamó el mando al ver las irregularidades cometidas, como la venta de perpetuidades y entierros en los pasillos. Es importante notar que se manejan por lo menos dos tipos de cuota: la que se aporta anualmente y la pagada al momento de la defunción para el entierro. Esta última es la que se paga al Gobierno del Distrito Federal (GDF) y cobran las delegaciones políticas; la cuota anual es fijada por la comunidad en asamblea, y en ocasiones es cubierta en varios pagos, al igual que las

aportaciones para las festividades religiosas.

Físicamente, los panteones comunitarios ofrecen también una gran variedad de paisajes: algunos disponen de grandes extensiones, como el de San Miguel Ajusco; en varios se pueden encontrar obras de mantenimiento en proceso, ya sea una ampliación, la construcción de una capilla, o la construcción de nuevos nichos. Estas y otras obras responden a las necesidades de la comunidad de acuerdo con sus prácticas y creencias, y no sólo a una cuestión pragmática de espacio para depositar cuerpos sin vida. Un aspecto que me ha llamado mucho la atención es la variedad de adornos colocados cotidianamente en las tumbas, ya que ahí podemos encontrar pelotas, rehiletes, canchas de fútbol en miniatura, muñecos de peluche, cervezas, refrescos, carritos, globos, moños y listones, entre muchos más, aparte de las esperadas imágenes religiosas: cruces, veladoras, vírgenes y flores. Estos objetos marcan el espacio de los muertos y reflejan la fuerte vitalidad de la relación entre vivos y muertos.

Es necesario ver esta complejidad en la composición de los panteones comunitarios como resultado de la historia particular de cada pueblo, la cual aún está por indagarse. Entre los varios aspectos que comparten los panteones comunitarios vale la pena destacar el hecho de que han sido creados a iniciativa y con erogaciones económicas de las comunidades, lo cual refleja el apego comunitario y la importancia de su relación con los difuntos del pueblo. Los pobladores originarios han encon-

trado las vías organizativas para mantener la responsabilidad que tienen frente a la muerte según sus creencias. Los procesos de organización relacionados con los panteones, como todo proceso social, no está libre de conflictos, contradicciones y altibajos. En casos como los pueblos de Iztacalco y Xoco –este último en la delegación Benito Juárez– dichos altibajos en la organización comunitaria los han llevado a perder el control de sus panteones, pero es importante aclarar que no por ello han perdido su identidad comunitaria. En otros casos los procesos de reconstitución han sido motivados, en parte, por el conflicto actual de los panteones, y Santiago Acahualtepec es un buen ejemplo de ello. En cada caso, la historia está pintada por aciertos y desaciertos; sin embargo, otro común denominador ha sido la negación de su presencia en la ciudad como comunidades estructuradas y constructoras de su propia cultura, cultura que alimenta y da color a la vida de la gran urbe.

Las actividades de organización y administración involucran a toda la comunidad, en ellas se cumple con funciones que cubren los encargados del panteón, la familia de los difuntos y todo el pueblo. Los encargados del panteón –ya sea bajo la forma de comisión, asociación civil, patronato u otra– se encargan de la vigilancia, pues se trata de espacios cerrados que mantienen un horario de visita. Ellos conservan las llaves de las entradas, tramitan y realizan gestiones ante las instancias oficiales para dar cuenta de las defunciones, emiten constancias de los procedimientos oficiales y documentos de control

interno –constancias de trámites, recibos de pago, listas de deudores y de no deudores, etcétera–, y organizan el trabajo comunitario en torno al panteón. Además se ocupan de convocar a las asambleas comunitarias para rendir los informes –preparados también por ellos–, presentar las propuestas de reestructuración, modificación y ampliación, compras de pintura y otros materiales para el mantenimiento, así como para elegir a los nuevos encargados. En algunos pueblos las familias de los difuntos se encargan de cavar y cubrir la tumba. Toda la comunidad participa en las faenas para mejora y mantenimiento –entre ellas deshierbar, pintar bardas, podar árboles, etcétera–, coopera para la compra de terrenos cuando es necesario ampliar la superficie del camposanto, coopera con las cuotas establecidas en la asamblea comunitaria, y por medio de comisiones realiza la colecta de esas cooperaciones.

Los rituales dedicados a los difuntos no están restringidos al panteón. Aunque es necesario hacer un recuento cuidadoso sobre la cultura mortuoria en los pueblos de la ciudad, mediante diversas pláticas informales con los encargados de los panteones de varios pueblos –y de manera más sustanciosa con los representantes de Los Reyes–, me percaté de algunos momentos importantes que sintetizo en seguida. Desde que muere una persona, el acontecimiento se hace público con el solemne toque de campanas. La familia en duelo se prepara para recibir a la gente del pueblo: familiares, compadres y amigos acuden a rezar. Llevan como aportación velas y, en ocasiones, la comida

que será ofrecida a los visitantes que acuden a despedir al difunto. En los pueblos donde aún se cuenta con rezanderos, éstos ofrecen sus cantos y las plegarias, además de que ellos dirigen los rezos. Esta actividad también es realizada como un servicio a la comunidad, pero en ocasiones la familia le ofrece entre cincuenta y cien pesos. En una de las manifestaciones políticas efectuadas, los rezanderos de dos pueblos del Ajusco entonaron sus cantos mientras la comisión entraba a hablar con los funcionarios.

El cuerpo se prepara de acuerdo con “la tradición”, y algunas familias acostumbra vestir a los difuntos de manta y huaraches. Debajo de la mesa donde se coloca el féretro se pone una cruz de cal y se plantan cuatro velas en las esquinas. En la cabecera se pone una cruz que será llevada al panteón el último día del novenario. Después de la velada, por la mañana se realiza la misa de cuerpo presente. El féretro es cargado en hombros por los padrinos o parientes indirectos, se hace un último recorrido del difunto por el pueblo: de la casa a la iglesia y de la iglesia al panteón. Ahí, un grupo de familiares cava la tumba en espera de la procesión con el cuerpo del difunto. En Los Reyes, una tumba no debe permanecer abierta más de un día, pues de lo contrario puede “jalar a más gente del pueblo”, según comentó el encargado del panteón. Una vez enterrado el cuerpo, se acomoda una cruz en la cabecera, se llena de flores y se repiten las oraciones. Durante el novenario, que consiste en rezar durante los nueve días siguientes uno o más rosarios frente a la cruz

de cal y las de madera que han quedado en la casa, se ofrecen alimentos a las personas que asisten. Cuando termina el novenario se barre la cruz de cal y la otra se coloca en la tumba. En el primer aniversario de la muerte se coloca una tercera cruz en la tumba y se realiza una misa.

Fuera de estos rituales que acompañan un proceso de duelo, otros días del año también son visitadas las tumbas bajo un ambiente más festivo. El día de la madre, del padre, del niño, las fechas de cumpleaños y los días de muertos son fechas de convivencia en el panteón. Durante todo el año las huellas de ese convivio con los muertos se refleja en adornos y flores frescas. El cuidado del panteón por parte de los encargados es notorio, ya que se trata de un espacio limpio, con bardas pintadas y pasillos despejados. Claro que hay panteones más cuidados que otros, pero hasta en los casos más descuidados no se percibe la desolación y abandono de los panteones oficiales generales.

HISTORIA CRÍTICA Y MEMORIA COLECTIVA

Como mencioné anteriormente, la memoria colectiva forma parte de los aspectos culturales que distinguen a los pueblos originarios de la ciudad (Medina, 2007; Romero, 2009). En este apartado, quisiera subrayar su importancia desde el marco de la historia y la cultura de los panteones comunitarios, pues de este modo es posible visualizar y explicar el proceso de construcción de identidad como portador de elementos

de la historia que permanecen vivos en el presente, aun cuando la construcción de identidad de los pueblos se apoya fuertemente en los ciclos ceremoniales anuales y la celebración de los “santos difuntos” forma parte de esos ciclos.

Algunos investigadores, preocupados por los procesos sociales de marginación económica y política de los países latinoamericanos, han vuelto su mirada a los precursores clásicos del análisis y construcción de la historia, y la idea de un pasado que permanece vivo en el presente ha ido tomando mayor importancia. Adolfo Gilly (2006), Carlos Antonio Aguirre Rojas (2004), Mark Wasserman (2008), por mencionar algunos, destacan esta reflexión como un aspecto indispensable para la comprensión de los procesos sociales actuales, especialmente de los países de América Latina: “[...] renovar a la historia para restituirle su dimensión profunda como historia crítica, vinculada a los movimientos sociales actuales y a las urgencias y demandas principales del presente [...]” (Aguirre Rojas, 2004: 18).

La idea de *historia crítica* contiene un cuestionamiento a la historia oficial mexicana y de otros países latinoamericanos, que se centra en fechas y personajes sobrevalorados con el propósito de construir una ideología nacionalista. Así, la historia crítica o historia a contrapelo (Gilly, 2006; Aguirre Rojas, 2004), dirige su mirada a los grupos sociales que forman la base de los procesos e impulsan los cambios. En los pueblos originarios encontramos a las comunidades como constructoras de las historias de creación de sus panteones,

comunidades que actúan frente a las medidas dictadas desde los ámbitos de gobierno, como el decreto porfirista, y que encuentran las vías para mantener los espacios de reproducción cultural. Asimismo, esta perspectiva permite visualizar la activa participación de los pueblos originarios en los procesos históricos de construcción de la moderna ciudad de México.

La historia propuesta por Gilly, una historia construida socialmente desde las experiencias pasadas “[...] tal como se preserva en las mentes, la memoria y las relaciones cotidianas de los subalternos” (Gilly, 2006: 23), es muy cercana a la propuesta de memoria colectiva de Halbwachs. Sin embargo, lo que para Halbwachs es historia, corresponde en Gilly a la historia oficial, la historia “escrita por los dominadores”. Gilly llama la atención sobre la importancia de construir una “historia a contrape-lo”, que enfoque los movimientos sociales como procesos contruidos desde las relaciones cotidianas, una historia desde la subalternidad que “[...] mira no sólo hacia la relación entre dominación y subalternidad, sino también, y sobre todo, a las múltiples y complejas relaciones entre los subalternos tal como son contruidas a través de la historia, las costumbres y las comunidades y sus bienes” (Gilly, 2006: 27). La construcción de la historia crítica de la ciudad de México no puede pasar por alto la activa presencia de sus pueblos originarios.

En el seno de la participación de la construcción histórica, la memoria colectiva ha tenido un lugar, primero como parte del debate sobre la defini-

ción de qué es la historia, y después como parte de la comprensión de los procesos sociales de construcción de identidad. En la investigación sobre los pueblos originarios el concepto ha sido utilizado por María Ana Portal (1997), en un trabajo donde recupera parte de los planteamientos de Maurice Halbwachs, Pierre Villar y Luis Villoro sobre la memoria y la historia. En función de ello propone una perspectiva de análisis sobre la identidad y la memoria de los pueblos originarios de la ciudad de México que considero enriquecedora para los estudios sobre las prácticas sociales, pues en las narraciones sobre la vida colectiva de los originarios aparece siempre el referente histórico como un aspecto de gran valor para reconstituir su identidad. La idea central que trataré de argumentar es que por medio de la memoria colectiva construida alrededor de los panteones se reconstruye la identidad comunitaria, misma que se ve amenazada por las medidas administrativas del Gobierno del Distrito Federal.

El término de memoria colectiva es propuesto como concepto analítico por Maurice Halbwachs, y es citado por Miguel Ángel Aguilar (1991: 2):

[...] 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 perma-

nece, 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 [...].

En las explicaciones de los pobladores originarios de la ciudad de México que dan cuenta del sentido de identidad comunitaria, la memoria colectiva remite a distintos momentos de su historia, en ocasiones con una gran claridad. Aun cuando no contamos con un recuento etnográfico completo de esos pueblos en el D.F., la investigación ha avanzado lo suficiente como para visualizar en su mayoría el referente del pasado indígena, y en algunos casos incluso con datos sobre la filiación étnica que corresponde al grupo dominante de la zona de la cuenca de México en el momento previo a la conquista española (Gibson, 1996). En el citado texto de Aguilar, Maurice Halbwachs define dos tipos de *marcos sociales de la memoria* básicos, desde los cuales se estructura la comunicación y el pensamiento de un grupo: el *marco social de la memoria temporal (MSM)* y el *marco social de la memoria espacial*.

El primero incluye fechas de festividades, nacimientos, defunciones, aniversarios y cambios de estación, entre otros. Dichos eventos son entendidos como puntos de referencia a los que se recurre para la construcción de los recuerdos significativos de un grupo. En los pueblos originarios los sistemas ri-

tuales incluyen fechas que aluden al ciclo ritual agrícola mesoamericano (Medina, 2007). Como marcas de los diversos momentos históricos por los que han atravesado estas comunidades, también han incorporado rituales cívicos, e incluso han sido promotores de este tipo de rituales. Un ejemplo en ese sentido, que trascendió en el ámbito nacional, se dio en el pueblo de Los Reyes, Coyoacán, donde se ha documentado y defendido la iniciativa de Benito Ricardo Ramírez Espíndola, poblador originario que fue el “iniciador del festejo del Día de la Bandera Nacional”, según se reporta en la *Gaceta de la UNAM*:

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 de 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.⁴

⁴ La cita es de un documento presentado por el Comité Pro Día de la Bandera al presidente Vicente Fox y a la comisión de la Secretaría de Gobernación, el día 20 de enero de 2006.

En cuanto al *marco social de la memoria espacial*, Halbwachs hace alusión a lugares, construcciones y objetos cuya naturaleza material los hace permanecer por largos periodos de tiempo. Esta permanencia material deviene en permanencia de los recuerdos significativos para la comunidad. En el caso de los pueblos originarios, el espacio es contenedor de marcas materiales de los diferentes momentos de su historia. En la gran mayoría, el espacio que habitan cuenta con una nutrida presencia de piezas y restos arqueológicos que son resguardados con celo por los nativos. En muchas ocasiones los restos de sitios arqueológicos son convertidos en objetivos de proyectos culturales comunitarios, con la clara intención de conservarlos y utilizarlos para la difusión de su historia y cultura. Un ejemplo de ello lo tenemos de nuevo en Los Reyes, Coyoacán, donde después de una lucha de más diez años se logró el rescate y construcción de un museo de sitio en el lugar de uno de los manantiales pertenecientes al sistema hidráulico Acuecuexco, construido antes de la llegada de los españoles. En el pueblo de Santa Cruz Acalpixca, Xochimilco, la lucha por conseguir el presupuesto y apoyo para el rescate del sitio arqueológico Cuahuilama continúa sin encontrar respuesta, incluso por parte del recién inaugurado Consejo de Pueblos Originarios de la Ciudad de México del GDF.⁵

⁵ En la *Gaceta Oficial del GDF*, el 21 de marzo de 2007 se publica el acuerdo por el que se crea el Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios del D.F., al que paradójicamente no han sido incorporados los representantes de los pueblos

Igualmente, los panteones comunitarios son parte del *marco social de la memoria espacial* porque en ellos se actúa y estructura el espacio. Se trata de espacios definidos y contruidos por los nativos de los pueblos. Para algunos de ellos, como en el caso de Los Reyes, representan un momento de su historia, el del Porfiriato, cuando se decretó que fueran exhumados los cuerpos de los atrios de las iglesias y fueran trasladados a cementerios generales. Los diferentes procesos particulares en la creación, modificación y administración de los panteones comunitarios han establecido recuerdos colectivos. Desde esos recuerdos, la reconstrucción identitaria mantiene continuidades al hacer del pasado un tiempo vivo del siglo XXI a través de las prácticas comunitarias experimentadas de manera constante.

Las prácticas sociales al interior de los panteones comunitarios permiten la continuidad, la modificación y la construcción de nuevas ideas, que en su momento son marcadas nuevamente en el espacio. Así, una concepción que se mantiene inamovible es que los panteones sólo son para los originarios, lo cual denota una antigua concepción de pertenencia a un espacio social y de vínculo activo con los seres sobrenaturales pertenecientes a ese mismo espacio. Para la comunidad del pueblo de Los Reyes la idea de que el cuerpo del difunto debe quedar en la tierra debió modificarse frente a las condiciones restrictivas de su camposanto y acep-

que participan en el movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios.

tar el proceso de inhumación. Hoy día se termina de construir una nueva sección de nichos para el resguardo de las cenizas de los restos de familiares, que son cremados después de siete años. Una nueva marca del espacio sacro reafirma hoy la decisión colectiva y respalda la movilización política.

LA DEFENSA DE LOS PANTEONES COMUNITARIOS DEL D.F.

Dos medidas reglamentarias antecedenden el proceso que nos ocupa: el 24 de diciembre de 1974 se publica en el *Diario Oficial de la Federación* una nueva Ley de Hacienda del Departamento del Distrito Federal, en la que se cancela el régimen de perpetuidades debido al “alto índice de abandono y el agotamiento de espacios disponibles para inhumar” (*Gaceta Oficial del GDF*, 19 de julio 2007: 2).⁶ En esa ocasión las perpetuidades emitidas antes de esta medida quedan sin ser afectadas. El 28 de diciembre de 1984 se emite el Reglamento de Cementerios del Distrito Federal, publicado en la *Gaceta Oficial del Departamento del D. F.*, en el cual se reconocen dos tipos generales de panteones: civiles y concesionados. A su vez, los civiles se dividen en generales, históricos, delegacionales y vecinales o comunitarios.

Los detonadores del movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios fueron tres iniciativas de ley propuestas en la Asamblea Legisla-

tiva del Distrito Federal para la regulación del uso y manejo de cementerios del Distrito Federal. Una primera Iniciativa de Ley de Cementerios y Crematorios en el Distrito Federal fue presentada por el diputado Víctor Hugo Gutiérrez Yáñez, del Partido Acción Nacional (PAN), en octubre de 2001. La segunda Iniciativa de Ley de Cementerios y Servicios Funerarios del Distrito Federal fue presentada por la diputada Ma. Araceli Vázquez Camacho, del Partido de la Revolución Democrática (PRD), en octubre de 2004. La tercera, Ley de Cementerios y Servicios Relacionados del Distrito Federal, fue presentada por el diputado Carlos Reyes Gámiz, del PRD, con fecha de noviembre de 2004.

La existencia de la primera iniciativa de ley fue conocida casualmente, según se afirma en todas las versiones que se han comentado en las reuniones de la organización que encabeza el movimiento de defensa de los panteones comunitarios y en dos entrevistas realizadas con dirigentes del movimiento en agosto de 2007. La idea general es que en 2001 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 iniciados en las oficinas de la delegación correspondiente se extendieron a las oficinas de la Consejería Jurídica del Gobierno del D.F., y mientras estaban en la oficina de un funcionario alcanzaron a ver en el escritorio un documento que mencionaba a los

⁶ No fue posible revisar la *Gaceta Oficial* del 24 de diciembre de 1974, pero la referencia citada reporta lo dicho.

panteones de la ciudad y algo referente a la cultura mortuoria de distintas culturas. Interesados en el tema, solicitaron al funcionario una copia del documento.

En otra versión se dice que cuando los representantes de los panteones de los cinco pueblos de Coyoacán –Los Reyes, La Candelaria, San Pablo Tepe-tlapa, Santa Úrsula Coapa y San Francisco Culhuacán (Grupo de Coyoacán, de aquí en adelante GC) – conocieron la existencia de una iniciativa de ley de panteones, y por recomendación de uno de los encargados del panteón de San Francisco Culhuacán acudieron al pueblo de Xochimilco, donde vivía una persona muy cercana 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 unirse 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 en el ámbito internacional, y no los podrían afectar.

Al no disponer del documento que les permitiera probar la gravedad del caso, el GC decide solicitar información en la oficina de panteones de la Consejería Jurídica del GDF. La respuesta que obtuvieron fue que no existía ninguna iniciativa de ley, pero al momento de levantar el oficio donde se encontraba plasmada esa respuesta quedó a la vista el documento de la iniciativa de ley que buscaban. Ante 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, el GC decide formar la UPBCDF y regresar a las comunidades de Xochimilco para reiterar la invitación de unirse al movimiento. En esa ocasión logran convencerlos de la importancia del asunto y se suman al movimiento por la defensa de sus panteones. Posteriormente se realiza una reunión de todos los pueblos del Sur del D.F., a la que acude el GC con el apoyo de Xochimilco. Ahí se plantea la problemática y se somete a votación la participación de los demás pueblos de las delegaciones del sur del Distrito Federal: Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan y Magdalena Contreras.

En la exposición de motivos de esa primera iniciativa de ley, los encargados de los panteones encuentran argumentos que literalmente atacan los usos y costumbres de los pueblos de la ciudad, pues se consideran un pretexto que utilizan los pobladores originarios para impedir que los avecindados puedan ser sepultados en sus panteones. En efecto, los originarios están en contra de que los avecindados sean enterrados ahí, pero las razones van más allá de un pretexto, en tanto existe un trasfondo cultural histórico y una serie de prácticas religiosas que mueve el sentir de estas comunidades. La amenaza sobre el manejo de los panteones también es clara y directa en otro argumento, y concluye en lo que el diputado local panista consideraba el gran aporte de su propuesta: reconocer únicamente dos tipos de cementerios, los oficiales

—a cargo del GDF y administrados por la delegación correspondiente— y los concesionados o privados, con lo cual los panteones comunitarios desaparecerían completamente. Vale la pena recordar que el espacio que ocupan los panteones comunitarios representa de hecho una décima parte del espacio total de los camposantos en el D.F., lo cual resta mérito a la propuesta de desaparición de los panteones comunitarios y enciende la indignación de comunidades poseedoras de cultura y territorio.

El paso siguiente es la organización de la primera gran protesta en contra de la iniciativa panista. El 4 de abril de 2002 marchan del metro San Antonio Abad a la sede de la Asamblea Legislativa del GDF; para el periódico *El Universal* (5 de abril de 2002) se trató de 200 personas, mientras *La Jornada* de ese mismo día reporta cerca de mil manifestantes. Luego de 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 diputados de los diferentes partidos se comprometen a no aprobar la iniciativa de ley. A los pocos días, 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 de abril de 2002: 18).

La UPBCDF es registrada como asociación civil el 16 de enero de 2003. El organigrama queda establecido entonces con la estructura básica de una aso-

ciación civil e incluye presidente, secretario, tesorero y vocal, cargos ocupados por los representantes de los pueblos de Coyoacán. A partir de entonces las reuniones semanales encontraron su lugar natural en el panteón de Los Reyes, aunque en diversos momentos se acude a otras comunidades con la intención de motivar la incorporación de más pueblos.

Animados porque lograron frenar la primera iniciativa de Ley, en las reuniones se comenta otro tipo de problemas que enfrentan los pueblos originarios: la construcción de condominios, la falta de agua, la construcción de vialidades que interrumpen o disminuyen los paseos cotidianos y rituales del pueblo. Mientras tanto, en octubre de 2004 aparece la segunda iniciativa de ley de cementerios, y a los pocos días —ya en noviembre— la tercera, con la cual se buscaba dar continuidad a la primera. Estas dos iniciativas del PRD 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 —mismos que incluyen los vecinales—, tendrían atributos para nombrar y remover libremente a los administradores de los panteones de su jurisdicción, y podrá ser enterrada cualquier persona sin necesidad de que sea poblador originario.

La respuesta de los originarios se repite con otra marcha a la Asamblea Legislativa del Distrito Federal el 12 de noviembre de 2004. En esa ocasión consiguen la firma de los diputados pe-

rredistas en un documento en el que se desisten de ambas iniciativas de ley. Los diputados proponen la realización de foros de consulta con los pueblos originarios para recuperar sus demandas e incorporarlas a la iniciativa de ley de panteones; sin embargo, transcurrió el año 2005 y los foros no fueron convocados.

A principios de 2005 la UPBCDF tuvo conocimiento de otra medida tomada por las autoridades de gobierno respecto a los panteones: el 6 de diciembre de 2004 se publicó en la *Gaceta Oficial del D.F.* un acuerdo 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 otorgadas a perpetuidad. El programa de regularización mantiene la línea de las dos iniciativas anteriores mencionadas, e ignora nuevamente a los pueblos originarios. A lo largo de ese año los esfuerzos se concentran en extender la convocatoria a más pueblos y en conseguir audiencia con los funcionarios del Gobierno de la Ciudad, pero la cercanía de las elecciones federales de 2006 dificulta ambas tareas. Sobre todo la elección del Jefe de Gobierno del D.F., y otros funcionarios de la ciudad, generó una gran actividad política al interior de los pueblos que organizaban reuniones en las que se discutía la conveniencia o no de apoyar a uno u otro candidato, además de los actos políticos promovidos por estos últimos en los pueblos.

En enero de 2006 aparece la convocatoria para llevar a cabo los foros de consulta a los pueblos originarios. Se

realiza una reunión en el auditorio Benito Juárez, en la sede del Gobierno de la Ciudad en la que no se logra un acuerdo respecto al programa de la consulta y la forma de trabajo propuesta por las autoridades. Después de varias reuniones, en las que no se consigue convenir en la forma del diálogo, la UPBCDF decide continuar con las movilizaciones y buscar un contacto directo con los funcionarios que presentaron el documento del Programa de Regularización de Fosas a Perpetuidad. La única respuesta obtenida consistió en un oficio firmado por Ernestina Godoy, directora General Jurídica y de Estudios Legislativos del GDF y responsable de dicho programa. En el documento se indica que el programa es voluntario, y si la gente de los pueblos no lo solicita no podrán ser afectados.

A esta endeble respuesta se suma un oficio con fecha 31 de mayo de 2006, donde la misma funcionaria del GDF instruye al encargado de la Dirección General de Patrimonio Inmobiliario para que reúna los documentos que acrediten al Gobierno de la Ciudad como propietario de los terrenos de los panteones de cada delegación, y se explicita que de no contar con la documentación, ésta se emita a la brevedad posible, con el fin de regularizar la propiedad de los cementerios civiles de todas las delegaciones a favor del GDF. Como respuesta a ese oficio, los originarios realizan una tercera marcha en plena recta final de las elecciones federales, y el 30 de junio de 2006 parten del cruce de las avenidas División del Norte y Miguel Ángel de Quevedo hacia la Delegación Coyoacán. En esa

ocasión no consiguen respuesta alguna, y después de paralizar la avenida Miguel A. de Quevedo por cerca de dos horas se disuelve la manifestación.

Una vez concluido el proceso electoral y atenuadas un poco las protestas derivadas de sus resultados, la UPBCDF decide volver a manifestarse en defensa de sus panteones. La cuarta marcha se realiza el 3 de octubre de 2006, y ahora el objetivo es tomar el edificio de gobierno del D.F. Ese día 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 que se realizarán mesas de trabajo para “atender las inquietudes” del grupo de 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 propósito de reunir información para regularizar los pagos de predial y agua.

Las mesas de trabajo inician durante febrero de 2007, cuando se realizan las primeras reuniones organizativas, a lo largo del mes de marzo tienen lugar dos y hasta tres reuniones semanales, para 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 reiteran los argumentos de por qué los panteones vecinales no deben incluirse en el Programa de Regularización de Fosas a Perpetuidad; sin embargo, el documento es rechazado al argumentarse, entre otras razones, que el término “panteón

comunitario” no existe legalmente y por ello no pueden ser reconocidos.

Para mediados de 2007 uno de los dirigentes de la UPBCDF me comentó que habían obtenido varios documentos en los que se instruía a la delegación Tlalpan para que asumiera 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 como propiedad del GDF. A la par de estos documentos, en la *Gaceta Oficial del GDF* se publica un acuerdo mediante el cual los panteones vecinales quedan excluidos del Programa de Regularización de Fosas a Perpetuidad (*Gaceta Oficial del GDF*, 19 de julio de 2007).

SOBRE LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA

En las reuniones de la UPBCDF, que en muchas ocasiones parecían no tener orden, poco a poco se fue construyendo una posición política frente a los argumentos principales de las iniciativas de ley. Reunión tras reunión se repetían los planteamientos de los diputados que abanderaron las iniciativas. Participaron de manera incandescente representantes de un buen número de pueblos, la mayoría hombres adultos pero también participaron mujeres. Si bien eran numerosas las cabezas canosas de los ancianos, éstos se mostraban decididos en su participación: sus convicciones sobre el respeto al espacio de los muertos es profunda, pues argumentaban que el cuidado de sus muertos les venía de generaciones anteriores. Juventud y madurez eran otro compo-

nente de los participantes: jóvenes profesionistas acudían a las reuniones para aportar sus conocimientos. Sobresalían los conocedores del derecho positivo, quienes nutrían las discusiones sobre la conveniencia de proponer un nuevo reglamento o una nueva ley, y hacían comentarios acerca de los objetivos y funciones de uno y otro. Las diferencias profundas de pareceres fueron discutidas, aunque no hubo confrontaciones de manera directa, se compartieron los reglamentos internos de los panteones que contaban con ellos, y a quienes carecían de los mismos se aconsejó que lo elaboraran.

El intercambio de ideas sobre cómo organizar física y administrativamente el panteón fue permanente, y se repitió cada vez que acudían nuevos participantes. La presencia de mujeres sobresalió en calidad más que en cantidad. Jóvenes abogadas y activistas políticas manifestaron sus opiniones; otras jóvenes originarias escuchaban con atención los intercambios. También había mujeres adultas encargadas de algún panteón, las cuales asistían rigurosamente y tomaban notas, intercambiaban información y se decían preocupadas por la falta de atención al problema por parte de otros encargados.

En ocasiones los problemas particulares buscaban una solución en las reuniones y no siempre la encontraron; el objetivo del movimiento era rescatado y redefinido de muchas formas sin perder su esencia: los panteones de los pueblos originarios son de los pobladores originarios, y eso es lo que se defendía. En las argumentaciones se destacó que ellos tienen derechos sobre la pro-

piedad de esos espacios, los han heredado de sus abuelos y se han encargado por generaciones de hacerlos funcionar en beneficio de su comunidad. Y si bien dicho argumento fue repetido en las negociaciones con los funcionarios de gobierno, no por ello dejaron de aparecer los problemas: muchos pueblos no cuentan con los documentos probatorios, otros los perdieron al pasar de mano en mano entre uno y otro conflicto interno, algunos más simplemente no pudieron obtenerlos. Entonces acudían a la historia, a su memoria: son pueblos antiguos, ya estaban ahí desde antes de la llegada de los españoles y esas tierras les pertenecen desde entonces. Es aquí donde aparece el auto-reconocimiento como pueblos con raíces históricas: argumentaban una y otra vez ser pobladores originarios, herederos de los pueblos antiguos y mantienen sus usos y costumbres; que el artículo 4º constitucional reconocía sus derechos, así como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. De ese modo los argumentos legales eran utilizados como herramientas en la defensa de sus panteones.

Las reflexiones vertidas en las reuniones sobre los planteamientos de las iniciativas de ley se resumen en tres puntos: el primero es que dejar el control de los panteones comunitarios al GDF implicaría que personas ajenas a esos pueblos –no originarios o a vecindados– pudieran ser sepultadas ahí. Para los originarios ello planteaba dos problemas serios *a)* 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; *b*) otro problema, que no ha sido planteado explícitamente, tiene que ver con el funcionamiento de las comunidades de los pueblos originarios, pues el panteón representa un derecho que se adquiere a través de la cooperación comunitaria; es decir, se trata de un espacio de control y regulación interna. Salta a la vista que se trata de un espacio de poder en el que se manifiestan formas de control y de participación al interior de los pueblos. Pero al mismo tiempo, y esto no es tan claramente visible, representan espacios de recreación de su cultura donde podemos encontrar que los *marcos sociales de la memoria temporal y espacial* están presentes, tanto en las prácticas rituales continuas (*MSM temporal*) como en los objetos que dan una particular fisionomía en cada momento de su historia local al reestructurar el espacio con nuevas secciones, la construcción de capillas, nichos, etcétera (*MSM espacial*).

Sobre el problema de saturación y demanda de espacios en los cementerios de la ciudad, argumentan que durante más de cien años han podido solucionar los problemas de demanda de sus pueblos mediante donaciones y compras de terrenos, la aplicación de diversas técnicas de inhumación y cambios en la forma de asignar el espacio de sus camposantos. Así, por acuerdo de asamblea comunitaria, en Los Reyes se cambió la temporalidad de las tumbas a siete años, para que pudieran ser recicladas. Los cuerpos que se exhumen serán cremados y ocuparán los nichos que se han construido re-

cientemente. Aquí vale la pena destacar el papel de los encargados del panteón como promotores de las medidas necesarias para solucionar los problemas. El aceptar que los cuerpos fuesen cremados fue un tema complejo, y en los pueblos donde lo han abordado ha tenido que pasar por la valoración de un problema que, de no solucionarse, impediría la continuidad de sus tradiciones mortuorias.

El último punto de las discusiones versaba sobre la corrupción de los administradores de los panteones. En ese sentido, los originarios consideran que se trata de un problema característico de panteones administrados por el Gobierno del Distrito Federal, ya que en los pueblos la asamblea comunitaria se encarga de vigilar y destituir a los administradores que no cumplen con sus funciones adecuadamente. En los pueblos originarios los encargados de los panteones son nombrados por la comunidad y no cobran un salario por realizar ese servicio. Aparte de este mecanismo explícito, en el trabajo de investigación hemos observado los procesos experimentados frente a líderes que en un momento dado no responden a los intereses de la comunidad: denuncias legales, expulsiones y el desprestigio social pesa sobre los encargados de alguna comisión, cívica o religiosa, que no cumpla con la comunidad (Romero, 2007). Entre las preguntas que quedan abiertas para el caso de los pueblos que perdieron la administración de sus panteones podríamos destacarse dos: ¿la pérdida se debió al mal funcionamiento comunitario? y ¿cómo se dieron los procesos que llevaron a esa descomposición?

REFLEXIONES FINALES

Como espacios construidos material y simbólicamente por las comunidades originarias de la ciudad, los panteones representan un espacio de construcción de recuerdos significativos. Más allá de ser espacios de poder, los panteones comunitarios representan espacios de reproducción y recreación cultural, donde están presentes los *marcos sociales de la memoria temporal y espacial*. En tales espacios las marcas de los procesos sociales (secciones de los panteones, capillas, nichos, ordenamiento de pasillos, *MSM espacial*) son construidos desde su cultura y cotidianidad en momentos específicos de su historia local. Dan una clara fisonomía que recuerda continuamente y con mayor énfasis en los momentos de celebración colectiva (*MSM temporal*), las experiencias compartidas entre generaciones. A su vez, estas experiencias comunes conforman la historia local de cada pueblo, y en el caso del movimiento político que nos ocupa se construye un capítulo más de la *historia crítica* de la ciudad de México.

Desde estos *marcos sociales de la memoria* las comunidades originarias de la ciudad de México comunican y reproducen un pensamiento común que se expresa en las prácticas colectivas. A través de esos *marcos sociales de la memoria* la memoria colectiva transporta y readapta elementos de una cultura que es urgente dimensionar como parte de la diversidad del México del siglo XXI. En otras palabras, es necesario valorar la riqueza cultural como parte de la base social con que se cons-

truye la *historia crítica* de nuestra sociedad.

El movimiento político por la defensa de los panteones comunitarios de la ciudad de México está cargado de estos indicadores de la *historia crítica* y de marcas simbólicas, *MSM Temporal y Espacial*. El espacio de los panteones, al igual que el de los pueblos, contiene huellas que pueden leerse bajo un código común, una tradición ancestral que desde su núcleo duro es resistente al cambio, mientras de manera flexible se adapta a las nuevas condiciones sociales y admite elementos inéditos que se incorporan al sistema (López Austin, 2001). El conflicto político remarca la importancia de estos espacios para la comunidad, y por ello los panteones son espacios privilegiados para el estudio cultural más profundo de estas comunidades. La perspectiva de la *historia crítica* es una herramienta indispensable para la comprensión de los procesos políticos, en tanto la memoria colectiva y la identificación de los *marcos sociales de la memoria temporal y espacial* permiten construir una nueva interpretación de las culturas originarias de esta gran urbe.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (2004), *Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, México, Clío.
- AGUILAR, Miguel Ángel (1991), "Fragmentos de la memoria colectiva", *Revista de Cultura Psicológica*, núm. 1.
- BAEZ CUBERO, Lourdes (2008), "Entre la memoria y el olvido. Representaciones de

- la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en L. BAEZ y C. RODRÍGUEZ L., *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, CVAP/INAH, pp. 57-84.
- BARLEY, Nigel (2000), *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Barcelona, Anagrama.
- BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE (coords.) (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/CNCA.
- CÁMARA BARBACHANO, Fernando (1996 [1952]), “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- CANCIAN, Frank (1990 [1965]), *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI/Conaculta.
- CORREA ORTIZ, Hernán (2005), “Espacios y ámbitos de los pueblos en la ciudad: del territorio a las instituciones en comunidades de la cuenca de México”, conferencia presentada en el 2º Encuentro de Investigación del Centro de Estudios sobre la Ciudad, México, UACM.
- CHANCE, John K. y William B. TAYLOR (1987), “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana”, *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 14 (suplemento).
- DÍAZ SOTO y GAMA, Antonio (2002), *Historia del agrarismo en México*, México, Era/Conaculta/UAM-Iztapalapa.
- GARZA VILLARREAL, Gustavo (2002), *Atlas de la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- GALINIER, Jaques (1990), *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM/CEMCA/INI.
- GIBSON, Charles (1996), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- GILLY, Adolfo (2006), *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Era.
- HAGENE, Turid (2009), “Participación en las elecciones de 2006. México, Distrito Federal. Nociones prácticas en un pueblo originario”, *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, núm. 59, enero-abril, pp. 69-97.
- HORN, Rebecca (1997), *Postconquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford, Stanford University Press.
- LOCKHART, James (1999), *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE.
- LIRA, Andrés (1995), *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en J. BRODA, y F. BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE.
- ____ (1999), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM.
- ____ (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés (2007), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, IIA-UNAM/CEC-UACM.
- ____ (2007b), “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de

- los pueblos originarios de la ciudad de México”, *Anales de Antropología*, vol. 41-II, México, IIA-UNAM.
- ____ (2005), “Los pueblos originarios de la ciudad de México”, México, IIA-UNAM, mecanoescrito presentado en el seminario permanente Etnografía de la Cuenca de México.
- ____, (1995), “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, *Alteridades*, núm. 9.
- MENEGUS, Margarita (2006), *Los indios en la historia de México, siglos XVI al XIX: balance y perspectivas*, México, FCE/ CIDE.
- ____ (1994), “Los títulos primordiales de los pueblos indios”, en M. MENEGUS, *Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenaje a Carlos Sempat Assadourian*, México, CEH-El Colegio de México.
- PORTAL AIROSA, Ma. Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, UAM-Iztapalapa/Conaculta.
- RIVAS, Enrique (2001), “Aportaciones etnohistóricas para el estudio del sistema hidráulico Acuecuexco de Coyoacán. Siglos XVI-XX”, tesis de licenciatura, México, ENAH-INAH.
- RIVAS, Miguel (1995), “Centenario del Panteón del Pueblo de Los Reyes, 1895-1995”, mecanoescrito, México.
- ROMERO, TOVAR María Teresa (2009), “Antropología y pueblos originarios de la ciudad de México: las primeras reflexiones”, *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, núm. 59.
- ____ (2007), “La mayordomía de Los Reyes, Coyoacán”, en A. MEDINA (coord.), *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, IIA-UNAM/ CEC-UACM, pp. 209-244.
- TUTINO, John (1997), “Conflicto cultural en el Valle de México. Liberalismo y religión popular después de la Independencia”, en L. REINA (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI/CIESAS.
- WASSERMAN, Mark (2008), “You can Teach an Old Revolutionary Historiography New Tricks: Regions, Popular Movements, Culture, and Gender in Mexico, 1820-1940”, *Latin American Research Review*, vol. 34, núm. 2.
- WECKMANN, Luis (1996), *La herencia medieval de México*, México, FCE/El Colegio de México.