



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

***IN ATL, IN TEPETL* (EL AGUA, EL CERRO):  
DESAMORTIZACIÓN DEL TERRITORIO COMUNAL Y  
COSMOVISIÓN NÁHUATL EN LA REGIÓN DE TLÁHUAC  
(1856-1911)**

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

**MAESTRO EN HISTORIA**

PRESENTA

**BARUC NOEL MARTÍNEZ DÍAZ**

**TUTOR:  
DR. GUILHEM OLIVIER - IIH**

CIUDAD UNIVERSITARIA,

CIUDAD DE MÉXICO

DICIEMBRE DE 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## Índice

<b>Dedicatoria</b>	<b>4</b>
<b>Agradecimientos</b>	<b>5</b>
<b>Introducción</b>	<b>8</b>
La región de Tláhuac	8
Sobre el concepto de lo mesoamericano	11
Acerca de la larga duración histórica	16
La división del texto	18
De los orígenes de una obsesión y su conversión en objeto de estudio	20
<b>1. La política agraria de los liberales en el poder</b>	<b>23</b>
1.1 La legislación nacional	24
<i>1.1.1 El objetivo de la legislación agraria</i>	33
1.2 Una tradición de largo aliento: el afán por individualizar la propiedad	36
1.3 La desamortización en acción y las estrategias campesinas	43
1.4 El remanso del Imperio: la política agraria y el indigenismo de Maximiliano	54
<b>2. La desamortización en la región de Tláhuac</b>	<b>61</b>
2.1 De las adjudicaciones y remates en los primeros tiempos liberales	62
2.2 De la Junta Protectora y su actividad en Tláhuac	74
2.3 De los denuncios en la segunda era liberal. O de cómo la desamortización se volvió estrategia de resistencia campesina	82
<b>3. Aspectos nahuas en la cultura comunitaria de los pueblos de Tláhuac</b>	<b>103</b>

3.1 <i>Totlalticpacnantzin mihto</i> a patria (Nuestra madrecita tierra la que se dice patria): repensando el territorio desde una perspectiva mesoamericana	104
3.2 <i>In tlamatl, in tlahcuilolli</i> (el papel de tierras, la pintura): una historia que volvió a ser contada	117
3.3 <i>In tepetl, in atezcatl</i> (el cerro, el lago): las culebras de agua y los trabajadores del tiempo	150
<b>Conclusiones</b>	<b>208</b>
<b>Anexos</b>	<b>214</b>
Anexo 1 Apuntes biográficos de Faustino Chimalpopoca Galicia	214
Anexo 2 Desamortización del territorio comunal en la región de Tláhuac (julio-septiembre de 1856)	231
Anexo 3 Transcripción y traducción de los títulos primordiales de Tláhuac	253
<b>Fuentes consultadas</b>	<b>262</b>
Etnografía	262
Archivos	263
Hemerografía	264
Cartografía	265
Bibliografía	266
<b>Índice de mapas</b>	<b>282</b>

*Niquinnonemactilia notequiuh in nocultzitzihuah: Carmelita Osorno Galicia huan Domingo Martínez Chavarría, in ahquehuan onechmohtitilihqueh tomacehualyuhcatiliz, tomacehualnemiliz itech atlanaltepemeh*

Para mis abuelos paternos: Carmelita Osorno Galicia y Domingo Martínez Chavarría, quienes me enseñaron la riqueza de la cultura y la vida mesoamericanas en los pueblos lacustres del sur de la Cuenca de México

*No niquinnonemactilia notequiuh in occequintih nocultzitzihuah: María Isabel Chávez Vargas huan Manuel Díaz Urzúa, in ahquehuan onechmomachtilihqueh in occe noyeliz: tomacehualyuhcatiliz, tomacehualnemiliz, itech Tlalhuicpan*

Para mis abuelos maternos: María Isabel Chávez Vargas y Manuel Díaz Urzúa, quienes me mostraron la otra parte de mi ser: la riqueza de la cultura y la vida mesoamericanas en la región de Tierra Caliente (Morelos)

*Noyuhqui nicnonemactilia notequiuh Margarita Carbó Darnaculleta pampa muchi in tlein onechmomachtilih; yehuatl oyeya, quemeh ce huehueamoxtli quitenehua: tlamatini, tlahuilli, ocotl, coyahuac ocotl ahpocyoh*

A Margarita Carbó Darnaculleta por todas las enseñanzas que compartió conmigo; ella era, como dice un viejo manuscrito náhuatl: conocedora de las cosas (sabia), luz, ocote, grueso ocote que no humea

*Yequeneh, niquinnonemactilia notequiuh in ahquehuan chantih nicanca Tlahuac ialtepepan: in omicqueh, in nemih, in hualmozcaltizqueh*

Finalmente, dedico este trabajo a todos los habitantes de los pueblos de la región de Tláhuac: a los que ya se fueron pa' l noche, a los que viven y a los que vengán a brotar

## Agradecimientos

Este trabajo, como cualquiera generado por la humanidad, desde luego, ha sido colectivo y no podía ser de otra manera, aunque por injusticias de la vida tenga que aparecer sólo mi nombre en él. Espero que estas líneas puedan subsanar, por lo menos en algo, esta cuestión, no sin antes ofrecer una sincera disculpa por alguna omisión involuntaria, ya que, paradójicamente, y aunque mi profesión tenga que ver con el ejercicio de la memoria, en ocasiones ésta me llega a traicionar.

En primer lugar agradezco a mis padres: Miguel Ángel y Patricia, porque sin ellos no estaría yo aquí, porque sin su apoyo, tanto moral como económico, no hubiera podido llegar hasta este punto. A mi padre le agradezco mucho el haberme enseñado a trabajar la tierra, gracias a esto ha continuado sin interrumpirse la actividad que ha dado identidad, por cientos de años, a nuestra familia: el trabajo con la madre tierra, en esos huertos lacustres que han sido las chinampas de Tláhuac. A mi madre le agradezco la paciencia que me ha tenido, desde que era un pequeño muy inquieto y a ratos molesto, así como el enseñarme que, en la distancia, la familia sigue siendo familia y eso no lo podrá cambiar ni la lejanía misma.

De manera muy especial agradezco a mi mamá-Güera, Reyna, porque ella ha sido de los pilares más importantes durante toda mi vida: ante el desconcierto y la soledad, me orientó y me acompañó; ante la amargura y la felicidad, se entristeció y se llenó de gozo conmigo. Me impulsó y me dejó decidir, libremente, el oficio al que me quería dedicar para siempre: la historia. En verdad que no me alcanzan las palabras para agradecerle todo lo que ha hecho por mí; sin pedir nunca nada a cambio y echándose a costas una obligación que no tenía por qué cargar.

A mis tres hermanos: Miguel Ángel, Karla y Nayeli, compañeros en este viaje que es la vida. A Mike la agradezco tantas experiencias que hemos compartido, el gusto por la lectura, por la vida rural mexicana, por nuestras costumbres y por su apoyo cabal y desinteresado en todo lo que yo hago. A Karla por los gratos momentos que hemos vivido, desde aquellos juegos infantiles hasta las confidencias más íntimas en momentos difíciles y gozosos, por creer en mí, por sus preocupaciones y sus palabras de aliento para continuar pa'lante; gracias camarada. A Naye porque, a pesar de la distancia y el tiempo que no

pudimos compartir, hemos descubierto, juntos, que tenemos un lazo muy fuerte y profundo que siempre nos unirá, que el amor entre nosotros será perenne y que el cariño por los animales lo llevaremos eternamente.

Agradezco también a mis tíos y primos más cercanos, a ellos que siempre han estado presentes en mi vida y con los cuales me identifico en muchos aspectos: Blanca y Alberto y Laura y Josué. A quienes han venido a formar parte de nuestra familia, engrandeciendo con sus personas nuestro núcleo primordial, no por el número sino por lo que significa su presencia: a Sara, mi cuñada, y a Yeni, mi prima. A los nuevos miembros, quienes han venido a llenar de alegría y bullicio los rincones de nuestro hogar: Julio Miguel, Luis Fernando, Janet, Alberto y Emiliano. A Toñito, en el mejor lugar donde te encuentres, te abrazaremos en la eternidad.

En el ámbito académico, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme acogido durante años y permitirme continuar con mis estudios; en especial a la Facultad de Filosofía y Letras: mi terruño profesional. A todos los profesores del posgrado en Historia quienes compartieron conmigo saberes y experiencias. A mi director y sinodales que accedieron a leer este trabajo; gracias por sus comentarios y observaciones, todos ellos enriquecieron la investigación. A Ethelia y Guilhem por la confianza, por la motivación y por ser co-constructores de esta pequeña utopía que, al fin, se hace realidad. A Francisco Pineda por todas las experiencias, convicciones y pasiones compartidas; por ser, ante todo, un amigo en el sentido más amplio: quien desinteresadamente está dispuesto a apoyar y a aportar su conocimiento en los trabajos de quienes apenas nos estamos formando como investigadores. A Josefina Mac Gregor por el acompañamiento que hizo, durante varios años, de esta tesis cuando apenas era un proyecto vagamente construido. El trabajo durante los múltiples seminarios que tomé con ella, fueron el mejor estimulante para darle una forma más acabada. Y, finalmente, a Johanna Broda quien, a pesar de la gran carga de trabajo que tiene, accedió con gusto y amabilidad a leer el borrador.

Aunque esta tesis cambió radicalmente, agradezco el apoyo que me brindó en todo momento Marco Antonio Anaya Pérez, buen amigo y profesor comprometido por hacer de este país un mejor lugar. A él le debo, entre otras cosas, el que me haya regalado varios libros que me servirán para construir ese trabajo que quedó pendiente en esta investigación.

Agradezco también, por las horas felices, a todos los compañeros que compartieron conmigo los estudios de maestría, sobre todo a los asistentes a los seminarios de tesis, algunos de ellos convertidos en experiencias intergalácticas: Malena, Bere, Itzel, Karla, Penélope, Arturo, Ricardo, Fernando, Sandino, Alejandra, Misael...

A mis amigos de los pueblos de Tláhuac, a los del Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic, a los del Frente de Pueblos de Anahuac, a los de la Ciénega, Ejido y Chinampería, a los del Calmecac-Piquera, a los que estudian conmigo náhuatl, a los de las fiestas y rituales, a todos con los que alguna vez he compartido buenas pláticas, acompañadas, por supuesto, con un delicioso jarro de pulque. Gracias por aguantar mis conversaciones monotemáticas, mis obsesiones, mis necesidades y mis utopías.

A los compas uacemitas, con quienes hemos compartido saberes y experiencias para intentar construir ese mundo donde quepan muchos mundos; ahí, en la UACM, encontré mi segunda querencia académica. A Itzam, Leonel, Mari, Yuriria, Ernesto...

Finalmente, *last but not least*, una mención especial y un profundo agradecimiento merecen todos aquellos viejos chinamperos que me cedieron un poco de su tiempo para urgar entre sus recuerdos y traer al presente, de nueva cuenta, hechos acaecidos hacía ya bastante tiempo. Sin la memoria de ellos, este trabajo no existiría. Gracias a todos, a los que se nos adelantaron y a los que aún viven: Galdino Cadena, Andrea Calzada, Matiana Flores, Daniel Galicia, Soledad Galicia, Román Galicia, María Loreto Hernández, Alberto Luna, Carlos Mancilla, Domingo Martínez, Eligio Martínez, Guadalupe Martínez, Apolinar Osorno, Juan Osorno, Romualdo Palacios, Blandino Palacios, Manuela Ruiz y Margarito José Santa Cruz.



## Introducción

A lo largo de toda esta investigación se podrá conocer, tanto desde la perspectiva de los oprimidos así como a partir de la óptica de los dominadores, un proceso que transformó, de manera profunda, la vida de nueve antiguas comunidades lacustres de la zona meridional de la Cuenca de México. Me refiero al proyecto que, a mediados del siglo XIX, el Estado liberal impulsó con la finalidad de privatizar grandes extensiones del territorio que otrora fueran parte de los bienes comunes de los pueblos de Tláhuac. Así pues, en las páginas siguientes, se podrán seguir los diferentes cursos que tomó esta medida implementada desde arriba, pero adaptada creativamente desde abajo. En esta tesitura, pretendo hacer visible un momento específico del amplio espectro de la historia mexicana que ha estado caracterizada por la imposición del dominio colonial en nuestro país y, al mismo tiempo, por los variados mecanismos de resistencia que los pueblos han creado para evitar, o por lo menos para tratar de ocultar, su confrontación con el poder dominante en turno. Es, entonces, una historia del despojo pero también de las luchas por la liberación, la que aquí quiero contar.

### *La región de Tláhuac*

A mediados del siglo XIX, la región de Tláhuac era un sitio eminentemente lacustre; enmarcada por dos grandes lagos, los de Xochimilco y Chalco, y delimitada en sus fronteras norte y sur por dos serranías: la de Santa Catarina, en la porción septentrional, y la del Chichinauhtzin, en la zona meridional. Geográficamente esta región se había ido conformando a lo largo de milenios y su historia geológica estaba circunscrita a las grandes transformaciones que habían originado la Cuenca de México; un proceso de por lo menos 50 millones de años. El ritmo del tiempo, tan lento que parecía casi inamovible, la dotó de características bien específicas: lagos poco profundos y de aguas dulces, ambos cubiertos de diversas variedades de flora lacustre (emergente, flotante y sumergida), alimentados por cientos de manantiales y escurrimientos temporales que bajaban de los cerros vecinos;

lagunas de diferentes dimensiones que se abrían paso ante la saturación de los vegetales acuáticos; ciénegas pantanosas que abarcaban buena parte de estos lagos y en donde habitaban infinidad de variedades de reptiles, anfibios, ánales, moluscos, insectos y peces; y, por si fuera poco, grandes extensiones de chinampas que habían sido creadas por el hombre y en donde sus habitantes producían múltiples vegetales que los alimentaban a ellos y a la propia ciudad de México.<sup>1</sup>

A pesar de la llegada de los españoles y los numerosos esfuerzos que éstos y sus descendientes realizaron para tratar de eliminar el agua de la Cuenca de México, la zona sur mantuvo estas características ecológicas hasta bien entrado el siglo XIX. Sus pobladores, igual que sus mayores, continuaban dedicándose a las labores lacustres: pescaban, cazaban y recolectaban lo que los lagos y ciénegas les proveían; construían chinampas y de ellas arrancaban, con su esfuerzo cotidiano, los alimentos necesarios para su dieta. Todo ello, cabe aclararlo, lo realizaban, como sus antepasados, a través del trabajo comunal y con base en códigos comunitarios que habían ido construyendo a lo largo de varios siglos.<sup>2</sup>

Llamo región de Tláhuac a la constelación de nueve pueblos de origen muy antiguo que tenían como centro, a la manera de un sistema solar o de un átomo, a la isla de Tláhuac, ubicada, exactamente en medio de los dos grandes lagos. A partir de ella, las comunidades restantes se encontraban orbitando y, según las distintas etapas históricas, tenían mayor o menor relación con ésta, pero, desde una perspectiva geográfica, San Pedro Tláhuac seguía

---

<sup>1</sup> Esta descripción, bastante apretada por cierto, se basa en la lectura y en la información que aportan las obras siguientes, salvando la aclaración que no todo los autores comparten la misma perspectiva, por lo que la interpretación, con base en sus datos, es mía. *Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, 4 t., México, Departamento del Distrito Federal, 1975, t. 1. Gabriel Espinosa Pineda, *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, Johanna Broda (presentación), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 432 p. Josefina García Quintana y José Rubén Romero Galván, *México Tenochtitlan y su problemática lacustre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, 132 p. Teresa Rojas Rabiela y José Genovevo Pérez Espinoza, *La cosecha del agua en la cuenca de México y la pesca en el medio lacustre y chinampero de San Luis Tlaxialtemalco*, México, CIESAS, Museo Nacional de Culturas Populares, 1985, 142 p. Mari Carmen Serra Puche, *Los recursos lacustres de la cuenca de México durante el Formativo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, 272 p. Miguel León Portilla y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Celanese Mexicana S.A., 1986, 110 p. Robert West y Pedro Armillas, “Las chinampas de México, poesía y realidad de los „Jardines flotantes”, en *Cuadernos americanos*, México, Año IX, No. 2, vol. L, marzo-abril de 1950, 165-182 p.

<sup>2</sup> Aquí cabe advertir que las continuidades históricas deben estar situadas dentro de un contexto histórico específico, por lo tanto cada una de ellas, a pesar de mostrar esa continuidad, también evidenciará las transformaciones que ha sufrido a lo largo del tiempo.

siendo el punto nodal de esta región. Ésta se hallaba conformada por otras dos islas y seis pueblos ribereños que se habían asentado a las faldas de las serranías vecinas. Los ocho conglomerados restantes eran: Santiago Zapotitlán, San Francisco Tlaltenco, Santa Catarina Yecahuitzotl, Santiago Tulyehualco, San Juan Ixtayopan, San Nicolás Tetelco, San Andrés Mixquic y San Martín Xico.

Los pueblos que conformaban esta región poseían una larga historia que, dejando de lado sus particularidades, compartían procesos históricos similares y, por lo tanto, se hallaban estrechamente unidas. Antes de la llegada de los europeos a estas tierras, la conformación de la zona dependió del desarrollo de tres *altepetl*, los cuales, como es sabido, eran las unidades primordiales de organización territorial, política, religiosa y cultural de los Estados mesoamericanos.<sup>3</sup> Éstos fueron: el *cuitlahuacatl*, el *mizquicatl* y el *xochimilcatl*. El núcleo del primero lo constituyó la ciudad de Cuitlahuac, la que a la postre fue transformada en el pueblo de San Pedro Tláhuac; de éste se derivaron, en diversos momentos (antes y después del dominio colonial) las comunidades de Xico, Santa Catarina, Tlaltenco y Zapotitlán. Del segundo de ellos surgieron Mixquic y Tetelco, teniendo como centro principal al primer sitio. Finalmente, del grupo xochimilca se crearon las poblaciones de Tulyehualco e Ixtayopan.<sup>4</sup>

Todos estos pueblos, configurados así durante el proceso de colonización, fueron transformados en repúblicas de indios, algunos como cabeceras (Cuitlahuac y Mixquic) y los demás como sujetos dependientes de éstas.<sup>5</sup> A un nivel superior estuvieron dentro de las alcaldías mayores de Chalco y Xochimilco, mientras que su adscripción religiosa fue la del arzobispado de México. Luego de la revolución de Independencia, todos ellos quedaron circunscritos en municipios, siendo cabeceras algunos (Tláhuac, Mixquic y Tulyehualco) y el resto perteneciendo a ellos. Sin embargo, y a pesar de todos estos cambios a nivel administrativo, las poblaciones de la región se mantuvieron con cierta cohesión debido al paisaje lacustre que compartían y a una secular historia de resistencia frente a las

---

<sup>3</sup> Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, Alicia Hernández Chávez (presentación), México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1996, 670 p., p. 27.

<sup>4</sup> Antes de la llegada de los europeos sólo existían las siguientes poblaciones en la región: Cuitlahuac (hoy Tláhuac), Tzapotitlan (hoy Zapotitlán), Xico, Mixquic y Cuitlatetelco (hoy Tetelco). Las demás fueron fundadas pocos años después del proceso de colonización.

<sup>5</sup> Véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Julieta Campos (tr.), 4ª. Edición, México, Siglo XXI editores, 1978, 531 p., pp. 16, 30, 43, 46 y 49.

pretensiones de acaparación territorial, promovida por sus dominadores. Así pues, además de la geografía acuática, la defensa de sus bienes comunes y de sus autonomías (políticas, económicas y religiosas) fue el eje en donde confluyeron sus particulares procesos históricos y el elemento clave que los unificó.

Los pueblos, a lo largo de su historia, enfrentaron graves conflictos para sobrevivir como entidades colectivas, no obstante, uno de los más duros fue la promulgación, a nivel federal, de la legislación anticorporativa que preveía la fragmentación del patrimonio colectivo que eran sus territorios. El naciente Estado mexicano promovió una visión individualista y universalista que iba a contrapelo de las concepciones y prácticas que habían posibilitado la vida comunitaria de estos antiguos pueblos que ocupaban una buena parte del país. Esta crucial coyuntura es la que se analiza en esta investigación, en particular en la región de Tláhuac.

### *Sobre el concepto de lo mesoamericano*

Antes de continuar con una breve reseña del contenido de mi trabajo, deseo hacer algunas consideraciones sobre ciertos aspectos que resultan importantes para el desarrollo de este texto. Sobre todo aquellos que podrían parecer polémicos y que, desde luego, merecen unas líneas para tratar de explicitarlos según mi particular visión de la historia mexicana. Me refiero, en específico, al uso recurrente que hago del término “pueblos mesoamericanos”.<sup>6</sup>

Básicamente llamo pueblos mesoamericanos a todos aquellos conglomerados humanos que basaron su establecimiento sedentario, antes o después de la llegada de los europeos, en un elemento primordial que extiende sus orígenes con el inicio mismo de la remota historia mesoamericana: el complejo de la milpa, es decir, a la asociación de varios cultivos en donde el eje central lo conforma la siembra del maíz. Asimismo, y en el caso específico de los pueblos de Tláhuac, es menester destacar la larga conformación de la cultura lacustre, la cual también fue uno de los basamentos en el proceso de sedentarización

---

<sup>6</sup> A la par de éste utilizo también los términos “pueblos indios” y “pueblos indígenas”, sin embargo, las razones de esto último son básicamente funcionales: para evitar la repetición excesiva del adjetivo mesoamericano. Así pues, durante mi investigación, equiparo los tres conceptos pero, siempre, se deberá tomar en cuenta el sentido que le asigno al primero de ellos, como enseguida se verá.

de los diversos grupos humanos que han habitado la Cuenca de México.<sup>7</sup> A pesar de todos los cambios que estas poblaciones sufrieron a lo largo de su historia, sobre todo con el arribo de los europeos y la colonización subsiguiente, me parece que este eje articulador que es lo mesoamericano, ha estado presente de múltiples maneras y, además, ha sido el que ha permitido la apropiación de elementos externos al enmarcarlos dentro de su propia lógica civilizatoria. Así pues, lo mesoamericano, de ningún modo, es sinónimo de lo prehispánico; hay, desde luego, una historia mesoamericana prehispánica, pero también una colonial, decimonónica y de los siglos XX y XXI. Para entender los procesos históricos más profundos que han vivido estas comunidades, desde mi propia óptica, hay que leer el pasado de los pueblos mexicanos en clave mesoamericana, es decir, cepillar a contrapelo el brillo de la historia colonial (o colonizada) para lograr avizorar los múltiples aspectos del pasado/presente mesoamericano.<sup>8</sup>

He recurrido al término mesoamericano para tratar de evitar los comunes, pero también más contradictorios, de indio e indígena. Esto merece una explicación. Es bien sabido que estos últimos se encuentran hermanados, más allá de sus distintas procedencias etimológicas, aunque el primero de ellos haya sido de uso más antiguo y, el segundo, se generalizara sólo a partir del siglo XIX. La categoría de indio, de acuerdo con la definición de Guillermo Bonfil, se utilizó para englobar a una serie de poblaciones, culturalmente diferentes y heterogéneas entre sí, pero que compartían una condición de subordinación ante el poder colonial: los indios eran los vencidos, los sometidos y los que poseían un rango inferior, en todos los órdenes, respecto a sus dominadores.<sup>9</sup> De esta manera, Francisco Pineda, siguiendo la propuesta semiótica de Iuri Lotman, afirma que en todo sistema cultural, en este caso el colonial, “la correlación núcleo-periferia recibe una

---

<sup>7</sup> En ambos casos, desde luego, no sólo me estoy refiriendo a los elementos materiales de donde obtenían su sustento, sino, también, a todos aquellos de orden simbólico, como la cosmovisión, que crearon a partir de una práctica social que no estuvo, en un primer momento, influenciada por agentes externos.

<sup>8</sup> Aquí retomo, evidentemente, la expresión de la séptima tesis sobre la historia de Walter Benjamin. Véase Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (tr. e intr.), México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ítaca, 2008, 118 p., pp. 41-43.

<sup>9</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen IX, 1972, 105-125 p.

caracterización axiológica adicional como correlación arriba-abajo, valioso-carente de valor, existente-inexistente, lo descriptible y lo que no ha de ser descrito.”<sup>10</sup>

Luego entonces, resulta evidente que tal vocablo se originó sólo a partir de la invasión europea en tierras americanas y que ha estado relacionado, de manera íntima, con la propia expansión del sistema capitalista; relación a la que Aníbal Quijano ha llamado colonialidad del poder:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y se mundializa a partir de América.<sup>11</sup>

Así pues, el término indio operó como una clasificación que venía de las altas esferas del poder colonial, anulando la diversidad que existía (existe) en Mesoamérica y, a través de su uso, condenando a los pueblos vencidos a uno de los escalones más bajos del entramado social. No obstante, como todo lo creado por el hombre, las palabras son históricas y por ello cambiantes de significado. De esta manera la historia del término indio fue transformándose al paso de los siglos, pero, y esto hay que tenerlo en cuenta, las más de las veces atendiendo a las necesidades de la colonialidad del poder.<sup>12</sup> En un primer

---

<sup>10</sup> Francisco Pineda Gómez, “Justicia sin verdugo. La memoria de la cultura y los desafíos de la rebeldía”, en *Rebeldía*, México, No. 36, octubre de 2005, 43-49 p., p. 45. Por esta razón, y a pesar de los cambios que el concepto de indio ha sufrido a lo largo del tiempo, como se verá enseguida, la visión de los poderosos ha recreado y reinventado constantemente la noción del indio, partiendo de su mito fundador, reactualizándolo en diferentes contextos: “El discurso del poder que habla de „indio” refiere simultáneamente a discapacitados, no mexicanos, incivilizados, infieles; pueblos sin territorio, sociedades preestatales, ágrafas, entre otras representaciones que instituyen relaciones de poder y despojo sobre los pueblos oprimidos.”

<sup>11</sup> Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research, Center for Global International and Regional Studies, Division of Social Sciences*, Universidad de California, Vol. XI, número 2, verano/invierno de 2000, 342-386 p., p. 342.

<sup>12</sup> Dulce María Rebolledo, quien realizó un análisis histórico acerca de los distintos significados del concepto indios, señala que, ante todo, la noción de indio “ha sido centralmente un concepto desde fuera y en esencia colonial.” Para la autora es posible vislumbrar cuatro nociones de lo indio a lo largo de los últimos cinco siglos: 1) la colonial-española, ligada al despojo territorial y a la evangelización; 2) la criolla, en donde se “revaloriza” el pasado prehispánico como un instrumento en la lucha política, así lo indio fue “masa de maniobra” para la resolución favorable de la disputa; 3) la mestiza liberal que perfila al indio como sujeto de integración o de exterminio, basada en postulados positivistas que incluso recurrieron a estrategias como el etnocidio estadístico; y 4) la mestiza posrevolucionaria que propugnó la mexicanización del indio a través reformas sociales que lo acercaran a la pretendida “cultura nacional”. Dulce María Rebolledo Millán, “El

momento operó, más que como una categoría de identidad, como un elemento de identificación hacia los pueblos sometidos: los indios eran aquellos que pagaban tributo a la corona española.<sup>13</sup> Después, con el transcurrir de los años, algunos sectores de la población novohispana se la fueron apropiando y, a partir de ello, se fueron creando “identidades” bien diversas, todas ellas identificadas como indias por los colonizadores.<sup>14</sup> Asimismo, las palabras indio e indígena, se utilizaron durante todo el siglo XIX como un mecanismo para deslegitimar las luchas sociales de los pueblos mesoamericanos, quitándoles las motivaciones racionales y haciéndolas aparecer como “guerras de castas”.<sup>15</sup>

Sin embargo, las comunidades, en gran parte de su historia, más que identificarse como indias, o indígenas, mantenían concepciones identitarias de orden más local o regional: eran parte de sus respectivos pueblos, protegidos por sus santos patronos, y delimitadas con un territorio preciso que había sido herencia de sus mayores. Se seguían dedicando a las variadas actividades que el espacio rural les permitía, vestían a semejanza de sus antepasados, muchas de ellas seguían hablando alguna lengua originaria y, por todos esos motivos, las élites las identificaban como indios o indígenas, pero ellos, en su cotidianidad, rara vez asumían tal terminología, y aquellos que se comunicaban en náhuatl, preferían autodenominarse como *macehualli* (en singular) o *macehualtin* (en plural).

---

movimiento indígena en México, 1989-1990”, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996, 145 p., pp. 8-16.

<sup>13</sup> La propuesta para hablar de identificación más que de identidad, la he tomado de Luis Fernando Granados. De hecho, él también debate acerca de las múltiples problemáticas que se generan en los estudios históricos a partir de utilizar el concepto ontológico de identidad (uno de ellos es el esencialismo que trae consigo y, por lo tanto, su ahistoricidad). Así para Granados, más allá de la existencia, o no, de una “cultura india” en la época tardía colonial, lo que constituía en indios a los indios era, básicamente, su calidad de tributarios. Al respecto puede verse este interesante análisis en Luis Fernando Granados, “Pasaportes neoclásicos. „Identidad“ y cobro de tributo indígena en la ciudad de México borbónica”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 371-396 p.

<sup>14</sup> John Tutino señala, por ejemplo, que en la época colonial tardía podían identificarse cuatro clases de indios: 1) indios de república; 2) indios mestizados de la ciudad de México, el Bajío y otros centros mineros y comerciales de la Nueva España; 3) indios de las misiones (sobre todo al norte); y 4) indios independientes que todavía no habían sido conquistados. John Tutino, “Indios e indígenas en la guerra de Independencia y las revoluciones zapatistas”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 105-129 p., p. 112.

<sup>15</sup> Al respecto véase el importante análisis que realiza Federico Navarrete. Federico Navarrete Linares, “¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX?”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 171-190 p., pp. 182-186.

También, los mesoamericanos se comenzaron a apropiarse del vocabulario liberal extendido en esos tiempos, y así, se designaban como ciudadanos, vecinos de tal o cual pueblo; es decir, hicieron suyo el discurso liberal en boga para defender sus autonomías comunitarias pero, arrojando sus aspiraciones, con un lenguaje moderno y universalista.<sup>16</sup> Sólo en algunos casos, los miembros de las comunidades se autodenominaron indios, pero, analizando el contexto de sus testimonios, es posible afirmar que lo hicieron como una estrategia para lograr la ayuda de cierta autoridad estatal, recurriendo a un arte de la resistencia que James Scott ha denominado como “monarquismo ingenuo”; al respecto comenta Scott:

Es el hecho de que los grupos subordinados han aprendido normalmente, en situaciones que no son aquéllas muy raras de la confrontación radical donde se arriesga todo contra todo, a *disimular su resistencia y su desafío en ritualismos de subordinación que sirven tanto para disfrazar sus propósitos* como para darles una puerta de salida por donde evitar las consecuencias de un posible fracaso.<sup>17</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, para evitar las ambigüedades y aun las problemáticas que plantean los términos indio e indígena, decidí hacer uso del concepto mesoamericano, como categoría analítica solamente, para referirme a los pueblos que aquí se estudian. Tiene varias ventajas su utilización. Por una parte, a diferencia de los anteriores, lo mesoamericano se debe entender como plural y heterogéneo, pues desde su acuñación en 1942, Paul Kirchhoff reconoció que si bien los grupos que habitaban en Mesoamérica compartían varios rasgos culturales, motivo por el cual creó tal denominación para esta superárea cultural, también poseían una gran diversidad de características culturales y lingüísticas. Así pues, a pesar de que las identidades locales pesaran más en los habitantes de las comunidades, es posible considerar esto como un rasgo de su procedencia mesoamericana, y, por lo tanto, no se entraría en contradicción alguna con sus propias autodenominaciones.

---

<sup>16</sup> John Tutino, *op. cit.*, pp. 115-117.

<sup>17</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Jorge Aguilar Mora (tr.), México, Ediciones Era, 2011, 314 p., p. 124.



Asimismo, como lo mesoamericano no es lo prehispánico sino un largo y activo proceso histórico que se extiende hasta nuestros días, es factible aplicarlo a los pueblos en sus diferentes contextos históricos, más allá de las especificidades que en cierto momento éstos manifestaban; es decir, lo mesoamericano es dialéctico: da cuenta del remoto origen de un elemento pero, al mismo tiempo, de las transformaciones que ha sufrido éste en el contexto de la imposición de la colonialidad del poder en estas tierras. De esta manera hace visibles tanto las continuidades como las rupturas.

En suma, pues, llamo pueblos mesoamericanos a todos aquellos sujetos colectivos que tuvieron un lejano origen, el cual, de uno u otro modo, estuvo ligado al inicio mismo de la civilización mesoamericana. Entramados comunitarios en donde el trabajo agrícola y lacustre mantuvo una centralidad durante toda su historia, motivo por el que su cosmovisión fue construida teniendo como basamentos estas actividades cotidianas suyas. En esta tesitura, a mediados del siglo XIX, los pueblos mesoamericanos de la región de Tláhuac evidenciaban una extensa continuidad histórica pero, a la par, mostraban las profundas transformaciones que habían sufrido a lo largo de los siglos, sobre todo a partir del proceso de colonización.

### ***Acerca de la larga duración histórica***

En este punto me parece pertinente realizar algunos comentarios acerca de la importancia que tiene el utilizar la perspectiva de la larga duración en los trabajos históricos. Esto parecería una perogrullada, mas no lo es tanto si se tuviesen a la vista los pocos trabajos de investigación que retoman ese tiempo histórico propuesto por Fernand Braudel en 1949.<sup>18</sup> Así pues, pienso que sí es necesaria una reflexión, aunque breve, al respecto.

La relevancia de la larga duración radica, creo, en que aquellos elementos más resistentes al cambio han actuado, en múltiples ocasiones, como verdaderos ejes

---

<sup>18</sup> Acerca de los diferentes tiempos históricos, y sobre todo de la larga duración, pueden verse: Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mario Monteforte, Wenceslao Roces y Vicente Simón (tr.), 2ª. Edición, 2 t., México, Fondo de Cultura Económica, 1987, t. 1, pp. 17-18 y 27; Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Josefina Gómez Mendoza (tr.), Felipe Ruiz Martín (pról.), 3ª. Edición, Madrid, Alianza, 1974, 222 p., pp. 60-106; Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la historia: siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 424 p., pp. 184-201.

estructurales de los diversos procesos históricos, a pesar de las transformaciones que va originando el paso del tiempo. En otras palabras: éstos evidencian la profunda y densa temporalidad histórica que da sentido y significación a las coyunturas y a los acontecimientos que se enmarcan en la corta duración, según la clasificación del propio Braudel. Luego, si la investigación histórica echa mano de la perspectiva del tiempo largo, analizará de una manera más profunda los procesos sociales, aunque éstos se manifiesten en un corto lapso, y sus resultados devendrán miradas más densas acerca del pasado, o de los pasados, de los hombres.

Hasta donde alcanzo a ver, existen dos posibilidades para aproximarse al cristal de la larga duración, pero seguro pueden construirse mucho más caminos para ello, si bien aún no los he descubierto. En primer lugar, como en mi caso, a través de focalizar la atención en un proceso histórico particular, pero, a partir de él o tomándolo como un buen pretexto, se deben de identificar aquellos elementos que tienen un origen lejano, los que son recurrentes, seculares, o que manifiestan un cierto grado de continuidad, para derivar conclusiones que denoten o visibilicen esa densa carga temporal histórica,<sup>19</sup> y, por lo tanto, permitan mirar ese particular proceso de manera diferente a como se vería si sólo se tomara en cuenta el tiempo corto (el de las coyunturas o el de los acontecimientos).

El otro modo de hacerlo es elegir un aspecto concreto, o unos pocos, y darles seguimiento a través de los siglos. Éste fue el caso de la excelente investigación que desarrolló Ethelia Ruiz, de la cual obtuve enriquecedoras miradas analíticas, acerca de la secular defensa de su territorio que los pueblos mesoamericanos realizaron a lo largo de su historia, basándose en la presentación de documentos, creados por ellos mismos, tanto pictóricos como escritos, ante las diferentes instancias construidas por sus dominadores, ya fueran la corona española o los Estados mexicanos de los siglos XIX, XX y XXI. El trabajo de Ruiz Medrano, a partir de la perspectiva del tiempo largo, arrojó resultados innovadores respecto a las variadas estrategias de resistencia que las comunidades mesoamericanas desarrollaron para hacerle frente al expolio impuesto por la colonialidad del poder. La misma autora manifiesta, al inicio de sus conclusiones, que la originalidad de

---

<sup>19</sup> En mi caso, para sólo citar algunos ejemplos, se pueden enmarcar, dentro de la larga duración, los siguientes elementos: la secular lucha por la defensa del territorio y de las autonomías; la cultura y economía lacustres; las creativas y reelaboradas estrategias de resistencia campesina; y los diversos complejos pertenecientes a la cosmovisión mesoamericana.

su trabajo consistió, precisamente, en la utilización de la óptica de la larga duración histórica:

En este trabajo he intentado demostrar la importancia singular de una serie particular de documentos históricos guardados por muchos pueblos indios en México y también mostrar cómo los pueblos han usado estos mismos documentos –producidos por los indios mismos– y la historia local que ellos registran, para negociar la defensa de sus tierras y su modo de vida comunitario, con las autoridades coloniales españolas y el Estado nacional mexicano. Para llevarlo a cabo, he tomado la perspectiva de la “larga duración”, analizando los procesos desde el siglo XVI hasta el presente. La originalidad de este estudio, creo, radica precisamente en tomar esta perspectiva y romper con los artificiales, truncos y comprimidos ciclos característicos del método historiográfico actual.<sup>20</sup>

Así pues, para romper con esos ciclos artificiales tan característicos de la historiografía tradicional, también decidí utilizar, durante mi investigación, la perspectiva de la larga duración histórica, arropándola con una mirada de la historia mexicana en clave mesoamericana.

### ***La división del texto***

Dividí mi investigación en tres capítulos, en cada uno de los cuales desarrollé tres aspectos que pretenden dar luces acerca del proceso de desamortización del territorio comunal, en específico de la región de Tláhuac. Si bien cada uno de ellos, como se verá líneas abajo, requirió fuentes y tratamientos distintos, todos apuntan hacia un mismo objetivo: profundizar en las diferentes aristas que tuvieron relación con los variados momentos en

---

<sup>20</sup> Ethelia Ruiz Medrano, *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, Russ Davidson (tr.), EUA, University Press of Colorado, 2010, 338 p., p. 283. Traducción mía. “*In this work I have attempted to demonstrate the singular importance a particular range of historical documents holds for many Indian pueblos in Mexico and also to show how pueblos have used these same documents –produced by the Indians themselves– and the local history they record to negotiate the defense of their lands and communal way of life with Spanish colonial authorities and the Mexican national state. To do so, I have taken the perspective of the longue durée, analyzing these developments from the sixteenth century to the present. The originality of this study, I believe, lies precisely in taking this perspective and breaking with artificially truncated and compressed cycles characteristic of the current historiographical approach.*”

que se llevó a cabo la privatización de los bienes comunes pertenecientes a las nueve poblaciones aquí estudiadas.

En el primer capítulo, comienzo con un breve análisis del contexto en el que se halló inscrita la Ley de desamortización de bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas, mejor conocida como Ley Lerdo, de sus principales implicaciones y de las posibles motivaciones que llevaron al gobierno liberal a su publicación. Asimismo, para comprender la larga duración de las políticas anticorporativas, hago un breve recorrido histórico desde las reformas borbónicas, a mediados del siglo XVIII, hasta las diferentes legislaciones estatales que antecedieron a la federal de 1856. También señalo algunas de las respuestas campesinas que se suscitaron luego de los primeros intentos para privatizar el territorio comunal de los pueblos mesoamericanos. Y, finalmente, comparo el actuar de los liberales en el poder con la política agraria que implementó Maximiliano durante los breves años de su gobierno monárquico en México.

En el segundo capítulo, a pesar de la escasez de fuentes, trato de reconstruir las distintas etapas por las que atravesó el proceso desamortizador en la región de Tláhuac. Desde los primeros tiempos liberales, en los cuales se realizaron las primigenias adjudicaciones de aquellas tierras que otrora fueran patrimonio colectivo de las comunidades, hasta las que se llevaron a cabo en las postrimerías del Porfiriato, ya entrado el siglo XX. Ahí mismo advierto los alcances, límites y contradicciones que estaba trayendo consigo la privatización y algunas de las estrategias de resistencia que los ribereños implementaron para tratar de salvaguardar sus tierras, aguas y montes. Al final, realizo breves notas que permiten vislumbrar la futura conflictividad territorial que se viviría en la zona, sobre todo con la llegada del hacendado español Íñigo Noriega y la desecación del lago de Chalco que él promoviera.

En el tercer capítulo, exploro, a partir de fuentes de naturaleza diferente, aquellos aspectos de la cosmovisión náhuatl que las comunidades de Tláhuac mantenían a finales del siglo XIX y principios del XX, con la intención de ver de manera diferente, más profunda, las implicaciones que tuvo la desamortización en esta región mesoamericana del sur de la Cuenca de México. Tratando de salvar las limitaciones de los documentos burocráticos, me adentro en tres aspectos de las prácticas y saberes comunitarios nahuas de los pueblos de la zona: en la concepción diferente y polisémica que poseían respecto al territorio; en sus

diversas estrategias de resistencia frente a sus dominadores, las cuales estuvieron caracterizadas por la utilización de su propio bagaje cultural pero también por la apropiación de elementos externos; y en el complejo meteorológico que, habiéndolo heredado de sus mayores, lo habían transformado creativamente, anclándolo en lugares que ellos consideraban sagrados al interior de sus pueblos.

Finalmente, elaboré tres anexos que, desde mi perspectiva, enriquecen los resultados de esta investigación. El primero de ellos son unos breves apuntes acerca de la vida y obra de Faustino Chimalpopoca Galicia, originario de Tláhuac, y quien tuvo una activa participación en la vida política, en diverso niveles, del México decimonónico; sobre todo fue destacada su actividad como mediador entre los intereses de los pueblos mesoamericanos y el aparato estatal. La pertinencia de este anexo radica, precisamente, en que, como se verá en los tres capítulos, la figura de Chimalpopoca fue de gran importancia, en los ámbitos nacional y regional, en circunstancias muy adversas a las comunidades mesoamericanas. El segundo es una tabla que contiene las primeras adjudicaciones, en propiedad privada, del antiguo territorio comunal; documento elaborado por la propia burocracia liberal pero que, hasta la fecha, había permanecido inexplorado con respecto a mi región de estudio. El último anexo es la transcripción y traducción de los títulos primordiales de Tláhuac, creados a mediados del siglo XVII, importante documento del que sólo se contaban con las copias y traducciones que había realizado Chimalpopoca Galicia en la segunda mitad del siglo XIX; por todo esto, decidí revisar el original, ubicado en la Universidad de California, y traducirlo de nueva cuenta para que se conociera una diferente versión del mismo.<sup>21</sup> A la luz de estas consideraciones, creo que los tres anexos eran de vital importancia para el enriquecimiento de los resultados de mi trabajo.

### *Del origen de una obsesión y de su conversión en objeto de estudio*

---

<sup>21</sup> En el 2004, Teresa Rojas, durante una conferencia suya en Tláhuac, manifestó lo pertinente y productivo que sería una nueva versión de los títulos de tierras de Tláhuac, de la siguiente guisa: “En el futuro sería muy importante que un nahuatlato moderno hiciera una nueva traducción del texto en náhuatl.” Teresa Rojas Rabiela, “Las tierras de San Pedro Tláhuac”, conferencia presentada en la Fiesta Patronal de San Pedro Tláhuac el miércoles 1° de julio de 2004 en el Centro Social de Barrio de Tláhuac, 14 p., p. 3.

Originalmente esta investigación estaba planteada de manera diferente, ya que era otra la temática que abordaba, aunque respetaba la misma región de estudio. En sus inicios, mi trabajo pretendió analizar los conflictos territoriales de los pueblos de Tláhuac, sobre todo el referente a la afectación que sufrieron los ribereños a partir de la desecación del lago de Chalco impulsada por Íñigo Noriega, y su relación con la incorporación de las comunidades lacustres a las filas del ejército zapatista. En lo particular todo objeto de estudio ha constituido para mí una obsesión personal, la cual tiene detrás una historia, ésta es la que intentaré contar en las líneas siguientes.

Desde que era niño oí, por boca de mis abuelos paternos, múltiples anécdotas de la época en la que mi bisabuelo, Pedro Martínez Ramos, con varios de sus familiares se unieron a las filas del Ejército Libertador del Sur. Cuando comencé a estudiar historia me interesó sobremanera el proceso revolucionario zapatista y busqué en muchos libros algo que hablara sobre mi pueblo, Tláhuac, y su relación con el movimiento que encabezara el general Emiliano Zapata, para tratar de ubicar contextualmente la participación de mis mayores. Sin embargo, mis pesquisas fueron infructuosas ya que, de forma lamentable, la revolución suriana no ha sido investigada en la región de Tláhuac. Por tal motivo, desde hace unos diez años comencé a reunir el poco material bibliográfico que pude encontrar, explorando también los archivos y realizando entrevistas al respecto, para escribir un texto que abordara la gesta zapatista en los pueblos lacustres de mi área de estudio.

No obstante, no fue sino hasta el año 2010 cuando me decidí a realizar una investigación en forma para analizar tal temática, por ello recurrí a Margarita Carbó, quien había sido mi profesora durante la licenciatura, y le comenté mi inquietud al respecto, así como mis deseos de ingresar a la maestría para llevar a cabo mi trabajo de una manera más seria. Ella, con su bonhomía característica, aceptó con agrado asesorarme y me recomendó que, una vez dentro del programa de posgrado, me inscribiera a su seminario sobre movimientos campesinos en México. Así fue como a partir de 2011 ingresé a la maestría y Carbó se convirtió en mi directora de tesis. Durante los siguientes años me dediqué a la investigación y a la redacción, en parte, de lo que había sido mi proyecto original de tesis. El tema elegido, como varios compañeros y profesores me lo hicieron ver en múltiples ocasiones, era extenso en grado sumo como para concluirlo en poco tiempo, empero, me aferré a él y continué trabajándolo.

Por azares fatales del destino, lamentablemente Margarita Carbó falleció a finales de 2015 y me quedé sin asesoría alguna pero, con la firme convicción, de concluir mi trabajo como una forma de homenaje hacia su memoria. Sin embargo, meses después, platicué con Guilhem Olivier y Ethelia Ruiz al respecto, quienes desde hacía tiempo habían venido siguiendo mi investigación y me hicieron ver que si continuaba por el mismo camino, me tardaría bastante para concluirla. Por ello me sugirieron que tomara sólo una parte de mi capitulado y, a partir de él, construyera una nueva tesis, guardando el resto para un trabajo futuro. Luego de reflexionarlo bastante, me di cuenta que ellos, como mis compañeros y profesores del posgrado, habían tenido la razón a tal grado que mi obsesión por mi tema inicial no me permitía ver el largo tiempo que ya me había tardado en concluir con mi tesis.

Así pues, decidí aceptar la propuesta de Guilhem y Ethelia y puse manos a la obra para construir un nuevo texto, que si bien le debía mucho al anterior, prácticamente, en el curso de los meses siguientes, se volvió otro. En este contexto fue como pudieron ver a la luz las páginas que a continuación siguen. Espero que mi trabajo contribuya a esclarecer lo que significó un hecho tan trascendental como lo fue la privatización de las antiguas tierras comunales, sobre todo en la región de Tláhuac, pero, asimismo, que sus resultados no sólo se queden en el nivel regional sino, por el contrario, que sirvan para poder construir nuevas perspectivas acerca de otras zonas e, inclusive, del ámbito general en el que se desarrolló la desamortización impulsada por los sucesivos gobiernos liberales. Si este texto ayuda a generar nuevas interrogantes y a abrir la puerta para debates venideros, habrá cumplido con su objetivo.

## 1. La política agraria de los liberales en el poder

El espacio agrario mexicano, durante buena parte del siglo XIX, se distinguió por la constante violencia e inestabilidad que se generaron en el país a consecuencia de los cambios estructurales derivados de la revolución de Independencia. Esta característica contrasta sobremanera con la relativa tranquilidad y paz que imperaron durante los tres siglos de dominio español. Las explicaciones acerca de la violencia agraria han resaltado diversos elementos (la desestructuración de las repúblicas de indios, la pérdida de la autonomía campesina, la municipalización de los cabildos indios, etcétera), pero, sin lugar a dudas, el territorio<sup>22</sup> es uno de los factores fundamentales que ayuda a comprender los motivos por los que los campesinos mexicanos se movilizaron durante varias décadas de la centuria decimonónica.

Así pues, en las páginas siguientes los actores principales serán el Estado (que en estos momentos se encontraba en proceso de consolidación) y las comunidades campesinas de origen mesoamericano (espacios identitarios bien constituidos en el siglo XIX y de larga tradición histórica). De uno y otro lado, los actores se irán singularizando y complejizando, mostrando que la realidad agraria mexicana va más allá de la simple pugna entre el aparato estatal y las corporaciones: hubo alianza y tensión, pero también colaboración e imposición, así como negociaciones y resistencias.

En primer lugar mostraré cómo el proyecto político liberal, una vez afianzado en el poder nacional por medio del triunfo de la Revolución de Ayutla, construyó una legislación agraria federal, en la cual se aglutinaron los esfuerzos que décadas antes se venían haciendo en el nivel estatal. Posteriormente, en el segundo apartado, se podrá ver que en realidad el pensamiento agrario liberal no era tan novedoso, pues la legislación anticorporativa venía abriéndose camino desde la época de las reformas borbónicas en suelo novohispano. El otro punto a desarrollar, en la tercera parte del capítulo, es la respuesta campesina: las estrategias de resistencia que tejieron para no desaparecer como entidades colectivas y cómo el proceso de desamortización no necesariamente significó despojo; amén de que su

---

<sup>22</sup> Hablo del territorio más que de la tierra por ser un concepto de mayor extensión que permite comprender mejor la propiedad comunal, ya que en ella también se contenían bienes comunes como los montes, pastos y aguas, y no sólo parcelas de labor.



misma aplicación no fue tan expedita como la legislación lo exigió. Hago una especie de pausa en el apartado número cuatro, para analizar las políticas agraria e indigenista que el Imperio de Maximiliano decretó y sus diferencias con lo que hasta el momento habían hecho los liberales.

Antes de entrar en materia, aclaro que parto de la siguiente premisa: la Reforma, la República Restaurada y el Porfiriato muestran una continuidad en lo que se refiere a legislación agraria; es decir, se puede observar un mismo proyecto político agrario que en su aplicación irá adquiriendo diversos matices dependiendo del contexto en el que se desenvuelva. Pero esto último no significa que entre esos tres momentos históricos existan rupturas significativas que nos permitan observar derroteros diferentes en materia agraria. Al respecto Donald Fraser comenta:

La forma de la legislación final es muy significativa porque revela que la política atribuida con frecuencia al régimen de Díaz hacia 1889 o 1890, en realidad fue iniciada mucho antes, y que existe una continuidad en la política de desamortización de las comunidades indígenas durante toda la época que va de 1856 a 1911.<sup>23</sup>

### ***1.1 La legislación nacional***

El 25 de junio de 1856 es un momento culminante en el proyecto agrario liberal; por primera vez se convertía en legislación nacional la aspiración de volver a México un país de propietarios y, por ende, de ciudadanos.<sup>24</sup> Para el agro mexicano, los liberales proponían una nación de rancheros prósperos y felices, cuya visión emprendedora pudiera modernizar la agricultura y dinamizar la producción, consolidando una economía moderna en la

---

<sup>23</sup> Donald J. Fraser, “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXI, No. 4, abril-junio de 1972, 615-652 p., p. 651. Ilán Semo también señala cómo el pensamiento liberal se extendió hasta la época de Porfirio Díaz, adaptándose a las prácticas políticas a través de los funcionarios de gobierno y de otros actores sociales. Ilán Semo, “Tierra de nadie”, en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 290-333 p.

<sup>24</sup> Margarita Carbó, “El proyecto agrario de los liberales”, en *XXVIII Jornadas de Historia de Occidente. El mundo de Benito Juárez*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, 2007, 21-28 p.

ruralidad mexicana.<sup>25</sup> Aquel día, siendo Ignacio Comonfort presidente de México fue promulgada la *Ley de desamortización de bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas*; la elaboración de la misma corrió a manos del entonces secretario de Hacienda: Miguel Lerdo de Tejada. La ley sintetizaba los anhelos liberales para forjar un país moderno que estuviera a la altura de las sociedades más avanzadas de Europa; se trataba de ciudadanizar a la sociedad mexicana luego de tres siglos de estar dividida en estamentos corporativos, romper con las antiguas solidaridades, reconocer la igualdad jurídica de los individuos y hacerlos partícipes de la propiedad y de la educación escolarizada.<sup>26</sup> El secretario de Hacienda argüía que uno de los problemas más importantes que aquejaban al país era la falta de circulación de la propiedad por hallarse en manos muertas; la Ley Lerdo, como también fue conocida, era la punta de lanza para vencer el problema de movilidad territorial. En su artículo primero señalaba:

Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propiedades las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual.<sup>27</sup>

En el artículo tercero se registraba lo que se entendía por corporación (“fundación que tenga el carácter de duración perpetua e indefinida”<sup>28</sup>) y aunque no se utilizó expresamente el término indígena, es claro que dentro de las corporaciones civiles se contemplaron a los pueblos mesoamericanos, identificados anteriormente como repúblicas de indios. En el artículo quinto se decía que las fincas que no se encontraran arrendadas al

<sup>25</sup> Margarita Carbó, “La Reforma y la Intervención: el campo en llamas”, en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 82-174 p., p. 93.

<sup>26</sup> Margarita Carbó, “*Noihqui tlatihuani Zapata omotlatoltiaya in macehualtlatolli*. También el señor Zapata hablaba mexicano”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 535-549 p., p. 539.

<sup>27</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la república*, 42 t., México, Imprenta del Comercio, 1876-1912, t. 8, p. 197.

<sup>28</sup> *Ídem*. Aquí es necesario tener presente lo que en ese entonces se entendía por corporación, ya que el concepto actual difiere de manera rotunda. Para no extenderme demasiado, durante todo el texto, se debe entender por una corporación civil básicamente a un pueblo mesoamericano. Así lo anticorporativo significará todo aquello que atente contra los fundamentos materiales y simbólicos en los que se basa la cohesión comunitaria.

momento de publicación de ley, serían subastadas en “almoneda pública”. En el octavo se enumeraban las excepciones de la desamortización: “De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan.”<sup>29</sup> En los artículos siguientes se informaba acerca de los plazos y procedimientos para realizar la individualización de la propiedad: las adjudicaciones y remates se tenían que hacer durante los siguientes tres meses, después de publicada la ley, si no se realizaban dentro de este límite temporal cualquier persona, aunque no fuera arrendatario, podría denunciar la finca en cuestión, y si no existía ningún interesado se subastaría públicamente. Después de la adjudicación correspondiente, todas las fincas podrían ser enajenadas sin ningún problema. Las corporaciones no podían administrar o adquirir en propiedad bienes raíces, exceptuando los tipos de propiedad contenidas en el artículo octavo. La traslación del dominio de propiedad causaría un impuesto del 5% del valor de la finca. Por último, se mencionaba que los réditos surgidos de la adjudicación se seguirían aplicando a los objetos a que antes se destinaban las rentas.<sup>30</sup>

Al decir de Donald Fraser, la Ley Lerdo fue confusa y sumamente ambigua, por lo que su aplicación dependió constantemente de la interpretación de los funcionarios encargados de la desamortización.<sup>31</sup> Una primera cuestión que salta a la vista es la de no señalar específicamente el tipo de propiedad comunal que debía privatizarse y las que estaban exentas de ello. Si bien en el artículo 8 se eximen a los ejidos de los pueblos, no hay mención a las otras modalidades de las tierras comunales.

Desde el virreinato las repúblicas de indios venían manejando diversos tipos de propiedad comunitaria, ésta se dividía de acuerdo al uso que se hiciera de ella. Aunque de pueblo en pueblo y de región en región variara la tipología comunal, es posible hablar de cuatro tipos de tierras en las comunidades mesoamericanas: 1) fundo legal: era el asiento del pueblo y consistía en un cuadrado de 1200 varas por cada lado; 2) común repartimiento: parcelas familiares para el sustento de los vecinos; 3) propios: terrenos que se utilizaban para los gastos comunales (pagos del cabildo, escuelas y fiestas religiosas principalmente). En un primer momento los propios se trabajaban de manera comunal pero con el paso del

---

<sup>29</sup> *Íbid.*, t. 8, p. 198.

<sup>30</sup> *Íbid.*, t. 8, pp. 198-201.

<sup>31</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 631.

tiempo se empezaron a arrendar a los mismos vecinos o, en menor medida, a gente extraña a la comunidad; 4) ejidos, montes y aguas: sitios a las afueras del pueblo, regularmente destinados a la obtención de leña, frutos silvestres, a la recreación o como reserva para el crecimiento urbano. Éstos no eran cultivables y se usufructuaban en común.<sup>32</sup>

Así pues, de estas cuatro variantes de la tenencia comunal de la tierra, sólo los ejidos fueron explícitamente señalados en la Ley Lerdo, pero no como objetos de individualización sino como la excepción a ello. Sin embargo, en el reglamento para la aplicación de la ley del 25 de junio, publicado el 30 de julio de 1856, se pudo aclarar un poco la situación, ya que en su artículo primero señalaba que las fincas rústicas y urbanas “...dadas en arrendamiento a censo enfiteútico,<sup>33</sup> o como tierras de repartimiento”<sup>34</sup> se debían adjudicar en propiedad. El nuevo propietario tendría que pagar en numerario o prestando los “servicios personales” que se obtenían de la renta de las fincas. De las líneas anteriores se puede inferir que las tierras afectadas por la privatización fueron los propios y las de común repartimiento, por lo que Fraser afirma que en sentido estricto sólo los ejidos y el fundo legal quedaban fuera del proceso de desamortización.<sup>35</sup>

A pesar de la publicación del reglamento, la ambigüedad siguió permeando las operaciones de adjudicación y esto hizo muy problemático el cambio de la propiedad comunal a la privada. Inclusive muchas tierras de “uso público” fueron contempladas en el proceso desamortizador, contraviniendo el artículo 8 de la Ley Lerdo, pero dejando en claro que la postura del gobierno liberal, y en particular la del secretario de Hacienda, fue dejar la menor cantidad de tierras sin dividir. Un ejemplo de esto fueron los montes de Chalco y Tepetzotlán, que eran explotados de manera colectiva por los pueblos de estas dos regiones, y, sin embargo, fueron contemplados como objetos de adjudicación por Lerdo de Tejada.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 631; Robert J. Knowlton, “El ejido mexicano en el siglo XIX”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLVIII, No. 1, julio-septiembre de 1998, 71-96 p., p. 74; Margarita Menegus Bornemann, “Introducción”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), IX-XXX p., p. XIX.

<sup>33</sup> La enfiteusis o censo enfiteútico es el mecanismo mediante el cual el propietario de un inmueble cede su dominio útil pero se reserva la propiedad del mismo, cobrando para sí una cantidad periódica (llamada censo) y, además, si se efectuaban más operaciones con el inmueble o parte de éste (como la enajenación por ejemplo), el propietario también recibía los beneficios de éstas.

<sup>34</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 8, p. 212.

<sup>35</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 634.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 641-642. De estos montes los pobladores obtenían recursos como la leña, aunque también era usual que parte de ellos se arrendaran a particulares para la explotación forestal. Por esta razón, Miguel Lerdo

La inflexibilidad ante la privatización fue una característica de los gobiernos liberales y muestra cómo la política anticomunal no fue una consecuencia inesperada del ataque a la propiedad eclesiástica sino un proyecto bien definido para ciudadanizar a los comuneros.

Las comunidades campesinas, del otro lado de la moneda, no se apresuraron a denunciar sus propios terrenos; el proyecto agrario de los liberales en el poder no les representó beneficio alguno desde su perspectiva, antes bien, fue visto con recelo pues como consecuencia lógica venía la desarticulación de la organización básica que los había mantenido unidos desde hacía varios siglos. La legislación liberal fue ignorada; los comuneros trataron de retrasar su aplicación y en muchos casos se opusieron pacífica y violentamente a ella, como más adelante se verá. Margarita Carbó comenta al respecto:

A cambio de una propiedad tan pequeña y tan próxima a vecinos tan desproporcionadamente grandes y amenazadores, el campesino perdería por partida doble: su organización tradicional para trabajar y para defender su monte, su agua, sus tierras ejidales, propios, repartimientos y fundo legal, y después todo ello, porque integrados en comunidad, él y sus compañeros peleaban, apelaban, cuestionaban y se defendían juntos, pero ¿cada quién solito? Cada uno como „ciudadano“ independiente ¿podría enfrentarse a otro „ciudadano“ libre y jurídicamente igual a él en caso de usurpación, maltrato, abuso? ¿Podría una hectárea de tierra contra cincuenta mil?<sup>37</sup>

Al ver la poca disposición por parte de los campesinos a denunciar sus tierras, los gobiernos de Comonfort y Juárez hicieron algunas concesiones para incentivar el proceso de privatización. El 9 de octubre de 1856, a tan sólo tres meses de la publicación de la Ley Lerdo, se dio a conocer una circular en donde se eximía a los “indígenas”<sup>38</sup> del pago de la alcabala al 5% por concepto de traslación de dominio, siempre y cuando el terreno adjudicado no rebasara el precio de 200 pesos. Lerdo de Tejada afirmaba que el principal interés de la legislación agraria era beneficiar a los labradores pobres, especialmente a los “indígenas”, pero hacía hincapié en que se estaba abusando de ellos tomando como pretexto

---

arguyó que a pesar de su uso colectivo, éstos debían privatizarse y repartirse entre los vecinos de las referidas localidades.

<sup>37</sup> Margarita Carbó, “La Reforma y la Intervención...”, p. 108.

<sup>38</sup> Por primera vez en la legislación nacional se utilizaba este término, a pesar de que según la doctrina liberal los “indígenas” ya no existían más y sólo se debería hablar de ciudadanos mexicanos.

la desamortización; con la finalidad de contrarrestar esto, el secretario de Hacienda declaraba:

...que todo terreno cuyo valor no pase de 200 pesos, conforme a la base de la ley de 25 de junio, se adjudique a los respectivos arrendatarios, ya sea que lo tengan como de repartimiento, ya que pertenezca a los ayuntamientos, o esté de otro modo sujeto a la desamortización, sin que se les cobre alcabala ni se les obligue a pagar derecho alguno, y sin necesidad tampoco de otorgamiento de la escritura de adjudicación, pues para constituirlos dueños y propietarios en toda forma, de lo que se les venda, bastará el título que les dará la autoridad política...<sup>39</sup>

Asimismo, Lerdo de Tejada ordenaba que se detuvieran las operaciones de adjudicación y remate hasta que el arrendatario renunciara expresamente a su derecho. En este punto es menester señalar que la legislación agraria de los liberales siempre dio prioridad a los arrendatarios sobre todos aquellos interesados en la adjudicación de algún terreno. Pero el secretario de Hacienda se quedó esperando: pocas fueron las adjudicaciones que realizaron los “indígenas”. La actitud de los pueblos exasperó al funcionario a tal grado que el 2 de enero de 1857 emitió una circular en donde ordenaba el remate de todas las fincas que hasta ese momento no habían sido denunciadas. Sin embargo, su sucesor en la Secretaría de Hacienda, José María Iglesias, la derogó el 29 de julio del mismo año, ya que más que benéfica, la consideró contraproducente en el proceso desamortizador.<sup>40</sup>

Por su parte, el gobierno de Juárez realizó dos concesiones a las comunidades mesoamericanas. En primer lugar, el exceptuar de los bienes de la Iglesia a las propiedades que mantenían las cofradías, pues era común entre los campesinos del centro de México el trasladar parte de su patrimonio comunal a éstas. De esta forma los comuneros podrían adjudicarse las tierras de las cofradías, sin que fueran afectadas por la *Ley de nacionalización de los bienes del clero*, dictada por el gobierno juarista el 12 de julio de 1859 desde Veracruz.<sup>41</sup> El otro “privilegio” que Juárez concedió a los “indígenas” fue el de condonarles el valor de la propiedad de los terrenos adjudicados que no rebasaran la cantidad de 200 pesos. En una circular, que la Secretaría de Hacienda dio a conocer el 28

<sup>39</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 8, p. 264.

<sup>40</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 646.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 647.

de diciembre de 1861, se afirmaba que el presidente: "...ha tenido a bien condonar a los indígenas de los pueblos [...] el precio de los terrenos que han desamortizado conforme a la ley de 25 de junio de 1856."<sup>42</sup> La circular del gobierno juarista resultó, inclusive, más radical que la que cinco años antes había decretado Miguel Lerdo de Tejada. En los años venideros muchos campesinos se cobijarían en ella para la adjudicación de sus parcelas, como líneas más adelante veremos.

Durante la primera administración de Porfirio Díaz, serían retomados los decretos de Lerdo y de Juárez, esto con la finalidad de beneficiar a la "clase indígena" mediante la desamortización, según se dijo en la circular y reglamento del 20 de abril de 1878. Asimismo, se trató de acelerar el proceso para el registro de la titulación de la propiedad, eliminando una de las mayores trabas que observaba la administración de Díaz: el hecho de que para anotar sus títulos los campesinos tuvieran que trasladarse a la capital. Así pues, la Secretaría de Hacienda autorizó a "los jefes de hacienda respectivos" para que ellos mismos registraran los títulos con los que ya contaban los adjudicatarios. En su artículo dos, el reglamento establecía que para los

...terrenos comprendidos en los límites del Distrito Federal, podrán presentarse [los labradores pobres] ante la sección 2ª de esta secretaría sin necesidad de ocurso, por sí o por apoderado con simple carta poder, solicitando la condonación del valor del terreno, a cuyo efecto presentarán títulos de adjudicación, originales y en copia simple para que sea debidamente confrontada.<sup>43</sup>

En el artículo tercero se señalaba el mismo procedimiento para los terrenos comprendidos en los estados, con la aclaración que los labradores debían presentarse en la jefatura de Hacienda del estado en cuestión. En el quinto se refería que para comprobar la autenticidad de los títulos, la secretaría o la jefatura, según el caso a tratar, pediría informes a las autoridades correspondientes. Finalmente, se afirmaba que la circular y el reglamento estaban dirigidos exclusivamente a los terrenos cuyo valor no pasara de 200 pesos.

Como se puede ver hasta el momento, la política de desamortización, que incentivaba la división de la propiedad comunal, continuó durante la primera

---

<sup>42</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 9, p. 352.

<sup>43</sup> *Ibid.*, t. 13, p. 502.

administración de Díaz. De hecho, al decir de Robert Knowlton, la llevó a sus consecuencias más lógicas: la individualización de todas las tierras, incluyendo los ejidos. El 26 de marzo de 1878, el secretario de Fomento, Colonización, Industria y Comercio, Vicente Riva Palacio, ordenó que todas las tierras con carácter de ejido debían ser distribuidas entre los “indígenas” y “ladinos” pobres de los pueblos.<sup>44</sup> Años más tarde, y ya con un aparato estatal bien consolidado, el gobierno porfirista emitió dos circulares (la del 28 de octubre de 1889 y la del 12 de mayo de 1890) que decretaban la división de todas las tierras ejidales, las cuales deberían ser entregadas a las cabezas de familia de las comunidades, pero, afirmaban, no se podía seguir permitiendo la posesión colectiva de las mismas. El punto culminante de toda esta reglamentación antiejidal ocurrió cuando se publicó una ley federal el 18 de diciembre de 1909 en la que se estipuló que toda la legislación tocante al fraccionamiento de ejidos estaba vigente.<sup>45</sup>

Sin embargo, y para no colgarle un milagrillo más a don Porfirio, hay que admitir que la excepción de los ejidos en materia de desamortización, incluida en el multicitado artículo octavo de la Ley Lerdo, bien pronto fue olvidada por los legisladores liberales, ya que en el artículo 27 de la Constitución de 1857 no se hizo una referencia explícita que eximiera a éstos de la individualización:

...Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.<sup>46</sup>

En materia agraria, los gobiernos posteriores a la República Restaurada emitieron decretos sobre colonización, compañías deslindadoras y terrenos baldíos, cuestiones que siempre estuvieron presentes en las preocupaciones de los liberales mexicanos. Las

---

<sup>44</sup> Robert J. Knowlton, *op. cit.*, p. 84.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 87-90.

<sup>46</sup> Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 235 p., (Sepsetentas No. 80), p. 70. También véase Robert J. Knowlton, “La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 121-143 p., p. 123. Robert J. Knowlton, “El ejido mexicano...”, p. 79.



administraciones de Manuel González y de Porfirio Díaz continuaron la labor de Juárez, pues este último decretó el 20 de julio de 1863 una *Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos*. La de González se publicó el 15 de diciembre de 1883 (*Decreto sobre colonización y compañías deslindadoras*) y la de Díaz (*Ley sobre ocupación y enajenación de terrenos baldíos*), de nueva cuenta en el poder, el 26 de marzo de 1894. En las dos primeras existía la prohibición de acaparar más de 2 500 hectáreas (artículo 2), pero en la última no se contempló este impedimento.<sup>47</sup> La interpretación de los críticos del porfirismo ha querido ver en la aplicación de esta legislación la causa del despojo de tierras a las comunidades mesoamericanas, pero investigaciones más recientes han señalado que las compañías deslindadoras poco o nada tuvieron que ver en la usurpación de las tierras de los pueblos.<sup>48</sup> Sin embargo, esto no resuelve el complejo problema de si las compañías deslindadoras despojaron o no a las comunidades campesinas; en ciertas regiones sí jugaron este papel pero en otras el despojo y la privatización ya se había dado antes de que ellas aparecieran como un nuevo actor. Sobre todo hay que señalar que la investigación de Robert Holden sólo se centra en seis estados, a saber: Chihuahua, Sonora, Sinaloa, Durango, Tabasco y Chiapas; por lo tanto cabe la posibilidad de que en otras regiones se vivieran situaciones diferentes en donde el expolio pudo tener cabida. Rosa María Torras, en una investigación reciente, muestra cómo en la región campechana de Palizada el gobierno local protegió las tierras ejidales y los conflictos no se dieron entre las deslindadoras y los pueblos, sino entre ellas mismas y entre medianos y grandes propietarios. No obstante, también acepta que la distribución de las tierras colectivas entre

---

<sup>47</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 9, pp. 637-640; t. 16, pp. 663-667; t. 24, pp. 35-45.

<sup>48</sup> Robert M. Holden, "Los terrenos baldíos y la usurpación de tierras: mitos y realidades (1876-1911)", en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 269-289 p. Holden refiere en la página 283: "No hay evidencia que permita afirmar que las compañías deslindadoras usurparon tierras con título de propiedad o tierras ya trabajadas. Por el contrario, el Estado y las compañías respetaron por lo general la tenencia de la tierra de campesinos y terratenientes..." Más adelante (página 288) enfatiza: "Es innecesario decir que los métodos por los cuales podía ser usurpada la tierra durante el Porfiriato, eran muchos y de muy diversa índole, y que no niego el hecho de la usurpación [...] Lo único que sostengo es que la implementación del programa más ambicioso del antiguo régimen en materia agraria, no llevó a la usurpación en gran escala y el Estado buscó específicamente evitarla". Sin embargo, Friedrich Katz matiza las afirmaciones de Holden cuando señala: "Esto no significa que no se realizaran expropiaciones masivas de tierras de los campesinos gracias a la ley relativa a los terrenos públicos; los expropiadores solían ser tal vez, más probablemente, el propio gobierno o los hacendados ricos que las compañías deslindadoras". Friedrich Katz, "Las rebeliones rurales a partir de 1810", en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Paloma Villegas (tr.), 2ª Edición, México, Ediciones Era, 2008, 459-495 p., nota 16.

los habitantes de Palizada, mecanismo por el cual se podía evitar la usurpación, no se había llevado a cabo a finales del Porfiriato.<sup>49</sup>

Así pues, la cuestión de las deslindadoras, al igual que el de la desamortización como más adelante se verá, tuvo diferentes y variados impactos dependiendo de la región que se trate, ligados todos éstos a la dinámica de modernización capitalista.

### *1.1.1 El objetivo de la legislación agraria*

Una vez revisada, aunque sea someramente, la legislación nacional agraria, es necesario dilucidar si el objetivo de ésta fue el ataque decidido hacia las comunidades campesinas o simplemente erigir como nuevos propietarios a los pobladores de éstas. Dicho en otros términos: ¿las leyes buscaban facilitar el despojo al territorio de los comuneros o que éste se quedara en sus manos pero de forma individual?

Margarita Carbó ha señalado, en diferentes artículos, que la propuesta liberal consistió en un afán por ciudadanizar al comunero, dotándolo de propiedad individual, aunque esto ocasionó, sin ser previsto, el rompimiento de sus antiguos lazos de solidaridad que se recreaban a partir de su pertenencia a un espacio colectivo, en donde tenía derechos al usufructo comunitario del territorio compartido, pero también obligaciones que cumplir al interior del grupo. Esto es: al mismo tiempo que gozaba de los “privilegios” de pertenecer a una comunidad, el campesino otorgaba una buena parte de su tiempo para satisfacer las necesidades, materiales y espirituales, de la población en cuestión; la participación en las actividades colectivas lo ligaban de una forma muy honda a un territorio y a una historia que se venían recreando desde varios cientos de años atrás. El liberalismo, entonces, trató de romper ese antiguo entramado para promover otra forma de lealtad más acorde con el mundo moderno: la pertenencia a la nación.<sup>50</sup> Al decir de Carbó, no se trataba de despojar de tierras a los comuneros sino convertirlos en pequeños propietarios, con la finalidad de modernizar la economía y democratizar la política.

---

<sup>49</sup> Rosa María Torras Conangla, “Espacios de resistencia y colonización. La construcción territorial del México republicano desde la localidad de Palizada, en el suroeste de la península de Yucatán (1821-1916)”, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, 306 p., pp. 120-132.

<sup>50</sup> Margarita Carbó, “La Reforma y la Intervención...”, pp. 88-89; Margarita Carbó: “*Noihqui tlathuani...*” pp. 536-538; Margarita Carbó, “El proyecto agrario...”, pp. 24-25.

Sin embargo, la interpretación de Carbó no contradice el hecho de que una buena parte de los liberales mexicanos quisiesen dismantelar a la comunidad mesoamericana por diversos motivos. El indio, ante todo, fue visto como un obstáculo para la consolidación de la nación mexicana; era el “otro”, el “bárbaro” que debía ser incorporado a la ruta del “progreso” y de la “civilización”.<sup>51</sup> A final de cuentas, indio fue sinónimo de tierras, y éstas eran un elemento fundamental para la reactivación de la desarticulada y golpeada economía del país;<sup>52</sup> incorporarlas al mercado significaba la inversión de capitales para su compra y producción. Esta tendencia anticomunal alcanzó su máxima expresión durante el constituyente de 1856-1857. Allí varios legisladores propusieron la desaparición de toda la propiedad colectiva, incluso la de los ejidos, con la intención de evitar una “guerra de castas”, según argüían diputados como Francisco Díaz Barriga y Manuel Fernando Soto. Al respecto comenta Donald Fraser:

La fuerte oposición a la propiedad comunal de varios diputados y la indiferencia que revelaba la mayoría al no discutir la cuestión, son aspectos significativos; indican que muy posiblemente el Congreso, donde se habían expuesto ideas como las de Arriaga, pudo ignorar la necesidad de un „trato especial“ para los pueblos, permitiendo así que la iniciativa que permitía el fin de la separación de las comunidades, llegara a hacerse ley.<sup>53</sup>

Así pues, lo que no deja lugar a dudas es la perspectiva anticorporativa de los liberales, pero la cuestión de si realmente se buscó el despojo de los pueblos aún no está clara. Pienso que si bien no todos buscaban esto, sí hubo algunos casos en los que personajes del bando liberal apoyaron la legislación agraria para satisfacer sus intereses. La idea no es mía, me baso en la interpretación de John Tutino, para quien la promulgación de la Ley Lerdo en efecto buscó eliminar la oposición campesina y permitir que algunos propietarios pudieran aprovechar las tierras de los pueblos para su beneficio propio.

A partir del análisis de la violencia agraria, Tutino logra visualizar que la creciente movilización campesina tuvo sus causas en las pugnas con las diferentes élites regionales,

---

<sup>51</sup> Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Sergio Fernández Bravo y Francisco González Arámburu (tr.), México, Siglo XXI Editores, 1995, 347 p., pp. 221-230.

<sup>52</sup> Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, 2ª. Edición, México, El Colegio de México, 1995, 350 p., p. 191.

<sup>53</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, pp. 630-631.

quienes en su precaria situación económica encontraron en el aparato estatal el medio idóneo para solucionar sus penurias monetarias. De esta forma empezaron a despojar de su territorio a los campesinos de sus estados al mismo tiempo que legalizaban estos despojos por medio de decretos anticomunales. Más tarde idearon la creación de una policía rural, pagada regularmente con el dinero de los terratenientes, para controlar la ofensiva de los comuneros. Muchos de los miembros de estas élites regionales fueron la base social del liberalismo mexicano y a partir de esta relación, señala Tutino, propugnaron por una legislación nacional que aumentara el radio de acción de las estatales ya existentes.<sup>54</sup> En esta tesitura, el autor plantea que la publicación de la Ley Lerdo les vino como anillo al dedo a estos grupos de poder deseosos de acabar con la resistencia campesina:

A penas cabe duda de que la destrucción de la fuerza de las comunidades campesinas era un objetivo principal de la Ley Lerdo de 1856, pieza central de las famosas reformas liberales, formulada por el ministro de Hacienda, Miguel Lerdo de Tejada. Las discusiones políticas que siguieron a la proclamación de la ley, así como los subsecuentes debates de los estudiosos, se han centrado en su aplicación a las propiedades de la Iglesia. La amenaza contra las comunidades campesinas ha aparecido como un resultado involuntario de la oposición de los liberales a la riqueza de la Iglesia y de su creencia en el individualismo económico. Pero un examen cuidadoso del largo desarrollo del pensamiento liberal y de los conflictos sociales del siglo XIX indica que el ataque a la propiedad comunal era intencional y claramente destinado a liberar a los terratenientes mexicanos de la resistencia campesina.<sup>55</sup>

No quiero dejar la idea de que todos los liberales tenían en mente el que la legislación sirviera para despojar a las comunidades mesoamericanas, pero, siguiendo el análisis de Tutino, parece claro que cuando menos algunos sí y que en ciertas partes del país los hacendados supieron aprovechar esta oportunidad. Por último, tengo que agregar, a modo de reforzar esta interpretación, que por lo menos tres de los diputados del constituyente de 1857 (Mariano Riva Palacio, Bernardo Couto y José María Martínez)

---

<sup>54</sup> John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria (1750-1940)*, Julio Colón (tr.), México, Ediciones Era, 1999, 372 p., pp. 220-223.

<sup>55</sup> John Tutino, "Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco", en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2ª. Edición, México, Ediciones Era, 2008, 94-134 p., p. 115.

poseían haciendas y manifestaron abiertamente su visión anticorporativa y su aversión por la dotación de tierras a las poblaciones que carecían de ellas.<sup>56</sup>

### ***1.2 Una tradición de largo aliento: el afán por individualizar la propiedad***

En materia agraria, el año de 1856 se debe entender como la expansión a nivel nacional de la política liberal; en efecto, en esta fecha se consolidaron, por lo menos en el ámbito legislativo, los proyectos que las diversas autoridades estatales habían venido implementando, en las décadas anteriores, con la finalidad de desestructurar la propiedad corporativa de las comunidades campesinas. Sin embargo, el impulso individualizador no era una cuestión novedosa, venía abriéndose camino por lo menos desde la administración de los Borbones en el imperio español y los liberales mexicanos retomaron mucho del pensamiento de los teóricos ilustrados de aquel entonces.

A su llegada al poder, el régimen borbónico implementó una serie de medidas para volver más eficiente la administración de los territorios dominados por el imperio español; las reformas borbónicas, como se les conoció, tendieron a racionalizar la economía y a ejercer un control efectivo en aquellos ámbitos adonde se había relajado el dominio de la corona española. Las comunidades de origen mesoamericano, llamadas entonces repúblicas de indios, no escaparon a este impulso reformista.

El 30 de julio 1765 el visitador José de Gálvez dictó una serie de instrucciones para el arreglo de la administración de propios y arbitrios de los pueblos de indios y de españoles.<sup>57</sup> En 1766, al año siguiente, creó la Contaduría General de Propios y Arbitrios, la cual buscó racionalizar los excedentes municipales para invertirlos en la compra de fincas o terrenos, por ejemplo, y de esta manera ir eliminando muchos de los arbitrios existentes.<sup>58</sup> En lo que respecta a los pueblos de indios, hay que notar que este tipo de disposiciones socavó en cierta forma la autonomía que éstos venían ejerciendo sobre su propios bienes

---

<sup>56</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 630.

<sup>57</sup> Margarita Menegus Bornemann, *op. cit.*, p. XIV.

<sup>58</sup> Los propios eran los bienes raíces que poseían los cabildos para su manutención y los arbitrios eran las multas, impuestos o contribuciones extraordinarias que se fijaban para sufragar ciertos gastos. Véase Romana Falcón, *México descalzo: estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, México, Plaza y Janés, 2002, 365 p., p. 56.

comunales, ya que alentó la intromisión de las autoridades virreinales en asuntos que sólo les habían competido a los cabildos indios. Es decir, los pueblos perdieron la capacidad de autoadministración sobre su patrimonio colectivo; así pues, el control de la corona española se fue afianzando cada vez más en las comunidades de origen mesoamericano. Dos décadas más tarde, en 1786, la Real Cédula de Intendentes ordenó que cada subdelegado de intendente se encargara de redactar para cada pueblo o cabecera de su jurisdicción, un Reglamento de Bienes de Comunidad, el cual vertería información acerca de los bienes que poseían los pueblos de indios, sus ingresos y egresos, así como las personas que estaban encargadas de su administración. Esta real cédula concordaba con los objetivos del nuevo orden borbónico: racionalizar los excedentes municipales para acrecentar las entradas monetarias de las cajas de comunidad.<sup>59</sup> Sin embargo, como he señalado líneas arriba, este tipo de prácticas transgredió las formas tradicionales de autogobierno de las repúblicas de indios; hizo a un lado al cabildo indio y en su lugar se colocaron a los subdelegados, quienes a partir de entonces, llevaron el control sobre los bienes colectivos de los pueblos.

Las autoridades indias trataron de alejar sus propiedades comunales del control de los funcionarios virreinales; muchas veces arguyeron que ciertos terrenos no formaban parte de los propios sino de algunas cofradías, con la intención de que aquéllos no fueran administrados por los subdelegados, o incluso por los “apoderados” de los pueblos que a la sazón se empezaron a nombrar. Esto no siempre dio resultado, pues en 1775 Francisco de Gallerta, el contador general de propios y arbitrios, ordenó la supresión de todas las cofradías que no contasen con licencia real y con todos los protocolos necesarios para su creación. Ésta era la situación de la gran mayoría de cofradías indias.<sup>60</sup> En 1800 la Contaduría General hizo explícito su espíritu anticomunal al ordenar que el fundo legal de los pueblos se repartiese en parcelas individuales para los habitantes de los mismos, empero, al parecer esta disposición no se llegó a aplicar, quedando como letra muerta en la legislación borbónica.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Margarita Menegus Bornemann, “Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial”, en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coord.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto José María Luis Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, 89-126 p., pp. 90-91.

<sup>60</sup> Margarita Menegus Bornemann, “Introducción...”, p. XVI.

<sup>61</sup> Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, 700 p., p. 412. Margarita Menegus Bornemann, “Introducción...”, p. XV.

A la par de estos esfuerzos legislativos, aplicados en territorio novohispano, en España una serie de funcionarios, inspirados en el pensamiento ilustrado, llegó a la conclusión de que el atraso en la agricultura hispánica se debía en gran medida a la propiedad amortizada; para hacerla eficiente y productiva, entonces, se tenía que transformar esta forma de tenencia de la tierra, asegurando la difusión de la propiedad privada, la cual traería consigo una mayor productividad de las labores agrícolas y, por lo tanto, generaría mayores riquezas. Los tiempos habían cambiado: la modernidad y el progreso se contrapusieron a la tradición y el atraso.

De entre estos teóricos españoles sobresalió la figura de Gaspar Melchor de Jovellanos, quien con su obra inspiró a un buen número de funcionarios novohispanos y, a la postre, también a los liberales mexicanos que promovieron la legislación anticorporativa, desde las primeras décadas del siglo XIX hasta su concreción nacional en 1856. Jovellanos fue comisionado en 1788 por la Sociedad Económica de Madrid para que analizase la situación de la agricultura española y la forma en cómo volverla más productiva. En los años siguientes se dedicó a realizar una serie de lecturas de economistas, agrónomos modernos y geopónicos antiguos, así como en observaciones directas en distintos lugares de la ruralidad hispánica. Para 1794, seis años después de iniciadas sus investigaciones, Jovellanos dio a conocer el *Informe en el expediente de la ley agraria* al Real y Supremo Consejo de Castilla, el cual fue publicado un año después como parte de la *Memoria* de la Sociedad Económica de Madrid.<sup>62</sup> En su informe Gaspar de Jovellanos afirmó, precisamente, que uno de los mayores males que aquejaba a la agricultura en España era la inmensa cantidad de tierra amortizada, por ello proponía su división y la creación de la mediana y pequeña propiedad, a fin de hacer competitiva la actividad agrícola. Los impulsos anticorporativo e individualista son claros en su estudio:

Si el interés individual es el primer instrumento de la prosperidad de la agricultura, sin duda que ningunas leyes serían más contrarias a los principios de la sociedad que aquellas, que en

---

<sup>62</sup> Heriberto Moreno García (intr., selección y notas), *En favor del campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, 272 p., pp. 19-20.

vez de multiplicar, han disminuido este interés, disminuyendo la cantidad de propiedad individual y el número de propietarios particulares.<sup>63</sup>

Asimismo, Jovellanos estaba a favor de la libre venta de los terrenos que resultaran de la individualización. Es decir, el primer paso era la distribución de la propiedad entre los habitantes de los pueblos, pero, de la misma manera, se podían incorporar al mercado ciertas porciones de terreno, las cuales generarían, en opinión de Melchor Gaspar, mayores ingresos a las arcas municipales a diferencia de las reducidas rentas que de éstas se recibía tradicionalmente. Al respecto afirmaba:

Por esto, aunque la Sociedad halla en los repartimientos de estas tierras más justicia y mayores ventajas, no desaprobaba la venta y enajenación absoluta de algunas porciones, donde su abundancia y el ansia de compradores convidasen a preferirla. Su precio impuesto en los fondos públicos, podría dar a las comunidades una renta más pingüe, y de más fácil y de menos arriesgada administración, la cual invertida en obras necesarias o de utilidad conocida, haría a los pueblos un bien más grande, seguro y permanente que el que produce la ordinaria inversión de las rentas concejiles.<sup>64</sup>

Las ideas de Jovellanos no sólo impactaron a sus coterráneos, en la Nueva España también empezaron a difundirse paulatinamente. Así, por ejemplo, se sabe que Manuel Abad y Queipo fue una de las personas influidas por el pensamiento ilustrado del funcionario hispano, a tal grado que Charles A. Hale afirmó que el eclesiástico tuvo “como figura directora sobresaliente” a Jovellanos.<sup>65</sup> En la llamada *Representación* de 1799, Abad y Queipo propuso, entre otras medidas más, la división de las tierras comunales entre los indios de cada pueblo, actitud que encuadra perfectamente en esta larga tradición anticorporativa que venía consolidándose a partir de las reformas borbónicas.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Gaspar Melchor de Jovellanos, “Informe sobre la ley agraria”, en Heriberto Moreno García, *op. cit.*, 43-119 p., p. 56.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>65</sup> Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 139.

<sup>66</sup> Manuel Abad y Queipo, “Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del nuevo código, en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes, que establecidas, harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli”, en Heriberto Moreno García, *op. cit.*, 122-135 p., pp. 127-128.



El impacto del *Informe* de Jovellanos, empero, no quedó ahí; en la recién constituida nación mexicana empezaron a proliferar sus ideas, las cuales lograron inspirar a varios políticos liberales, desde José María Luis Mora hasta Andrés Molina Enríquez, pasando por Manuel Payno y Ponciano Arriaga.<sup>67</sup> Inclusive buena parte del proyecto agrario de corte liberal fue inspirado en las reformas propuestas por Gaspar Melchor. Por esta razón, autores como Margarita Menegus han señalado una continuidad entre el pensamiento reformista borbón y la política desamortizadora liberal; al decir de Menegus, tanto liberales como ilustrados estuvieron preocupados por tres aspectos básicos: 1) la amortización de las propiedades de la iglesia, de los pueblos y/o ayuntamientos; 2) los baldíos o tierras ociosas y la libertad del propietario para mejorar, cercar y sembrar sus tierras; y 3) la libertad para vender su propiedad.<sup>68</sup> En esta tesitura, es posible observar esa continuidad histórica que ha sido enfatizada por Menegus.

Los últimos impulsos hispanos para desestructurar la propiedad corporativa de las repúblicas de indios, se dieron en el marco de las llamadas Cortes de Cádiz, en donde, por cierto, Jovellanos también tuvo una destacada participación.<sup>69</sup> La legislación gaditana decretó, el 4 de enero de 1813, la conversión a propiedad privada de todas las tierras realengas o baldías, así como los propios y arbitrios; la única excepción la constituyeron los ejidos necesarios para la manutención de los pueblos. En su artículo primero las Cortes ordenaron que

Todos los terrenos baldíos o realengos, y de propios y arbitrios con arbolado y sin él, así en la Península e islas adyacentes, como en las provincias de ultramar, excepto los ejidos necesarios a los pueblos, se reducirán a propiedad particular, cuidándose de que en los propios y arbitrios se suplan sus rendimientos anuales por los medios más oportunos, que a propuesta de las respectivas diputaciones provinciales aprobarán las Cortes.<sup>70</sup>

En el artículo segundo se remarcaba que los terrenos repartidos serían otorgados en plena propiedad; los nuevos dueños podían cercarlos, disfrutarlos libremente y sembrar en

---

<sup>67</sup> Charles A. Hale, *op. cit.*, pp. 142,144, 186 y 267.

<sup>68</sup> Margarita Menegus Bornemann, "Introducción...", p. XVII.

<sup>69</sup> Heriberto Moreno García, *op. cit.*, p. 37.

<sup>70</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 1, p. 397. Acerca de otras medidas anticomunales por parte de las Cortes véase Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *op. cit.*, pp. 414-416.

ellos lo que mejor les pareciese. Asimismo, las Cortes enfatizaron el hecho de que estas tierras no podrían volver a vincularse a comunidad alguna, impidiendo de esta manera que se volvieran a amortizar.<sup>71</sup>

A pesar de la desaparición de la metrópoli virreinal, la legislación anticomunal en el naciente país, México, siguió haciéndose presente. En memorias y congresos estatales, varios individuos atacaron las Leyes de Indias por considerar que la protección que la Corona les había dado a “los antes llamados indios” habían hecho de ellos seres embrutecidos y abyectos; asimismo, su atraso lo fundaban en la existencia de la propiedad comunal, pues, argüían, que en tanto ésta no desapareciera los indios no serían “verdaderos ciudadanos”, es decir el carácter de propietario se consideró el principio fundamental para ciudadanizar a los habitantes de las comunidades de origen mesoamericano.<sup>72</sup> También durante el Congreso Constituyente de 1822 se expresaron diversas opiniones en contra de la propiedad colectiva,<sup>73</sup> sin embargo, en la Constitución de 1824 no apareció artículo alguno que prohibiera la existencia de ésta, aunque esto más bien se debió a que en un país federalista, como México, la cuestión de la legislación sobre la tenencia de la tierra, se dejó en manos de los congresos estatales.<sup>74</sup> El único caso en donde se dejó ver la ideología anticorporativa de los legisladores a nivel nacional, fue en lo concerniente a las tierras de las antiguas parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, ya que se decretó, el 21 de noviembre de 1824, que sus bienes pasarían en propiedad a los habitantes de los pueblos y que una junta, formada por siete individuos, debía elaborar un reglamento en donde se estipulara la forma en la cual se repartirían e invertirían éstos.<sup>75</sup>

En los años siguientes, después de publicada la Constitución, varios congresos estatales abolieron el derecho de los pueblos para poseer propiedades en forma colectiva. Entonces se decretaron una serie de leyes tendientes a individualizar la propiedad: en 1825 se expidieron en Chihuahua, Jalisco y Zacatecas; en 1826 en Chiapas y Veracruz; en 1828

---

<sup>71</sup> *Ídem.*

<sup>72</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, pp. 620-621. Fraser menciona, a manera de ejemplos, la *Memoria* del estado de Guanajuato (1824-1825), la opinión de José María Jáuregui ante el Congreso del Estado de México y un texto de Francisco Severo Maldonado de 1821.

<sup>73</sup> Fue el caso de Manuel Mier y Terán, diputado por Chiapas, quien alegó que la propiedad comunal significaba esterilidad de los suelos, cultivos descuidados y poco útiles. *Íbid.*, p. 622.

<sup>74</sup> Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 232.

<sup>75</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 1, p. 744. Los casos de estas parcialidades fueron materia de legislación nacional debido a que Tenochtitlan y Tlatelolco pertenecían al Distrito Federal y éste era administrado por el gobierno central. Véase Charles A. Hale, *op. cit.*, p. 232.

le siguieron Puebla, el Estado de Occidente (actualmente Sonora y Sinaloa) y Michoacán; y el Estado de México en 1830.<sup>76</sup> Para 1829, además de los estados citados, se habían aprobado decretos anticorporativos en las legislaturas de Nuevo León, Coahuila y Texas. En la mayoría de estas leyes estatales se hacía referencia a la individualización de los propios y de los terrenos de común repartimiento, dejando, por lo tanto, exentos de la desamortización a los ejidos, empero, legisladores de Puebla, Estado de Occidente y Zacatecas exigieron la división de toda la propiedad comunal en sus respectivos estados, incluso del mismo fundo legal en donde estaban asentadas las comunidades campesinas.<sup>77</sup>

El hecho es que el proceso privatizador fue muy complejo y no estuvo libre de trabas; ello se manifestó en las eventualidades que surgieron tan luego fueron aprobadas las disposiciones individualizadoras. Lo estipulado en la legislación, desde luego, no fue llevado a la práctica en forma inmediata, inclusive en muchas ocasiones fue ignorado, por lo que constantemente se decretaron edictos similares o algunos que ampliaron el campo de acción legal. En Jalisco a la legislación anticorporativa de 1825 le siguieron otras dos, la de 1828 y la de 1848, en donde se afirmó que las tierras eran propiedad de los pueblos y como tal debían repartirse entre sus habitantes, sin embargo, en esta última fecha las autoridades estatales reconocían la “falta de progresos” que se habían alcanzado en este ámbito.<sup>78</sup> Algo similar ocurrió en Michoacán, pues a la ley de 1828 le siguió otra de 1851, que reiteró la disposición para repartir las tierras comunales, mas ésta fue suprimida por el presidente Santa Anna y, después del triunfo de la Revolución de Ayutla, de nueva cuenta fue puesta en vigor.<sup>79</sup>

Las contradicciones de este proceso también se pueden vislumbrar en el caso de las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco. Como líneas arriba se ha

---

<sup>76</sup> Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *op. cit.*, pp. 417-420. Aunque Robert J. Knowlton, siguiendo a Peter Guardino, afirma que en el Estado de México no se siguieron las prácticas anticomunales, ya que la *Ley de administración municipal* asignó las tierras de los pueblos a los municipios, no es del todo exacta esta afirmación. Posteriores mandatos constitucionales, como los de febrero de 1827 y mayo de 1833, ordenaron repartir individualmente los bienes referidos. Véase Robert J. Knowlton, “El ejido mexicano...”, p. 76.

<sup>77</sup> Donald J. Fraser, *op. cit.*, p. 623.

<sup>78</sup> Robert J. Knowlton, “La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. Notas sobre Jalisco”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXVIII, No. 1, julio-septiembre de 1978, 24-61 p., pp. 29-32. El punto culminante en Jalisco, en cuanto a la política desamortizadora antes de la Ley Lerdo, lo constituyó el decreto del 12 de diciembre de 1855 en donde se estipuló la venta de los ejidos de la ciudad de Guadalajara para la construcción de un teatro.

<sup>79</sup> Robert J. Knowlton, “La división de las tierras...”, p. 124. El decreto de 1851 únicamente se refería a los terrenos de común repartimiento pero no tocaba las demás modalidades de la propiedad comunal.

visto, en 1824 se ordenó la repartición de los bienes de éstas, sin embargo, en 1835 se dio a conocer el *Reglamento para la administración de los bienes de parcialidades*, el cual en su artículo primero afirmaba lo siguiente: “A virtud de las leyes vigentes que se acompañan por principio de este reglamento, los bienes de las parcialidades deben permanecer proindiviso entre tanto el Congreso general resuelve el modo con que se han de repartir”. El *Reglamento* también estipuló que los bienes no podrían “ser vendidos ni enajenados” pero sí arrendados. El 6 de agosto de 1849 se ratificó la vigencia de esta disposición.<sup>80</sup> Así pues, en estas parcialidades indias de la ciudad de México el proceso individualizador se contuvo hasta la llegada de la legislación nacional de 1856 y su posterior implementación.

Lo que está claro es que para comprender la desamortización en México es necesario verla como un proceso de larga duración, el cual se fue abriendo paso por lo menos desde mediados del siglo XVIII. Sus repercusiones en la ruralidad mexicana no se dejaron sentir de igual manera en las distintas regiones del país, así que las miradas regionales son las que pueden dar cuenta de sus efectos ulteriores pero, asimismo, de las respuestas que los campesinos desplegaron ante éstos.

### ***1.3 La desamortización en acción y las estrategias campesinas***

Tradicionalmente, la historiografía en torno a la desamortización había considerado que ésta tuvo como consecuencia el empobrecimiento extremo de los antiguos comuneros, motivado por el traspaso de las entonces tierras colectivas a manos de unos pocos latifundistas. De esta manera, los campesinos perdieron su principal medio de producción y enfrentaron un proceso de proletarización que los obligó a trabajar en las recién expandidas haciendas. Entonces sólo dos caminos fueron posibles: largos litigios ante los tribunales y la insurrección armada.<sup>81</sup> Sin embargo, en las últimas décadas se han venido realizando

---

<sup>80</sup> AGN, *Gobernación, Serie Impresos*, legajo 1592(1). Este documento es la ratificación de 1849 pero es una copia exacta del de 1835. Véase el original en Andrés Lira, *op. cit.*, pp. 307-312. El *Reglamento* sólo fue aplicado en las parcialidades indias de la ciudad de México (Tenochtitlan, Tlatelolco y los pueblos y barrios sujetos a éstos) pero no en otras regiones del país.

<sup>81</sup> Para ejemplificar la postura historiográfica tradicional, véase la siguiente cita de Thomas G. Powell: “La Ley Lerdo, promulgada en 1856 y conservada en vigor durante toda la época liberal, transfirió a manos privadas gran cantidad de tierras de los pueblos que eran anteriormente usadas para propósitos sociales. Entre sus principales efectos estuvieron el reducir a la última miseria a muchas comunidades hasta entonces

investigaciones, sobre todo de índole local y regional, que han cuestionado la mirada tradicional, máxime en lo referente a los efectos de la aplicación de la política individualizadora, pues si bien aceptan que la privatización existió, ésta no significó necesariamente despojo territorial. Asimismo, se ha hecho hincapié en las distintas tácticas de las que echaron mano las comunidades para hacerle frente al proyecto agrario liberal; la respuesta armada no fue el único recurso de los campesinos, ya que la capacidad de negociación de éstos ante el Estado, abrió una multiplicidad de alternativas para resistir el embate privatizador.<sup>82</sup>

Aunque hasta la fecha no tengamos una visión general sobre las consecuencias de la desamortización civil en México, es posible conocer algunos de sus alcances a través de los estudios de ciertas regiones del país. Por ello, en las líneas siguientes, presento las características del proceso individualizador, así como las respuestas campesinas que se generaron en torno a éste, ejemplificando con casos regionales.

En el estado de Michoacán, la legislación nacional de 1856 se vio supeditada a las leyes estatales, incluso en muchos casos estas últimas desplazaron a aquélla y los litigios que entablaron los pueblos en contra del proceso privatizador, usualmente respondían a las disposiciones del congreso estatal, omitiendo o pasando por alto la Ley Lerdo. Por otro lado, y ésta no es una característica sólo de Michoacán sino de la mayoría de las regiones, los intentos por desamortizar las tierras comunales se volvieron más serios sólo a partir de 1869,<sup>83</sup> sin embargo, así sucedió en la zona michoacana debido a la publicación de una ley, y su correspondiente circular, en diciembre de 1868. Meses antes, en febrero, se había

---

autosuficientes, el intensificar el latifundismo y el sistema del peonaje por deudas y la desmoralización de todo un grupo social, el campesinado indígena”. Thomas G. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850 a 1876)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 190 p., (Sepsetentas No. 122), p. 154.

<sup>82</sup> Buenos balances historiográficos acerca de las diversas interpretaciones de la desamortización mexicana se pueden encontrar en Daniela Marino, “La desamortización de las tierras de los pueblos (centro de México, siglo XIX). Balance historiográfico y fuentes para su estudio”, en *América Latina en la historia económica. Boletín de Fuentes*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, No. 16, julio-diciembre de 2001, 33-43 p. Antonio Escobar Ohmstede, “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”, en *Mundo Agrario*, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, vol. 13, No. 25, segundo semestre de 2012, consultado en [www.mundoagrario.unlp.edu.ar](http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar)

<sup>83</sup> Los conflictos armados que se vivieron en el país a partir de 1857 y hasta 1867, con algunos pequeños lapsos de tranquilidad, dificultaron enormemente la aplicación de la política desamortizadora. Por ello no resulta extraño el que los primeros esfuerzos serios se empezaran a dar durante la República Restaurada y, más adelante, en el Porfiriato.

decretado la condonación por 6 años del impuesto predial a todos los vecinos que privatizaran sus tierras.<sup>84</sup>

Así pues, en 1869 comenzó, de una manera más sistemática, el proceso de individualización en Michoacán; los problemas a los que se enfrentó la desamortización fueron los constantes litigios y riñas al interior de los pueblos, entre comunidades vecinas y entre éstas y las haciendas cercanas, la mayoría de ellos por cuestiones de límites territoriales. Estos pleitos fueron alimentados por la inexistencia de documentos de propiedad o por que éstos se habían perdido o estaban incompletos; asimismo, se presentaron serias dificultades debido a los distintos tipos de propiedad comunal, sobre todo con respecto al ejido, ya que muchos pueblos arguyeron que las tierras que se querían privatizar formaban parte de la zona ejidal de sus comunidades, la cual era necesaria para el mantenimiento de las mismas.<sup>85</sup>

En algunos casos los pueblos hicieron caso omiso de la legislación, pero cuando la privatización se convirtió en realidad, muchos de ellos se dieron a la tarea de litigar para conservar su patrimonio colectivo; recurrieron a los tribunales estatales y, en diversas ocasiones, ante la misma Suprema Corte de Justicia en busca de un amparo federal, pocas veces lo obtuvieron pero en la mayoría de éstas no fue posible ya que, en la legislación liberal, las comunidades no se reconocieron como sujetos jurídicos: “Ya se tratase de impugnaciones de las leyes federales o de las estatales, las sentencias de la Suprema Corte defendían los objetivos fundamentales de las leyes para individualizar la tenencia de la tierra.”<sup>86</sup> A pesar de los esfuerzos privatizadores, en la primera década del siglo XX aún existían pueblos que no habían realizado o concluido el reparto de tierras, situación que llevó a Robert J. Knowlton a caracterizarlo como “interminable”.<sup>87</sup>

El caso de Jalisco, también estudiado por Knowlton, da cuenta de un proceso asimismo duradero. Si bien los ejidos de Guadalajara se comenzaron a vender desde 1855, como ya se ha dicho, esto no estuvo exento de conflictos, pues en 1861, en un informe acerca de los ejidos enajenados, se decía que de aquellos en donde la transacción se había realizado con base en la ley de 1855 no se adeudaba nada, pero de los que se llevaron a

---

<sup>84</sup> Robert Knowlton, “La división de las tierras...”, p. 138.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 140-142.

cabo basándose en la Ley Lerdo aún faltaban por liquidar \$ 2 173.08. De igual modo, se informó que aún quedaban por venderse 310 porciones de los ejidos de la capital jalisciense. Diez años más tarde, parte de los ejidos de Guadalajara todavía no se enajenaban, pero también seguía adeudándose bastante de lo vendido.<sup>88</sup>

Aunado a la falta de pago, el conocimiento acerca de los terrenos que ya habían sido traspasados era deficiente. Por ello en 1864, las autoridades de Guadalajara ordenaron que todos los adjudicatarios presentaran títulos de propiedad para aclarar las dudas existentes respecto a la venta de ejidos; al parecer esta medida no obtuvo los resultados esperados, ya que en 1866 se volvieron a emitir decretos similares, en donde, de nueva cuenta, se pedía la presentación de documentos que acreditaran la propiedad. La cuestión se complicó a tal grado que las autoridades se vieron en la necesidad de contratar a particulares para que se encargaran de averiguar cuáles terrenos se habían vendido, de cuáles se adeudaba algo y cuáles aún podían ser enajenados.<sup>89</sup> Al respecto de esta serie de dificultades, Knowlton comenta:

...entre la historia de la desamortización de la propiedad corporativa civil y la de la eclesiástica existían llamativas semejanzas: ignorancia sobre cuáles propiedades poseían las corporaciones, falta de documentación sobre antecedentes, problemas permanentes en cuanto a la liquidación de las deudas, indulgencia respecto a los términos de pago, uso de agentes especiales para la búsqueda de propiedades corporativas, control imperial sobre las transacciones, y pleitos y litigios sobre los derechos de propiedad. Todavía se asemejaban en algo más: en ambos casos, y a pesar de la aparente claridad de la ley, no se sabía con exactitud cuál era la propiedad municipal exenta de la desamortización.<sup>90</sup>

En Jalisco, muchas de las problemáticas generadas por la desamortización, seguían existiendo en las décadas de 1880 y 1890 e, incluso, después de estos años.

Margarita Menegus, para el caso del Estado de México, señala que la desamortización fue un proceso lento en lo referente a los terrenos de común repartimiento y ejidos, contrastando con la rápida privatización de los propios. La mayoría de las adjudicaciones se llevaron a cabo muchos años después de publicada la Ley Lerdo, entre

<sup>88</sup> Robert J. Knowlton, "La individualización...", pp. 35-36.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 40.

1885 y 1898. Sin embargo, existieron excepciones como el caso de Ocoyoacac, quien en 1867 comenzó con la individualización de sus tierras, debido a que particulares ajenos al municipio denunciaron las posesiones de sus vecinos con la finalidad de adjudicárselas. Si bien Menegus afirma que “El fraccionamiento de las tierras comunales representó un golpe a las formas de organización comunitarias, ya que el usufructo de pastos, bosques, corrales y demás requería de una dirección que por lo general asumía el ayuntamiento”<sup>91</sup>, también da cuenta de la notable capacidad que tuvieron los vecinos de Ocoyoacac para retener su patrimonio colectivo: las adjudicaciones de terrenos de común repartimiento se dieron entre los mismos pobladores. Asimismo, la autora señala que las haciendas comarcanas no se extendieron sobre las tierras de Ocoyoacac entre los años de 1845 1895, por el contrario los pueblos del municipio recuperaron, incluso, terrenos que les pertenecían desde antaño. Así pues, a contrapelo de la interpretación clásica, Menegus demuestra cómo, en este caso, el proceso de desamortización no condujo a la usurpación de los bienes comunales por parte de los terratenientes de la zona.<sup>92</sup>

El caso de Toluca es similar: entre 1872 y 1900 se realizaron 42 transacciones de compra-venta de terrenos de común repartimiento<sup>93</sup>, de éstas 36 procedían de dueños que las habían obtenido por medio de adjudicación; sólo las 6 restantes habían sido casos de reventa. Algunos de estos terrenos fueron adquiridos por empresarios reconocidos de la región de Toluca, sin embargo, la gran mayoría fue comprada por pequeños propietarios, lo que demuestra que en esta zona del Estado de México no hubo un proceso de acaparamiento territorial después del de desamortización. Incluso, como lo revela el estudio de Menegus, vecinos de los pueblos de Tetitla, Ozolotepec y Mozoquilpan pudieron adquirir una hacienda de la familia García Icazbalceta, aumentando así su territorio. Todo ello lleva, a la autora, a concluir de la siguiente guisa:

No parece claro por otra parte, que el siglo XIX haya modificado substancialmente la estructura de la propiedad heredada de la época colonial en cuanto a la distribución espacial

---

<sup>91</sup> Margarita Menegus Bornemann, “Ocoyoacac: una comunidad agraria en el siglo XIX”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 144-189 p., p. 162.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>93</sup> El número de operaciones comerciales, 42, no es el total de las que pudieron haber existido, pues éstas sólo se refieren a aquellas que se registraron ante notario.



de los terrenos ocupados por haciendas o por campesinos de los pueblos. La privatización no desembocó en una pérdida sistemática de la parcela familiar, ni en un crecimiento territorial de las haciendas. El limitado desarrollo industrial no llegó a producir una proletarianización de la población.<sup>94</sup>

El proceso privatizador en las Huastecas adquirió matices muy particulares. Para empezar, de acuerdo con Antonio Escobar, esta región experimentó un crecimiento en el patrimonio colectivo de los pueblos, ya que de 1821 a 1870 las comunidades lograron ampliar su territorio comunal basándose en tres mecanismos: compra de tierras, triunfos en pleitos legales e invasiones a terrenos baldíos. Así, a pesar de la legislación anticorporativa que floreció en la primera mitad del siglo XIX, las poblaciones huastecas lograron conservar y aun agrandar sus posesiones: "...contrariamente a lo que se pensaba hasta ahora, los pueblos indios de las Huastecas experimentaron un crecimiento de su espacio comunal, en muchos casos heredado del periodo colonial, anexándole nuevas tierras."<sup>95</sup> Además de esto, la región huasteca contó con otra peculiaridad: en muchos casos los tribunales locales y estatales, a contracorriente de lo que pasaba en otras partes del país, favorecieron a los indios durante sus litigios en contra de acaparadores particulares. Asimismo, las comunidades huastecas no dudaron en aliarse, en ocasiones, con algunas familias de las élites regionales, construyendo pactos que les permitieran obtener beneficios a ambos bandos.

En la segunda mitad del siglo XIX, habiéndose hecho legislación nacional la desamortización, los pueblos huastecos se enfrentaron con nuevas circunstancias que les hicieron echar mano de toda su capacidad inventiva posible. Alegaron y se defendieron adoptando el mismo lenguaje liberal, pero adaptándolo para la defensa de sus propios intereses: no los derechos ciudadano-universales, sino aquellos que les correspondían como miembros de una colectividad, según se venía haciendo desde los tiempos novohispanos.

---

<sup>94</sup> Margarita Menegus, "La venta de parcelas de común repartimiento: Toluca, 1872-1900", en Margarita Menegus y Mario Cerutti, *La desamortización civil en México y España (1750-1920)*, México, Senado de la República LVIII Legislatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 71-89 p., p. 89.

<sup>95</sup> Antonio Escobar Ohmstede, "¿Cómo se encontraba la tierra en el siglo XIX huasteco?", en Margarita Menegus y Mario Cerutti, *La desamortización civil en México y España (1750-1920)*, México, Senado de la República LVIII Legislatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 91-117 p., p. 103.

Aunado a esto, los huastecos trataron de proteger sus tierras comunales, dotándolas de un carácter jurídico que fuera permisivo en la era liberal: el condueñazgo. Algunas poblaciones, señala Escobar, lograron preservar buena parte de su territorio utilizando la figura del condueñazgo, es decir: ciudadanos que se unían, aportando sus respectivas propiedades, en una especie de sociedad agraria, aunque sin la necesidad de protocolizar tal unión.<sup>96</sup>

Sin embargo, la práctica del condueñazgo a la larga también constituyó uno de los elementos que generaron la desarticulación de las viejas comunidades indias, heredadas de la Nueva España. Hay que pensar, sobre todo, que grandes porciones de tierras fueron separadas de la jurisdicción de los antiguos pueblos-cabecera, por lo que las rancherías y nuevas congregaciones surgidas a partir del condueñazgo, produjeron intereses territoriales que contravenían la antigua unidad comunal. Los pleitos internos eran añejos, es cierto, pero la fuerza que el Estado fue adquiriendo a principios de la década de 1880 se convirtió en un factor decisivo para la desintegración del territorio colectivo; las élites locales, representantes de aquél, apoyaron, y en algunos casos eran ellas mismas, quienes comenzaron a acaparar las tierras de los pueblos huastecos. Así pues, es posible observar que en las Huastecas, algunas poblaciones lograron mantener parte importante de su territorio colectivo, muchas de ellas con base en el condueñazgo, pero, asimismo, otras más se vieron mermadas a raíz de la aplicación de la política desamortizadora.<sup>97</sup>

La suerte de los pueblos indios cercanos a la ciudad de México fue muy distinta. Al encontrarse a tan poca distancia del principal centro urbano del país, la especulación sobre sus tierras fue mayor. Los intereses económicos de una serie de acaparadores, comerciantes y políticos, impulsaron una pronta privatización del otrora territorio comunal. En fecha tan temprana como 1856, grandes extensiones de terrenos fueron adjudicados a particulares, comprometiéndose a pagar a las comunidades el valor de los inmuebles. Los problemas pronto se presentaron, los nuevos propietarios no pagaban de manera constante, muchos de ellos insolventes se decidieron a revender sus recién adquiridas propiedades, y el finiquito de la deuda adquirida se prolongó por muchos años más. Quienes pagaron los platos rotos,

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 107-109.

<sup>97</sup> Antonio Escobar Ohmstede y Jacqueline Gordillo, “¿Defensa o despojo? Territorialidad indígena en las Huastecas 1856-1930”, en *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*, Teresa Rojas Rabiela (presentación), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Registro Agrario Nacional, 1998, 15-74 p., pp. 39-44.

desde luego, fueron las poblaciones indias, ya que sus gastos cotidianos, sufragados anteriormente con la renta de sus tierras, entonces dependieron de las cantidades de dinero que los nuevos propietarios les hacían llegar. Faustino Chimalpopoca Galicia, administrador de varios pueblos de indios de la ciudad de México, hizo “verdaderos prodigios de economía” para tratar de satisfacer las necesidades más prioritarias de sus representados, ante el incumplimiento del pago puntual de los adjudicatarios.<sup>98</sup>

De esta manera muchas comunidades cercanas a la ciudad de México perdieron parte o casi todo su territorio, sin embargo, algunas otras lograron preservar algo de su patrimonio colectivo, sirviéndose de estrategias como denunciar ellas mismas sus potreros, así como lo hicieron San Juan Nextipac, La Magdalena Atlazolpa y Aculco, o bien formar “compañías de particulares” en donde aparecían socios individuales pero, en realidad, usufructuaban colectivamente la tierra; fue el caso de los vecinos de Iztacalco. Asimismo, pueblos como Santa Anita Zacatlalmanco, al parecer, utilizaron a ciertas personas para que denunciaran los terrenos correspondientes, mientras los habitantes los trabajaban de manera comunal. No obstante el esfuerzo de las comunidades, cuando las autoridades se percataron de ello, las obligaron a privatizar su territorio.<sup>99</sup>

Hasta este punto es posible vislumbrar que los efectos de la práctica desamortizadora adquirieron matices bien diferentes dependiendo de la zona. El panorama desolador de la ruralidad mexicana, planteado por la interpretación clásica, es matizado por los distintos contextos regionales y, asimismo, la capacidad de respuesta de las comunidades tuvo sus propias especificidades, límites y alcances. Así pues, es menester referir que la desamortización no necesariamente significó despojo; sí un proceso de individualización de la propiedad pero que no se tradujo, forzosamente, en la pérdida del territorio. Sin embargo, y esto también se debe decir, en ciertas regiones la usurpación de los recursos de los pueblos se hizo evidente, motivando el despliegue de variadas estrategias de resistencia por parte de los campesinos.<sup>100</sup> Al parecer en aquellos lugares en

---

<sup>98</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 214.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>100</sup> Daniela Marino afirma que las interpretaciones históricas acerca de la política privatizadora se pueden agrupar en dos bandos: aquellos quienes niegan la “leyenda negra”, es decir el despojo generalizado de tierras, del Porfiriato y los que siguen alimentándola. En esta tesitura, pienso que entonces no fue tan “leyenda” puesto que algunos investigadores han mostrado que efectivamente existió la usurpación y el acaparamiento del territorio comunal. La cuestión, a mi juicio, radica en enfatizar los alcances regionales de la desamortización; ambas visiones no están peleadas sino son complementarias: en algunas zonas no hubo

donde las relaciones económicas capitalistas se habían consolidado, o estaban consolidándose de una forma más plena, las consecuencias de la individualización territorial fueron más duras, logrando desarticular el modo de vida comunitario; se introdujo, y/o se amplió, la producción de cultivos comerciales para la exportación y, además, la agricultura experimentó un proceso de modernización tecnológica que le permitió volverse más eficiente, dotándola de un carácter competitivo de acuerdo con los parámetros mundiales de productividad.<sup>101</sup>

La respuesta campesina echó mano de una serie de estrategias muy diversas, algunas de ellas utilizadas por sus antepasados pero muchas otras de evidente creatividad. Se ignoró la ley cuando se pudo, empero, cuando los problemas ya eran existentes, los pueblos utilizaron el antiguo recurso de litigar ante los tribunales, a pesar de que para entonces ya habían perdido su personalidad jurídica. Para amparar sus demandas usaron sus vetustos títulos coloniales, en el caso que aún los tuvieran en posesión; cuando les hicieron falta recurrieron al Archivo General en busca de ellos. Los datos recopilados por Ethelia Ruiz dan cuenta de esta táctica y cómo, al transcurrir el tiempo, fue siendo utilizada cada vez más; entre 1860 y 1869 hubo 90 solicitudes de títulos enviadas al Archivo General y en las décadas posteriores éstas aumentaron significativamente (227 para el periodo de 1870-1879; 551 entre 1880 y 1889) hasta llegar a su clímax en el lapso que fue de 1890 a 1899; etapa en la cual se llegó a 1024 peticiones de títulos.

Muchas comunidades, sin embargo, carecían de títulos, ya sea porque los habían extraviado o porque nunca los tuvieron; por eso recurrieron, como hacía dos siglos antes sus mayores lo habían hecho, a la elaboración de ellos, tratando de darles la apariencia de antigüedad pero basándolos, las más de las veces, en una historia oral que se contaba al interior de los pueblos; existen casos de la zona de Tlaxcala y Puebla, aunque también de

---

despojo mientras que en otras sí. ¿Por qué sucedió así? Eso, me parece, es el punto principal. Daniela Marino, *op. cit.*, p. 40.

<sup>101</sup> Este fue el caso, por ejemplo, de la zona cañera del valle de Cuautla. Mucho antes de la promulgación de la Ley Lerdo, en los albores del siglo XIX, la mayoría de los pueblos había visto reducido su patrimonio colectivo a causa de la expansión de las haciendas, quienes acapararon las tierras, aguas y leña, para intensificar la producción de la caña de azúcar. Véase Horacio Crespo, “Los pueblos de Morelos. La comunidad agraria, la desamortización liberal en Morelos y una fuente para el estudio de la diferenciación social campesina”, en Laura Espejel López (coord.), *Estudios sobre el zapatismo*, Salvador Rueda Smithers (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 57-120 p., p. 75. Véanse también las afirmaciones de Carbó y Menegus con respecto a la desamortización y su relación con las haciendas y el capitalismo. Margarita Carbó, “La Reforma y la Intervención...”, p. 102. Margarita Menegus, “Ocoyoacac...”, pp. 148-149.

poblaciones del Distrito Federal y Estado de México, que dan cuenta de este proceso de “invención” de sus títulos primordiales durante la segunda mitad del siglo XIX.<sup>102</sup>

Los campesinos tampoco dudaron en adoptar la terminología liberal mexicana, adaptándola a sus propios fines. Es decir, defendieron sus intereses tradicionales de comunidad pero arropándolos con un idioma de derechos universales proveniente del liberalismo. Hicieron alianzas con caudillos liberales, el más importante seguro fue Juan Álvarez, y al mismo tiempo que peleaban por la defensa de su patrimonio, contribuían a la construcción de la nación mexicana; élites y bases populares se influenciaron mutuamente. Los especialistas han llamado a esto el “liberalismo popular”, el cual tuvo notable arraigo en la Sierra Norte de Puebla y en los valles centrales de Morelos.<sup>103</sup>

Como ya se ha dicho, los indios también crearon condueñazgos y “compañías de particulares” para tratar de mantener colectivamente sus tierras, estrategia que por lo menos en las Huastecas parece que dio buenos resultados, aunque, asimismo, introdujo algunas contradicciones en el proceso privatizador.

La insurrección armada también fue utilizada, pero regularmente cuando la mayoría de las estrategias pacíficas se habían agotado ya, para ello los indios no dudaron en aliarse a uno u otro bando político, liberales y conservadores, pero también fue evidente la presencia de ideólogos radicales en las luchas campesinas. En la segunda mitad del siglo XIX, intelectuales ligados al socialismo (algunos con influencia cristiana y otros más cercanos al anarquismo) apoyaron las insurrecciones armadas de los comuneros.<sup>104</sup> La defensa de los derechos de comunidad se revistió con el ropaje universal que buscaba la revolución social a nivel planetario. Quizás el caso más interesante, e importante para mí por la zona que

---

<sup>102</sup> Acerca de este tema, la única investigación al respecto es la de Ethelia Ruiz Medrano, *op. cit.*, pp. 166-180. Existe una versión resumida en español: Ethelia Ruiz Medrano, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 133 p., pp. 53-62 p.

<sup>103</sup> Véase Florencia E. Mallon, *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, Lilyán de la Vega (tr.), John Tutino (presentación), Romana Falcón (pról.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003, 583 p., pp. 225-294 y 297-356. También John Tutino, “Indios e indígenas...”, pp. 115-117.

<sup>104</sup> De hecho los ideólogos socialistas y anarquistas no sólo se avocaron a apoyar las insurrecciones armadas, también contribuyeron a la organización del gremio artesanal (lo más cercano a un incipiente movimiento obrero). Parece que en la región de Tláhuac, y zonas aledañas, tuvieron cierta influencia, ya que en el Segundo Congreso Obrero, realizado en 1880 en el teatro Morelos de la ciudad de México, participaron algunos delegados de la zona sur de la Cuenca de México, entre ellos Jesús Venegas, originario de Santiago Zapotitlán. Lamentablemente, hasta el momento, no he podido localizar más información al respecto. Véase José C. Valadés, *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, Paco Ignacio Taibo II (pról. y recopilación), México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984, 174 p., p. 139.

estudio, fue el de la rebelión del antiguo coronel liberal Julio López, ocurrida en la región de Chalco en 1868.<sup>105</sup> De ser una revuelta en contra de los hacendados, respetuosa del gobierno juarista, se convirtió en un movimiento que pretendió abolir la propiedad privada y destruir al Estado mexicano.<sup>106</sup> Aunque sólo duró algunos meses su impacto se dejó sentir en las regiones aledañas de Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac, ya que la movilización de las tropas del gobierno abarcó un perímetro considerable, por lo que los campesinos de otros lugares seguramente se percataron de la revuelta agraria aunque ésta no haya llegado a sus comunidades. Un documento, fechado el 15 de junio de 1868, da cuenta del despliegue militar en la región de Tláhuac para impedir que la guerrilla de López avanzara:

He creído prudente hacer salir de Tlalpam el resto de Bat[allón] de Tiradores, cituando en Xochimilco, cien hombres al mando del teniente coronel Jaramillo, al C. coronel Leyva con el resto en Tulyiahualco, y al comandante Quiñones con los cien infantes que marcharon conmigo; queda cituado en Ayocingo un destacamento de cincuenta hombres que me dejó el señor general Cuellar; queda cubriendo la hacienda de Axalco; y la fuerza del distrito de Xochimilco en Milpalta, para que de esta manera el enemigo no tenga dónde sacar ninguna

---

<sup>105</sup> El número de revueltas agrarias, sin embargo, no se reduce a la de Chalco. Para una visión de conjunto acerca de la violencia campesina véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI Editores, 1980, 437 p. En este texto de Reina existe un buen número de documentos acerca del levantamiento de López, empero, la mejor investigación al respecto sigue siendo la de Marco Anaya. Véase Marco Antonio Anaya Pérez, *Rebelión y Revolución en Chalco-Amecameca, Estado de México, 1821-1921*, Margarita Carbó (pról.), 2 t., México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Universidad Autónoma de Chapingo, 1997, t 1.

<sup>106</sup> Últimamente Alejandro Tortolero ha dudado de la participación de Plotino Rhodakanaty en la insurrección chalqueña y, asimismo, de la existencia del *Manifiesto a todos los pobres y oprimidos de México y el universo*. Él sostiene que después de una búsqueda exhaustiva en los archivos de los hacendados de Chalco, no encontró referencia alguna de la presencia del socialista griego en la región ni tampoco del *Manifiesto*. Todo esto le lleva a concluir: “Si a lo anterior añadimos que haciendo búsquedas en los archivos nacionales, estatales y locales no hemos encontrado una sola cita de la existencia de la Escuela Socialista, ni de Rhodakanaty en la región, entonces, creo que no nos queda más que negar la existencia de una y otro.” Finalmente Tortolero afirma que la participación de Rhodakanaty fue una creación de José C. Valadés, siendo enriquecida después por los historiadores que continuaron repitiendo lo mismo que aquél. Alejandro Tortolero Villaseñor, *Notarios y agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, Siglo XXI Editores, UAM-Iztapalapa, 2009, 328 p., pp. 230-233. Aunque me parecen pertinentes las dudas planteadas por Tortolero, el cargarle el muertito a Valadés, creo, es una salida fácil. Yo encontré una referencia hemerográfica, publicada nueve años después de la revuelta de Chalco, en donde se dice explícitamente que Rhodakanaty fundó un “Club Socialista” en un pueblo del distrito de Chalco, difundió las ideas socialistas entre los indios y esto motivó la rebelión armada de Julio López. Esto, aunque de ninguna manera concluye la discusión, sí da cuenta de que la relación Rhodakanaty-López ya había sido planteada muchos años antes del trabajo de Valadés, por lo que la afirmación de Tortolero respecto a este último me parece infundada. Véase *El Socialista*, 28 de octubre de 1877, p. 2.

clase de recursos, y que los destacamentos se comuniquen violentamente las noticias del enemigo y puedan auxiliarse mutuamente...<sup>107</sup>

En esta tesitura, la rebelión armada como la de Julio López, también fue parte de las estrategias campesinas que se desplegaron para tratar de hacerle frente al proyecto liberal de privatización e individualización de la propiedad comunal. No todas las respuestas de las comunidades tuvieron éxito, pero de una u otra forma ayudaron a postergar la desamortización, en muchos casos inclusive hasta las primeras décadas del siglo XX, y eso, ya por sí mismo, fue un logro.

#### ***1.4 El remanso del Imperio: la política agraria y el indigenismo de Maximiliano***

Dice Margarita Carbó que “El Imperio fue en cierto sentido un remanso por lo que a la lucha campesina se refiere. Aunque no se abolieron las leyes de desamortización, como no se abolió ninguna otra ley de Reforma, se detuvo temporalmente su aplicación.”<sup>108</sup> Y en efecto tiene razón: la legislación desamortizadora no fue abolida por la administración imperial, pero, no obstante ello, la política agraria de Maximiliano contrastó sobremanera con la aplicada por los liberales en el poder.

A diferencia de los gobiernos anteriores, en el imperial el indio ocupó un lugar prominente, a tal grado que en algún momento Maximiliano llegó a afirmar que los indios “son la mejor gente del país”<sup>109</sup>. Es bien conocida la simpatía que los emperadores manifestaron por la población india de México, no sólo gozaban con el conocimiento de las antiguas civilizaciones prehispánicas sino también trataron de prestar atención a la problemática de los campesinos contemporáneos. Durante su gobierno, el emperador austriaco ordenó que se le tuviera al tanto de los descubrimientos arqueológicos que se

---

<sup>107</sup> Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (en adelante AHSDN), XI/481.4/exp. 9750, ff. 62r-62v. Actualicé la escritura, empero, en aquellos casos en donde ciertas palabras estaban escritas de manera diferente los respeté: cituando, por ejemplo, y los nombres de los pueblos. Marco Antonio Anaya realizó un mapa en donde se muestra el alcance que tuvo la rebelión de López. Marco Antonio Anaya Pérez, *op. cit.*, t. I, p. 123.

<sup>108</sup> Margarita Carbó, “La Reforma y la Intervención...”, p. 146.

<sup>109</sup> Luis González y González y Jean Meyer, “El indigenismo de Maximiliano”, en *Ojarasca*, México, No. 9, junio de 1992, 10-13 p., p. 10.

realizaban en el país, como aquellos que visitó en octubre y noviembre de 1864 en las inmediaciones de Tláhuac y Tulyehualco.<sup>110</sup> Asimismo, es sabido que Maximiliano realizó gestiones para solicitar la devolución del penacho de Moctezuma. Pero, como he señalado, a la par de esta fascinación por el indio muerto también existió la preocupación por el indio vivo.

El primer contacto que los emperadores tuvieron con un indio fue en La Soledad, Veracruz, durante el almuerzo del 29 de mayo de 1864.<sup>111</sup> El personaje en cuestión fue Faustino Chimalpopoca Galicia, de quien más adelante hablaré. Durante el trayecto de Veracruz a la ciudad de México, Chimalpopoca le sirvió de traductor a Maximiliano, pues a su paso por diversas comunidades de origen mesoamericano le dieron la bienvenida al emperador en náhuatl. Uno de estos mensajes de bienvenida, traducidos por Faustino, fue el del alcalde del Naranjal, una población veracruzana de habla náhuatl. El alcalde se dirigió de esta guisa a Maximiliano:

*Nomahuiztililoni tlactocatziné, nican tiquimopielia moicnomacehualconetzitzihua, ca zan ye ohuallacque omitzmotlacpalhuilitzinoto, ihuan ica tiquimomachitiz ca huel cenca techyolpaqui mohuallalitzin ipampa itech tiquita aco ce cozamalotl quixitintihuitz inon moxicolizmixtli neci ye omochauhtica ipan totlactocayotl.*

*In cenhuelitini mitztitlania, ma yehuatzin mitzmochicahuili ica titechmaquixtiz. Ni[can] tiquimopielia inin maxochitzintli, quen ce machiotl intetlazotlalitzin mitzmomaquilia moxocotitlanconetzitzihua.*

¡Oh honrado gobernante mío! Aquí tienes a tus pobres hijos indios, que han venido para irte a saludar, y que con ello sepas que nos alegra el corazón sobremanera tu venida porque en ella vemos [cómo] se alza un arcoíris que viene destruyendo esa nube engañosa que aparece y ya ha usurpado nuestro gobierno.

---

<sup>110</sup> Érika Pani, “¿„Verdaderas figuras de Cooper“ o „pobres inditos infelices“? La política indigenista de Maximiliano”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLVII, No. 3, enero-marzo de 1998, 571-604 p., p. 574. Véase también *La Sociedad*, 15 de noviembre de 1864.

<sup>111</sup> Felipe Teixidor, “Maximiliano, los primeros indios y el último”, en Diego Ángulo Iñiguez, *et. al.*, *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, Clementina Díaz y de Ovando (presentación), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, 301-308 p., pp. 301-302.



El todo poderoso te envía, que él te fortalezca para que nos salves. Aquí tienes este ramillete de flores como símbolo del amor que te brindamos tus hijos del Naranjal.<sup>112</sup>

Chimalpopoca tradujo al emperador las palabras del alcalde y, en seguida, el emperador respondió, siendo trasladado su mensaje al náhuatl por Faustino:

*Cenca nohueypaqueliz notlazopilhuané in anhualmicaque cetilizca ipampa anmoaltepetzin. Yuhquion anquimoeittitilia in huei yolchicahualiztli in anquimotlalilia nomacpan, nicaxiloloz paccayotl ihuan in cualyeliztli in ye huecauh amo anquimopielia.*

*Ma xicmomachitican ca niauh nic-elelchihuaz mochi tlein monequi inic nicpalehuiz tlein anmoaxcatzin, nicyolchicahuaz amoqiltzin ihuan mochi milpantlachihualiztli ihuan nicyectaliz anmonemilitzin. Yuhquion xiquinmolhuilican in ompa Naranjal tlaca.*

¡Oh hijos míos! Es muy grande mi felicidad porque han venido unidos por su pueblo. De esta manera se dan cuenta de la gran fuerza espiritual que colocan en mis manos, les haré llegar la felicidad y la buena existencia que hace mucho no tienen.

Sepan que voy a hacer todo lo que sea necesario para apoyar la propiedad de ustedes, revitalizaré los productos del campo y el trabajo agrícola y corregiré su existencia. De este modo díganse a los habitantes del Naranjal.<sup>113</sup>

La promesa que Maximiliano les hizo a los habitantes del Naranjal no quedó en el aire, pues durante su gobierno manifestó su deseo de redimir al indio y de sacarlo del contexto marginal en el que se encontraba. Una de las primeras medidas que se tomaron para conocer la situación real de las comunidades mesoamericanas fue el nombramiento de Faustino Chimalpopoca como visitador general de pueblos y posesiones de indios el 5 de noviembre de 1864.<sup>114</sup> Al año siguiente, el 10 de abril de 1865, se creó la Junta Protectora

---

<sup>112</sup> Niceto de Zamacois, *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, 19 vol., Barcelona, J. F. Parres y compañía editores, 1879, vol. XVII, p. 296. La traducción al castellano es mía. He corregido la escritura del náhuatl de lo que parecen ser errores del impresor. Los saltillos o cierres glotales, que regularmente se registran con la “h”, los he conservado con la “c” como aparecen en el original, pues es posible que en esa región de Veracruz se pronunciaran de manera más fuerte.

<sup>113</sup> *Ídem.*

<sup>114</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 224. Jean Meyer, “La Junta Protectora de las Clases Menesterosas. Indigenismo y agrarismo en el Segundo Imperio”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Estudios

de las Clases Menesterosas, nombrándose a Chimalpopoca presidente de ella. Además de él, formaron parte de la Junta: Francisco Villanueva como secretario, Víctor Reyes, subsecretario, y varios vocales que tuvieron participación en ésta en diferentes lapsos: Evaristo Reyes, Mariano Degollado, José Raimundo Nicolín, Francisco Morales Medina, F. Saldaña, Isidro Díaz y Pedro Montes de Oca (estos dos últimos como vocales suplentes).<sup>115</sup>

La Junta fue un órgano meramente consultivo pero en donde podían llegar las denuncias y reclamos de los pobladores que estaban padeciendo algún perjuicio. La mayoría de los casos turnados a la junta eran cuestiones referentes al territorio y a la autonomía de los campesinos: quejas contra la desamortización, pleitos por aguas, tierras y montes, conflictos políticos municipales, abusos al interior de las haciendas, etcétera.<sup>116</sup> A pesar de que la Junta no podía dar solución a las demandas planteadas, ésta jugó un papel muy importante, puesto que se volvió el espacio de interlocución directo entre las comunidades y los emperadores. Fue una nueva manera de relacionarse con el poder y uno de los puntos más importantes lo constituyó el hecho de devolverles la personalidad jurídica que los pueblos habían perdido con las leyes liberales. Precisamente en las quejas turnadas a la Junta, el sujeto colectivo, es decir: los pueblos, es el que permea el discurso muy por encima del individual.<sup>117</sup>

Así pues, en los expedientes que recibió la Junta es posible apreciar la cultura jurídico-política que las comunidades de origen mesoamericano construyeron a mediados del siglo XIX. En ellos hacen alusión a la antigua legislación indiana, pero también se vislumbra la apropiación del discurso de las élites y su adaptación a la cultura pueblerina como una estrategia para conservar su patrimonio colectivo. En esta tesitura, Marino afirma que esto se debe entender, más que como un simple uso pragmático o una convicción política, como un mecanismo de resistencia que les permitió a las comunidades vincularse de una manera más directa con la autoridad imperial.<sup>118</sup>

---

Superiores en Antropología Social, 1993, 329-364 p., p. 335. En ambos textos se reproduce parte del nombramiento.

<sup>115</sup> Jaime del Arenal Fenochio, "La protección del indígena en el Segundo Imperio mexicano: la Junta Protectora de las Clases Menesterosas", en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, Chile, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Departamento de Ciencias del Derecho, No. 16, 1990, 521-545 p., p. 527.

<sup>116</sup> Daniela Marino, "Ahora que dios nos ha dado padre [...] El segundo imperio y la cultura jurídico-política campesina en el centro de México", en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. LV, No. 4, abril-junio de 2006, 1353-1410 p., pp. 1372-1373.

<sup>117</sup> Jaime del Arenal Fenochio, *op. cit.*, p. 533.

<sup>118</sup> Daniela Marino, "Ahora que dios nos ha...", pp. 1382-1384.

Además, el trabajo de Faustino Chimalpopoca, y posteriormente el de los demás miembros de la Junta, logró que se publicaran una serie de leyes que buscaban favorecer a los campesinos y paliar los estragos que la desamortización estaba generando en ellos. Fueron cuatro las leyes que integraron esta “legislación social”, como se le ha conocido a esta parte de la política imperial: una ley sobre la libertad de los trabajadores en el campo (expedida el 1° de noviembre de 1865); la ley para dirimir las diferencias sobre tierras y aguas entre los pueblos (también del 1° de noviembre); la ley sobre terrenos de comunidad y repartimiento (26 de junio de 1866); y, finalmente, la ley agraria que concede fundo legal y ejidos a los pueblos que carezcan de ellos (16 de septiembre de 1866).<sup>119</sup> Esta legislación no desechaba el proceso de desamortización, antes bien la ley sobre terrenos de comunidad y repartimiento buscó reemplazar a la Ley Lerdo en cuanto a la privatización de la propiedad. La interpretación de Miguel León Portilla al respecto, me parece que es una mala lectura de esta legislación.<sup>120</sup> Él afirma que Maximiliano restituyó la propiedad comunal a los pueblos indios, basándose ante todo en la ley sobre el fundo legal y los ejidos, sin embargo, y como ya se ha visto en líneas anteriores, en sentido estricto la legislación liberal también permitía la existencia comunal del ejido, pues todos aquellos terrenos destinados para el “beneficio público” fueron exceptuados de la privatización.<sup>121</sup> Además, la “legislación social” también habla de entregar en plena propiedad individual los terrenos de las comunidades, incluso aquellos que no podían privatizarse (ejidos, montes y aguas) si eran abiertos al cultivo, lo cual era permitido por la ley, tenían que adjudicarse individualmente a los beneficiados.<sup>122</sup>

Ahora bien, las cuatro leyes anteriores fueron traducidas al náhuatl pero no sólo éstas sino también otros documentos: la constitución de la Junta Protectora; el acuerdo para crear juntas auxiliares; el reglamento para las audiencias públicas; una circular para la colonización de los terrenos baldíos; una disposición para el procedimiento de las

---

<sup>119</sup> Jaime del Arenal Fenochio, *op. cit.*, p. 536.

<sup>120</sup> Véase Miguel León Portilla, “Estudio introductorio”, en *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, Ignacio Loyola Vera (presentación), México, Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro, 2003, 11-22 p., p. 16.

<sup>121</sup> Otra cosa fue, como también ya dije antes, que la práctica liberal, aprovechando la ambigüedad legal, tratara de individualizar el mayor número de tierra colectiva, aunque mucha de ésta en efecto fuera de disfrute común.

<sup>122</sup> *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, Ignacio Loyola Vera (presentación), Miguel León Portilla (estudio introductorio), México, Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro, 2003, 45 p., pp. 36-39.

demandas en contra de los daños causados por los animales en pastos y terrenos sembrados; un decreto persuasivo para que los liberales dejaran de combatir, señalando que Juárez ya había abandonado el país; y, finalmente, la llamada “ley marcial” que condenaba a muerte, sin recurso de apelación, a todos aquellos que fueran aprehendidos con las armas en la mano en contra del Imperio.<sup>123</sup> Señalar esto no resulta baladí, puesto que muestra que algunos de los funcionarios imperiales trataron de que los pueblos indios, al menos los de habla náhuatl, pudieran conocer el contenido de parte de su proyecto político.

La labor de traducción le fue encargada a Faustino Chimalpopoca Galicia,<sup>124</sup> buen conocedor de la lengua náhuatl y de la cultura jurídica de la época. A pesar del enorme reto que implicó el hecho de hacer “coincidir” dos formas, completamente distintas, de entender el mundo, Chimalpopoca echó mano de todos sus conocimientos para que el mensaje en náhuatl fuera claro y pudiera ser recibido por las comunidades nahuas, sin tergiversar lo escrito en la ley. Al respecto Patrick Johansson afirma: “El estudio comparativo entre la versión original en castellano de las ordenanzas y su traducción a la lengua náhuatl revela un estricto apego a los contenidos de dichas ordenanzas así como un afán de ponerlas al alcance de su destinatario: la población indígena de habla náhuatl.”<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, pp. 14-17, 27-30, 35. Los dos últimos documentos fueron reproducidos, tanto en náhuatl como en español, en Cyprien Millot, *La cuestión mexicana, ¿el emperador ha muerto!*, Juan Luis Mutiozábal (edición y versión), México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1972, 20 p. El decreto sobre el fundo legal y ejido, en versión bilingüe, también lo publicó Fernando Horcasitas hace varias décadas: Fernando Horcasitas, “Un edicto de Maximiliano en náhuatl”, en *Tlalocan, revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, La casa de Tláloc, vol. IV, No. 3, 1963, 230-235 p. También hay que hacer notar que posiblemente existieron otras versiones al náhuatl de los decretos y no sólo las publicadas facsimilarmente por León Portilla. El indicio, que me lleva a pensar en esto, es el documento para la instalación de la Junta Protectora, pues existen dos versiones en náhuatl de él que son similares pero no totalmente idénticas, por lo cual pienso que Faustino Chimalpopoca pudo haber ensayado varias formas de traducción y no sólo una definitiva. Una de las versiones la reprodujo León Portilla y la otra se encuentra en Luis González y González y Jean Meyer, *op. cit.*, p. 13.

<sup>124</sup> León Portilla sugiere que “casi con seguridad” se debió la traducción a Chimalpopoca Galicia. Por su parte Patrick Johansson, en un primer momento, señala la posibilidad de que fueran varios los traductores, aunque finalmente acepta la propuesta de León Portilla y afirma que Faustino fue “probablemente” el que llevó a cabo la traducción. En el catálogo del Segundo Imperio del AGN, se menciona que en la caja 38, expediente 115, existe la “solicitud de las Leyes del Imperio traducidas al mexicano por Faustino Chimalpopoca”, sin embargo, al consultar la referencia citada no encontré la mencionada solicitud. Aunque hasta la fecha no he podido localizar la fuente anterior, creo que es posible adjudicarle la traducción definitiva a Chimalpopoca, pues el catálogo así lo refiere a pesar de que el documento no esté bien clasificado. Véase Miguel León Portilla, *op. cit.*, pp. 13, 20 y 22. Patrick Johansson, “Traducción literal y transposición conceptual en las versiones en náhuatl de las ordenanzas de Maximiliano”, en Pilar Máynez y María Rosario Dosal G. (ed.), *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores-Acatlán, 2006, 527-545 p., pp. 532-533, 535 y 543.

<sup>125</sup> Patrick Johansson, *op. cit.*, p. 543.

Respecto a la labor realizada por la Junta, Erika Pani afirma: “La junta no defendía lo que hoy podríamos llamar „derechos indígenas“, sino los derechos de los indígenas como ciudadanos –comunes y corrientes- del imperio. Estaba dispuesta a escuchar a los indios y a apoyarlos si actuaban dentro del marco normativo que establecía el gobierno imperial.”<sup>126</sup> Inclusive, los miembros de la Junta, a pesar del apoyo que les otorgaron a las comunidades de origen mesoamericano, en diversas ocasiones manifestaron su desacuerdo respecto a algunas prácticas que llevaban a cabo los indios, sobre todo tratándose de las festividades religiosas que éstos realizaban, las cuales eran vistas como un símbolo de derroche económico.

Finalmente, hay que precisar que si bien la legislación anticomunal no fue suprimida por el Imperio, éste abrió vías de comunicación más directas con el poder y les permitió a los pueblos contar con un espacio en el cual podían elevar sus demandas. A diferencia de los gobiernos liberales, la política imperial fue más sensible con la situación real de las comunidades y trató, en su corto tiempo de vida, de hacer menos duro el tránsito de ser indio comunero al de ser ciudadano propietario.

---

<sup>126</sup> Erika Pani, *op. cit.*, p. 591.

## 2. La desamortización en la región de Tláhuac

Antes de iniciar propiamente con el tema de la individualización de la propiedad en la región de Tláhuac, es necesario realizar algunas advertencias que considero pertinentes al respecto. En primer lugar, no es posible hacer un análisis detallado y profundo acerca de la trayectoria privatizadora en mi área de estudio, sus posteriores consecuencias y la problemática que ésta generó entre los principales actores involucrados, debido a que no se cuenta con la documentación indispensable para lograr este objetivo. Las fuentes que daban cuenta de este proceso debieron estar en los archivos de la municipalidad de Tláhuac y de la prefectura de Xochimilco, sin embargo, estos dos repositorios han desaparecido; el del antiguo municipio de Tláhuac posiblemente fue trasladado, en 1903,<sup>127</sup> a Xochimilco y el de éste fue quemado por los zapatistas en 1914;<sup>128</sup> pero inclusive antes de la destrucción que de él hicieron los revolucionarios surianos, muchos expedientes acerca de la desamortización ya se habían perdido desde 1860, pues en este año, el archivo de Xochimilco sufrió un incendio.<sup>129</sup>

Así pues, para la región de Tláhuac no es posible realizar un trabajo como el que elaboró Margarita Menegus para el municipio de Ocoyoacac, pues la información sobre las adjudicaciones, el tipo de terrenos desamortizados, la extensión y el costo de éstos, así como la actividad a la que se dedicaban los nuevos propietarios, no la poseemos por la carencia documental antes referida. Ahora bien, a pesar de este obstáculo, sí he podido localizar algunos indicios que nos acercan a cómo fue el proceso privatizador en los

---

<sup>127</sup> En esta fecha Tláhuac, con la promulgación de la *Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal* expedida por Porfirio Díaz, perdió la categoría de municipio y con ello la capacidad para elegir a sus representantes. Así pues, pasó a formar parte de la municipalidad de Xochimilco junto con los antiguos ayuntamientos de Tulyehualco y Mixquic, en tanto que el de Tlaltenco se adhirió a la municipalidad de Itztapalapa. Véase *Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal*, México, Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-Arzobispado, 1903, 35 p., p. 18-19. Hira de Gortari Rabiela y Regina Hernández Franyuti, *op. cit.*, t. 1, pp. 163-164.

<sup>128</sup> Así lo señala Héctor Cuauhtémoc Hernández cuando refiere la imposibilidad de realizar un estudio de caso acerca de la desamortización en Xochimilco. Sin embargo, en el fondo *Nacionalización y desamortización de bienes* del AGN existen varios documentos que dan cuenta del proceso de privatización que se estaba llevando a cabo en los pueblos de Xochimilco. Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, *Xochimilco ayer III*, Juan González Romero (presentación), México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2003, 148 p., pp. 44 y ss.

<sup>129</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/88 (4141/122). Cuando cite este fondo pondré primero la clasificación actual del expediente y entre paréntesis la que tenía antiguamente.

pueblos de Tláhuac; aunque los datos no son continuos ni sistemáticos sí es posible apreciar los ritmos de la desamortización, algunos de los problemas derivados de ella y, desde luego, si ésta fue sinónimo de despojo, o no, para las comunidades de la zona.

La práctica desamortizadora, en la región de Tláhuac, puede dividirse en tres etapas, las cuales manifiestan dinámicas y duraciones diferentes. La primera es la que va de la promulgación de la Ley Lerdo (1856) hasta 1865, año en que se instala la Junta Protectora de las Clases Menesterosas; la segunda es la que inicia, precisamente, con los trabajos de la Junta y termina a los dos años siguientes con la desintegración de la misma por la caída del Segundo Imperio; y la tercera es la que comienza en 1868, con la restauración del régimen liberal, y se extiende hasta la primera década del siglo XX, en las postrimerías del Porfiriato. De hecho, la primera y la última podrían haber formando un *continuum*, pero la aparición de la Junta marcó un quiebre notable en cuanto al tratamiento y aplicación de la política anticorporativa frente a las administraciones liberales de ambos periodos. Por esto, precisamente, he dividido en tres fases el proceso privatizador en mi área de estudio.

### ***2.1 De las adjudicaciones y remates en los primeros tiempos liberales***

Luego de la promulgación de la Ley Lerdo, el gobierno de Comonfort, y sobre todo la Secretaría de Hacienda a cargo de Miguel Lerdo de Tejada, se apresuró a poner en marcha el proyecto desamortizador como una estrategia para reafirmar que ya no había marcha atrás; en menos de seis meses ya se tenían resultados. A principios de 1857, la administración de Lerdo se dio a la tarea de publicar un documento en donde se registrarán las primeras operaciones derivadas de la política privatizadora; el resultado fue la impresión de la llamada *Memoria de Hacienda*.<sup>130</sup> En el documento 149 de la referida *Memoria* se da cuenta de las adjudicaciones y remates llevadas a cabo hasta ese momento en todo el país; en las primeras páginas se señaló lo correspondiente al Distrito de México, el que estaba

---

<sup>130</sup> *Memoria presentada al Exmo. Sr. Presidente sustituto de la República por el C. Miguel Lerdo de Tejada, dando cuenta de la marcha que han seguido los negocios de la Hacienda Pública, en el tiempo que tuvo a su cargo la secretaría de este ramo*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857, 733 p.

conformado por “la capital” (la traza colonial básicamente) y los pueblos que lo componían: entre ellos los de la región de Tláhuac.<sup>131</sup>

En los primeros tres meses que siguieron a la promulgación de la ley de desamortización, habitantes de cinco pueblos de la región de Tláhuac se adjudicaron propiedades: los de Mixquic, Tetelco, Tláhuac, Tlaltenco y Zapotitlán. En total el número de operaciones de adjudicación fue de 456, resultando Tetelco el que más realizó con 190 y Zapotitlán el que menos con tan sólo 3. Después siguió Tlaltenco con 126, Mixquic con 80 y, en penúltimo lugar, Tláhuac con 57. De acuerdo con estas cifras, Tetelco, solo, representó el 41.66%, casi la mitad; en tanto Tlaltenco, el que sigue, alcanzó el 27.63%, un cuarto del total (véase cuadro n.º 1). Así pues, en estos dos pueblos se realizó la mayoría de las acciones de desamortización en esta primera etapa, ya que a ellos les correspondió casi las tres cuartas partes de los terrenos adjudicados.

**Cuadro n.º 1**  
**Adjudicaciones en la región de Tláhuac<sup>132</sup>**

<b>Pueblo</b>	<b>Adjudicaciones</b>	<b>Porcentaje</b>
Mixquic	80	17.54%
Tetelco	190	41.66%
Tláhuac	57	12.50%
Tlaltenco	126	27.63%
Zapotitlán	3	0.65%
<b>Total</b>	<b>456</b>	<b>100.00%</b>

<sup>131</sup> El documento 149 se titula: *Noticia general de las fincas rústicas y urbanas de corporaciones civiles y eclesiásticas, que han sido adjudicadas y rematadas en almoneda pública, con arreglo a la ley de 25 de junio de 1856, con expresión de los puntos en que están ubicadas, corporaciones a que pertenecían, valor en que se vendieron, y nombre de las personas compradoras*. Inicia en la página 170 y termina en la 533, siendo el documento más extenso de la Memoria; lo correspondiente al Distrito de México se divide en dos partes: la primera que refiere las adjudicaciones (de la página 170 a la 265) y la segunda que registra los remates (de la página 266 a la 289). Los pueblos de Tláhuac aparecen en la primera.

<sup>132</sup> *Memoria presentada al Exmo....*, pp. 230-265.



Esta primera fase de adjudicaciones abarcó los meses de julio, agosto y septiembre de 1856. De hecho antes de la aparición de la *Memoria*, algunos periódicos capitalinos, a partir de octubre, empezaron a divulgar los resultados de la desamortización.<sup>133</sup> Por la rapidez con la cual se recogieron los datos la *Memoria* presenta algunos errores; con respecto a los pueblos de Tláhuac traté de corregir las inexactitudes más evidentes y de índole minúscula,<sup>134</sup> pero existen otras que al no contar con una fuente de información adicional me fueron imposibles de rectificar. Ya Andrés Lira había notado esto y sugirió que “Al usarse [la *Memoria*], debe enmendarse con testimonios locales, cuando y donde los haya...”<sup>135</sup> Está claro que no pude acceder a esos testimonios locales que señala Lira, sin embargo, me valí de otros indicios que me permitieron identificar, sobre todo, una falla mayúscula que altera los datos vertidos en la tabla n.º 10. Ésta tiene relación con los dos pueblos que más adjudicaciones realizaron: Tetelco y Tlaltenco. En ella aparecen aproximadamente 89 casos asignados a Tetelco pero que en realidad le pertenecieron a Tlaltenco, pues en aquellos habitantes que ya fueron registrados con apellidos, éstos no concuerdan con los patronímicos distintivos de Tetelco pero sí con los de Tlaltenco.<sup>136</sup> Es decir, en este bloque de 89 individuos encontramos aquellos apellidos que hasta nuestros días se siguen asociando con los pobladores de Tlaltenco:<sup>137</sup> Chavarría, Leyte, Chávez, Peña, Rioja, Castañeda, Reyes, Hernández, Chirinos y Gutiérrez. En los demás casos que se

---

<sup>133</sup> *El Monitor Republicano*, 14 de octubre de 1856, pp. 1-3. En este número aparece una lista de los pueblos del Distrito de México que habían realizado adjudicaciones. Prácticamente son los mismos datos que después aparecieron en la *Memoria de Hacienda*.

<sup>134</sup> A manera de ejemplo cito el siguiente: en la lista vienen cinco adjudicaciones de Tláhuac, luego dos de Tizapan y después continúan las de Tláhuac sin que se cambie el nombre del pueblo (es decir, se conservó el de Tizapan), pero en la columna de la corporación sí se colocó al ayuntamiento de Tláhuac. Así pues, resulta evidente que se trató de adjudicaciones de Tláhuac, pues los terrenos de Tizapan no tuvieron relación alguna con el patrimonio perteneciente al ayuntamiento de aquella población. La misma distancia entre uno y otro hace evidente el error. Casos como éste, que por cierto fueron muy pocos, son los que corregí. *Memoria presentada al Exmo...*, p. 233.

<sup>135</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 204.

<sup>136</sup> Véase el anexo número 2 de esta investigación. En él se puede apreciar de una manera más clara cómo los nombres de los adjudicatarios corresponden con los de Tlaltenco y no con los de Tetelco.

<sup>137</sup> Un número importante de habitantes aún no tenía apellido en estos años, según da cuenta la lista contenida en la *Memoria*, sin embargo, en ese bloque de 89 individuos es posible apreciar que son pobladores de Tlaltenco porque todos los patronímicos ahí incluidos, que se intercalan con aquellos en donde sólo aparece uno o dos nombres, son los característicos de este pueblo. En tanto que en los bloques anterior y posterior a éste, que también se le asignaron a Tetelco, sólo aparecen los apellidos ligados a este último. Véase *Memoria presentada al Exmo...*, pp. 245-252. Al respecto también puede consultarse el anexo número 2.

le asignaron a Tetelco, y cuando los propietarios ya poseían un apellido, sí se registraron los patronímicos característicos del pueblo: Viguera, Jurado, Bonilla y Nava.<sup>138</sup>

Existen algunos otros errores menores, por ejemplo ciertos posibles vecinos de Tláhuac, identificados con los apellidos Orozco, Martínez y Vital (cinco individuos en total), que le fueron asignados a Tlaltenco, pero ante la carencia de otras fuentes con las cuales confrontar la información, decidí no cambiar los datos. Es cierto que tampoco tuve una total certeza del caso entre Tlaltenco y Tetelco, pero ahí el indicio del apellido me permitió observar con mayor claridad que se trataba de una errata por parte del o de los copistas.

Si se corrigen estos 89 casos, Tlaltenco queda con un total de 215 adjudicaciones, que frente a los 456 casos registrados le dan un 47.14%; prácticamente la mitad de las operaciones de desamortización en la región de Tláhuac. En lo que respecta a Tetelco, éste baja al 22.14% y, aunque mantiene el segundo lugar, se acerca más al 17.54% de Mixquic. Así las cosas, Tlaltenco se convierte en un caso especial por la cifra tan elevada que mantiene respecto a los otros pueblos de la zona. ¿Cómo se podría explicar esta actitud de los pobladores de Tlaltenco? Me parece que la respuesta a esta interrogante tiene que ver con una antigua rivalidad que existía entre los habitantes de Tláhuac y Tlaltenco por el control del ayuntamiento. En la década de 1860, existieron varios problemas para llevar a cabo las elecciones de las autoridades de Tláhuac, sobre todo derivadas de la oposición de Gregorio Chávez, habitante de Tlaltenco y quien había sido presidente municipal, para trasladar los poderes y el archivo del municipio a Tláhuac, ya que por algunos años el cuerpo capitular sesionó en Tlaltenco, debido a las constantes inundaciones que en ese

---

<sup>138</sup> Aunque la cuestión de los apellidos no se ha estudiado profundamente en estas comunidades, no se le debe restar la importancia que éstos guardan. Los pueblos de la región de Tláhuac, como muchos de otras zonas mesoamericanas, han estado constituidos por grupos de familias troncales, de tal suerte que hasta la actualidad es posible saber quién es de un pueblo y quién es de otro. Al respecto Andrés Medina comenta: “Una característica frecuente en la composición social de los pueblos originarios es la existencia de un grupo de apellidos que identifican a grandes familias, entrelazadas por diversos vínculos de parentesco, y de cuyo seno proceden los dirigentes, los cronistas locales, los ocupantes de las posiciones de mayor prestigio y los promotores culturales comunitarios. Ellos son los poseedores del mayor acervo documental y fotográfico, como parte de su patrimonio familiar, y de una memoria genealógica que puede trazarse por varias generaciones anteriores; son, en suma, la memoria viviente y los operadores que actualizan su tradición cultural. En el caso de los pueblos organizados en barrios, es frecuente encontrar una relación entre apellido y territorio, lo que marca una antigua ocupación.” Andrés Medina Hernández, “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen 41-II, 2007, 9-52 p., p. 15.

entonces sufría la isla de Tláhuac. El hecho es que, a partir de esos indicios, se puede vislumbrar que existía una pugna intestina entre estos dos pueblos por el control del poder municipal: cuando se realizaron las elecciones de 1868 y se eligieron a los nuevos representantes del ayuntamiento, se tuvieron problemas con Chávez pues no quería entregar el archivo del municipio.<sup>139</sup> Aunque esto ocurrió diez años después de la primera etapa de adjudicaciones, es una buena muestra de las tensiones que para entonces ya existían entre la gente de Tláhuac y la de Tlaltenco y, probablemente, éstas ya fueran añejas. Un año después, en 1869, se publicó la noticia de que los habitantes de Tlaltenco habían solicitado su separación del municipio de Tláhuac, con la intención de conformar una nueva municipalidad junto con el pueblo de Santa Catarina.<sup>140</sup> Así pues, resulta claro que los de Tlaltenco tenían la intención de separarse de Tláhuac; aunque la nota dice que la moción fue aprobada, lo cierto es que la creación del nuevo ayuntamiento se concretó tardíamente, ya que su autorización definitiva se dio hasta el 17 de diciembre de 1890, fecha en la que el Congreso de la Unión decretó la constitución del nuevo municipio con sede en Tlaltenco.<sup>141</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, es posible percatarse que la intención de los adjudicatarios de Tlaltenco fue restarle propiedades al ayuntamiento de Tláhuac para que con éstas pudieran formar una nueva municipalidad. En efecto, los terrenos adjudicados constituían los propios y, como tales, eran arrendados a los vecinos (en este caso a los de Tlaltenco) que se quisieran hacer cargo de ellos a cambio de una renta anual con la cual se sufragaban los gastos del cabildo y otros de índole comunitaria. Entonces la desamortización, en este ejemplo específico, respondió no tanto al afán por individualizar la propiedad sino, más bien, a un propósito colectivo que pretendió dar solución a las añejas rencillas políticas entre dos poblaciones vecinas.

De los motivos que los otros pueblos tuvieron para privatizar parte su territorio poco puedo decir, ya que no he encontrado la información suficiente para aventurar una interpretación al respecto. Posiblemente los habitantes de Tetelco vieron a la adjudicación como una manera de amparar sus propiedades ante la presencia de la hacienda de Santa Fe

---

<sup>139</sup> Los hechos pueden seguirse gracias a las noticias que la prensa publicaba. Véanse *La Revista Universal*, 15 de febrero de 1868, p. 3; 27 de febrero de 1868, p. 3; y 25 de abril de 1868, p. 3.

<sup>140</sup> *El Monitor Republicano*, 10 de octubre de 1869, p. 3. En 1872 también se tienen noticias de pugnas al interior del ayuntamiento entre los miembros de Tláhuac y Tlaltenco que lo conformaban. Véase el mismo periódico con fecha de 17 de enero de 1872.

<sup>141</sup> Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 20, p. 345.

que lindaba con ellos, sin embargo, los de Zapotitlán también limitaban con otra hacienda, la de San Nicolás Buenavista, y a pesar que desde hacía muchos años mantenían conflictos por los linderos con ésta, ellos no recurrieron a la individualización de sus propiedades. El caso es que hasta que no se cuente con mayores referencias, la primera etapa de la desamortización en Tláhuac seguirá siendo oscura.

Ahora bien, la gran mayoría de las adjudicaciones corresponde a los propios y al fundo legal. En la lista regularmente aparece, en el rubro de situación de la finca, un “sitio y tierras anexas”, o un “sitio y dos tierras”, y así por el estilo; son menos los casos en donde se refieren a “una tierra de labor” o a “un potrero”, o a “11 yuntas de tierra”, por lo que cuando se alude al “sitio” lo más probable es que los propietarios se adjudicaran su propia vivienda, es decir, lo que constituía el fundo legal de su pueblo. Las otras categorías, como “tierras anexas”, “tierras de labor”, “cuartillos de sembradura”, “yuntas de tierras” y “surcos de tierra”, corresponden a los propios que el ayuntamiento de Tláhuac les arrendaba a los vecinos de los pueblos que le pertenecían. Así, por ejemplo, en los primeros años del siglo XX los de San Pedro Tláhuac afirmaron: “Por lo que hace a los terrenos que se mencionan en el párrafo segundo [una gran franja de chinampas que se localizaba entre Tulyehualco y San Luis], fueron denunciados por sus arrendatarios, según las leyes de desamortización, por los años de [18]56 a [18]60, y a ellos adjudicados en cortísimas cantidades.”<sup>142</sup>

La corporación afectada, sin lugar a dudas, fue el cuerpo municipal de Tláhuac, pues con las rentas obtenidas de los propios sufragaba sus gastos ordinarios. De los 456 casos, en 398 aparece el ayuntamiento de Tláhuac en el rubro de la corporación a la cual pertenecían las tierras; aunque en 36 se menciona a la municipalidad de Tláhuac, creo que éstos son de la misma naturaleza que los anteriores, es decir, finalmente la afectación recayó sobre el cabildo municipal. Hubo 12 casos registrados como del “común de Tláhuac”,<sup>143</sup> los que al parecer eran terrenos que entraban en la categoría de los llamados de común repartimiento (básicamente parcelas familiares) y, finalmente, 10 fincas que eran bienes eclesiásticos propiedad de la parroquia de Tláhuac. Los precios en los que se adjudicaron fueron muy bajos y oscilaron entre \$416.66, el más alto, y \$25.00, los más económicos. El total del

<sup>142</sup> Archivo General Agrario [en adelante AGA], *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 8, f. 2.

<sup>143</sup> Los terrenos pertenecientes al “común de Tláhuac”, así como los de la “parroquia de Tláhuac” fueron adjudicados a vecinos de Tlaltenco.

capital obtenido ascendió a \$21,504.12; Tetelco fue el que más aportó con el 36.52% (aunque si se corrigieran los 89 casos que se han mencionado, nuevamente Tlaltenco estaría a la cabeza) y Zapotitlán el que menos dinero recaudó, con tan sólo el 0.77% (véase el cuadro n.º 2).

**Cuadro n.º 2**  
**Monto obtenido de las adjudicaciones en Tláhuac<sup>144</sup>**

<b>Pueblo</b>	<b>Monto</b>	<b>Porcentaje</b>
Mixquic	\$3,685.55	17.13%
Tetelco	\$7,853.88	36.52%
Tláhuac	\$2,466.57	11.47%
Tlaltenco	\$7,331.46	34.09%
Zapotitlán	\$166.66	0.77%
<b>Total</b>	<b>\$21,504.12</b>	<b>100%</b>

En estos primeros tres meses de desamortización en el Distrito Federal se registraron 3,157 operaciones, sin contar con los remates que después se realizaron. En la capital, esto es, la traza colonial, se llevó a cabo el mayor número de adjudicaciones: 2,049; en tanto en los pueblos circunvecinos, exceptuando a los de la región de Tláhuac, existieron 652 casos. De esta manera, a la capital del Distrito le correspondió el 64.90%, a los pueblos aledaños el 20.65%, y a los de Tláhuac el restante 14.44% (véase el cuadro n.º 3). Ahora bien, con estas cifras es posible percatarnos que la zona de Tláhuac tuvo un importante número de operaciones de desamortización; sobre todo si tomamos en cuenta que sus cinco pueblos se adjudicaron muchísimas más propiedades frente a las 59 comunidades que también participaron en el proceso. Es decir, los de Tláhuac fueron los pueblos que más adjudicaciones realizaron en todo el Distrito Federal.

**Cuadro n.º 3**

<sup>144</sup> Memoria presentada al Exmo..., pp. 230-265.

### Total de adjudicaciones y monto obtenido en el Distrito<sup>145</sup>

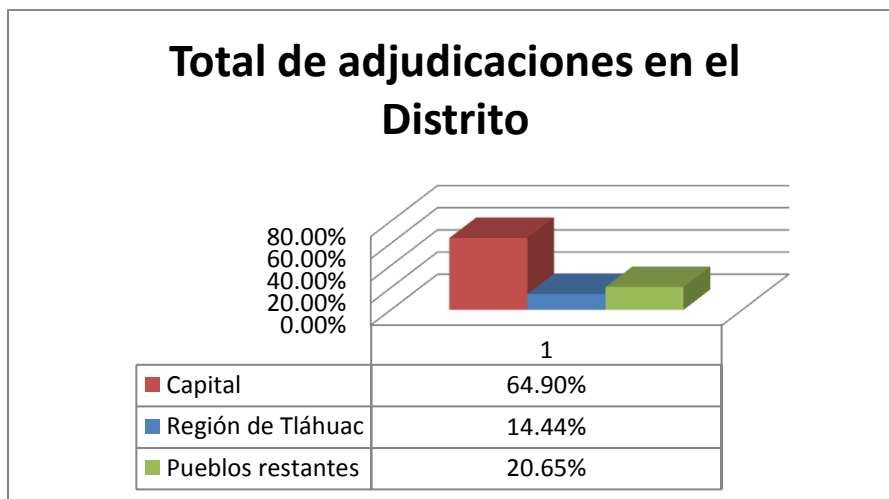
Zona	Adjudicaciones	Porcentaje	Monto	Porcentaje
Capital	2049	64.90%	\$8,391,979.63	94.23%
Región de Tláhuac	456	14.44%	\$21,504.12	0.24%
Pueblos restantes	652	20.65%	\$491,650.65	5.52%
<b>Total</b>	<b>3157</b>	<b>100%</b>	<b>\$8,905,134.40</b>	<b>100%</b>

Si bien en cuanto al número de adjudicaciones, la región de Tláhuac mantiene una posición considerable, más en comparación con los pueblos del Distrito y menos con la capital, en lo correspondiente al monto la presencia de Tláhuac se diluye de una manera drástica. Esto es así debido a la extremosa distancia que existió entre los precios de las fincas en la capital, aunque también en algunos pueblos cercanos a ella, y los de la región de Tláhuac. No hay parangón posible entre unos y otros.<sup>146</sup> Las gráficas siguientes muestran, con mayor claridad, la posición fluctuante de Tláhuac frente a la capital y a los demás pueblos; tomando en cuenta el número de adjudicaciones y el monto obtenido de ellas.

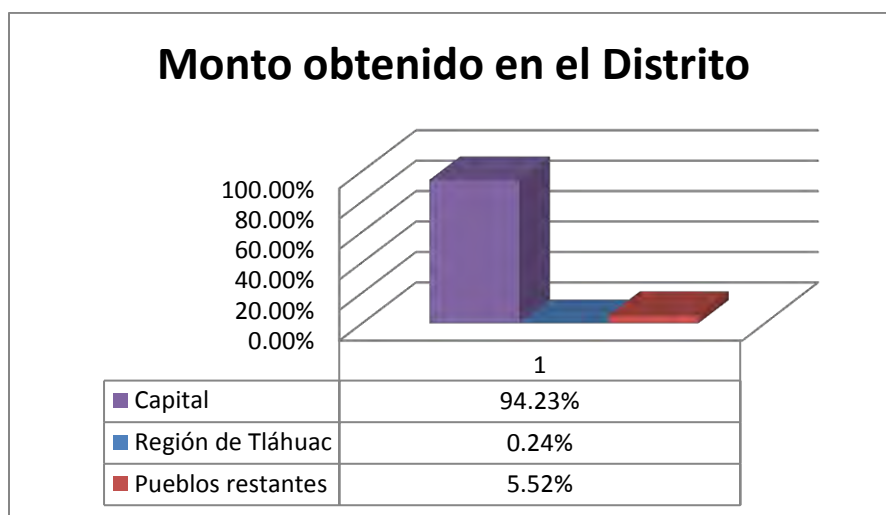
#### Gráfica n.º 1

<sup>145</sup> *Ibid.*, pp. 170-265.

<sup>146</sup> Para muestra basta un botón: según las tablas realizadas por Jan Bazant, en el Distrito se realizaron 315 operaciones en donde el valor de las fincas superaba la cantidad de \$10,000, mientras que en la región de Tláhuac el precio más alto de una finca fue de \$416.66. Jan Bazant, "La desamortización de bienes corporativos en 1856", en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 101-120 p., pp. 106-107.



Gráfica n.º 2



Los precios bajísimos en la región de Tláhuac probablemente no sólo respondieron a su localización o a la calidad de los mismos. Es muy posible que éstos haya sido subvaluados por las autoridades para que de esta manera el proceso de desamortización resultara atractivo a los futuros compradores.<sup>147</sup> En esta tesitura, se puede pensar que el

<sup>147</sup> Aquí también vale la pena tener presente que la diferencia entre el monto obtenido en el Distrito y en la región de Tláhuac también pudo obedecer a la naturaleza desigual de los antiguos propietarios: en el primer caso era la iglesia (poseedora de bienes suntuosos) mientras que en el otro fueron los pueblos (cuyas tierras, aguas y montes tenían un valor mucho menor comparados con las fincas religiosas).

número significativo de adjudicaciones en las comunidades de Tláhuac quizá respondió a los bajos costos en los que fueron ofrecidos los terrenos. Esto lo hace pensar una lista de algunas “fincas rústicas” que la Secretaría de Hacienda publicó en septiembre de 1856, en donde aparecen cuatro terrenos ubicados en la región de Tláhuac y el valor de los mismos. Acaso fueron dados a conocer para incitar la compra de ellos, en un contexto en donde la individualización de la propiedad comunal debía llevarse a cabo de manera expedita luego de que recién había sido publicada la Ley Lerdo. Tres de las fincas en cuestión pertenecían a cofradías adscritas a la parroquia de Tulyehualco, en tanto que la otra era propiedad de una sección del ayuntamiento de Tláhuac: dos “tierras y olivos” correspondientes a la cofradía del Santísimo, la primera con un valor de \$953 y la segunda de \$5,900; una “tierra y olivos” en poder de la cofradía del santo patrón (en este caso Santiago), fue valorizada en \$4,980; y, por último, unos “terrenos de Mixquic”, quizás ciénegas y chinampas, pertenecientes al juzgado de Tláhuac, los cuales fueron valuados en \$2,800.<sup>148</sup> Como se puede apreciar, las cantidades aquí son considerables si se confrontan con las de las adjudicaciones que vimos anteriormente. Ahora bien, quizá la calidad de éstos, como el hecho de tener olivares por ejemplo, haya sido el motivo del precio elevado, sin embargo, esto no descarta la posibilidad de que los primeros fueran subvaluados para acelerar la desamortización, pues líneas arriba cité a los vecinos de San Pedro Tláhuac, quienes refirieron que los terrenos fueron adjudicados en “cortísimas cantidades.”<sup>149</sup>

A finales de 1861, el gobierno liberal volvió a la carga en lo que respecta al proceso de individualización de la propiedad en las comunidades de Tláhuac. El 15 de noviembre, José D. Maury, encargado entonces de la oficina especial de desamortización en Tlalpan,<sup>150</sup> publicó una lista de fincas y terrenos “pertenecientes a los bienes de la nación”, esto es, las recién nacionalizadas posesiones del clero, que se ubicaban en los pueblos de su jurisdicción. Su intención era rematarlos a partir del 28 de noviembre en la expresada oficina. En la relación aparecieron cinco inmuebles situados 1 en Tulyehualco, 2 en Ixtayopan y 2 Tláhuac: un “terreno con olivares” de la obra pía del santo patrón Santiago

---

<sup>148</sup> *El Monitor Republicano*, 5 de septiembre de 1856, p. 2. Si estos bienes fueron, en los años siguientes, denunciados o rematados nada sabemos al respecto, aunque su adjudicación con el tiempo fue un hecho. Sólo de la llamada cofradía (después mencionada como obra pía) del santo patrón de Tulyehualco, tenemos noticias de su intento de remate, como enseguida se verá.

<sup>149</sup> Véase nota 179.

<sup>150</sup> Hay que advertir que para esos años los pueblos de Tláhuac pertenecían a la prefectura o partido de Tlalpan.



con un costo de \$4,780; una casa con valor de \$700 perteneciente a la cofradía de la virgen de La Soledad; un sitio llamado Tetlaconanchi, propiedad de la parroquia de Ixtayopan y con un importe de \$179.83; y, finalmente, “dos tierras nombradas Jalpa y Ospanco” de la parroquia de Tláhuac, valuadas en conjunto por la cantidad de \$565.<sup>151</sup> El 23 de noviembre, José D. Maury alargó el plazo para el remate, fijándolo para el 7 de diciembre, y, asimismo, aumentó algunas fincas más de la región,<sup>152</sup> aunque no es posible saber qué pasó por la falta de información de los procesos respectivos.

Hasta el momento sólo tengo información de dos de estas subastas públicas: la correspondiente a los terrenos de la parroquia de Tláhuac y las tierras con olivos y bienes de la testamentaría de José López Heredia de Tulyehualco.

Acaso desde finales del siglo XVI, las tierras colindantes con la iglesia de Tláhuac se destinaron para los gastos del culto religioso y así permanecieron hasta la política desamortizadora. Un mapa de 1579 muestra dos parcelas, ubicadas en ambos costados del templo, y es muy probable que éstas sean las que se dedicaron a las cuestiones religiosas.<sup>153</sup> De acuerdo con Blandino Palacios las tierras de la iglesia las denunciaron varios vecinos de Tláhuac, aprovechando el remate, y se las apropiaron. Entre éstos estaban algunos miembros del ayuntamiento: Felipe Ruiz, Tiburcio Orozco, Ángel Hernández y Ascensión Palacios; además de ellos también se contaron miembros de las familias Ruiz, Chavarría y Galicia. Aparte de los sitios llamados Jalpa y Ospanco, grandes extensiones del cerro Tetlaman pertenecían a la parroquia y eran destinados para el culto de San Pedro y de la Virgen del Rosario, los que de igual manera se adjudicaron Felipe Ruiz y Ángel

---

<sup>151</sup> *El Siglo XIX*, 19 de noviembre de 1861, p. 4; 25 de noviembre de 1861, p. 4. Las tierras de la parroquia de Tláhuac pertenecían a la obra pía del Niño Jesús. Tetlaconanchi deriva de Tetlazohnantzin (la amada madre de la gente) en referencia muy probable a tierras dedicadas a alguna advocación de la virgen María. Los otros dos términos provienen de Xalpa (sobre la arena) y Ochpanco (lugar del camino barrido).

<sup>152</sup> *El Siglo XIX*, 4 de diciembre de 1861, p. 3.

<sup>153</sup> *Mapa de Cuitlahuac, Itzapalapan, Santa Marta y Santiago*, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Sección de Manuscritos, Documentos sueltos, serie 2, legajo 88, número 12. María Castañeda comenta al respecto: “Junto a la iglesia hay un lote de tierra con una huella encima, probablemente indicando que son las tierras pertenecientes a la iglesia.” María Castañeda de la Paz, “Un plano de tierras en el *Código Cozcatzin*. Adaptaciones y transformaciones de la cartografía prehispánica”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen 40-II, 2006, 41-73 p., p. 51.

Hernández.<sup>154</sup> Así pues, con la desamortización, la iglesia de Tláhuac perdió los bienes que había poseído desde las primeras décadas del virreinato.

El otro caso es el del predio denominado Tecuahuisco, ubicado en el pueblo de Tulyehualco. Éste perteneció a José López Heredia, quien en 1804 lo gravó por la cantidad de \$1,000 a favor del Juzgado de Capellanías, el cual, a su vez, lo destinó al culto de la Virgen del Rosario de la parroquia de Tulyehualco. La finca se componía por una casa, tierras y olivares. Feliciano Bermejo, heredero y albacea de la testamentaria del señor López Heredia, se presentó el 7 de octubre de 1861 a la oficina de desamortización de Tlalpan, con la finalidad de redimir el capital que se había solicitado por su remate. Pagó seiscientos pesos “en papel” y el resto (\$400 más 35 por réditos vencidos) lo distribuyó en cuarenta pagarés de 10 pesos y 87 centavos y medio, “[...] todos los cuales satisfice a Don J. D. Maury; y sin que por esta operación se haya causado alcabala ninguna.”<sup>155</sup> En 1865 cuando Maximiliano publicó el decreto de 26 de febrero sobre desamortización de bienes eclesiásticos, Bermejo nuevamente se presentó ante las autoridades y dio cuenta que todo el trámite que realizó en 1861 fue conforme a la ley, por lo que esperaba la confirmación del mismo.<sup>156</sup> Aunque el expediente no contiene la resolución final, quizá esto ocurrió y a Bermejo se le reconoció como el propietario de Tecuahuisco.

En 1863, asimismo, se presentó un caso en donde se afectaba a un bien directamente vinculado a la iglesia: se trató de un terreno conocido como Tlatzalan, ubicado en el pueblo

---

<sup>154</sup> La información me fue proporcionada por Blandino Palacios Calzada en marzo de 2004. En posteriores ocasiones me la reiteró, la última de ellas fue el 19 de febrero de 2012 cuando tuve la oportunidad de grabarlo. Estos hechos se los refirió su tío Esteban Palacios, quien nació hacia mediados de la década de 1880, por lo que se puede inferir que en los últimos años del siglo XIX el recuerdo de quiénes se habían apropiado de los bienes de la parroquia permanecía vivo en la memoria de los habitantes de Tláhuac. Se podría dudar de la veracidad de esta información conservada por tradición oral, sin embargo, varios hechos la hacen fidedigna. Primero: hasta mediados del siglo XX los predios mencionados permanecieron en manos de descendientes de los Ruiz, Chavarría y Galicia y sólo cuando se expropiaron para el mercado y la plaza pública de Tláhuac, les fueron arrebatados. Segundo: de algunos de estos datos junto con otros más, que aparecerán en una próxima investigación, proporcionados por Blandino, tengo registro documental; por ejemplo: otra adjudicación de Felipe Ruiz del manantial San Juan Acuezcomac, que luego pasó a su hijo Eligio y éste, finalmente, lo empeñó con Juan de la Cruz Martínez, quien a su vez se lo vendió al gobierno de Porfirio Díaz para la construcción del acueducto que dotó de agua a la ciudad de México. Así las cosas, la memoria histórica de las comunidades de Tláhuac (como seguramente de muchas otras) es muy vasta y no son pocos los casos que nos remiten hasta el propio siglo XIX. Por el momento sólo dejo estas consideraciones, aunque más adelante, cuando utilice el material etnográfico que he recabado, abundaré al respecto.

<sup>155</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 59, exp. 37/93 (93).

<sup>156</sup> El decreto de 26 febrero tenía como propósito revisar las operaciones que se habían hecho en tiempos liberales sobre bienes del clero, para de esta manera evitar posibles fraudes. Aquellas en donde se demostrara su rectitud, el Imperio las confirmaría. *La Sociedad*, 28 de febrero de 1865, p. 1.

de Zapotitlán. Éste había sido una estancia que los pobladores de Tláhuac solicitaron en 1579 para criar ganado menor, posteriormente, en 1582, el cabildo indio decidió cederlo a los frailes dominicos de la parroquia de Tláhuac para que con él pudieran solventar algunos de sus gastos cotidianos. Hacia mediados del siglo XVIII aún lo conservaban los religiosos,<sup>157</sup> pero después de esto no sabemos cuál fue su destino, es decir, si siguió perteneciendo a la parroquia, devuelto al cabildo o enajenado. El caso es que para 1863 estaba gravado a través de una serie de pagarés, es factible que éstos se debieran a un remate derivado de la misma desamortización. Debido a ello, el señor Prisciliano Martínez, vecino de Zapotitlán, publicó un anuncio en el que solicitaba que la persona que tuviera en su poder los pagarés del “rancho de Tlatzala”, se los llevara a su domicilio para redimirlos en su calidad de adjudicatario del mismo.<sup>158</sup>

Como se ha visto, en esta primera etapa de la desamortización en Tláhuac hubo un buen número de operaciones de adjudicación y remate. Las principales corporaciones afectadas fueron el ayuntamiento y la iglesia, y algunos de sus beneficiados fueron los propios miembros del cabildo, quienes irían conformando una élite, tanto política como económica, en el ámbito local. Para estos años no tengo noticias de que existieran conflictos, sin embargo, este proceso del cambio de régimen de propiedad seguro que los generó pues documentación posterior, como la dirigida a la Junta Protectora de las Clases Menesterosas, así lo manifiesta.

## ***2.2 De la Junta Protectora y su actividad en Tláhuac***

En sus escasos dos años de vida, la Junta Protectora de las Clases Menesterosas (JPCM) tuvo una intensa actividad de la que dan cuenta los poco más de 300 expedientes que

---

<sup>157</sup> “Rancho llamado Tlatzalan del pueblo de Cuitlahuac”, en *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, 34r-41r. AGN, *Tierras*, vol. 1631, exp. 1.

<sup>158</sup> *El Constitucional*, 23 de marzo de 1863, p. 4. Al parecer los pagarés los tenía en su poder un tal Antonio Rubio Campo, quien se dedicaba a la compra-venta de predios en la ciudad de México, pues en 1867 había interpuesto una “demanda verbal, sobre pesos” en contra de Prisciliano Martínez. Sin embargo, es posible que Martínez conservara en su poder la propiedad, pues hasta fechas muy recientes perteneció a habitantes de Zapotitlán. Véase *Diario del Imperio*, 29 de enero de 1867, p. 4. *Diario del Gobierno de la República Mexicana*, 21 de noviembre de 1833, p. 2; *El Mosquito Mexicano*, 16 de junio de 1837, p. 4; *El Universal*, 13 de febrero de 1851, p. 4.

generó. Es sabido que sólo fue un órgano consultivo sin capacidad de ejecución, empero, como se vio en líneas anteriores, ella constituyó el conducto ideal por el cual los pueblos mesoamericanos hicieron llegar su voz a las altas esferas de la política imperial. Asimismo, la información contenida en la documentación generada por la JPCM, permite avizorar las diversas problemáticas que la política desamortizadora había empezado a generar al interior de las comunidades y entre éstas y otros actores de la ruralidad mexicana. Es precisamente este punto, el de los testimonios acerca de los conflictos comunitarios, el que más me interesa resaltar para el caso de los pueblos de Tláhuac. De los cinco expedientes localizados para la zona (uno de Zapotitlán, tres de Tláhuac y uno de Mixquic), la mayoría de ellos no contiene las respectivas resoluciones, sin embargo, sí dan cuenta de algunas de las dificultades que se estaban generando a raíz de la aplicación de la Ley Lerdo. Esto último es lo que me parece más valioso: la mirada colectiva de las comunidades respecto a cómo vivían la individualización de su patrimonio comunal.<sup>159</sup>

Como se ha visto con anterioridad, la Junta fue creada por un decreto de Maximiliano de fecha 10 de abril de 1865, en éste el emperador comienza con una justificación del porqué de su institución:

*Icuac otic-celique in Mexica-Tlatocayotl, ipampa ca otechnotz in iyollo in altepetl; zaniman otechyoltequipachoque in macehual-tlaca, ihuan icuac otiaque ompa in tlalitic, otic-ittaque mochi in intech monequi, ihuan tlein quintolinia ye huecauh ihuan axcan, ipampa on ticnequi ica mochi tohuelitiliz tiquinyectlalilizque in inyuhquizaliz, ihuan quenin tic-elehuia tixtlamatizque ica imixtlanetzin in teteuctin, icuac ye otic-cacque in Totlatocanecentaliliz tictecennahuatia: [...] Ca motlalia, ica itlatilanal in Ministerio de Gobernación, ce Necentaliliztli, itoca "Ixotian in motolianime".*

Cuando recibimos el gobierno mexicano, debido a que nos llamó el corazón del pueblo; enseguida nos preocupamos profundamente por la gente india, y cuando fuimos tierra adentro [es decir, al interior del país], vimos todo lo que necesitan, y lo que hace ya tiempo y ahora les aflige, por ello queremos con toda nuestra voluntad corregir su existencia, y como deseamos instruirnos con la luz de los señores principales, cuando ya oímos a nuestro consejo

---

<sup>159</sup> Daniela Marino ha mostrado cómo es posible encontrar la identidad colectiva en los manuscritos enviados a la JPCM, aun considerando la intervención mediadora de un sujeto letrado. Daniela Marino, "Ahora que dios nos ha...", p. 1375.

de gobierno, ordenamos: [...] Que se instale, como una prolongación del Ministerio de Gobernación, una “reunión” que se llame “el lugar del cuidado de la gente pobre” [es decir, la Junta Protectora de las Clases Menesterosas].<sup>160</sup>

Tres meses después, el 26 de julio, la Secretaría de Gobernación informó a Faustino Chimalpopoca, en su calidad de presidente, que por acuerdo del mismo emperador, la Junta tenía la capacidad para crear órganos auxiliares en todos los municipios del Imperio:

*Ticmaca in Junta Protectora Clases Menesterosas ihuelitiliz, inic quintlaliz Tepalehuianime necentlaliliztin, quilhuia Juntas Auxiliares, ipan mochtin municipios ipan Imperio. Inique Juntas Auxiliares mochichihuazque ica quezquintin quittaz ca monequi, in huei Junta Protectora.*

Otorgamos a la JPCM el poder para establecer “reuniones” de ayudantes, que se dicen Juntas Auxiliares, en todos los municipios del Imperio. Estas Juntas Auxiliares se conformarán con cuantos [vocales] vea necesario la gran Junta Protectora.<sup>161</sup>

Las juntas auxiliares tuvieron como funciones la proposición de las medidas convenientes a fin de que desaparecieran los abusos en las comunidades, la introducción de mejoras en los pueblos y facilitar los informes respectivos cuando la JPCM pidiese datos sobre algún tópico en concreto. En la zona central de México quedó registrada la actividad de las siguientes auxiliares: Chalco, Tláhuac, Cuautla, Cocotitlán y Jajalpa.<sup>162</sup>

La Junta Auxiliar de Tláhuac probablemente fue establecida por influencia de Faustino Chimalpopoca Galicia y con la finalidad de que esta zona, de donde él era originario, contara con un órgano que hiciera más expedito el camino para denunciar los abusos y problemas que se estaban generando en las comunidades de la región. Sólo así podría explicarse el por qué aparece Tláhuac, un espacio poco populoso, al lado de grandes centros demográficos como Cuautla y el mismo Chalco. Además, y para reforzar esto, un

<sup>160</sup> El texto náhuatl fue tomado de la versión facsimilar que se publicó en Luis González y González y Jean Meyer, *op. cit.*, p. 13. La traducción y la separación correcta de las palabras son mías. El texto castellano oficial se puede ver en la página 12 del citado trabajo; si se compara éste y mi traducción se podrá notar que Chimalpopoca Galicia cumplió con su cometido: acercar la voz imperial a las comunidades nahuas y volverla accesible para ellas.

<sup>161</sup> *Ordenanzas de tema indígena...*, p. 29. Traducción y separación mías.

<sup>162</sup> Jean Meyer, “La Junta Protectora...”, p. 335. Jaime del Arenal Fenochio, *op. cit.*, pp. 543-544.

posible hermano de Faustino era miembro de la Junta Auxiliar: aparece firmando como Atanasio G. Chimalpopocatl.<sup>163</sup> Así pues, la Auxiliar de Tláhuac acaso fue establecida desde 1865, aunque las noticias que de ella tenemos son de mediados y finales de 1866; realizó su trabajo no sin dificultades de por medio como más adelante veremos.

El primer caso turnado a la JPCM fue un conflicto que los vecinos de Zapotitlán mantuvieron con un coterráneo suyo que se había adjudicado un terreno comunal con base en la legislación liberal de 1856. En el pueblo existía una gran extensión cerril llamada Chilititla, la cual tenía tierras anexas entre las que se encontraban los parajes Tequixquititla y Tetlesquina. Éstas eran dedicadas, “desde tiempo inmemorial”, al “servicio público de la población, esto es para pastos, y desde esa fecha [1752],<sup>164</sup> hasta el año de 1856 en que se publicó la ley de 25 de junio, había permanecido de todos los vecinos; pero de nadie en particular.”<sup>165</sup> Sin embargo, en 1864 los de Zapotitlán advirtieron que la porción de Tetlesquina había sido denunciada por Joaquín Timoteo desde septiembre de 1856, aprovechando la Ley Lerdo, consiguiendo así su adjudicación. Ante esta situación recurrieron al juez menor de Tláhuac, interponiendo una demanda por despojo, pero al parecer la colusión de las autoridades locales (jueces de Tláhuac y Zapotitlán y miembros del ayuntamiento) con Joaquín Timoteo, dio por resultado el que al final de cuentas ellos terminaran siendo los demandados. Por ello, en marzo de 1865, primero, mandaron un ocurso al emperador y, después, en julio del mismo año giraron otro a la JPCM. Los trámites se complicaron ante la tardía y/o falta de respuesta de los implicados en el caso, sobre todo de los representantes municipales de Tláhuac. Al final, y una vez presentados los títulos del terreno en posesión del juzgado de Zapotitlán, se concluyó que en efecto Tetlesquina era un terreno de comunidad pero la resolución ulterior la tendría que dar el gabinete del emperador una vez que se publicase la ley sobre terrenos comunales de los pueblos indios.<sup>166</sup> Volveré más adelante sobre las implicaciones de esto.

---

<sup>163</sup> Los miembros de la Junta Auxiliar eran: el presidente Juan Ruiz y los vocales Atanasio G. Chimalpopocatl, Alberto Ruiz, Ángel Cabello, Reyes Galicia y Lino Rioja. Véase AGN, *Junta Protectora de las Clases Menesterosas* [en adelante *JPCM*], vol. 5, exp. 22, 194r-194v f., f. 194v.

<sup>164</sup> Aunque en el manuscrito original no cita la fecha de 1752, se está haciendo alusión al deslinde de tierras entre Tláhuac, Tlaltenco, Santa Catarina y Zapotitlán, y éste ocurrió precisamente en el citado año. Véase AGN, *Tierras*, vol. 1631, exp. 1.

<sup>165</sup> AGN, *JPCM*, vol. 1, exp. 15, 314-332 f., f. 321v.

<sup>166</sup> *Ibid.*, ff. 324v-325r. Se refiere a la ya citada ley sobre terrenos de comunidad y repartimiento promulgada el 26 de junio de 1866.

El segundo asunto fue presentado por los vecinos de San Pedro Tláhuac y se trata también de una denuncia por despojo de tierras, sin embargo, lo que lo diferencia del anterior es el hecho de que ocurrió varias décadas antes de promulgada la legislación liberal. Los de Tláhuac afirmaron que desde 1826 algunos habitantes “principales” les recogieron varios terrenos que permanecían divididos entre las personas más pobres de la localidad, con la finalidad de formar un “fondo común”, cuyas ganancias se aplicarían al pago de los gastos comunitarios (incluyendo bautismos, casamientos y entierros). Los predios en cuestión se ubicaban en dos zonas: en el área chinampera colindante con Tulyehualco y San Luis Tlaxialtemalco, paraje conocido como San Juan Acuezcamac; y en la región cerril de las inmediaciones de Zapotitlán y Tlaltenco, en los sitios llamados Rancho La Estancia, Texopalco, Chimalpa, Tlapechco, Cuaxochtenco, Tzotolli, Tezoncalco, Atlán ihuetzian, Xalatlalco y Cenzontlalpan. Tiempo después los sitios fueron divididos entre los “que se llaman principales del pueblo”, muy probablemente aprovechando la publicación de la Ley Lerdo,<sup>167</sup> y a cambio de esto se les comenzaron a aplicar más impuestos a los de Tláhuac,<sup>168</sup> por lo que el dichoso fondo común nunca se hizo realidad, “[...] mientras que los particulares disfrutaban de nuestras tierras, nuestras maguelleras, nuestras aciénegas, corte de estapil, que son noventa y seis pesos de hun corte del fruto de los olibos que se hayan en los pueblos de Tulyehualco y San Luis Tlaxaltemalco, en una palabra todo lo que pertenece a un pueblo.”<sup>169</sup> Además de los parajes mencionados, los de Tláhuac también denunciaron que los “principales” habían vendido unas casas en la ciudad de México que le pertenecían a su pueblo, ubicadas frente al portal de los agustinos en la cuadra llamada de Tlapaleros.<sup>170</sup> El expediente termina con la

---

<sup>167</sup> Esto se puede deducir si atendemos a la información que ya vimos en el apartado anterior sobre la primera etapa de adjudicaciones. Los terrenos de Acuezcamac son los que los vecinos de Tláhuac aseguraron que los arrendatarios se apropiaron después de decretada la ley de 25 de junio. El terreno llamado Rancho La Estancia es el que también se nombraba Tlatzalan, mismo que fue denunciado por Prisciliano Martínez. Véase *supra*, apartado 2.1 “De las adjudicaciones y remates en los primeros tiempos liberales.”

<sup>168</sup> Entre los impuestos resaltan los siguientes: 3 pesos anuales por “impuestos de sitios”; 4 reales para la misa en honor a san Pedro; 4 reales para el *Corpus*; 6 reales para la Semana Santa; 2 pesos por persona para la reparación de las casas curales; y 12 reales por el *atomín*, impuesto por el uso de agua.

<sup>169</sup> AGN, *JPCM*, vol. 2, exp. 4, 29-40 f., f. 37v. He conservado la ortografía.

<sup>170</sup> Probablemente estas casas eran las mismas que referían los *Títulos primordiales* de Tláhuac: “*Za noyuhqui mani comonitatequicalli ompa Mexico ipan in tlaxilacali Necaltitlan mani canin molhuia Cueyapan Acocalli, ixquiacopan mani comonitactlali...* [Asimismo, existen casas de trabajo de comunidad en México, en donde está el barrio de Necaltitlan, donde se dice Cueyapan Acocalli, afuera está la tierra de siembra de comunidad...]” Véase “Títulos de tierras de Cuitlahuac”, en *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*,

propuesta que la Junta hacía para que se les citara a los habitantes de Tláhuac, con la finalidad de que éstos presentaran la documentación que sustentara su denuncia.<sup>171</sup>

En agosto de 1866, los pobladores de Mixquic también se quejaron de sus representantes ante la JPCM. Afirmaron que desde “tiempo inmemorial” tenían por costumbre reunir entre todos un “fondo común” para los gastos colectivos de su pueblo, mismo que se habían encargado de administrar los vecinos “principales”, sin embargo, en los últimos tiempos, éstos no habían rendido las cuentas necesarias, a pesar de que en repetidas ocasiones los de Mixquic se las habían pedido.<sup>172</sup> Ante tal situación, la Junta Protectora determinó que el alcalde de Mixquic, en su calidad de representante de los agraviados, debía exigir la rendición de cuentas a los que administraban el fondo mencionado con el apoyo del juez letrado de Tlalmanalco, quien tendría que solucionar el caso de la manera más efectiva y con la mayor rapidez.<sup>173</sup>

En las tres situaciones anteriores se puede notar un común denominador: existen problemas entre los “principales”, sean autoridades o no, y los demás habitantes de los pueblos. La cuestión no es menor. Aunque en algún caso, como el de Tláhuac por ejemplo, los conflictos intracomunitarios existían desde hacía tiempo, es claro que la política privatizadora los agravó, pues los llamados “principales” la utilizaron para reforzar su primacía al interior de las comunidades; se apoderaron de los terrenos que antes “eran de todos pero de ninguno en particular”, como dijeron los de Zapotitlán, o de los fondos comunitarios de los pueblos, como en Mixquic y Tláhuac, y con ello agrandaron la brecha que los separaba de sus coterráneos.

En octubre de 1866, el subprefecto de Tlalpan, general Tomás O’Horan, se quejó en contra del trabajo de los integrantes de la Junta Auxiliar de Tláhuac, pues según él lo estaban desempeñando de manera inadecuada, desobedeciendo a las autoridades políticas y confrontando a los vecinos con éstas. O’Horan argüía que los de la Auxiliar han desatado “[...] la anarquía y desobediencia en los vecinos, que ignorantes y halagados con las promesas que les hacen los vocales de la Junta, se han dividido en dos banderas, unos en apoyo de las autoridades y otros en el de la Junta, pudiendo estallar de esa división tal vez

---

México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, 16r-19v f., f. 19r. Traducción y separación mías.

<sup>171</sup> AGN, *JPCM*, vol. 2, exp. 4, f. 31r.

<sup>172</sup> AGN, *JPCM*, vol. 5, exp. 20, 128-131 f., f. 130r.

<sup>173</sup> *Ibid.*, ff. 31r-31v.



un conflicto grave para la tranquilidad pública del Distrito.”<sup>174</sup> El trasfondo del conflicto, sin embargo, acaso fue la pugna entre las élites locales y los pobladores de la región, más allá de las opiniones del subprefecto de Tlalpan. Esto se hacía más evidente si atendemos al hecho de que uno de los supuestos agraviados era el ayuntamiento de Tláhuac, y en especial el presidente de él, Mauricio Chavarría de Tlaltenco. Ahora bien, recuérdese que líneas arriba se ha visto que entre los habitantes de Tlaltenco y los de Tláhuac existían diferencias considerables desde hacía tiempo; entonces no parece extraño que Chavarría tuviera problemas con los vocales de la Junta Auxiliar, quienes eran todos de San Pedro Tláhuac.

Así pues, lo que parece estar detrás de la queja del general O’Horan es el enfrentamiento de dos posiciones diferentes: los de la Junta Auxiliar apoyando a quienes pretendían proteger su patrimonio colectivo; y las autoridades del ayuntamiento y aquellos que empujaron la desestructuración de la propiedad comunal en la región de Tláhuac. Los tres casos antes señalados (Zapotitlán, Tláhuac y Mixquic) apuntan a esta dirección, así como la información de la desamortización en su primera etapa, sobre todo lo concerniente al acaparamiento de los bienes de la iglesia y el ayuntamiento de Tláhuac. Además, la escritura del terreno Tetlesquina que presentaron los de Zapotitlán en su pleito con Timoteo, también contiene datos que sugieren la colusión entre el adjudicatario y los funcionarios municipales. El documento fue fechado el 30 de septiembre de 1856 y protocolizado ante el juez de Coyoacán: José del Villar. En él se consigna la participación de Felipe Vital y Viviano Sánchez, presidente y síndico, respectivamente, del ayuntamiento de Tláhuac, quienes acompañaron a Joaquín Timoteo para tramitar la escritura de Tetlesquina. Este último, y los representantes del cabildo, aseguraron que el predio en cuestión era parte del común de Zapotitlán y que los vecinos estaban de acuerdo en que se le adjudicase a Timoteo; lo cual evidentemente no era cierto pues, como se ha visto, ellos ni enterados estaban de la transacción. Finalmente se llevó a cabo la privatización del mismo ante el juez del Villar por la cantidad de 50 pesos; con el consentimiento y apoyo de las autoridades de Tláhuac y teniendo como testigos a tres pobladores de Coyoacán (Marcos y Santiago Maldonado y Francisco Belmont), debido a que Timoteo no sabía firmar.<sup>175</sup>

<sup>174</sup> AGN, *JPCM*, vol. 5, exp. 29, 230-236 f., f. 232v.

<sup>175</sup> AGN, *JPCM*, vol. 1, exp. 15, ff. 229r-229v.

A pesar de que para estos años el territorio comunal de los pueblos de Tláhuac iba siendo privatizado, es posible pensar que mucho del espacio colectivo aún se seguía usufructuando de manera comunitaria y era regido por las normas consuetudinarias que las mismas comunidades habían establecido desde hacía mucho tiempo atrás. Un documento de 1865 así lo constata:

En el pueblo de San Pedro Tláhuac a los catorce días del mes de Febrero de mil ochocientos secenta y cinco: Decimos nosotros Miguel Gerónimo Galicia y mi hermana María Simona Galicia. Que por éste consta que a nuestro padre Don Ángel Galicia le damos *ocho chinampas de las veinte y tres que nos tocan*, para que con ellas se vaya manteniendo juntamente con nuestra madre política y nuestros hermanitos que son de segundas nupcias, y es todo esto por nuestra legítima voluntad; les damos las dichas chinampas, y para que no halla [*sic*] ninguna avenencia y discordia, le damos este documento para que le sirva en todo tiempo.<sup>176</sup>

Al hacer referencia a las chinampas “que nos tocan”, quizá se estaba aludiendo a la modalidad de la propiedad comunal, es decir a las tierras llamadas de común repartimiento. Así pues, los dos hermanos, ante las nuevas necesidades de su padre al haberse casado otra vez, le podían ceder ocho de las chinampas que a ellos, como miembros del pueblo, les habían sido asignadas. Aquí no se observa propiedad privada alguna sino sólo la posesión y usufructo de las chinampas, mismas que podían ser transferidas a otra persona de la comunidad si sus necesidades así lo requerían.

La Junta Protectora, por su naturaleza misma, no logró solucionar los conflictos territoriales de la región de Tláhuac, muchos de ellos originados y/o agudizados por la política liberal privatizadora, pero sí dejó constancia de éstos y procuró, en la medida de sus posibilidades, dirigir las demandas de sus pobladores para que fueran escuchadas por el gobierno de Maximiliano y, de esta forma, tratar de buscarles una solución sin renunciar, desde luego, al proyecto individualizador. Me parece que en esto radica la importancia de la Junta en la región de Tláhuac: haber hecho visible, más allá del ámbito local, la conflictividad intracomunitaria que asolaba a los pueblos. En este breve periodo, en efecto,

---

<sup>176</sup> Documento del Archivo privado de la familia Pineda Galicia de San Pedro Tláhuac, 14 de febrero de 1865, 1r-1v f., f. 1r. Respeté la ortografía original. Las cursivas son mías.

se detuvo la desamortización, sin embargo, ésta se reactivó en los años que siguieron a la caída del Imperio y se prolongó, prácticamente, hasta finales del Porfiriato.

### ***2.3 De los denuncios en la segunda era liberal. O de cómo la desamortización se volvió estrategia de resistencia campesina***

El comienzo de la década de 1870 marcó el reinicio de la práctica privatizadora en la región de Tláhuac; volvían, de nueva cuenta, las administraciones liberales y con ellas su afán por individualizar el territorio comunal. No obstante esto, los ritmos desamortizadores fueron bien variables: hubo años de muchísima actividad y otros en los que ni noticias se tuvieron al respecto. Lo que sí parece claro es que en este periodo Mixquic fue el protagonista principal, por el número de intentos de adjudicación, opacando la actividad de las comunidades restantes.

El primero de junio de 1871, dos habitantes de Mixquic, Tomás Peña y Félix Núñez, denunciaron ante la Secretaría de Hacienda una extensión de terreno de 400 por 700 varas,<sup>177</sup> el cual estaba ubicado en el paraje denominado Axolocalco, al sureste del pueblo. Alegaron que esa fracción de tierras recién se hallaba descubierta de las aguas que desde “tiempo antiguo” la cubrían; asimismo, mencionaron que aquélla pertenecía al ayuntamiento de Mixquic y no había sido poseída nunca por lo cual no se perjudicaba a terceros. Sin embargo, esto no era así, pues su petición provocó un conflicto con 60 vecinos de la comunidad, encabezados por Pedro Catarino de Santa Cruz, quienes afirmaron que ellos ya poseían el terreno en cuestión y se lo habían adjudicado conforme a la legislación liberal. Después de una serie de dimes y diretes entre ambas partes, los que duraron algunos meses, en febrero de 1872 la Secretaría desechó la petición ya que se comprobó que, efectivamente, el predio en disputa ya había sido adjudicado a los 60 pobladores inconformes.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Lo que actualmente serían 19.7568 hectáreas; una vara equivale a 84 centímetros. Para las conversiones me basé en la obra de Delia Pezzat Arzave, *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos*, Stella María González Cicero (presentación), México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C., Fundación Alfredo Harp Helú, 2009, 235 p., p. 220.

<sup>178</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/88 (4141/122). Posiblemente la adjudicación del mismo ocurrió en los primeros tiempos liberales.

En ese mismo junio de 1871, Mauricio Chavarría,<sup>179</sup> poblador de Tlaltenco, denunció un sitio y una tierra anexa que pertenecían al pueblo de Zapotitlán; el primero era conocido con el nombre de Teopancaltitla y el segundo con el de Camino Real. Asimismo, solicitó, ante la Secretaría de Hacienda, la condonación de ellos ya que, argüía, no excedían el valor de 200 pesos y él era un labrador pobre. Como puede observarse en este caso, además de basar sus peticiones en la Ley Lerdo, los campesinos también utilizaron los decretos liberales posteriores que los beneficiaban: aquí el de diciembre de 1861 que permitía la condonación de los terrenos que valieran menos de \$200. Los funcionarios de Hacienda accedieron a la solicitud de Chavarría y le entregaron los títulos que amparaban ambas propiedades.<sup>180</sup>

La tierra, empero, no fue el único recurso en juego durante el proceso de desamortización, debido a que Tláhuac, como hemos visto, era una región de prominente carácter lacustre. Ciertos personajes, con visión empresarial, pusieron sus ojos en la turba, un material orgánico con alto contenido de carbono que por aquella época estaba siendo utilizado como combustible en ciertas zonas de Europa. Atraídos por el potencial de la turba, algunos individuos vieron la oportunidad de implementar su explotación y su utilización energética. La zona sur de los lagos de la Cuenca de México, con una gran extensión de ciénegas y chinampas, se convirtió en el lugar idóneo para encontrar este tipo de materia orgánica. Así es que en 1883, Ángel González de la Torre, antiguo miembro de la administración capitalina y poseedor de ímpetus empresariales, denunció, ante el gobierno del Distrito, los mantos de turba fósil que se encontraban en las riberas de los lagos de Chalco y Xochimilco; entre ellos los de los pueblos de Tulyehualco, Tláhuac, Mixquic, Aztahuacán y Coyoacán; además de las ciénegas de Xochimilco, Xaltocán, Nativitas, Santa Cruz y San Gregorio.<sup>181</sup>

Es posible que el denuncia de González de la Torre haya procedido, pues se tienen noticias, en años posteriores, de su participación en el negocio de la turba y de la

---

<sup>179</sup> Nótese que Mauricio Chavarría había sido presidente municipal de Tláhuac en años anteriores y él fue uno de los que tuvieron problemas con la Junta Auxiliar. En esta tesitura, creo que adquiere mayor fuerza la interpretación que anteriormente realicé: los del ayuntamiento empujaban por la desamortización y los de la Auxiliar por la defensa del patrimonio colectivo.

<sup>180</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 80, exp. 2/48.

<sup>181</sup> *La Voz de México*, 3 de julio de 1883, p. 2. *El Nacional*, 4 de julio de 1883, p. 3. Sergio Miranda señala a Ángel González como miembro del gobierno del Distrito en 1877. Sergio Miranda Pacheco, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*, México, Unidad Obrera y Socialista, APN, Frente del Pueblo, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, 1998, 252 p., p. 192.

conformación de una compañía para la explotación de este combustible en la zona sur de la Cuenca; de hecho, al parecer, esta última siguió operando hasta la primera década del siglo XX. Esta medida, por lo tanto, afectó a las posesiones comunales de Zapotitlán y Tláhuac, sobre todo a las ciénegas que se encontraban en la parte suroeste y que lindaban con la hacienda de San Nicolás Buenavista.<sup>182</sup>

Los problemas que traía consigo el proceso individualizador, además de las pugnas al interior de los pueblos que hemos visto en páginas anteriores, hacia la década de 1880 iban tomando dimensiones mayores, pues los conflictos también se estaban generando con pobladores y autoridades de comunidades vecinas. En 1886, por ejemplo, se tienen noticias de un pleito por despojo entre Hermenegildo Reyes de Tlaltenco y Máximo Medina de Aztahuacán. La disputa se generó por unos terrenos cerriles conocidos como Mesas Huey, los cuales Reyes le había comprado en 1867 a José Ponciano, el que a su vez los había recibido en adjudicación desde 1856. A pesar de esto, Medina alegó que la propiedad era suya y con ayuda de los miembros del cabildo de Aztahuacán, quienes aseguraron que estas tierras pertenecían a su municipio, se posesionó de ellos; destruyó el sembradío de maíz de Reyes y los cultivó con avena. El caso llegó hasta la cuarta sala del Tribunal Superior de Justicia del Distrito, en donde después de variados procedimientos legales, las autoridades judiciales le otorgaron la razón a Hermenegildo, reconociéndolo como legítimo propietario, y condenando a Máximo a pagar los perjuicios provocados y los gastos mismos del juicio.<sup>183</sup> Este caso es una clara muestra de que la desamortización estaba generando intereses contrapuestos y desencadenando pugnas al interior de los pueblos, pero también entre comunidades vecinas por la cuestión de los límites y linderos municipales y pueblerinos. Asimismo, hay que notar que posiblemente en este caso se trató de una disputa entre dos caciques de pueblos vecinos, ambos apoyados por algunos sectores de sus respectivas comunidades, lo cual, desde la larga duración histórica, le otorgaría otro significado: la continuidad de un sector poblacional “privilegiado” que tuvo su origen en el

---

<sup>182</sup> *El Tiempo*, 24 de enero de 1886, p. 4. *Diario de los debates de la Cámara de Diputados, XII Legislatura*, México, 4 vol., Imprenta de G. Horcasitas, 1884-1887, vol. 3, p. 42. En un mapa elaborado en 1902, al sur de la hacienda de San Nicolás, aparece una “hacienda de beneficio de turba”. En donde se encontraba este lugar actualmente empieza la calle llamada “La Turba”, por ser precisamente el lugar en donde ésta se explotaba. *Carta política del Distrito Federal*, Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 11, número 3269.

<sup>183</sup> *El Foro*, 27 de enero de 1886, pp. 1-2.

dominio colonial implantado en estas tierras.<sup>184</sup> El hecho es que, ante este panorama de creciente conflictividad, las autoridades judiciales tenían que intervenir con la intención de resolver el asunto y aquietar los ánimos; quizá lográndolo a veces y en otras dejando latentes las rivalidades territoriales.

La mayor parte de los denuncios en la región de Tláhuac, sin embargo, se llevó a cabo en la última década del siglo XIX; también en ésta se generaron las pugnas más grandes debido a que otros intereses, ajenos a los mimos lugareños, intervinieron buscando el control y la ocupación del territorio.

Entre 1893 y 1895 un gran número de denuncios fue presentado ante la Secretaría de Hacienda; la gran mayoría provenían de los habitantes de Mixquic y los restantes de los de San Pedro Tláhuac (véase el cuadro n.º 4). Del total, más de 70 casos fueron llevados a cabo por los pobladores de Mixquic, quienes principalmente denunciaron chinampas de común repartimiento, aunque también algunos sitios y terrenos cenagosos; estos últimos, por cierto, materia prima para la elaboración de aquéllas como se verá en el capítulo siguiente. Los inmuebles se encontraban al suroeste y noroeste pero, sobre todo, al sureste de la comunidad, en una gran extensión chinampera conocida como Axolocalco, la cual estaba dividida en 3 secciones llamadas: primera, segunda y tercera besanas.<sup>185</sup>

**Cuadro n.º 4**  
**Denuncios en la región de Tláhuac (1893-1895)<sup>186</sup>**

Pueblo	Número de propiedades	Costo	Persona que denuncia	Año del denuncia
--------	-----------------------	-------	----------------------	------------------

<sup>184</sup> Francisco Pineda ha mostrado cómo la colonialidad del poder creó la figura del cacique como personaje que servía de bisagra entre el poder central y su comunidad de origen. Así el cacicazgo se convirtió en un símbolo de la dominación colonial pero, al mismo tiempo, en un mecanismo para construir consenso y hegemonía, fortaleciendo la “legitimidad” del Estado en turno. El autor también rastrea los orígenes mismos de esta institución colonial a partir de las *Ordenanzas para el regimiento de los indios*, emitidas por Juana I (o “Juana la loca” como fue mejor conocida). Francisco Pineda Gómez, “El poder racista: implantación”, en *Rebeldía*, México, No. 20, junio de 2004, 12-22 p., p. 17-19.

<sup>185</sup> Para la ubicación de los terrenos combiné la información de los expedientes con los que elaboré el cuadro n.º 13 (véase la nota siguiente) y el *Croquis de la municipalidad de Mixquic*, Mapoteca Nacional Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 9, número 2566.

<sup>186</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/100 (4141/105), 128/96 (4141/101), 128/97 (4141/102), 128/98 (4141/103), 128/99 (4141/104), 128/101 (4141/106), 128/90 (4141/124), 128/91 (4141/125), 128/92 (4141/126), 128/93 (4141/127), 128/79 (4141/192), 128/80 (4141/193), 128/84 (4141/197), 128/85 (4141/198).

Mixquic	Un sitio y 3 chinampas	Menos de \$200.00	Gabriel Peña	1893
Mixquic	6 chinampas	\$175.00	Mariano Pineda	1893
Mixquic	Un sitio y 16 chinampas	Menos de \$200.00	Anastasio Flores	1893 y 1894
Mixquic	4 chinampas y 2 terrenos	Menos de \$200.00	Felipe Castillo	1893
Mixquic	3 chinampas	Menos de \$200.00	Luis Villalobos	1893
Mixquic	2 sitios y 4 chinampas	Menos de \$200.00	José P. Pineda	1893
Mixquic	Un terreno	\$100.00	Luis Tepantitla	1894
Mixquic	Un sitio, un terreno y 4 chinampas	Menos de \$200.00	Florentino del Águila	1894
Mixquic	2 sitios, 9 chinampas y 4 terrenos	Menos de \$200.00	Pedro, Magdaleno y Cleofas Santa Cruz	1894
Mixquic	3 chinampas y 2 terrenos	Menos de \$100.00	Rafael Alarid	1894
Mixquic	4 chinampas	Menos de \$200.00	Cleofas Santa Cruz	1894
Tláhuac	7 chinampas	\$50.00	José María Romero	1895
Tláhuac	9 chinampas	\$80.00	Victoriano Galicia	1895
Tláhuac	2 chinampas	\$30.00	Alberto Luna	1895
Tláhuac	Un sitio y 16 chinampas	\$150.00	Esteban Palacios	1895

¿Cómo explicar el gran número de denuncias procedentes de Mixquic y particularmente los relacionados con el paraje Axolocalco? En un primer momento, al revisar los expedientes que se referían a este pueblo, pensé en el contexto regional que se estaba generando en la última década del siglo XIX y creí que acaso los denuncias respondían a la presencia de Íñigo Noriega y sus intenciones por modificar y controlar el territorio de la zona sur de la Cuenca de México. Posiblemente, pensé, los habitantes de Mixquic se habían enterado de las pretensiones de Noriega para desecar el lago de Chalco y

apropiarse de las tierras emergentes. En esta tesitura, ellos de alguna forma necesitaban amparar sus propiedades y como los gobiernos liberales no reconocían la tenencia comunal, decidieron utilizar la desamortización como una estrategia para darle sustento legal a las tierras que les pertenecían, aunque ello implicara individualizarlas. Esta hipótesis fue confirmada al localizar otros expedientes en donde se menciona la presencia de Íñigo, y su hermano Remigio, como partícipes en las luchas por el control del territorio en los pueblos de la región de Tláhuac. Asimismo, existen evidencias que apuntan a la utilización de operadores políticos, por parte de Noriega, con la finalidad de apropiarse de las zonas lacustres y cenagosas que eran patrimonio colectivo de las comunidades ribereñas. Volveré más adelante sobre este punto.

Un conflicto en Mixquic, quizá el más grave hasta entonces, puso en evidencia el alcance de la desamortización en la zona y la problemática que se estaba generando por la presencia de Íñigo Noriega. El 16 de febrero de 1894, Casimiro Vázquez y Francisco S. Galicia dirigieron un oficio a la Secretaría de Hacienda para hacerle saber que ellos representaban a los primigenios propietarios de la tercera besana de Axolocalco; que las adjudicaciones se habían hecho en los “tiempos de la desamortización” y éstas habían sido ratificadas en 1871 y 1872 por las secretarías de Gobernación y de Hacienda respectivamente; los títulos correspondientes, decían, se encontraban en la prefectura de Xochimilco. El escrito lo habían mandado porque se enteraron de que algunos vecinos suyos, entre ellos Antonio Reyes e Hilario Peña, pretendían denunciarlos y adjudicárselos. Vázquez, quien en aquel tiempo era el presidente municipal del pueblo, había aceptado la adjudicación de tierras en Axolocalco solicitada por Epifanio Ríos, Leonardo Peña y Antonio Reyes; a los funcionarios de Hacienda les extrañaba que si en un principio Casimiro había estado de acuerdo, ahora se negase a llevar a cabo las adjudicaciones. Asimismo, en abril llegaron a la Secretaría más denuncios de chinampas ubicadas en Axolocalco por parte de Santiago Vázquez, Agustín y Salvador Aguilar y Mariano Galicia, por lo que se tomó la decisión de no expedir más títulos hasta que se investigase a fondo el asunto; encargo que se le dio a la prefectura de Xochimilco.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/88 (4141/122). Toda la información que coloco en los siguientes párrafos procede de este expediente.



El 12 de mayo varios vecinos de Mixquic, encabezados por Antonio Reyes, aseguraron a la Secretaría que ellos con anterioridad habían denunciado las chinampas de la tercera besana de Axolocalco en su calidad de “labradores pobres”, pero, no obstante ello, el presidente municipal, Casimiro Vázquez, les estaba obstaculizando el procedimiento; desobedeciendo las órdenes del prefecto de Xochimilco, quien había girado instrucciones para que los informes requeridos se entregaran a la brevedad. Esta actitud de Vázquez fue premeditada, argüían, ya que le ha permitido a él y a otras personas (Rafael Alarid, Salvador Antonio y Agustín Aguilar) denunciar los mismos terrenos, aunque ellos ni los poseían ni eran “labradores pobres”, así que acusaban a Casimiro de mandar falsas noticias a la dependencia de Hacienda.

Ante los intereses confrontados al interior de Mixquic, Hacienda reiteró la necesidad de que la prefectura de Xochimilco se hiciera cargo del asunto y llegara al fondo del mismo. Por ello, el 19 de junio, esta última se reunió con los miembros del ayuntamiento de Mixquic; como resultado de la entrevista se pusieron en claro los puntos siguientes: que los terrenos denunciados por Casimiro Vázquez y compañía no eran los mismos que poseían los llamados “primigenios propietarios” de Axolocalco; que éstos tampoco correspondían a los denunciados por Santiago Vázquez, Agustín y Salvador Aguilar y Mariano Galicia, los cuales también estaban en la tercera besana y eran poseídos por estos últimos; que Casimiro no había rendido los informes solicitados porque se topó con serias dificultades para realizarlos (chinampas irregulares, los predios no sólo se encontraban en la tercera besana sino “desperdigados por todo el pueblo”, y el subalterno que debía recabar los datos a través del trabajo de campo se enfermó); y, finalmente, que todos los habitantes involucrados en este caso estaban en posesión de sus chinampas, éstas eran de común repartimiento y ellos “labradores pobres”.

En septiembre el presidente municipal aún no rendía los informes referidos, ya que, según él, las chinampas eran muy pequeñas, no tenían linderos definidos y se encontraban en una gran extensión lacustre. Asimismo, Vázquez afirmó que varios de estos terrenos habían sido invadidos por la hacienda de Xico, propiedad de Íñigo Noriega. Esto motivó que el propio prefecto político, Ángel M. Hermosillo, en octubre se trasladara a Mixquic y, junto con el cabildo y algunos chinamperos, determinara la extensión y el número de propietarios de la tercera besana de Axolocalco (véase el cuadro n.º 5). Hermosillo informó

que ésta tenía la forma de un cuadrado, medía 550 varas de oriente a poniente y 500 de norte a sur; por el oeste lindaba con el paraje Ameyal; por el este con la ciénega; al norte con el carril de la segunda besana; y al sur con la hacienda del Ahuehuate. El prefecto también afirmó que la tercera besana se dividía en 36 fracciones (chinampas).

### Cuadro n.º 5

#### Propietarios y superficie de las chinampas de la tercera besana de Axolocalco<sup>188</sup>

Propietario	Superficie del terreno
Marcos Peña	10,584 m <sup>2</sup>
Leonardo Peña	10, 584 m <sup>2</sup>
Antonio Reyes	14,112 m <sup>2</sup>
Epifanio Ríos	10,584 m <sup>2</sup>
Jesús Pineda	10,584 m <sup>2</sup>
Mariano Pineda	7,056 m <sup>2</sup>
Juan Pineda	7,056 m <sup>2</sup>
Casimiro Vázquez	7,056 m <sup>2</sup>
Rafael Alanís	7,056 m <sup>2</sup>
Felipe J. Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Manuel Flores	3,528 m <sup>2</sup>
Jacinto Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Juan Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Gumersindo Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Felipe Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Susano Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Cipriano Reyes	3,528 m <sup>2</sup>
Mariano Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Remigio Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Crescenciano Jiménez	3,528 m <sup>2</sup>
José Pablo Pineda	10,584 m <sup>2</sup>
Fermín Pineda	7,056 m <sup>2</sup>
Matías Pacheco	3,528 m <sup>2</sup>
Luis Villalobos	3,528 m <sup>2</sup>

<sup>188</sup> *Ídem.* En el original viene señalada la extensión de las chinampas con varas: todas tienen de norte a sur 550 varas y de este a oeste varían de las 40 (la más grande) a las 10 varas (la mayoría de ellas). Para la conversión me basé en el ya referido libro de Delia Pezzat Arzave, *op. cit.*, p. 220.

Gabriel Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Pilar Tenorio	7,056 m <sup>2</sup>
Albino Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Mateo Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Margarito Peña	3,528 m <sup>2</sup>
Gervasio Pineda	3,528 m <sup>2</sup>
Blandino Castillo	3,528 m <sup>2</sup>
Francisco Galindo	3,528 m <sup>2</sup>
Manuel Flores	3,528 m <sup>2</sup>
Albino Contreras	3,528 m <sup>2</sup>
Primo F. Bustamante	3,528 m <sup>2</sup>
Amado Pacheco	3,528 m <sup>2</sup>

El 13 de febrero de 1895, Íñigo y Remigio Noriega remitieron un oficio a la Secretaría de Hacienda en donde aseveraban que ellos eran los “auténticos propietarios” de Axolocalco, y ya que se habían enterado de que vecinos de Mixquic, Tulyehualco e Ixtayopan, habían demandado adjudicaciones dentro de este paraje, solicitaban a dicha dependencia que desechara las peticiones de los referidos habitantes, puesto que de no hacerse así, ellos tendrían que iniciar un proceso judicial, el cual les llevaría a sufragar gastos innecesarios.

Motivado por el escrito de los Noriega, el presidente Díaz comisionó al ingeniero Adolfo Barreiro para que investigara todo lo concerniente con la tercera besana de Axolocalco: su extensión, los títulos de propiedad, el número de propietarios y si ésta se hallaba comprendida dentro del perímetro de la hacienda de Xico. El 7 de mayo, Barreiro presentó su informe ante Hacienda. En él señaló que los de Mixquic no presentaron sus títulos,<sup>189</sup> que sólo pudo saber el número de propietarios a través del presidente municipal (son los mismos del cuadro n.º 5) y que, efectivamente, Axolocalco estaba dentro de los límites de la hacienda de Xico.

El primero de octubre de 1895, Hacienda dio por concluido el caso, manifestando que no se podrían expedir títulos de Axolocalco por ser propiedad de los hermanos Noriega

<sup>189</sup> Desde el 22 de octubre de 1894, Ángel M. Hermosillo declaró que en el archivo de la prefectura de Xochimilco no se encontraban títulos algunos referentes al paraje tercera besana de Axolocalco y si éstos alguna vez existieron, posiblemente se habían perdido durante el incendio de 1860.

y que si a los de Mixquic les parecía conveniente, podrían ocurrir a la vía judicial; en caso de que tuvieran una resolución positiva, entonces era factible que volvieran a solicitar la expedición de títulos.

Dos casos más, por lo menos, atestiguan la presencia de Íñigo Noriega y su pretensión por el control territorial en la región de Tláhuac; aunque él no aparece como el directamente involucrado, creo que es posible sugerir su participación a través de ciertos personajes que servían a los intereses del hacendado ibero. El primero de ellos ocurrió en 1895, justo en los momentos más álgidos de la disputa por la propiedad de Axolocalco; y el segundo tuvo lugar en enero de 1910, varios años después de concluidas las obras de desecación del lago de Chalco.

El 2 de julio de 1895 un tal licenciado Gumersindo Enríquez dirigió un escrito a la Secretaría de Hacienda solicitando la adjudicación de un “terreno cenagoso” que se hallaba comprendido entre el adjudicado a Trinidad Castro y los límites de la hacienda de Xico. En su ocuro mencionaba que dicho terreno no tenía propietario y que de acuerdo con la ley de 1856 no podía “continuar en el dominio del pueblo de Mixquic.”<sup>190</sup> A fin de resolver la petición, la dependencia ordenó que se pidieran los informes respectivos a los ayuntamientos de Mixquic y Tulyehualco; amén de que también se les consultara a los hermanos Noriega para saber si el terreno se encontraba en el perímetro de su hacienda.

Entre agosto y septiembre los presidentes municipales respondieron. Ladislao Sánchez de Tulyehualco dijo que ignoraba si el predio en cuestión tenía propietario o no, que no sabía cuál era su extensión ni su valor y que lo único que podía decir al respecto era que se hallaba disputado por los pueblos de Ixtayopan y Mixquic. Por su parte Casimiro Vázquez señaló que desconocía su extensión ya que la propiedad de Trinidad Castro lindaba al norte con la ciénega propiedad de Xico y en su municipalidad no quedaba libre terreno alguno pues todos habían sido adjudicados a los vecinos, quienes los disfrutaban quieta y pacíficamente.

Además de las respuestas de los funcionarios locales, el 5 de septiembre los habitantes de San Juan Ixtayopan, encabezados por Nicolás Núñez, Perfecto y Victoriano Medina, dirigieron un escrito a la dependencia de Hacienda para aclarar que el terreno

---

<sup>190</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/86 (4141/199). La información que sigue proviene de este expediente.

solicitado era el conocido como Santo Domingo, el cual ellos habían demostrado, con títulos en mano, que le pertenecía a su pueblo.<sup>191</sup> Asimismo, declararon que éste se hallaba repartido entre los vecinos “más menesterosos” y, por lo tanto, sería una injusticia si se le adjudicase a Enríquez. También denunciaron que Ladislao Sánchez había emitido un dictamen favorable al licenciado Enríquez, influenciado por Juan Martínez, “dependiente del señor Íñigo Noriega”. Por último solicitaban, ante las circunstancias descritas, que fuera desechada la petición de adjudicación del terreno de Santo Domingo.

Aunque el expediente no contiene la resolución final, es probable que el terreno fuera adjudicado a Enríquez y después él lo traspasara a Noriega, puesto que a principios del siglo XX Santo Domingo ya era parte de las propiedades de la hacienda de Xico. Sin embargo, lo más interesante del documento es que me permitió entrever una de las estrategias que Íñigo utilizó para despojar de su territorio a los pueblos: la utilización de individuos, en este caso de Enríquez, que operaran políticamente para él. Varios indicios me llevaron a pensar en esto: por un lado el que los de Ixtayopan denunciaran que Ladislao Sánchez había apoyado a Enríquez por influencia de Juan Martínez y, por el otro, el que los Noriega no hubiesen contestado a la Secretaría de Hacienda acerca de si Santo Domingo estaba dentro de sus propiedades o no; amén de la relación tan cercana que tenían Íñigo y Gumersindo.

Juan de la Cruz Martínez, miembro de una red local caciquil, fue bien conocido entre los pueblos de la región de Tláhuac por haber mantenido una cercana relación con Noriega, tanto personal como política y económica. Por ello es relevante lo que señalaron los vecinos de Ixtayopan, luego, si Martínez apoyó a Enríquez fue para complacer a Noriega. En cuanto a la respuesta de los Noriega hacia la Secretaría de Hacienda, es evidente que si ellos no contestaron fue porque la solicitud de Enríquez no afectaba sus intereses; esto se hace más claro si recordamos que en la lucha por el control de Axolocalco

---

<sup>191</sup> El paraje Santo Domingo era una extensa porción cenagosa al este de San Juan Ixtayopan y al noroeste de Mixquic. En el periodo novohispano la ciénega le pertenecía a la república de indios de San Pedro Tláhuac, la cual regularmente se arrendaba para que pastara el ganado que abastecía de carne a la ciudad de México. El sitio no estuvo exento de disputas: entre 1783 y 1800 los de Tláhuac entablaron un juicio contra los de Mixquic debido a que éstos habían cobrado la renta anual de Santo Domingo al abastecedor de carne de la ciudad de México, pretendiendo de esta manera la propiedad del terreno. Al final los de Tláhuac demostraron que ellos eran los propietarios del mismo y no los de Mixquic. Véase AGN, *Tierras*, vol. 1597, exp. 2. El hecho es que hacia finales del siglo XIX, Santo Domingo había sido ocupado por habitantes de Mixquic y de Ixtayopan, probablemente porque el sitio se encontraba más cerca de estas dos poblaciones que de Tláhuac, y el reducido número de habitantes de este último pueblo acaso impidió su utilización para fines agrícolas.

contra los de Mixquic, Remigio e Íñigo sí remitieron un escrito a la citada dependencia para hacer saber que esas tierras les pertenecían. Si hubiese pasado algo similar con el paraje Santo Domingo, los hacendados iberos seguramente habrían levantado la voz de nueva cuenta. En esta tesitura, pienso que el silencio de los Noriega es muy revelador, ya que me conduce a pensar que más que un perjuicio, la solicitud de Enríquez fue vista como un beneficio para ellos.

El otro punto relevante es la relación que mantuvieron Íñigo y Gumersindo. Enríquez era un abogado radicado en la ciudad de México y durante la administración porfirista ocupó los cargos de diputado y senador, participando en el cerrado círculo de la élite de la metrópoli mexicana. Gumersindo estableció una cercana amistad con Noriega, figurando en varios eventos, políticos y sociales, en los que el empresario español fue el anfitrión. Ambos eran miembros del Supremo Consejo del Rito Escocés Antiguo Aceptado y, al decir de un periódico de la época, los dos habían alcanzado el más alto grado de la masonería. Asimismo, eran parte del consejo de administración de La Fraternal, una compañía de seguros de vida que se había fundado desde 1891, Noriega como presidente del mismo y Enríquez como el primer vocal.<sup>192</sup> Su estrecha vinculación es lo que me llevó a pensar que Gumersindo fue sólo un operador político de Noriega, máxime si se piensa que Enríquez no tenía propiedades ni algún otro tipo de interés en la región de Tláhuac, comparados con los muchos que aquél poseía. Así pues, ante los hechos aquí referidos, creo que detrás de la solicitud de Gumersindo para la adjudicación de Santo Domingo, estaba el accionar de Íñigo Noriega.

El segundo caso es un tanto similar a éste, empero, también se notan diferencias relevantes con respecto a él. Ocurrió en enero de 1910 cuando Marciano Trueba, un habitante de Ayotla pero propietario de un terreno en Tlaltenco,<sup>193</sup> solicitó a la Secretaría de Hacienda la adjudicación de 168 hectáreas de la ciénega del lago de Xochimilco, ubicada

---

<sup>192</sup> La relación de ambos no ha sido estudiada con detalle, empero, pude seguirla a través de la prensa de la época. Con base en esto es posible saber que su amistad era cercana y además juntos habían emprendido negocios como el de La Fraternal. Asimismo, Ernesto Enríquez, hijo de Gumersindo, fungió en algunas ocasiones como abogado particular de Noriega e, inclusive, cuando el joven Enríquez tuvo problemas legales, el propio Íñigo lo refugió en una de sus haciendas y lo visitó en la cárcel de Belem. Al respecto véase *El Siglo XIX*, 24 de julio de 1891, p. 4; 21 de julio de 1892, p. 4; *El Diario del Hogar*, 10 de julio de 1896, p. 2; 19 de julio de 1896, p. 2; 3 de agosto de 1904, p. 1; *El Tiempo*, 19 de julio de 1896, p. 2; *El Popular*, 22 de abril de 1898, p. 3; 19 de diciembre de 1901, p. 1; *El Tiempo Ilustrado*, 8 de septiembre de 1907, p. 24; 20 de octubre de 1907, p. 4; 5 de enero de 1908, p. 4; 19 de abril de 1908, p. 4.

<sup>193</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/237 (4141/588).

entre Zapotitlán, Tlaltenco y Tláhuac. La primera disimilitud es que la solicitud de Trueba fue negada por parte de la referida dependencia.<sup>194</sup> Asimismo, hay que notar que Marciano, en comparación con Gumersindo Enríquez, sí era un habitante de los pueblos ribereños del lago de Chalco aunque también había mantenido una notoria cercanía con Noriega y sus proyectos modernizadores. Trueba era parte de la red local que el hacendado español había construido a través de los funcionarios locales y de los vecinos acaudalados de las comunidades lacustres; había sido presidente municipal de Ixtapaluca y como tal calmó las protestas de su jurisdicción en contra del proyecto de desecación del lago de Chalco.<sup>195</sup>

Nuevamente el nexo entre Marciano e Íñigo me llevó a pensar que la petición de aquél estuvo impulsada por este último. Además de esto hay otro factor importante para basar mi suposición. Hacia 1910 un rumor se hacía cada vez más fuerte entre los habitantes de Tláhuac: Noriega pretendía cambiar la ubicación original de su pueblo como varios años antes lo había hecho con San Martín Xico. Su finalidad era extender sus dominios más allá del antiguo lago de Chalco, ocupando así las porciones del lago de Xochimilco que permanecían en control de los pueblos. Tanto Serafín Aguilar como Pedro Martínez Ramos, quien después se uniría a las filas del Ejército Libertador del Sur, afirmaban que Noriega tenía pensado reubicar a su pueblo para mandarlo hacia la Sierra de Santa Catarina o a los llanos de Iztapalapa.<sup>196</sup> Ambos habitantes de Tláhuac tenían fundamentos para darle crédito a este tipo de rumores, ya que, tan sólo tres años antes, en 1907, habían sido testigos de cómo el hacendado español había cambiado de su estancia original al pueblo vecino de San Martín Xico.

---

<sup>194</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/238 (4141/589).

<sup>195</sup> Respecto a la conformación de esta red local hay que advertir la falta de estudios al respecto. Quienes se han dedicado a investigar la figura de Noriega, regularmente, aluden a las relaciones que tejió con las más altas élites porfirianas, pero dejan de lado la que construyó con los notables pueblerinos. En una investigación que me encuentro desarrollando, acerca de la desecación del lago de Chalco y el impacto del zapatismo en la región de Tláhuac, abundaré con más detalle sobre los partícipes de esta red local ribereña. Por el momento, para verificar la relación que Trueba mantuvo con Noriega véase *La Patria*, 25 de octubre de 1899, p. 2. *El Diario del Hogar*, 7 de diciembre de 1911, p. 4. Marciano también era poseedor del rancho Guadalupe y, por ello, vecino de la hacienda de Zoquiapan, propiedad de los Noriega. Marco Antonio Anaya Pérez, *op. cit.*, t. 1, p. 153.

<sup>196</sup> Serafín Aguilar, citado en Carlos Justo Sierra, *Tláhuac*, Ramón Aguirre Velázquez (presentación), José Irabién Medina (proemio), México, Departamento del Distrito Federal, Delegación Tláhuac, 1986, 222 p., p. 135. Las afirmaciones de Pedro Martínez me fueron narradas por labios de su propio hijo. Entrevista a Domingo Martínez Chavarría realizada por Baruc Martínez Díaz el 5 de febrero de 2004 en el paraje Huexocalco del barrio de Ticic (San Miguel) de San Pedro Tláhuac.

Si bien desde la última década del siglo XIX, Noriega gestionó todo lo conducente para el traslado del referido pueblo, no fue sino hasta después de concluidas las obras de desecación del lago de Chalco que se decidió a realizarlo. El 30 de abril de 1891, 12 de los 53 jefes de familia de Xico realizaron ante el gobierno del Estado de México un escrito para pedir el cambio de domicilio de su pueblo, todos ellos motivados y presionados por el hacendado español. El 7 de mayo, el congreso estatal aprobó la petición, sin embargo, como se ha dicho, fue hasta 1907 cuando ello sucedió, después de que Noriega culminara completamente con su proyecto desecador. La espera de 16 años, motiva a pensar la actuación, tras bambalinas, del empresario español, quien tenía su propio guión de cómo debían suceder las cosas para su beneficio personal.<sup>197</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, el temor de los habitantes de Tláhuac no carecía de fundamento, ya que tan sólo tres años antes habían sido testigos del traslado de Xico. Al encontrarse a la mitad de ambos cuerpos lacustres, Tláhuac era un obstáculo importante, y dado que previamente Noriega había conseguido cambiar de sitio a los habitantes de Xico, es factible pensar que los de Tláhuac tenían bases para temer que esto sucediera. Por ello, creo que la solicitud de Trueba tampoco estuvo motivada por intereses propios sino por los del hacendado ibero; más aún si sabe que Marciano había colaborado con él, años atrás, para disuadir las protestas de los vecinos de Ayotla frente al proyecto de drenado del lago de Chalco. En este caso, empero, es importante destacar que, a diferencia del anterior, no procedió la adjudicación.

Hasta aquí es posible advertir que una buena parte del proceso desamortizador se generó en la zona de Mixquic, así como la mayoría de los conflictos por el control territorial, sin embargo, también tengo noticias, aunque más escasas, de lo que estaba ocurriendo en otras comunidades. Básicamente se trata de la privatización de la tierra en Santa Catarina Yecahuitzotl, San Juan Ixtayopan y Santiago Zapotitlán. Lo que resalta en estos tres casos, en comparación con los de anteriores, es que todos son peticiones

---

<sup>197</sup> Todo lo referente a San Martín Xico, así como a la participación y presiones ejercidas por Noriega en contra de sus habitantes, puede verse en Baruc Martínez Díaz, “Una tragedia en cuatro actos: San Martín Xico y la desecación del lago de Chalco (1894-1925)”, conferencia presentada en la feria patronal de Chalco, sábado 26 de julio de 2014.



colectivas que solicitan el reparto de ciertos predios entre los vecinos “más menesterosos” de las comunidades en cuestión.<sup>198</sup>

Antes de continuar con estos tres casos, empero, me parece conveniente hacer notar que respecto al proceso privatizador en San Martín Xico no pude hallar alguna referencia documental. Esto último, desde luego, no significa que la desamortización no haya estado presente; lo más probable que es que sí se llegó a aplicar, ya que ciertos indicios permiten entrever que para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las 250 hectáreas de chinampas que existían en ese pueblo estaban otorgadas en propiedad individual a sus habitantes y, además, debidamente tituladas.<sup>199</sup>

Respecto a Santa Catarina Yecahuitzotl, debo decir que, a pesar desde que en fecha tan temprana como 1869 se realizaron algunas adjudicaciones en parajes como Tecoaac, Tehuehue, Huitzico o El Capulín, el mayor conflicto interno que vivió esta población ocurrió entre 1894 y 1898, derivado del mismo proceso de desamortización. En el primero de estos años, un grupo de vecinos, representados por Macario Blanco, Domingo Solano e Ignacio Salazar, denunció ante la Secretaría de Hacienda que su coterráneo Pedro Solano había detentado y usufructuado un terreno eclesiástico a lo largo de 14 años. Mecoztla, Tlachinolpa, Tlalteponazco, Tenacaztitla, Tlilmetla y Palmillas eran unas parcelas cerriles conocidas, en conjunto, como las tierras de la Cofradía de La Virgen, cuyos productos habían sido destinados para sufragar los gastos religiosos. Melquiades Rueda encargó la administración de éstos a Pedro Solano, pero en los 14 años que transcurrieron a ello nunca entregó cuentas y en 1894 los de Santa Catarina se enteraron que él, junto con “dos o tres ricos del pueblo de Tlaltenco”, pretendían adjudicárselos. Por tal motivo los quejosos

---

<sup>198</sup> No es que en el caso de Mixquic no existieran los escritos firmados en colectivo, o poniendo un representante pero que llevaba la voz de la comunidad; en efecto, en los expedientes respectivos sí se encuentran este tipo de documentos, sin embargo, al lado de ellos también existe un buen número de solicitudes individuales para la adjudicación de tierras. Por este motivo creo que es posible marcar una diferencia respecto al caso de Zapotitlán, Yecahuitzotl e Ixtayopan. Asimismo, es menester hacer notar, para matizar mejor la cuestión, que varias de estas solicitudes individuales, enviadas principalmente por los de Mixquic y Tláhuac, son muy similares; lo que abre la posibilidad de que algún letrado del pueblo fuera quien las elaborara y sólo colocara al final la firma del interesado, pero sin dejar de ser una estrategia colectiva, sólo disfrazada de interés individual. Por no tener plena certeza de esto sólo lo anoto como una mera probabilidad.

<sup>199</sup> Véase *El Diario del Hogar*, 21 de diciembre de 1911, pp. 1 y 4. Así lo permite suponer la queja, contenida en este periódico, que los representantes de Xico, J. Isabel Martínez y Francisco López, realizaron al asegurar que Íñigo Noriega les había robado, gracias a una artimaña, los documentos que amparaban sus posesiones. El texto señala la existencia de escrituras, no de títulos primordiales coloniales (los cuales quizás también los hubo antes de la privatización), por ello me parece factible asegurar que en Xico la desamortización cumplió su cometido: individualizar el territorio.

pedían a Hacienda que los terrenos fueran repartidos entre los vecinos más pobres del lugar, entre los cuales ellos se encontraban. Finalmente, y a pesar de las inconformidades surgidas de uno y otro bando,<sup>200</sup> las tierras fueron repartidas a 78 habitantes el 4 de enero de 1897; en marzo del siguiente año, los títulos respectivos se expidieron y se le entregaron a Pablo P. Chavarría, presidente municipal de Tlaltenco, para que éste los repartiera entre sus respectivos dueños.<sup>201</sup>

En agosto de 1907 los habitantes de Ixtayopan, representados por Florencio Flores y Doroteo Jiménez, remitieron un oficio a Hacienda en donde solicitaban que se les repartieran los terrenos conocidos como Santa María. En su oficio manifestaban que desde 1870 se les habían adjudicado esos predios, pero debido a la pobreza en que vivían no habían podido realizar el reparto correspondiente. En esas circunstancias pedían que la Secretaría realizara la distribución no sólo entre los beneficiados de 1870 sino comprendiendo a todos los habitantes del pueblo para que pudieran sembrar “aunque sea una mata de maíz”. En su respuesta Hacienda manifestó que no veía inconveniente alguno para que se realizara el reparto, sin embargo, éste lo tendría que llevar a cabo la autoridad política del lugar: la prefectura de Xochimilco.<sup>202</sup> El expediente no contiene la resolución de las autoridades locales, aunque es factible pensar que se distribuyeron los lotes, pues a diferencia del caso de Santo Domingo, las tierras de Santa María habían quedado del lado del pueblo, siendo divididas de las propiedades de la hacienda de Xico por el llamado Canal del Sur.

El caso de Zapotitlán, sin embargo, tuvo una dinámica diferente, pues aquí el elemento lacustre fue muy importante en el proceso de adjudicación de tierras; sobre todo debido a la nueva legislación que en materia de aguas se estaba generando en la administración porfirista, en donde se le había concedido al Estado la propiedad del vital líquido.<sup>203</sup> Junto a estas modificaciones se debe agregar que, continuando con la tendencia

---

<sup>200</sup> Entre los problemas que se derivaron del conflicto destacan los siguientes: Pedro Solano alegó que él tenía preferencia en la adjudicación puesto que había poseído el terreno durante los últimos 14 años; Hacienda propuso que se repartiera el terreno entre los vecinos que carecieran de propiedad alguna, sin figurar en esa lista los primeros denunciantes; en la propuesta de Hacienda aparecían personas que no vivían en Santa Catarina (aunque algunas sí eran originarias de ahí) e, inclusive, dos difuntos.

<sup>201</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/89 (4141/123).

<sup>202</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/236 (4141/586).

<sup>203</sup> Al respecto véanse las leyes de 5 de junio de 1888 y la de 6 de junio de 1894. Manuel Dublán y José María Lozano, *op cit.*, t. 19, pp. 153-154; t. 24, pp. 180-181.

liberal precedente, el aparato estatal favoreció los intereses de los particulares sobre los de las comunidades.

En 1897 la Secretaría de Fomento llevó a cabo el deslinde de los terrenos de la hacienda de San Nicolás Buenavista y de los que hasta entonces habían pertenecido a los pueblos de Zapotitlán, Tlaltenco y Tláhuac. Para tal efecto se comisionó al ingeniero Adolfo Díaz Barreiro, quien en presencia de los habitantes de Zapotitlán, de las autoridades del municipio de Tláhuac y de Francisco de P. Arias, dueño de la hacienda, realizó el deslinde correspondiente y señaló los sitios, al interior de la “aciénega”, en donde se deberían colocar las mojoneras. La diferencia aquí radicó en que mientras al señor Arias se le reconocieron los terrenos como de su propiedad, a los de los pueblos se les señaló como nacionales, reservando el dominio de los mismos al Estado. A cambio, la dependencia gubernamental, por medio de su vocero, adelantó una promesa: “[...] el Gobierno está en la mejor disposición de repartir los terrenos por partes equitativas a los agricultores de los pueblos que a ellos tienen derecho.”<sup>204</sup>

Quizás motivados por aquella oferta de Díaz Barreiro, en 1899 los de Zapotitlán denunciaron los sitios cenagosos conocidos como Salitrería y Tempilulli, pidiendo que éstos se dividieran en lotes y fueran repartidos entre los vecinos del pueblo. Hacienda, empero, les manifestó que su petición era improcedente debido a que esos terrenos tenían el carácter de nacionales y, por lo tanto, no eran susceptibles a la adjudicación. Los habitantes de Zapotitlán no cejaron en su empeño, a pesar de que otros actores también estuvieron vinculados a la lucha por el control de estos espacios (la Compañía para el Desarrollo de la Industria Mexicana y un “agente de tierras” llamado Alfonso Arriaga). En 1906 volvieron a presentar su solicitud de adjudicación, pero, gracias a las disputas generadas por la apropiación de estos predios, las autoridades decidieron que no se realizara ninguna operación al respecto hasta que estuviera concluido el deslinde del lago de Xochimilco.<sup>205</sup>

En 1908, una vez concluido el referido deslinde, los de Zapotitlán volvieron a la carga. Rafael Abogado, funcionario de Hacienda, afirmó que a causa de las obras de delimitación varios terrenos que usufructuaban los habitantes habían sido afectados, los

---

<sup>204</sup> *El Diario del Hogar*, 30 de abril de 1897, p. 2.

<sup>205</sup> Elia Rocío Hernández y Teresa Rojas Rabiela (asesora), “El reparto agrario y la transformación agrícola en Tláhuac 1856-1992”, en *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario vol. 2*, Teresa Rojas Rabiela y Lourdes Romero (presentación), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Registro Agrario Nacional, 1999, 89-143 p., pp. 97-98.

cuales contaban con títulos de “fechas muy antiguas”,<sup>206</sup> algunos de ellos de más de sesenta años. Por esta razón, Abogado propuso a la Secretaría, acaso motivado por los mismos vecinos, que se trazara una línea de 200 metros a partir de los límites entre Zapotitlán y Tlaltenco y “que se divida esta superficie en tantas fracciones como sean las colindantes de ella por el lado del pueblo, y con el mismo ancho que tengan los lotes que ya poseen, es decir, que los lotes que se les den ahora, no sean más que continuación de los que tienen.”<sup>207</sup> Después de que se hiciera esto, también sugirió que se repartiesen los lotes y que Hacienda fuera la que expidiese lo títulos correspondientes. La Dirección General del Catastro no encontró ningún inconveniente en la propuesta de Abogado, información que este último turnó a la Secretaría de Hacienda.

Aunque el expediente no contiene la resolución final, al parecer la sugerencia de Abogado no fue llevada a cabo al pie de la letra, pues en 1911 la Dirección General del Catastro, por órdenes de Hacienda, repartió 148 lotes entre los habitantes más pobres de Zapotitlán, pero advirtiéndoles que ellos sólo los tendrían en calidad de préstamo, por lo que el gobierno se reservaba la propiedad de aquéllos.<sup>208</sup>

El caso de Zapotitlán, en donde la legislación acuícola jugó un papel importante contra de los intereses de las comunidades, no fue el único; por lo menos he documentado también los referentes a Tulyehualco y a Tláhuac.

El 28 de julio de 1898, un empleado de la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas dio respuesta a la petición que los de Tulyehualco habían elevado, ante la Secretaría de Hacienda, para que se les completase su fundo legal con los terrenos colindantes del lago de Xochimilco. Aquí, de nueva cuenta, el funcionario esgrimió el argumento de que no había tal posibilidad porque los terrenos bajo las aguas, o aquellos en las que éstas se iban retirando de manera paulatina a causa de las obras del desagüe general de la cuenca de México, eran propiedad de la nación. Les informó, empero, que ellos podrían hacer uso del lago, con la salvedad de que el dominio del mismo lo conservaría el Estado:

---

<sup>206</sup> También existieron otros títulos fechados en 1890 que expidió la prefectura de Xochimilco, pero éstos fueron nulificados por la Secretaría de Hacienda al considerar que el proceso de titulación fue erróneo, pues los terrenos a los que se referían eran propiedad de la nación.

<sup>207</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/252 (4141/603).

<sup>208</sup> Elia Rocío Hernández y Teresa Rojas Rabiela (asesora), *op. cit.*, pp. 99-102. Los de Zapotitlán, no obstante, siguieron solicitando en adjudicación los terrenos de Tempilulli, después en restitución y, finalmente, en dotación.

En respuesta manifiesto a Uds. por acuerdo del Presidente de la República, que no es posible otorgarles la propiedad que solicitan mientras el lago tenga este carácter, que por ahora se les permite la explotación de la parte de terreno que completa el fundo legal del pueblo pero en el concepto de que no se quita a los terrenos la servidumbre de recibir agua y que las de infiltración que allí concurren no se consideran que les pertenezcan, por lo que nunca podrán poner obstáculo para el desarrollo de cualquier proyecto de utilización de las aguas de aquella porción del lago.<sup>209</sup>

Así pues, nuevamente la administración porfirista echaba mano de la legislación acuícola en detrimento de los bienes que hasta ese entonces los pueblos consideraban suyos, pues desde hacía siglos los habían utilizado y aprovechado en su beneficio. La situación, no obstante, ya había cambiado.

El caso de Tláhuac se remonta a varias décadas atrás. El 14 de marzo de 1873, Juan M. Morelos, Ángel Hernández y Margarito Palacios, entre otros vecinos más, reclamaron ante la Secretaría de Fomento que se les reconociera la legua cuadrada de laguna que desde 1543 poseía su pueblo, habiéndose ratificado la posesión en 1663 por las autoridades novohispanas. El 23 de agosto de 1873, una vez presentados los documentos pertinentes por parte de los de Tláhuac, el gobierno les reconoció la concesión, sin embargo, por la calidad del bien y no pudiendo dividirlo entre los vecinos como estipulaba la legislación desamortizadora, sólo se otorgó la explotación de las aguas, mas no la propiedad.<sup>210</sup> Esta decisión trajo consigo el surgimiento de un conflicto por límites con los pueblos de San Gregorio Atlapulco y San Luis Tlaxialtemalco, quienes creyeron que la Secretaría de Fomento había cedido esa parte del lago a Tláhuac. La pugna entre ellos trascendió hasta la última década del siglo XIX e, incluso, hasta las primeras del XX.

El 13 de febrero de 1890, Agustín Arroyo y Juan M. Morelos, apoderados de Tláhuac, se reunieron con Juan de Mata Nieto, representante de San Gregorio, y con el prefecto político de Xochimilco, Luis F. Reina, a fin de solucionar la cuestión de sus

---

<sup>209</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/234 (4141/584).

<sup>210</sup> Esta restricción, sin embargo, no fue motivada en alguna ley sobre aguas, entonces inexistente, sino en el decreto de 30 de mayo de 1868, el que a la letra decía: “Son rentas y bienes de la Federación: [...] Los bienes mostrencos que hubiere en el Distrito federal y en los territorios...” Véase Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 10, p. 331.

límites. Acordaron que la porción del lago y las ciénegas en disputa no fueran utilizadas hasta que la autoridad competente determinara a quién le pertenecían. Años después, en 1895, la noticia llegó a oídos del presidente Díaz, quien a través de Hacienda, comisionó al ingeniero Adolfo Díaz Barreiro para que levantara el plano del lago de Tláhuac; determinando la superficie que aún se encontraba bajo las aguas; la que ya estaba seca; los terrenos y extensión que pertenecían a particulares; y aquellos que eran nacionales. Asimismo, se designó a la Secretaría de Hacienda para que verificara la legitimidad de los títulos individuales que se presentaran; ratificando o invalidando la propiedad. Como punto final se decretó que “[...] las autoridades políticas del Dto. de Xochimilco no harán reparto alguno de terrenos pertenecientes al lecho de la laguna de Tláhuac que se hallen secos en la actualidad por pertenecer al dominio de la Nación...”<sup>211</sup>

Es, precisamente, en este contexto en el cual se debe entender la negativa de la Secretaría de Hacienda para adjudicar varios terrenos que solicitaron los habitantes de Tláhuac. Casos como los de Alberto Luna, Pablo A. Chavarría y Juan Orozco son sólo algunos ejemplos de los muchos que quizás existieron. En éstos, Hacienda siempre preguntaba al ayuntamiento de Tláhuac si los terrenos solicitados estaban dentro del perímetro del lago de Tláhuac y si era así de inmediato negaba la solicitud; arguyendo, con base en la legislación acuícola, que eran propiedad del Estado.<sup>212</sup> Acaso por esto, Aleja Mendoza, en 1898, argüía que su denuncia se trataba de “chinampas antiguas”, intentando así evitar la negativa de las autoridades, pues al señalar la antigüedad de las mismas era evidente que no se refería a terreno alguno en los límites del lago de Tláhuac.<sup>213</sup>

Los tres últimos casos son el umbral que permite apreciar la futura conflictividad social en la región de Tláhuac: la lucha por el control del agua y todos los elementos en torno a ella. En un espacio eminentemente lacustre como lo era Tláhuac, en donde el surgimiento mismo de la tierra dependía del recurso acuático, no podía ser de otro modo.

---

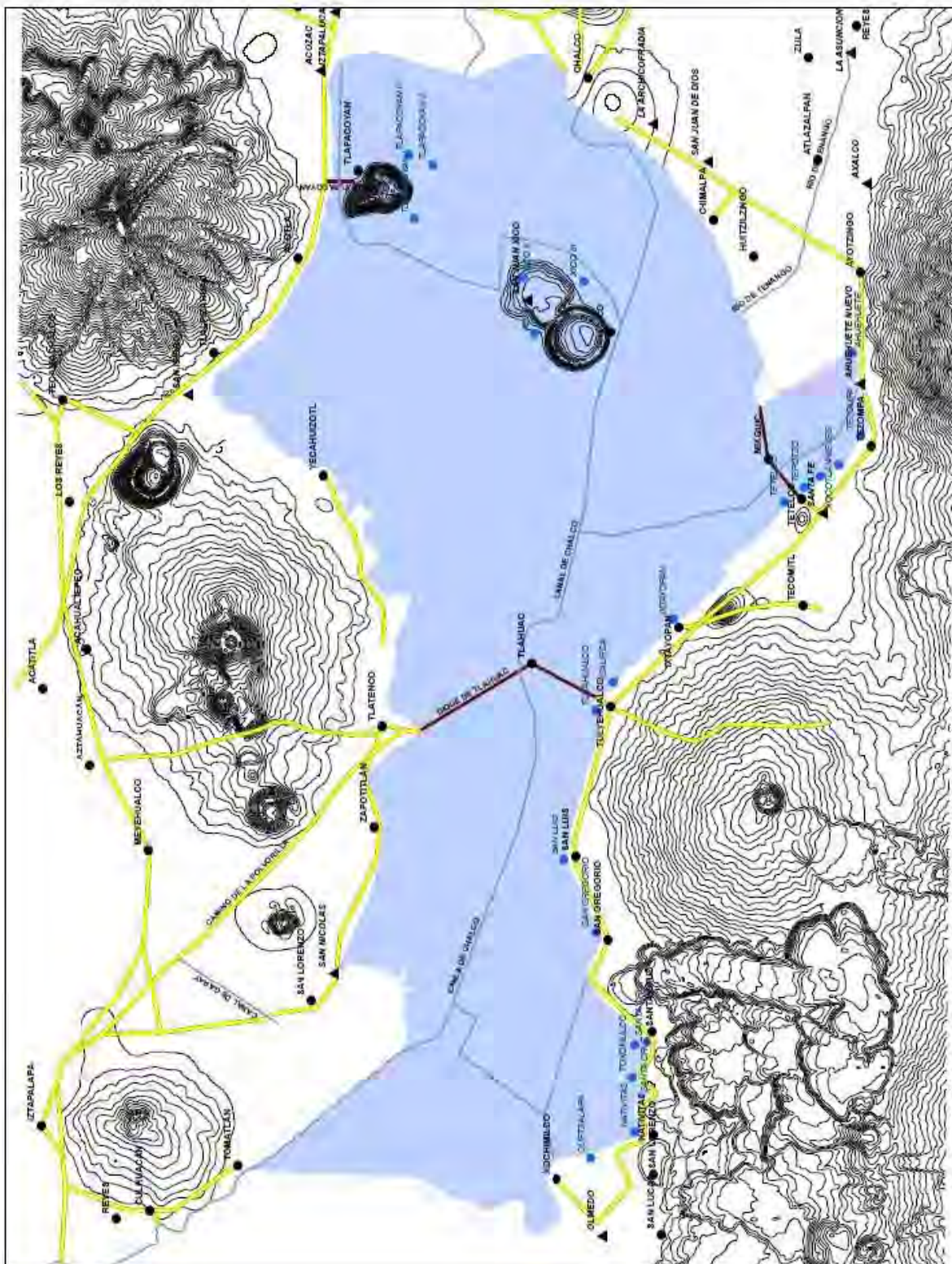
<sup>211</sup> Toda la información anterior procede del libro de Sóstenes N. Chapa, *San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, D. F. Pueblo que nació luchando por sus tierras y ha vivido defendiéndolas*, México, Talleres Quetzalcóatl, 1959, 365 p., pp. 184-187.

<sup>212</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 75, exp. 128/84 (4141/197); caja 79, exp. 106/262.

<sup>213</sup> AGN, *Nacionalización y desamortización de bienes*, caja 79, exp. 106/246 (4141/596).

Mapa n.º 1

*La región de Tláhuac durante la segunda mitad del siglo XIX*





### 3. Aspectos nahuas en la cultura comunitaria de los pueblos de Tláhuac

En los capítulos precedentes se ha visto, con cierto detalle, la legislación nacional anticorporativa y su intento de aplicación en un espacio concreto: la región de Tláhuac. Sin embargo, por la misma naturaleza de las fuentes utilizadas, sobre todo burocráticas, es bien difícil ahondar en otros aspectos del proceso desamortizador como, por ejemplo, qué pensaron los habitantes de los pueblos al momento de denunciar y adjudicarse terrenos que antes eran parte de su patrimonio colectivo o, por otro lado, si estas parcelas recién privatizadas, conformadas por terrazas cerriles, al lado de cuevas y barrancas; o por chinampas, en medio de ciénegas y lagunas y junto a manantiales; no tenían otra valorización para ellos sino sólo la estrictamente económica, en concordancia con el universo mental capitalista de los teóricos liberales. Es decir, en otras palabras: ¿el territorio para los pobladores de las comunidades de Tláhuac significaba solamente, de acuerdo con la visión liberal predominante, un espacio susceptible de ser considerado mercancía? ¿O para ellos representaba mucho más? Creo que para entender la desamortización, desde la perspectiva de los pueblos, es necesario profundizar en estas cuestiones, utilizando otro tipo de fuentes<sup>214</sup> y siguiendo los rastros de ciertos indicios<sup>215</sup> que apuntan a que la tierra, *totlalnantzin* (nuestra madrecita tierra) en náhuatl, ha tenido una significación más abarcante al interior de las poblaciones indias.

---

<sup>214</sup> Lucien Febvre, desde hace un buen número de años, señaló la gran valía de expandir los horizontes de las fuentes históricas y no sólo privilegiar los textos de archivo: “Hay que utilizar los textos, sin duda. Pero todos los textos. Y no solamente los documentos de archivo en favor de los cuales se ha creado un privilegio [...] También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia...” Lucien Febvre, *Combates por la historia*, Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol (tr.), España, Planeta-Agostini, 1993, 246 p., pp. 29-30.

<sup>215</sup> Bien ha mostrado Carlo Ginzburg que el oficio del historiador comparte muchas semejanzas con otros variados quehaceres: desde los antiguos cazadores-recolectores que seguían el rastro de sus presas basándose en ciertos indicios, hasta las modernas prácticas de los detectives y médicos. Véase Carlo Ginzburg, “Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Carlo Catroppi (tr.), Barcelona, Gedisa, 1989, 138-175 p.



### 3.1 Totlalticpacnantzin mihtoa patria (*Nuestra madrecita tierra la que se dice patria*): *repensando el territorio desde una perspectiva mesoamericana*

Abro este apartado del tercer capítulo, retomando una expresión del primer manifiesto zapatista en náhuatl: nuestra madrecita tierra la que se dice patria.<sup>216</sup> En él, me parece, se engloba una parte muy importante de cómo los pueblos mesoamericanos conceptualizaban sus territorios comunitarios y su relación más amplia con esa “comunidad imaginada”<sup>217</sup> que es la nación mexicana. Sus respectivos bienes comunes eran una entidad viva a la que en lengua náhuatl llamaban *totlalticpacnantzin* (nuestra apreciable madrecita tierra) y la patria, por lo tanto, era el conjunto de todos estos espacios concretos. En esta tesitura, entonces, creo que es necesario explorar, aunque sea someramente, lo que para las poblaciones campesinas ha significado la tierra, más allá del puro referente material, adentrándose en las maneras en que éstas la han simbolizado a lo largo del tiempo.

En los pueblos de Tláhuac, como en todos aquellos de origen mesoamericano, la tierra ha poseído un buen número de significados que no se reducen sólo al aspecto mercantil, aunque éste también ha estado presente, sobre todo a partir del momento en que la lógica capitalista comenzó a penetrar y a expandirse en las prácticas cotidianas, materiales y simbólicas, de las comunidades en cuestión.<sup>218</sup> Hace poco más de tres décadas,

---

<sup>216</sup> El texto del manifiesto y su traducción al español pueden verse en Miguel León Portilla, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 112 p., p. 75.

<sup>217</sup> Retomo aquí la definición que Benedict Anderson ha propuesto para la nación. Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Eduardo L. Suárez (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 315 p., (Colección Popular 498), pp. 22-25.

<sup>218</sup> De hecho esta situación no sólo se reduce al horizonte mesoamericano, aunque aquí privilegio éste porque mi área de estudio es parte de él. En todas aquellas comunidades sobre las que la lógica capitalista de la generación de plusvalor fue avanzando, poco a poco, se fueron dejando de lado los antiguos valores y usos que se le asignaban, en específico, a la tierra y, en general, a todas las prácticas comunitarias que posibilitaban la reproducción social de estos entramados colectivos. Algunas de ellas, sin embargo, persistieron y convivieron durante determinado tiempo con las pautas mercantilistas impuestas por el capital. Adolfo Gilly, abrevando de Karl Polanyi, por ejemplo, afirma al respecto: “Por tanto, en toda sociedad anterior al capitalismo de los siglos XVIII y XIX, eran reglas de reciprocidad, redistribución, economía familiar y obligaciones y relaciones comunitarias y personales —es decir, lazos de sangre, lazos personales, intercambios y obligaciones entre gobernantes y subalternos regidos por el uso y la costumbre, obligaciones de lealtad a cambio de protección— las que aseguraban la reproducción de lo que Karl Polanyi denomina una sociedad autoprotectora [...] La base material de estas formas de órdenes sociales previos a la revolución industrial era la existencia de un patrimonio social de bienes comunes (*commons*), es decir, la posesión y el goce colectivo de la naturaleza por la comunidad: tierras, bosques, pastos, ríos, aguas, caza. Tales bienes comunes enraizaban a la sociedad en costumbres que protegían y aseguraban la reproducción de la naturaleza y de la vida humana

Guillermo Bonfil Batalla, en su *México profundo*, había advertido los distintos aspectos con que las comunidades indias vinculan a la tierra, al señalar que:

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella reposan los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres, por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas.<sup>219</sup>

Quizás podría pensarse que estos elementos, descritos por Bonfil, sólo son exclusivos de los pueblos indios contemporáneos, sin embargo, un análisis más exhaustivo sería capaz de mostrar que ellos han sido parte trascendental del bagaje cultural de las comunidades indígenas; los cuales, a través de ingeniosas y complejas reestructuraciones, además de evidenciar su especificidad histórica, también muestran su lejano origen al interior de la matriz civilizatoria mesoamericana. Así, por ejemplo, la idea de que la tierra era el espacio cultivado y en el que habían vivido “los mayores”, fue expresada a mediados del siglo XIX por Felipe Vargas, administrador de la hacienda de Santa Inés, en las inmediaciones de Cuautla, Morelos, cuando le comentó a Brantz Mayer que “el mayor castigo que puede imponerse a los indios es expulsarlos definitivamente de las tierras en que han trabajado ellos y sus antepasados desde tiempo inmemorial.”<sup>220</sup> Asimismo, la noción de que la tierra es el sitio en donde habitan las fuerzas superiores, destructoras y benefactoras, se pone en evidencia al atender a dos cantos, ambos en náhuatl, provenientes

---

como parte de la misma naturaleza.” Adolfo Gilly, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Ediciones Era, 2006, 147 p., pp. 50 y 51. Cursivas del autor.

<sup>219</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilización negada*, 2ª. Edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1990, 250 p., (Los Noventa), p. 64.

<sup>220</sup> Brantz Mayer, *México, lo que fue y lo que es*, Francisco A. Delpiane (tr.), Juan A. Ortega y Medina (pról. y notas), México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 519 p., p. 264. El uso de la frase “desde tiempo inmemorial” es muy común en los documentos generados por los pueblos indios para justificar la ocupación y el usufructo de sus respectivos territorios. Así lo manifestaron los de Zapotitlán según se vio en el capítulo dos. Véase *supra*, 2.2 De la Junta Protectora y su actividad en Tláhuac.

de espacios y temporalidades bien diferentes. El primero de ellos, recogido por Hernando Ruiz de Alarcón en la Tierra Caliente<sup>221</sup> durante las primeras décadas del siglo XVII, es un conjuro que se utilizaba al momento de sembrar el maíz:

*Nomatca nehuatl nitlamacazqui; tla xihualhuia, nohueltiuh tonacacihuatl; tla xihualhuia, tlalteuctli; ye momacpalco nocontlalia in nohueltiuh tonacacihuatl; amo timopinauhtiz, amo tihuexcapehuaz, amo tihuexcatlatlacoz; cuix quin moztla, cuix quin huiptla in ixco, icpac nitlachiaz in nohueltiuh in tonacacihuatl; niman iciuhca in tlalticpac hualquizaz, in nicmahuizoz, in nictlapaloz in nohueltiuh tonacacihuatl.*

Yo mismo soy el sacerdote: por favor ven mi hermana mayor, señora de nuestro sustento;<sup>222</sup> por favor ven señor de la tierra; ya en la palma de tus manos,<sup>223</sup> deposito a mi hermana mayor, señora de nuestro sustento; no te avergüences, no empieces de mala manera, no dañes; acaso mañana, acaso pasado mañana,<sup>224</sup> en su faz, sobre él, veré a mi hermana mayor, la señora de nuestro sustento; luego, rápidamente, sobre la tierra vendrá a salir, la disfrutaré, saludaré a mi hermana mayor, señora de nuestro sustento.<sup>225</sup>

El segundo texto fue recogido por el antropólogo holandés Rudolf van Zantwijk a finales la década de 1950, en el pueblo de Milpa Alta; era una invocación que los campesinos de ese lugar realizaban luego de haber sembrado el maíz:

<sup>221</sup> Aquí englobo con el término Tierra Caliente al territorio recorrido por Ruiz de Alarcón y en el cual obtuvo la información de todas aquellas prácticas que denominó “idolatrías”. Sin embargo, y para mayor especificidad, es menester señalar que los pueblos que visitó forman, actualmente, parte de los estados de Morelos, Guerrero y Puebla. Al respecto puede consultarse el mapa que elaboró Alfredo López Austin siguiendo la obra de Ruiz de Alarcón. Alfredo López Austin, “Términos del *nahuallatoli*”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XVII, No. 1, julio-septiembre de 1967, 1-36 p., p. 3.

<sup>222</sup> Como el náhuatl que se ha empleado en este conjuro proviene del *nahuallahtolli*, es decir el lenguaje mágico u oculto, hay algunas expresiones que poseen un significado de mayor profundidad, más allá de la simple literalidad. En este caso la expresión “mi hermana mayor, señora de nuestro sustento” se refiere a los granos de maíz. Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 20.

<sup>223</sup> Aunque el término *momacpalco* literalmente significa “en la palma de tus manos”, en el contexto del *nahuallahtolli*, quiere decir, de acuerdo con López Austin, “en el interior y bajo la protección de la tierra. El lugar en donde germinará la semilla.” *Ibid.*, p. 11.

<sup>224</sup> La metáfora o difrasismo *moztla, huiptla*, (mañana, pasado mañana) es utilizada para referirse al futuro cercano, lo cual puede ser traducido como “dentro de poco tiempo”. Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, Miguel León Portilla (prefacio), 2ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 382 p., p. 346.

<sup>225</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, María Elena de la Garza Sánchez (intr.), México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 236 p., (Cien de México), p. 135. La traducción al español es mía.

*Nanmopal teteon nicontema noxinach; tlaxilampa yonihcauh: macahmo nencah toquizez. Ma quipia cenca miac yemancatlalmeyallotl ica nelle ontlahtlachiaz, ixhuaz huan mohueyiliz. Ixochicual techonmacaz tonacayotl, techcaltiz, techxilanhuiz timiquizqueh, techlicehuiz yeh. Ixpan Tlaloc tohuan pohuiz techihtlaniz quetzalatl huan tonalpan quihyotlazaz nemilizihyotl.*

Mediante ustedes dioses deposito mi semilla; ya la he dejado en el seno de la tierra: que no en vano esté sembrada. Que en abundancia tenga el suave jugo de la tierra con el que de veras despierte, brote y crezca. Su fruto nos brindará nuestro sustento, nos hospedaré, nos acogerá en su seno cuando muramos, nos refrescará. Ante Tlaloc estará con nosotros para que, a nuestro nombre, pida el agua preciosa y en el tiempo de calor mandará aliento de vida.<sup>226</sup>

Como se puede apreciar, entonces, la tierra para las comunidades mesoamericanas, a pesar de las disímiles temporalidades con las que he ejemplificado, ha sido considerada como el espacio primordial en el cual actúan las fuerzas sobrehumanas que poseen el control para propiciar buenas o malas cosechas. Además, como bien lo señalaba Bonfil Batalla, la relación que el hombre teje con ésta se da a partir de una serie de ritos que tienen, entre sus diversas funciones, la reactualización de la cosmovisión en la que ellos se hayan insertos. Así, en los dos textos señalados, a partir del acto ritual se reestructuran y se transforman, recíprocamente, en los diversos contextos históricos en los que se desarrollan, tanto el mito-creencia como el mito-narración, quienes le dan sentido y coherencia a aquél.<sup>227</sup> La función del ritual como marcador calendárico, en un tiempo que es cíclico para

<sup>226</sup> Rudolf van Zantwijk, *Los indígenas de Milpa Alta herederos de los aztecas*, Miguel Vilchis Mancera (pról.), Ámsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, 100 p., (Colección de Antropología Cultural y Física no. 64), p. 63. La traducción al español es mía. También realicé una separación diferente de algunas oraciones en las que, a mi parecer, fueron errores de transcripción de van Zantwijk. Aquí también debo aclarar que posiblemente la alusión a los dioses en general, o a Tlaloc en específico, sea una influencia de ciertos grupos nativistas que habían trabajado en la zona de Milpa Alta, sin embargo, esto no cambia el sentido del texto. Es decir, sustitúyase a Tlaloc por San Miguel o cualquier otro santo, y el resultado será el mismo: la convicción de que alguna entidad sobrehumana, sea mesoamericana o católica, rige el tiempo y, en consecuencia, puede otorgarle favores a los campesinos deseosos de abundante lluvia. Así pues, no desconozco las deficiencias y las críticas que se le han hecho al trabajo de van Zantwijk, yo mismo las he señalado en otro lugar, pero me parece que en este caso específico son irrelevantes. Véase Baruc Martínez Díaz, “Aztekayotl-Mexihkayotl. Una aproximación histórica al movimiento de la mexicanidad (1922-1959)”, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, 170 p., pp. 41-42.

<sup>227</sup> De acuerdo con López Austin la mitología mesoamericana se ha basado en dos núcleos primordiales que él llama mito-creencia y mito-narración, sin embargo, al lado de éstos se hayan otros sistemas (como el rito, por

las comunidades campesinas puesto que hay un momento de siembra (*toquizpan*) y uno de cosecha (*pixquizpan*) que se repiten de forma incesante, es uno de los múltiples factores que han permitido la continuidad de la matriz civilizatoria mesoamericana, con todos los cambios y alteraciones que, desde luego, ha sufrido a lo largo de la historia.

En los dos textos citados se encuentra la presencia de estos seres sobrehumanos que pueblan la tierra, provenientes del antiguo panteón mesoamericano, empero, sería una inexactitud el pensar, basados sólo en estos dos ejemplos, que las viejas deidades prehispánicas permanecieron, sin transformación alguna, dentro de las prácticas religiosas de los pueblos indios; sin duda no fue así. A partir del proceso de colonización, y sobre todo con la difusión del cristianismo, muchos elementos exógenos fueron adoptados por las comunidades y refuncionalizados con base en su propia tradición religiosa,<sup>228</sup> a través de una serie de elaborados e ingeniosos mecanismos de apropiación cultural.<sup>229</sup> Así, por citar sólo un caso, la presencia de los santos vino a sustituir muchas de las funciones que antes tenían las deidades mesoamericanas o, por lo menos, a compartir un lugar sagrado al lado de éstas. De igual manera, y poco a poco, los personajes cristianos comenzaron a participar en las narraciones míticas y, para ello, tuvieron que adecuarse sus historias con tal de que no se perdiera la coherencia de la estructura cosmovisiva a la cual recién ingresaban.<sup>230</sup>

---

ejemplo) y subsistemas semiautónomos que se interrelacionan entre sí, demostrando la cercana dependencia que tienen al estar insertos en una misma cosmovisión, la cual, con todo y sus contradicciones internas, evidencia una notable coherencia. Acerca de estos elementos en juego, comenta: “El mito-creencia constituye el principal vértice del triángulo, como fuente de un saber que se expresa tanto en el mito-narración como en el rito. Sin embargo, hay otros nexos, directos e indirectos, entre los que destacan los nacidos entre el rito y el mito-narración. Y, por otra parte, rito y narración mítica no son meras vías de expresión simple del mito-creencia, sino expresiones de sistemas semiautónomos con funciones, estructuras, leyes y aun historias propias.” Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, 514 p., p. 117.

<sup>228</sup> Con respecto a la tradición religiosa de los pueblos mesoamericanos, Mette Wachter señala: “Es así que puede decirse que la existencia de esta práctica religiosa es una prueba de la indudable capacidad que tuvieron –y continúan teniendo– los pueblos originarios de nuestro país para retomar o rechazar, de los diversos sistemas de dominación que los han sujetado, aquellas normas de vida, comportamientos y creencias que les han permitido reproducirse como una colectividad culturalmente diferenciada.” Mette Marie Wachter Rodarte, *Los pueblos de Milpa Alta. Reconstitución sociocultural, religión comunitaria y ciclo festivo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, 302 p., p. 44.

<sup>229</sup> Éstos forman parte, de acuerdo con la teoría del control cultural, de lo que Guillermo Bonfil clasificó como “cultura apropiada”, en donde los elementos culturales son externos pero las decisiones sobre su uso nacen de las propias comunidades, aun cuando éstas tengan la capacidad de reproducirlos o no. Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad de Colima, vol. 4, número 12, 1991, 165-204 p., p. 175.

<sup>230</sup> López Austin, por ejemplo, ha señalado que los relatos acerca de la vida de Cristo fueron convertidos en mitos solares a través de procesos mucho más elaborados que la simple adaptación, pero que privilegiaron,

En la región de Tláhuac, por ejemplo, los pueblos fueron rebautizados con el nombre de un santo patrono, aunque conservaron como apellido su toponimia náhuatl original. Las imágenes patronales, con seguridad elegidas por las propias comunidades,<sup>231</sup> fueron adaptadas según ciertas características de las poblaciones o basándose en algunos elementos de la cosmovisión mesoamericana. De esta manera, las dos islas que aglutinaban a una buena parte de la población que vivía de la pesca y que habían rendido culto a Amimitl y Atlahuah, deidades asociadas a la caza acuática, Tláhuac y Mixquic, adoptaron como sus patronos a san Pedro y a san Andrés, respectivamente; dos pescadores de la tradición cristiana para dos pueblos mesoamericanos dedicados al trabajo lacustre.<sup>232</sup> En frente del lago de Xochimilco (*in atl*) y a las faldas del cerro Xaltepec (*in tepetl*), los de Zapotitlán eligieron como sus patronos a Santiago y santa Ana, personajes vinculados con el trueno y el agua, quizás en sustitución a sus antiguas deidades Tlaloc y Chalchiuhtlicue,<sup>233</sup> representadas en el agua pluvial (contenida en los cerros de acuerdo con la antigua religión) y en la corriente de lagos y canales. Los de Tlaltenco, comunidad con una gran tradición de *ateros*<sup>234</sup> y asentada a las faldas de los cerros Mazatepec y Tecuauhtzin, reconocieron a san Francisco de Asís como su patrono y le asociaron ideas como las del control del tiempo.<sup>235</sup>

El papel de los santos, sin embargo, no se redujo sólo a darles nombre a los pueblos, sino que se convirtió en uno de los elementos más importantes de la cultura comunitaria de éstos. Al santo patrono se le erigió como el protector de la comunidad e, incluso, como el legítimo dueño de las tierras que eran entregadas por él, a los habitantes, en posesión

ante todo, la concordancia entre los elementos en juego (mito-creencia, mito-narración, rito y demás sistemas). Alfredo López Austin, *Los mitos...*, p. 123.

<sup>231</sup> Hace algunos años James Lockhart mostró cómo los pueblos indios participaron activamente en el proceso de adopción de sus respectivos santos patronos. James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista, historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Roberto Reyes Mazzoni (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p., (Obras de Historia), p. 296.

<sup>232</sup> La idea me fue sugerida con base en la lectura de María Luisa Reyes Landa, "Tláhuac persistencias prehispánicas y coloniales en la sociedad actual", Tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1992, 133 p., p. 74.

<sup>233</sup> Laura Aréchiga y Alejandro García han realizado una serie de interesantes consideraciones al respecto de este particular proceso de sustitución. Laura Amalia Aréchiga Jurado y Alejandro García Rueda, "Santiago Zapotitlán: identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo cuitlahuaca", Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, 288 p., pp. 63-67.

<sup>234</sup> Los *ateros* eran personas capaces de controlar el tiempo. Para mayores referencias véase *infra*, 3.3 *In tepetl, in atezcatl* (el cerro, el lago): las culebras de agua y los trabajadores del tiempo.

<sup>235</sup> Hasta la fecha, los campesinos de esta región comentan que cuando hela temprano, el 4 de octubre, se ha manifestado el "cordonazo de san Francisco" en el día de su fiesta.

comunal.<sup>236</sup> Así pues, la imagen del santo se transformó en el símbolo primordial de la comunidad y en el dueño absoluto del territorio, por esta razón tanto las autoridades civiles como eclesiásticas de los pueblos dedicaban buena parte de su actividad a las labores del culto local y, en consecuencia, es bien sabido que el día más importante para una población mesoamericana era la fiesta patronal en honor a su protector.<sup>237</sup>

Durante la época colonial la función de los santos alcanzó tal importancia al interior de los pueblos que, inclusive, a nombre de ellos se realizaban la colocación y el recorrido por los linderos que delimitaban las tierras comunales. El más claro ejemplo de esto, emanado de las propias comunidades, se encuentra contenido en los *Títulos primordiales*,<sup>238</sup> escritos en lengua náhuatl. Asimismo, la casa del santo, es decir: la iglesia, también fue ganando trascendencia a tal grado que, en muchos casos, se le asoció como uno de los símbolos más importantes del pueblo y, aun, como su propio corazón (*altepetl iyolloh*).<sup>239</sup> Al respecto Serge Gruzinski comenta:

Mas la iglesia no sólo abriga el santo sacramento. También encierra una imagen que es un santo y cuya casa es ella. Es el intercesor por excelencia, la gloria –el blasón- y el nuevo señor del pueblo, puesto que mediante una verdadera transferencia se constituye en propietaria de las tierras de la comunidad [...] Ello no rompe con un pasado más remoto, puesto que todas las comunidades prehispánicas mantenían nexos singulares con protectores que poblaban los montes, las fuentes y los ríos de sus alrededores [...]

Arraigado en las memorias, incluso en las más humildes, el cristianismo indígena se apoya también en un territorio. [...] Los *Títulos primordiales* muestran a qué grado, desde finales

<sup>236</sup> Esta característica de los santos patronos no era algo nuevo para las comunidades mesoamericanas, ya que, antes de la llegada de los españoles, las pequeñas (*calpulli/tilaxilacalli*) y grandes (*altepetl*) agrupaciones humanas poseían un protector, de donde descendían todos los habitantes, quien, además de haberles entregado un territorio, también les había enseñado un oficio. A la deidad protectora de los *calpulli* se le conoció como *calpulteotl* y a la del *altepetl* como *altepetl iyolloh* (corazón del pueblo). Véase Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 209 p., pp. 47-50 y 60-61.

<sup>237</sup> James Lockhart, *op. cit.*, pp. 340, 341-342.

<sup>238</sup> Acerca de los *Títulos primordiales*, en general, y sobre todo de los de Tláhuac, en particular, hablaré con un poco de más detalle en el siguiente apartado de este capítulo. Véase *infra*, 3.2 *In tlalamatl, in tlahcuilolli* (el papel de tierras, la pintura): una historia que volvió a ser contada.

<sup>239</sup> Es menester recordar que la gran mayoría de las iglesias indias fueron construidas, o sobre el viejo templo prehispánico (*teocalli*), o en un sitio cercano a él: “Al santo epónimo se le asignaron funciones similares a las atribuidas a la deidad prehispánica, como la producción de lluvia y la protección de la comunidad, al tiempo que su templo generalmente se construyó sobre el cerro más cercano al asentamiento, es decir, en el espacio que muy probablemente había fungido como la morada del *calpultéotl*.” Mette Marie Wachter Rodarte, *op. cit.*, p. 64. Cursivas de la autora.

del siglo XVII, la asociación del pueblo con un santo patrono y la posesión de una iglesia se viven como elementos tan inseparables como esenciales de la vida comunitaria.<sup>240</sup>

Como bien señala Gruzinski, la religión comunitaria<sup>241</sup> de los pueblos mesoamericanos ha estado relacionada, de manera estrecha, con el territorio,<sup>242</sup> razón por la cual se pudo crear, además de una concepción material de él, otra profundamente simbólica. La interrelación de todos estos elementos que he señalado (la tierra trabajada por los mayores, heredada por los dioses antiguos o por los santos, en donde habitan las entidades sobrehumanas controladoras del tiempo, el espacio colectivo que tiene por ombligo una iglesia, etcétera), ha permitido que, a lo largo de varios siglos, las comunidades mesoamericanas se sigan reproduciendo, material y subjetivamente, como entidades comunitarias, a pesar de las contradicciones internas que siempre han tenido. El papel que estos componentes estructurales ha jugado, desde luego, ha dependido del contexto histórico correspondiente: cuando fue necesario defender el ámbito religioso comunitario así se hizo, pero cuando, como a mediados del siglo XIX se impulsó la privatización de sus tierras, los pueblos tuvieron que crear las estrategias necesarias para la protección de su territorio comunal.<sup>243</sup>

A la luz de estas consideraciones, si bien hechas de forma muy general, pienso que es posible discernir las huellas que dejaron un rastro bien diferente al contenido en la mayoría de la documentación burocrática: el territorio, para los pueblos indios, fue mucho

---

<sup>240</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Jorge Ferreiro (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 311 p., (Obras de Historia), pp. 122, 236. Cursivas del autor.

<sup>241</sup> Para el concepto de religión comunitaria véase el interesante análisis que realiza Mette Wachter. Mette Marie Wachter Rodarte, *op. cit.*, pp. 29-45.

<sup>242</sup> Al respecto Andrés Medina ha señalado: “El fundamento existencial de las comunidades indias a lo largo de la historia ha sido el trabajo agrícola y la defensa de la tierra que lo hace posible; la lucha por sus derechos agrarios ha constituido un poderoso estímulo para la construcción de una densa red de relaciones sociales y económicas con las que ha tejido una ideología comunitaria, la comunidad, y se ha configurado una conciencia histórica particular.” Andrés Medina Hernández, “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica”, en Andrés Medina Hernández (coord.), *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, 2007, 29-124 p., pp. 59-60.

<sup>243</sup> En esta tesitura, Ruth Arboleyda comenta: “...la persistencia del sujeto colectivo implica la defensa de sus recursos. Y es la tierra lo que es legislado, normado, limitado. Los intentos de secularización fueron pasajeros durante el siglo XIX; de no haber sido así podríamos haber asistido a la defensa sostenida de la religiosidad como un „recurso“ imprescindible para la supervivencia como grupo.” Ruth Arboleyda Castro, “De pueblos, identidades y marcos jurídicos”, en Laura Espejel López (coord.), *Estudios sobre el zapatismo*, Salvador Rueda Smithers (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 407-426 p., p. 418.



más que sólo simples parcelas de labor, susceptibles de convertirse en mercancía. Así pues, volviendo al punto inicial de este capítulo, creo que es necesario reconsiderar la desamortización tomando en cuenta lo que puede deducirse de los factores que he mencionado, tal como hace algunos años lo señalaran Manuel Ferrer y María Bono, aunque ellos no derivaran mayores consecuencias de sus propias aserciones, debido a la naturaleza de su investigación:

En efecto, aunque las páginas que siguen se hayan centrado, por razones metodológicas, en la conflictividad social ocasionada por la legislación decimonónica en materia de propiedad agraria, no puede olvidarse que la tierra –la que cultivaron los “pasados”– constituye una referencia cultural de primordial importancia entre los indígenas, que no se reduce a la materialidad de unos derechos legales o a una superficie de suelo ni a su concepción como una mercancía...<sup>244</sup>

En esta tesitura, me parece que el proceso de individualización de la propiedad comunal resultó mucho más complejo desde el punto de vista de los habitantes de los pueblos. No sólo estaba en juego privatizar los terrenos que ellos de por sí ya trabajaban en unidades familiares (los de común repartimiento y el fundo legal): fue, ante todo, tomar la decisión de dividir, o no, aquellas porciones colectivas, integrantes del territorio,<sup>245</sup> en donde los antepasados habían trabajado en común<sup>246</sup> (propios, ejidos, montes y aguas), la mayoría de ellas con una fuerte carga simbólica desde la perspectiva de su religión comunitaria, ya que, o estaban cerca de cuevas y barrancas (en el caso de los terrenos cerriles), o de manantiales y lagunas (cuando eran chinampas); estos lugares, en suma, eran verdaderos geosímbolos para los habitantes de los pueblos, los cuales sólo podían ser “leídos” por integrantes de esa misma matriz civilizatoria.<sup>247</sup> Aunado a todo esto, y como se

---

<sup>244</sup> Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *op. cit.*, p. 394.

<sup>245</sup> Aquí retomo la propuesta de definición del territorio que Gilberto Giménez ha hecho: “[...] se entiende por territorio el *espacio apropiado* por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos.” Gilberto Giménez, “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en *Trayectorias*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, vol. VII, No. 17, enero-abril de 2005, 8-24 p., p. 9. *Cursivas* del autor.

<sup>246</sup> Recuérdese aquí el testimonio de los de Zapotitlán: aquella porción comunal que “desde tiempo inmemorial [...] había permanecido de todos los vecinos, pero de nadie en particular”. Véase *supra*, 2.2 De la Junta Protectora y su actividad en Tláhuac.

<sup>247</sup> El geosímbolo, de acuerdo con Joël Bonnemaïson, es “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos

dijo desde el primer capítulo, los habitantes de los pueblos vieron con recelo la desamortización puesto que ésta implicaba romper con el sustento material en el que se basaba su reproducción como sujetos colectivos, ya que, pese a todas sus contradicciones internas, al final eran parte de un entramado comunitario. A este respecto, acertadamente, François Xavier Guerra ha comentado:

La distribución de tierras comunales a los miembros de la comunidad y su transformación en pequeños campesinos individualistas, habría significado que no eran lo que sobre todo eran: una comunidad. La desamortización significaba, en realidad, la destrucción de aquello a lo que estaban más apegados: su vida colectiva. No pudiendo transformarse, tenían que desaparecer, cualquiera que fuera el costo.<sup>248</sup>

Sin embargo, más allá de las afirmaciones que ya se han realizado, pienso que la cuestión debe ser planteada de otra manera si se quiere llegar a implicaciones más profundas: ¿será posible acceder a una parte del pensamiento que los campesinos de Tláhuac, de finales del siglo XIX, habían construido en torno a sus territorios? ¿Qué representaban para ellos sus cerros circundantes, sus ciénegas, lagunas y demás espacios lacustres y cerriles? Y, en caso de que esto fuera posible, considerando la escasez de las fuentes históricas al respecto: ¿cuáles podrían ser los caminos para llegar a tal conocimiento? Bajo estas circunstancias, creo que mi caso de estudio es un tanto cuanto similar a aquel con el que se enfrentó Robert Darnton hace algunas décadas, al tratar de escudriñar la mentalidad de los campesinos franceses del siglo XVIII. Por lo tanto, me parece pertinente atender la propuesta metodológica de Darnton, aun cuando hay ciertas diferencias entre los problemas que él enfrentó y los que me aquejan a mí, con la finalidad de construir un puente que me aproxime a la cosmovisión de los campesinos de Tláhuac de finales del siglo XIX:

¿Cómo puede el historiador comprender este mundo [el de los campesinos franceses del siglo XVIII]? Una manera de mantenerse a flote en la resaca anímica de la antigua Mamá Oca es

---

sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad.” Citado en Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 11.

<sup>248</sup> François-Xavier Guerra, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, Sergio Fernández Bravo (tr.), François Chevalier (prefacio), 2ª. Edición, 2 t., México, Fondo de Cultura Económica, 2012, t. 1, p. 266.

aferrarse a dos disciplinas: la antropología y el folclor. Cuando los antropólogos discuten teoría, están en desacuerdo sobre los fundamentos de su ciencia. Pero cuando van al campo, usan técnicas para comprender las tradiciones orales que, con discreción, pueden aplicarse al folclor occidental. Excepto algunos estructuralistas, los antropólogos relacionan los relatos con el arte de narrar los cuentos y con el contexto en el que esto se realiza. Observan cómo un narrador adapta para sus oyentes un tema heredado, con el objeto de que la especificidad del tiempo y del lugar se muestre mediante la universalidad de los lugares comunes. No esperan encontrar comentarios sociales directos ni alegorías metafísicas, sino que observan el tono del discurso o un estilo cultural, que comunica un *ethos* particular y una visión del mundo.<sup>249</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, entonces, me parece adecuada la utilización de ciertas técnicas y saberes antropológicos, como la etnografía, por ejemplo, para tratar de construir esos caminos que me permitan acceder al conocimiento de la cosmovisión campesina de finales del siglo XIX, en la región de Tláhuac. Desde luego, esto no es una novedad ya que el uso de información etnográfica, en los trabajos históricos, ha sido recurrente sobre todo en la investigación de corte mesoamericanista.

Alfredo López Austin ha señalado, en un clásico suyo, la pertinencia de utilizar una diversidad de datos provenientes de la etnografía en apoyo de aquellos casos en los que las fuentes históricas tradicionales son más oscuras o nada dicen al respecto.<sup>250</sup> La validez en cuanto al uso etnográfico a favor de la historia, está dada, según el autor, por el hecho de que muchos elementos, especialmente los que provienen de la religión, poseen una larga continuidad y una notable resistencia al cambio:

Dogmas, rituales, oraciones, conjuros, esquemas geométricos del universo, moral religiosa, tabúes, presentan diversos grados de resistencia a la transformación. Mientras que algunos elementos pueden ser considerados como verdaderos termómetros de las transformaciones

---

<sup>249</sup> Robert Darnton, “Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca”, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Carlos Valdés (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 15-80 p., p. 21. Las cursivas son del autor.

<sup>250</sup> Como ejemplo cita la palabra *tzotzocatl* (verruga en náhuatl), la cual es traducida hasta la actualidad como mezquino, ya para referirse a las verrugas que brotan en las manos pero, también, a una persona avara. En las fuentes históricas no estaba claro el porqué de esta asociación, sin embargo, gracias a la utilización de la etnografía quedó claro el panorama: este padecimiento es de naturaleza fría y tiene su origen en el sentimiento de egoísmo, así las personas que tienen mezquinos es debido a su actitud egoísta y por ello, regularmente, tratan de ocultarlos a sus coterráneos.

sociales, otros parecen enquistados, protegidos, y persisten, sin exagerar, por milenios. La religión y la magia pueden verse, en cuanto a sus estructuras y articulaciones, profundamente transformadas en la evolución social; pero la persistencia de algunos de sus elementos llega a darles, en no pocos casos, una apariencia de continuidad muy grande.<sup>251</sup>

López Austin, empero, también realiza una serie de recomendaciones para el uso de las fuentes etnográficas en el trabajo histórico, sobre todo en lo que respecta a la procedencia cultural de los elementos en juego, sin embargo, y a pesar de la validez de sus observaciones, creo que éstas no tienen incidencia en mi investigación ya que, como se verá en el último apartado de este capítulo, los complejos que aquí abordo (el del tiempo o el de la magia, por ejemplo) han sido bastante estudiados por historiadores y antropólogos en diversas partes de México y su origen mesoamericano ha quedado constatado con sobrada seguridad.

Así pues, para conocer una parte de la cosmovisión<sup>252</sup> campesina de los habitantes de la región de Tláhuac, de finales del siglo XIX, decidí apoyarme en el trabajo etnográfico al realizar una serie de entrevistas con pobladores de la zona. Sin embargo, tomé una serie de medidas que me permitieran tener mayor certeza de que la información recabada, proveniente de sus padres y abuelos, fuera el indicio más cercano de aquello que los campesinos de Tláhuac pensaban en las últimas décadas del siglo XIX. Realicé las entrevistas sólo a personas que habían nacido en los seis primeros lustros del siglo XX, cuyos padres hubieran nacido en la centuria decimonónica y hubieran sido nahuahablantes; asimismo, los entrevistados tuvieron que ser gente dedicada a las labores agrícolas y lacustres, por lo menos hasta su vida adulta, y no haber recibido mayor educación formal que la primaria, terminada o trunca. Atendiendo a estas características, me parece que es más factible pensar que las ideas recabadas, aun cuando fueron expresadas por gente del

---

<sup>251</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª. Edición, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, t. 1, pp. 33-34.

<sup>252</sup> Sigo a López Austin en su definición de cosmovisión: “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.” *Íbid*, t. 1, p. 20.

siglo XX, son un buen punto de acercamiento a la cosmovisión de los campesinos de finales de la centuria antepasada.<sup>253</sup>

La idea anterior es reforzada con el hallazgo de ciertos indicios documentales que, aunque pequeños en número y escuetos en información, corroboran que existía una cosmovisión bien estructurada, en las comunidades de Tláhuac, acerca de ciertos aspectos como la magia y el tiempo, por citar sólo dos casos. Además, para lograr una mayor abundancia de datos, también eché mano de los textos pioneros de algunos antropólogos, que si bien no trabajaron en mi zona de estudio, sí lo hicieron en regiones aledañas como la de Milpa Alta. Para tal fin, utilicé, una vez más, otro recurso proveniente de la antropología: el método comparativo, enfocándome tanto en las similitudes como en las especificidades de los elementos cosmovisivos al interior de las comunidades vecinas.

Dos de los mayores problemas que se le presentaron a Darnton, pienso que están más atenuados en mi investigación: la temporalidad estudiada y la ausencia de las voces narrativas (con toda la dramatización que esto implicaba).<sup>254</sup> Por un lado la cercanía temporal dificulta, en menor medida, el acceso a ciertos elementos del pensamiento de los campesinos del siglo XIX y, por el otro, a pesar de que su voz no haya sido registrada, existe un puente entre ellos y nosotros: sus descendientes, de quienes sí pude registrar la expresión oral. Esto último, por cierto, no es cualquier cosa: expresiones, gestos, palabras y algunos usos del lenguaje, evidentemente, provienen de sus padres con quienes aprendieron a hablar.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Aquí debo confesar una limitación de mi investigación, sobre todo en materia etnográfica: la mayoría de los testimonios con los que trabajé procede de San Pedro Tláhuac y sólo unos cuantos de otros pueblos de la región (Tlaltenco, Mixquic y Tetelco). A pesar de ello pude encontrar elementos muy similares en todos los relatos, aunque, para enriquecer la información obtenida, será necesario ampliar el trabajo de campo con habitantes de las comunidades restantes. Sin embargo, por el momento, diversas cuestiones me impiden llevar a cabo esta labor. Ahora sólo puedo advertir al respecto, aunque espero que en un futuro logre salvar dicha limitación.

<sup>254</sup> Al respecto comenta: “El mayor obstáculo es la imposibilidad de escuchar a los narradores de cuentos. Sin importar lo exactas que pueden ser, las versiones registradas de los cuentos no pueden transmitir los efectos que les daban vida en el siglo XVIII: las pausas dramáticas, las miradas astutas, el uso de ademanes para describir las escenas [...] y el uso de sonidos para acentuar los actos [...] Estos recursos modelaban el significado de los cuentos, y todos eluden al historiador.” Robert Darnton, *op. cit.*, p. 25.

<sup>255</sup> De acuerdo con la información obtenida, a finales del siglo XIX, la gran mayoría de la gente de la región de Tláhuac se expresaba en lengua náhuatl, sin embargo, al lado de ésta se encontraba el castellano, por lo que los pobladores, en un buen número, eran bilingües. Los hijos nacidos antes de la Revolución aprendieron ambas lenguas, aunque algunos de ellos olvidaron posteriormente el náhuatl, mientras que los que nacieron después sólo supieron hablar español. No obstante, el castellano que hablaban estaba influenciado en gran medida por el náhuatl: una gran cantidad de nahuatlismos poco usuales eran utilizados y, asimismo, algunas

La información obtenida fue comparada de manera minuciosa, parte de ella se corroboró con ciertas referencias documentales, y, a pesar de la heterogeneidad de la misma, obtuve una gran concordancia y coherencia; resultado, a mi parecer, de esa cosmovisión que se hallaba bien estructurada y que tenía un referente material muy estable (el paisaje lacustre) todavía a finales del siglo XIX. Así pues, según mi particular óptica, los datos de los entrevistados se volvieron veraces gracias al grado de unidad cosmovisiva evidenciada y, al mismo tiempo, al ser confrontados con otras fuentes históricas que los sustentaron: los breves indicios documentales y la información etnográfica de principios del siglo XX, en zonas aledañas.

Desde esta perspectiva, entonces, me parece que la información obtenida pasó por esa operación historiográfica que bien ha caracterizado Paul Ricœur: el testimonio sufrió la mutación en prueba documental, en una trayectoria que osciló desde el momento en que alguien registró la “memoria declarada” hasta su utilización como “documento” por parte del historiador. En otras palabras: el acto cotidiano de testimoniar se transformó en material para la construcción del conocimiento histórico.<sup>256</sup>

### **3.2 In tlalamatl, in tlahcuilolli (*el papel de tierras, la pintura*): una historia que volvió a ser contada**

Hacia 1905 varios pobladores de Tláhuac se dirigieron al abogado Francisco León de la Barra para que los representara en una querrela que habían entablado contra Íñigo Noriega. La disputa había sido provocada porque, según los de Tláhuac, el hacendado español les

---

estructuras gramaticales se nahuatlizaron (uso predominante del diminutivo, de posesivos innecesarios, así como hibridación de palabras náhuatl-español).

<sup>256</sup> Ricœur reconoce tres ámbitos del testimonio: 1) la archivación; 2) la práctica del testimonio en la vida cotidiana; y 3) su uso judicial en los tribunales. De éstos, escoge al segundo para caracterizarlo pues, según el autor, en éste se preservan mejor sus atributos esenciales. El filósofo francés enlista seis características principales: 1) la articulación que existe entre la aserción de realidad factual del acontecimiento y la certificación de lo acontecido; 2) la especificidad del testimonio, que se refiere a que la aserción de realidad es inseparable de la autodesignación del sujeto como testigo; 3) la inauguración de una situación dialogal entre el testigo y sus receptores; 4) el espacio de controversia, originado por la posibilidad de sospecha frente al testimonio; 5) la fiabilidad del testigo está supeditada a su capacidad para mantener su testimonio en el tiempo; y 6) la reiteración de la declaración convierte al testimonio en un factor de seguridad en el vínculo social, por lo tanto en una institución natural. Al respecto véase Paul Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 684 p., pp. 210-217.

había arrebatado una gran parte de su territorio (consistente en ciénegas, lagunas y chinampas) tras las obras ejecutadas para la desecación del antiguo lago de Chalco. Aunque desde 1890, aproximadamente, Noriega venía realizando el drenado parcial del espejo de agua, no fue sino hasta 1894 cuando presentó una solicitud formal, ante el gobierno de Porfirio Díaz, para poder llevar a cabo el desagüe total del lago, misma que fue aprobada el 17 de octubre de 1895 por órdenes del propio presidente de la república.<sup>257</sup> Los trabajos de desecación se realizaron en dos etapas: de 1896 a 1899 se desecó la zona norte hasta las estribaciones de la sierra de Santa Catarina; y de 1902 a 1905 fue desaguada la región sur hasta las faldas de la serranía del Chichinautzin. En ambos periodos, según los testimonios de los de Tláhuac, fueron arrebatados los respectivos territorios de las comunidades ribereñas, las cuales los venían usufructuando “desde tiempo inmemorial”.

En aquel año de 1905, punto culminante de las obras de drenado, algunos pobladores de Tláhuac se acercaron a de la Barra para solicitarle su apoyo como abogado en sus demandas contra Noriega. Ante tal situación, le hicieron entrega de toda la documentación pertinente para que estudiara el caso. Sin embargo, cuando el abogado comenzó a realizar los trámites conducentes, el presidente Díaz lo nombró embajador de México en dos países europeos (Bélgica y Holanda), por lo que tuvo que abandonar el caso, pero no sólo eso sino que se llevó consigo la documentación que se le había confiado. Los de Tláhuac no tuvieron más remedio que esperar y así lo hicieron a lo largo de seis años; fue en julio de 1911 cuando de la Barra hizo entrega de los mismos a José Vasconcelos, quien a la sazón había sido contratado para que llevara el referido caso a los tribunales.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> “Petición para desecar el lago de Chalco”, AGN, *SCOP, serie Lago de Chalco*, caja 244, exp. 546/1, ff. 2-12, ff. 2-3. “Decreto del presidente Porfirio Díaz para la desecación del lago de Chalco”, AGN, *SCOP, serie Lago de Chalco*, caja 244, exp. 546/5, f. 33. He agregado títulos a los documentos de estos expedientes para facilitar su consulta. Véase también *La Patria*, 30 de noviembre de 1890, p. 2. *El Nacional*, 7 de julio de 1894, p. 3. *El Nacional*, 3 de octubre de 1894, p. 2. *La Voz de México*, 28 de abril de 1895, p. 3. Marco Antonio Anaya y Alejandro Tortolero, principalmente, han dedicado varias páginas al estudio de la desecación del lago de Chalco, aunque el segundo se enfoca más en la afectación que sufrieron los pueblos del Estado de México, por lo que deja de lado a las comunidades de la región de Tláhuac. Marco Antonio Anaya Pérez, *op. cit.*, t. 2, pp. 69-81 y 97-106. Alejandro Tortolero Villaseñor, “Haciendas, pueblos y gobierno porfirista: los conflictos por el agua en la región de Chalco”, en Alejandro Tortolero (coord.), *Entre lagos y volcanes. Chalco Amecameca: pasado y presente*, 2 vol., México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento municipal de Chalco, 1993, vol. 1, 334-364 p. Por mi parte, desde hace algunos años vengo estudiando la desecación pero desde la perspectiva de los pueblos de la región de Tláhuac y espero que en poco tiempo pueda dar a conocer los resultados de mi investigación.

<sup>258</sup> Reconstruí los hechos a partir de la información de una nota publicada en *El Diario del Hogar* y de un expediente del antiguo archivo personal de Francisco León de la Barra. Archivo Histórico de la UNAM,

No se sabe por qué razones Vasconcelos también abandonó el asunto pero el hecho es que los chinamperos de Tláhuac en 1912 decidieron contratar a un nuevo abogado y le entregaron, una vez más, la documentación que respaldaba sus aseveraciones en contra de Noriega. La persona en cuestión resultó ser Gabriel Robles Domínguez, un antiguo colaborador de Francisco I. Madero, quien en tiempos posteriores se unió al carrancismo. En ese año, Hipólito Mendoza y Pablo Romero, representantes de Tláhuac, le otorgaron un poder general para que empezara a gestionar todo lo concerniente a los despojos que su pueblo había sufrido a manos del hacendado español.<sup>259</sup> De acuerdo con el testimonio del propio Robles Domínguez, los campesinos le habían hecho entrega de la documentación que amparaba sus propiedades, la cual constaba, básicamente, de dos acervos:

[...] un libro empastado con piel, con doscientas cincuenta y dos fojas útiles, una copia y traducción de un manuscrito muy antiguo, en papel de maguey o palmilla, que contiene los linderos del gran pueblo que fue en otra época ciudad llamada “Ticic Cuitlahuac” hechas por el Licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia, como catedrático propietario del idioma mexicano en la Nacional y Pontificia Universidad de México. Año de 1856, escrita y firmada por el traductor. Va en seis fojas útiles.<sup>260</sup>

Por las referencias que cita Robles Domínguez, es evidente que la primera parte de la documentación, es decir el libro de 252 fojas, era un conjunto de documentos coloniales que los pobladores habían conseguido en el Archivo General, incluidas las diversas mercedes y el deslinde de tierras que fue practicado en 1752.<sup>261</sup> La segunda parte del corpus documental, esto es las 6 fojas útiles, era una copia de un documento antiguo en náhuatl que había sido transcrito y traducido a mediados del siglo XIX por Faustino Chimalpopoca, quien, como más adelante se verá, entregó este trabajo suyo a las autoridades municipales del ayuntamiento de Tláhuac. Este último contenía una descripción detallada de los linderos

---

*Fondo Gildardo y Octavio Magaña*, caja 15, exp. V-1, doc. 172, 2 f. *El Diario del Hogar*, 31 de octubre de 1911, pp. 1 y 4.

<sup>259</sup> AGA, *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 9, f. 1-16.

<sup>260</sup> AGA, *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 8, f. 3.

<sup>261</sup> Es muy probable que los de Tláhuac se hubieran hecho de esta documentación durante las diversas pugnas que mantuvieron contra Íñigo Noriega, ya que en 1897 el juzgado 1º de distrito solicitó al Archivo General la búsqueda de los títulos de tierras de Tláhuac, justo en el momento en que se estaba llevando a cabo la primera etapa de la desecación del lago de Chalco. Véase AGN, *Archivo de Búsquedas y Traslado de Tierras*, vol. 26, exp. 7. Algunos de los documentos presentados por los de Tláhuac se pueden consultar en: AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 459, f. 439r; *Indios*, vol. 32, exp. 323, f. 287v; *Tierras*, vol. 1631, exp. 1.



territoriales que los pueblos de Tláhuac poseían desde la época colonial; eran, nada más ni nada menos, que los *Títulos primordiales* de Tláhuac, el antiguo *altepetl* Cuitlahuac, y como tales tenían una larga historia tras de sí en la defensa del territorio comunal.

Como es bien sabido, los *Títulos primordiales* fueron documentos elaborados a mediados del siglo XVII y algunos, inclusive, durante la primera mitad del XVIII, aunque todos ellos pretendieron una antigüedad mayor a ésta al señalar como su origen varias fechas de la centuria decimosexta. Derivado de esto, los *Títulos* han sido considerados por los historiadores, dependiendo de la perspectiva adoptada, como falsificaciones, documentos con inexactitudes históricas, textos para legitimar la posesión de la tierra, manuscritos apócrifos, etcétera. Sin embargo, en lo que todos los autores están de acuerdo es que fueron escritos en el momento álgido del conflicto por la tenencia de la tierra entre comunidades indígenas y españoles, luego de que los pueblos recién se iban recuperando de la gran debacle demográfica que habían sufrido a finales del siglo XVI y, ante la necesidad de cultivar mayores porciones de su territorio, se dieron cuenta que éstas habían sido acaparadas, en gran medida, por los iberos. En este contexto, los *Títulos* fueron creados debido a que nunca tuvieron algunos o porque los originales habían sido extraviados, vendidos o robados.

Al respecto, James Lockhart señala que aunque los *Títulos* contienen abundantes inexactitudes históricas, algunos de sus datos sí son “reales” pero, de acuerdo con el autor, aún hace falta un estudio más elaborado para poder discernir los aportes veraces y los “inventados” en ellos, así como la propia naturaleza de este corpus documental tan extendido en varias regiones de la Mesoamérica colonial.<sup>262</sup> Por su parte Gruzinski, desde la perspectiva de las mentalidades, refiere que aunque los *Títulos* sean “falsificaciones” son una buena prueba de la capacidad de adaptación que los indígenas tuvieron frente al proceso de colonización, adoptando y refuncionalizando los elementos que antes les eran ajenos pero, transformándolos creativamente, con recursos de su larga trayectoria civilizatoria; asimismo, son un buen ejemplo que echa por tierra la difundida imagen del indio pasivo que sólo se contentaba con asimilar lo que sus nuevos amos le imponían. En esta tesitura señala:

---

<sup>262</sup> James Lockhart, *op. cit.*, pp. 582-593. Una queja que atinadamente realiza el autor es la de señalar la falta de estudios que realicen traducciones directas del náhuatl al español y no sólo que tomen en cuenta las que hicieron los peritos coloniales o decimonónicos.

Los *Títulos primordiales* se distinguen en la medida en que son *falsificaciones* cuya composición por regla general es muy posterior a los hechos que pretenden establecer y sobre todo a las fechas que exhiben. Son falsificaciones en la medida en que consignan hechos históricamente inexactos, inclusive inventados totalmente, falsificaciones encargadas de sustituir títulos auténticos que pueden no haber existido nunca o haber desaparecido, así hayan sido destruidos, extraviados, vendidos u olvidados por las comunidades y pueblos con el tiempo incapaces de descifrar documentos redactados originalmente en español del siglo XVI. Pero, con toda evidencia, la propia “falsificación” constituye el incomparable valor de los títulos, puesto que en un marco indígena relativamente autónomo manifiestan un considerable esfuerzo de creación aunado a un apreciable dominio de la escritura.<sup>263</sup>

No obstante, más allá de los criterios de falso/verdadero, como bien ha mostrado Paula López Caballero, la verdadera riqueza de este corpus documental puede ser apreciada a través del análisis discursivo del mismo, ya que, de acuerdo con su investigación, éste ha arrojado como resultado el que los *Títulos* sean un claro reflejo de las contradicciones de un proceso histórico que sufrieron las comunidades mesoamericanas (la colonización) y, sobre todo, del cómo éstas lo asimilaron y reinterpretaron desde su propia perspectiva histórica, todo ello con la finalidad de continuar defendiendo sus territorios y las bases materiales y simbólicas que posibilitaban su reproducción como entidades colectivas.<sup>264</sup>

Así pues, el punto central es que los *Títulos* son historias territoriales desde la perspectiva india, todos ellos basados en antiguos documentos/pinturas pero, sobre todo, en relatos orales locales que a mediados del siglo XVII se contaban al interior de los pueblos con el objetivo de que “los que viven, los que crezcan y los que vengan a brotar”<sup>265</sup> supieran hasta dónde terminaban los lindes de las tierras de su comunidad. Esta memoria oral, entonces, fue plasmada en forma escrita ante los nuevos menesteres que se generaron a partir de los conflictos territoriales entre indios y españoles; los pueblos necesitaron respaldar legalmente, ante los tribunales novohispanos, la propiedad de sus territorios, ya

---

<sup>263</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 104-105. Las cursivas son del autor.

<sup>264</sup> Paula López Caballero (estudio introductorio, compilación y paleografía), *Los Títulos primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, 351 p., pp. 33-76.

<sup>265</sup> Esta expresión, con algunas variantes, aparece en la mayoría de los *Títulos* para reforzar la idea de que la defensa del territorio se debía realizar con el conocimiento exacto de los linderos, por parte de las distintas generaciones.

sea para protegerlos o con la intención de recuperarlos si éstos ya habían sido usurpados por algún español. Desde esta perspectiva, los *Títulos* fueron historias orales que de por sí se relataban al interior del pueblo pero que, debido a las nuevas circunstancias, tuvieron que ser fijadas mediante la escritura para el consumo externo.<sup>266</sup>

Ahora bien, si los *Títulos* eran historias orales que circulaban en los pueblos, en el caso de Tláhuac, éstas tuvieron que ser contadas en dos temporalidades muy distintas aunque hermanadas por una circunstancia similar: la posibilidad de perder el patrimonio territorial debido a las pretensiones acaparadoras de un personaje ajeno al terruño. En ambos casos, la defensa del territorio llevó a los pobladores de Tláhuac<sup>267</sup> a echar mano de toda su capacidad inventiva, abrevando de un elemento propio y apropiándose de uno externo. Así fijaron por escrito su memoria y, además, la plasmaron gráficamente. En estos contextos, el papel de tierras (*tlalamatl*) y la pintura (*tlahcuilolli*) se hicieron aparecer.

Hasta la fecha ningún estudioso se ha ocupado de manera monográfica de los títulos de tierras de Tláhuac, si bien es cierto que algunos han llamado la atención sobre éstos o hecho ciertos comentarios al respecto. No obstante, en la actualidad ni siquiera se cuenta con otra traducción al español de los mismos, salvo la que hizo a mediados del siglo XIX Faustino Chimalpopoca. Gruzinski los menciona en una nota al pie un tanto superflua, puesto que no los utiliza en ningún momento al realizar su interpretación;<sup>268</sup> Lockhart hace referencia a ellos pero sólo para criticar la terminología náhuatl que inventan, en un primer momento achacándosela al propio Chimalpopoca aunque después aclara que él no tuvo nada que ver en eso;<sup>269</sup> López Caballero no hace mención alguna al respecto, debido, quizás, a que esta autora sólo trabajó con aquellos *Títulos* que se encuentran en el Archivo

---

<sup>266</sup> Ésta es la conclusión de López Caballero con la cual concuerdo totalmente: memoria oral fijada por escrito para uso legal. Paula López Caballero, *op. cit.*, p. 75. Gruzinski y Lockhart también han señalado, como base para la construcción de los *Títulos*, el recurso oral entre otros elementos. Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 108. James Lockhart, *op. cit.*, p. 583.

<sup>267</sup> Cuando hablo de los pobladores de Tláhuac no quiero dar a entender que todos ellos, de manera uniforme, hayan participado activamente en los diversos procesos de reconfiguración comunitaria, pues, es bien sabido, que no todos los individuos tienen el mismo acceso al poder y al conocimiento. Sin embargo, también es cierto que gracias a los mecanismos consuetudinarios, como la asamblea por ejemplo, la mayoría de ellos ha tenido un rol que cumplir al mantener la cohesión colectiva, a pesar de las contradicciones internas que siempre han existido. Ya diversos autores han hecho notar que los “notables” o “intelectuales” son quienes han jugado los papeles más activo y creativo, al interior y al exterior, durante ciertos momentos claves. Al respecto puede verse el interesante análisis de Florencia Mallon, quien, al retomar la propuesta gramsciana del intelectual orgánico, ha abierto variados caminos interpretativos sobre la política comunitaria. Florencia E. Mallon, *op. cit.*, pp. 84-96.

<sup>268</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 106, nota 3.

<sup>269</sup> James Lockhart, *op. cit.*, pp. 587-588.

General;<sup>270</sup> finalmente, Stephanie Wood también realiza unos pocos comentarios de ellos, empero, confunde el término *tlaltamachihualli* por *tlalamachihualli*, lo que, según ella, era uno de los diversos nombres en náhuatl que se le dieron a los *Títulos*.<sup>271</sup>

Los títulos de tierras de Tláhuac fueron elaborados, muy probablemente, a mediados del siglo XVII como la mayoría de su tipo y bajo las mismas circunstancias que presentaron los demás, es decir: teniendo como telón de fondo la álgida disputa entre las comunidades indias y los españoles por el control del territorio. En mi caso particular, de acuerdo con ciertos indicios, el contrincante principal fue el capitán Francisco Tousedo de Brito, quien a la sazón se había convertido en propietario de una buena porción de las tierras que estaban a las faldas del cerro Yahualihcan, en donde había conformado una estancia de ganado, también identificada en las fuentes coloniales como rancho.<sup>272</sup> Al encontrarse en la zona liminal del antiguo *altepetl* Cuitlahuac, entre 1653 y 1656, Tousedo tuvo algunas disputas por la propiedad de sus tierras con todos los pueblos de Tláhuac, razón por la cual éstos recurrieron a las autoridades novohispanas en la búsqueda de la resolución de sus conflictos.<sup>273</sup> Sin embargo, quizás por no tener los recursos documentales para acreditar sus propiedades, las comunidades no encontraron mayor eco en los tribunales.

---

<sup>270</sup> Paula López Caballero, *op. cit.*, pp. 82, 350-351.

<sup>271</sup> Stephanie Wood, "The Techialoyan Codices", en James Lockhart, Lisa Sausa y Stephanie Wood (eds.), *Sources and Methods of the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*, Online Provisional Version, University of Oregon, 2007, 1-22 p., pp. 12-13 La autora también parece seguir aquel equívoco que clasificó los títulos de Tláhuac como un *Códice Techialoyan*. Como es bien sabido la característica que distingue a estos últimos de aquéllos es que privilegian la imagen sobre el texto, aunque ambos corpus documentales traten sobre los territorios de los pueblos indios. Donald Robertson, al parecer el iniciador del error, les asignó inclusive el número 736 como parte de la colección *Techialoyan*. Véase Donald Robertson, "Techialoyan manuscripts and painting with a catalog", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin-Texas, University of Texas Press, 1975, volume 14, part 3, 253-280 p., p. 276. Teresa Rojas Rabiela publicó una copia de la traducción de Chimalpopoca contenida en el Archivo General Agrario, no obstante, y aunque aporta algunas referencias valiosas, también cometió el error de incluirlos en la colección *Techialoyan* y, asimismo, de fecharlo como un documento proveniente del siglo XVI. Teresa Rojas Rabiela, "Las tierras de la cabecera de Ticic Cuitlahuac hoy San Pedro Tláhuac, en 1561" en *Boletín del Archivo General Agrario*, México, Número 3, mayo-julio de 1998, 45-48 p.

<sup>272</sup> *Santiago Zapotitlán, San Francisco, Santa Catarina, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de Información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1154. En este mapa, dibujado en 1656, aparece al pie del Yahualihcan, y al sur del camino que se dirigía de Culhuacán a Santa Catarina, un dibujo con algunos animales y construcciones con la siguiente leyenda: "Estancia y cassas del capn Fco. Touzedo de Brito". Estaba muy cerca de un antiguo poblado que le pertenecía a Tláhuac (o Cuitlahuac en aquel entonces) llamado Santa Bárbara, el cual, con la grave mortandad y la política de congregaciones, desapareció para ser reubicado en Santiago Zapotitlán. Véase AGN, *Congregaciones*, vol. 1, exp. 53, ff. 36v-37r.

<sup>273</sup> AGN, *Tierras*, vol. 104, exp. 4; *Indios*, vol. 17, exp. 278; *Indios*, vol.18, exp. 96. Los pueblos de Tláhuac peleaban un sitio de ganado menor y dos caballerías de tierra que le pertenecían a Tousedo, quien se había hecho acreedor a éstos gracias a la herencia de su esposa Josepha Godoy y Valdivia. Originalmente la corona

Es en este contexto, probablemente, en donde surgen los *Títulos* de Tláhuac, máxime si se tiene en cuenta, como más adelante se verá, que uno de los linderos referidos en éstos fue el de Yahualiuhcan (o Yahualiuhque), al pie de donde se encontraba la estancia de Tousedo de Brito. Por esto mismo, pienso que es factible datar este documento a mediados del siglo XVII, ya que concuerda con la temporalidad que se le han atribuido a los demás textos de su tipo y, por si fuera poco, existe evidencia documental que corrobora que en esos años los pueblos de Tláhuac mantenían conflictos territoriales, amén de que tenían la necesidad de comprobar, por escrito, las propiedades que venían poseyendo desde tiempo atrás.

El documento comienza describiendo una reunión que ocurrió en la casa de gobierno de Cuitlahuac, ya sea que en realidad hubiera sucedido o que su mención fuera para tratar de acreditar ante las autoridades novohispanas las formalidades que un caso como éste debía haber tenido. Ahí los miembros de la república de indios se congregaron, y tras la evocación sagrada de aquel que era el corazón del pueblo (san Pedro) y de todos los que sirvieron y entonces lo servían, rememoraron su historia: las tierras les fueron ganadas a los chalcas por medio de la guerra, las había conquistado, en el periodo anterior a la llegada de los españoles, el gobernante Huitziton Tecpaltzin Tochpanecatl.<sup>274</sup>

Los títulos de Tláhuac van dando saltos temporales como tributo a su primigenia estructura oral,<sup>275</sup> pero algo está claro: su objetivo es dejar constancia de hasta dónde terminaban los lindes de la cabecera (San Pedro Cuitlahuac) y de sus pueblos sujetos (Santa Catalina Cuauhtli Itlacuayan, Santiago Tzapotitlan y San Francisco Tetlalpan); estos saberes debían ser reproducidos por aquellos que representaban al pueblo (“*ipampa itech moyacantiezque, in aqui que motequipanilhuizque ipan inin itlazohaltepetzin in huey xanto Xan Petolo Cuitlahuac* [para los que estarán guiando, quienes servirán en este amado pueblo del gran santo: San Pedro Cuitlahuac]”) y transmitidos a las futuras generaciones: “los que viven, los que crezcan y los que vengan a brotar (*in nemi, in mohuapahua, in hualmozcaltizque*).”

---

española le había hecho merced de estas propiedades a Elvira Paredes, luego de su muerte pasaron a manos de Pablo Ortiz de Valdivia y, finalmente, a la referida Josepha. Además de la disputa propiamente territorial, los pueblos de Tláhuac también se quejaban porque los animales de la estancia de Tousedo se metían en sus sementeras y les causaban perjuicios.

<sup>274</sup> Toda la descripción que a continuación sigue está basada en la transcripción y traducción que realicé al texto original de los *Títulos* de Tláhuac, véase el anexo 3 de esta investigación.

<sup>275</sup> Paula López Caballero, *op. cit.*, pp. 45-46.

Los cambios de temporalidad, intercalados en varias partes del texto, remiten a asuntos de orden local y general: la peste que asoló a las comunidades indias tras la llegada de los españoles y la venta de las tierras del cerro Tetlaman que después fueron recuperadas por el gobernador Mateo de San Mateo, quien acató la orden emitida desde el palacio de gobierno. Asimismo, para tratar de darle mayor legitimidad al texto, el escribano consigna la relación de sumisión que los pueblos de Tláhuac mantenían bajo las dos principales figuras del poder colonial: el rey de España y el virrey,<sup>276</sup> sin embargo, a diferencia de otros *Títulos*, aquí no se menciona nombre alguno sino sólo se hace la referencia genérica, la que en otros textos aparece personificada por Carlos V y por Antonio de Mendoza o el viejo Luis de Velasco.<sup>277</sup>

La parte nodal del documento lo conforma el recorrido y reconocimiento que se hicieron de los linderos del *altepetl* Cuitlahuac. De acuerdo con los *Títulos*, el acto fue presidido por el propio gobernador, 4 alcaldes, regidores, guías, escribano y los *macehuales* tributarios. El trayecto comenzó por la Sierra de Santa Catarina, al pie del cerro grande (Tetlaman) y, después de transitar por todas las mojoneras, concluyó en un paraje cercano al inicial (Tlatemalco), al noreste de la isla de Tláhuac: cerros, barrancas, lagunas, canales y lomas fueron visitados; es decir: tanto espacios cerriles como lacustres formaron parte del paisaje amojonado. Así pues, en los títulos de tierras de Tláhuac cobra sentido y se territorializa aquel viejo difrasismo náhuatl para referirse al entramado comunitario: *in atl*, *in tepetl* (el agua, el cerro); o, en una sola palabra, el *altepetl* (véase el cuadro n.º 6).

### Cuadro n.º 6

#### Linderos de Tláhuac según sus títulos de tierras

Lindero	Significado
Mayatlan	Lugar de escarabajos voladores
Panoayan	Lugar donde se pasa
Cuexomatl	Cerro a manera de cuescomate
Teyoh	Lleno de piedras

<sup>276</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>277</sup> James Lockhart, *op. cit.*, p. 585. Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 119-120 y 123.

Atlauhcatontli	Pequeña barranca
Iczotl	Palma iczote
Teteco <sup>278</sup>	Pequeña olla de piedra
Mazatepec	En el cerro del venado
Amanalli	Laguna o extensión lacustre
Yahualihque	El que tiene figura circular
Xaltepctl	Cerro de arena
Acuezcamac	Recipiente de agua en forma de cuescomate
Tenamictiloyan	El lugar en donde se encuentra la gente
Tepexih	Barranca
Moyotlan	Donde abundan los mosquitos
Tentzonapa	En el agua de los peces bigotones
Temanco	En donde se extienden las piedras
Huey Atl	Gran agua (laguna grande)
Atempa	A la orilla del agua
Petlachiuhcan	Lugar donde se hacen petates
Tlatelco	En la loma o montículo
Tlatemalco	En el agua de las laderas

En el documento, a pesar de que fue pensado para presentarlo como prueba legal ante los tribunales novohispanos, se traslucen algunas de las preocupaciones cotidianas que tenían las autoridades de la república de indios de Tláhuac, en el contexto de la conflictividad territorial que vivían hacia mediados del siglo XVII: que los futuros pobladores de la comunidad supieran la extensión que guardaban su bienes comunes y que, de esta manera, ellos continuaran con la defensa de su patrimonio colectivo. De esta guisa terminaban los *Títulos*:

*mochi nican motlilyquilohua ypanpan quimatitiezque yn nemi yn mohuapahua yn hualmoxcaltizque ca yntequi tlanca ypanpa niqinyanquicanema[c]tia yn zenmixpan yn*

<sup>278</sup> A pesar de que en el original de los títulos se le denomina a este cerro Teteco en otros documentos coloniales aparece escrito como Teteconto, por ello decidí tomar este nombre para realizar su traducción, lo cual equivale a decir, precisamente, “pequeña olla de piedra”, característica que corresponde a la realidad física, ya que éste es una elevación de menor tamaño en comparación con las otras de la Sierra de Santa Catarina.

*zenyolocacopa otitla[l]nnenenque ahu ypanpa zemicac tlaneltitiez tixtlilyquilohua  
tixtlilmachiotia totoca yhuan totonal ax[can] jueves mopohua nahui cali toxihu molpili  
zenxiquipili ypan caxtolpuali yhuan matlacpuali yhuan nacpuali yhuan macuyli xihuitl  
cahuitl*

Todo aquí se escribe con tinta negra para que sepan los que viven, los que crezcan y los que vengan a brotar; así su trabajo concluyó para que, de nueva cuenta, yo les herede [las tierras]; a la vista de todos, voluntariamente, recorrimos las tierras. Y para que siempre se esté certificando, escribimos y dibujamos, con tinta negra, nuestro nombre y nuestra señal, hoy jueves que se cuenta 4 casa de nuestros años que se atan: 1585<sup>279</sup> años-tiempo.<sup>280</sup>

En suma, ésta era aquella memoria oral que circulaba por los pueblos de la región de Tláhuac, por lo menos entre aquellos individuos que más participación tenían en la política comunal. Memoria que, hay que recordarlo siempre, fue fijada por escrito, dadas las circunstancias de disputa territorial que existían en la sociedad novohispana de mediados del siglo XVII. Así pues, si bien los títulos fueron elaborados con base en una necesidad interna pero pensados para consumo externo, este hecho permitió que aquella memoria colectiva, quizás sin preverlo los autores de los *Títulos*, se prolongara en el tiempo con mucha mayor duración de lo que la oralidad le hubiese permitido. Los saberes de los memoriosos ancianos de los pueblos, de esta manera, se proyectaron de una forma más duradera a partir de un elemento ajeno, la escritura, que las comunidades mesoamericanas hicieron propio con la finalidad de postergar su existencia como entidades colectivas. Esa “pasión por la escritura”, como atinadamente la definió Gruzinski, permitió la perpetuación de esas historias que se contaban al interior de los pueblos y, al mismo tiempo, que ellas

---

<sup>279</sup> Faustino Chimalpopoca, en las diferentes copias y traducciones que realizó, a mediados del siglo XIX, colocó el año de 1561 como la pretendida fecha de elaboración de los títulos de Tláhuac, sin embargo, ésta no concuerda con el texto náhuatl (*zenxiquipili ypan caxtolpuali yhuan matlacpuali yhuan nacpuali yhuan macuyli*). Stephanie Wood ha señalado que en algunos de este tipo de documentos se toma el numeral *cenxiqipilli* (8,000 en el náhuatl del siglo XVI) como el equivalente para 1,000, lo que entonces nos daría como resultado 1585 y no 1561. Stephanie Wood, *op. cit.*, p. 15.

<sup>280</sup> Universidad de California (en adelante UC), *colección Hubert Bancroft*, Codex Nahuatl A, Mex. Ms. 468, 1r-9v f., ff. 8v-9r.



fueran narradas, de nueva cuenta, en aquellos “instantes de peligro” para que los indios articularan históricamente su pasado.<sup>281</sup>

La apropiación de la escritura para un fin común, la defensa del territorio, es una característica indiscutible en los *Títulos*. Una buena prueba que muestra la obsesión de los pueblos para fijar de forma escrita su memoria local, es la diversidad de términos nahuas que se crearon para referirse a estos documentos. En el caso de Tláhuac se utilizaron los siguientes, algunos de los cuales comparten con los demás textos de su especie: *tlalamatl* (papel de tierras), *tzontecomac tlahcuilolli* (escritura principal o de cabecera), *tlilmachiotilli* (señal negra), *tlilihcuilolli* (escritura negra); amén de aquellos que fueron tomados en préstamo del castellano: *maba* (mapa) y *titola* (título). Esta “pasión por la escritura”, sin embargo, no carecía de fundamento entre los pueblos mesoamericanos, ya que, además del recurso oral, tenían una larga tradición en la creación de pictografía, la cual había registrado diversos aspectos rituales, históricos, religiosos, políticos, económicos y cotidianos; si bien, hay que decirlo, la mayoría de estas pinturas sólo eran comprendidas a cabalidad por las élites. No obstante, esta tradición pictórica dejó sus propias huellas en los *Títulos*: no es casual, por ejemplo, que en los de Tláhuac junto al vocabulario náhuatl se emplee también la palabra “mapa” para referirse a ellos; y no sólo eso, antecedendo al texto se hallan dos pinturas con imágenes de la antigua isla de Cuitlahuac y del pueblo de Santa Catalina Cuauhtli Itlacuayan.<sup>282</sup> En esta tesitura, es factible aseverar, como bien lo ha notado Gruzinski, que ambos elementos, el escrito y el pictográfico, nutrieron la creación de los *Títulos primordiales*.<sup>283</sup>

Aquella memoria oral que circulaba en los pueblos de Tláhuac, fijada por escrito a partir de la segunda mitad del siglo XVII, no sólo permaneció plasmada con caracteres latinos en los títulos de tierras. Poco tiempo después fue representada gráficamente,

---

<sup>281</sup> Retomo aquí la sexta tesis sobre la historia de Walter Benjamin, la que a la letra dice: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo „tal como verdaderamente fue“. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro.” Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 40.

<sup>282</sup> Robert Barlow había señalado la existencia de estos dos mapas, aunque reconoció que en aquellos años (finales de la década de 1940) ya se hallaban muy desgastados, sin embargo, gracias a la copia que de ambos realizó Chimalpopoca Galicia, hoy podemos apreciar el aspecto que éstos guardaban. Robert H. Barlow, “Algunos manuscritos en náhuatl de la biblioteca Bancroft”, en *Tlalocan, a Journal of source materials on the Native Cultures of Mexico*, California, The house of Tlaloc, vol. II, 1945-1948, 91-92 p., p. 92. *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, 46 f., ff. 20r-21r.

<sup>283</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 112-116.

abrevando de esa larga tradición de la pictografía mesoamericana y combinándola con la de los mapas europeos, medievales y renacentistas.

Quizás a finales del siglo XVII o a principios del XVIII se confeccionó un mapa que hoy lleva por título *Plano topográfico de Cuitlahuac* y que, en la actualidad, se encuentra depositado en la Biblioteca Nacional de París, como parte del Fondo Mexicano con el número 152 (véase mapa n.º 2). Desconozco los avatares que el documento siguió después de su fabricación pero lo que sí es seguro es que éste llegó a las manos de Joseph Marius Alexis Aubin en algún momento de su estancia en México. El hecho es que el mapa fue adquirido por el profesor francés y, como tal, formó parte de la colección que comenzó a reunir sobre las antigüedades mexicanas, misma que llevó consigo cuando partió hacia Francia. Como es sabido, en 1889 Eugenio Goupil compró la colección de Aubin y, posteriormente, la donó a la Biblioteca Nacional de París.<sup>284</sup>

Aunque el mapa presenta bastantes notas explicativas con caracteres latinos, es evidente su manufactura indígena por la gran cantidad de elementos pictográficos de tradición mesoamericana. Asimismo, por la forma tan detallada y profunda del paisaje que presenta, es posible asegurar que su creación se debió a un *tlahcuilo* local, quizás originario de la cabecera del *altepetl* Cuitlahuac. Por estos motivos, me parece, que el documento es más una visión comunicétrica que corográfica, según la propuesta de Richard L. Kagan. Para el autor existen estos dos tipos de imágenes urbanas; la diferencia entre ellas reside en que mientras en las corográficas se trata de plasmar una ciudad “tal como es vista” en las comunicétricas se destacan ciertos lugares que para los habitantes de la misma resultan importantes y significativos. En pocas palabras se puede decir que mientras unas buscan plasmar “objetivamente” la realidad, las otras expresan su “subjetividad” a través de “visiones simbólicas”. Estas últimas, dice el autor, sólo pueden ser pintadas por artistas nativos de las respectivas ciudades, pues sólo así se explicaría la fuerte carga simbólica que se maneja en esos cuadros.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> Ascensión H. de León Portilla, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988, t. 1, p. 138. De hecho el mapa presenta un sello que señala que forma parte de la colección E. Goupil, antigua colección J. M. A. Aubin.

<sup>285</sup> Véase Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Fernando Marías (colaboración), Madrid, Ediciones El Viso, 1998, 347 p. Aunque Kagan enfoca su análisis a las vistas urbanas, me parece que es pertinente retomar sus propuestas para la región de Tláhuac, a pesar de que ésta era un entorno primordialmente rural.

Mapa n.º 2  
*Plano topográfico de Cuiclahuac*



El plano muestra la misma orientación que los diseños actuales, es decir, la parte superior mira hacia el norte; en el centro de éste se observa una imagen que representa a la isla de Cuitlahuac, la cual está señalada por un círculo de agua que tiene incrustados símbolos de *chalchihuitl* o piedras preciosas, según la antigua iconografía indígena.<sup>286</sup> En el interior de la isla se encuentra un dibujo, sin perspectiva, de una iglesia católica, en alusión al templo de la población en honor al apóstol san Pedro. Un camino, simbolizado con glifos de pequeñas huellas humanas, corre de sur a norte, desde Tulyehualco (Tolyahualco en el original) hasta Tlaltenco, atravesando la isla: es la antigua calzada de Tláhuac, la cual fue construida en tiempos anteriores a la llegada de los europeos y que, hasta el momento en el que fue elaborado el mapa, aún no había recibido ningún trabajo de remodelación por parte de las autoridades novohispanas.<sup>287</sup> En la parte norte fueron dibujadas las elevaciones de la Sierra de Santa Catarina, cada una con su respectivo nombre, desde el Yahualihcan hasta el Cuexomatl, aunque el primero de ellos aparece con otra designación, sin embargo, por lo deteriorado del documento no es posible distinguirla con claridad (véase cuadro n.º 7). Cabe señalar que todos los cerros se elaboraron con base en el diseño clásico mesoamericano, tal como aparecen en los distintos códices, si bien se muestran algo estilizados y el tamaño de ellos varía, quizás para tratar de acercarlos a la realidad física.

### Cuadro n.º 7

#### Elevaciones de la Sierra de Santa Catarina (de oeste a este)

Cerro	Significado
Yahualihcan	Lugar a manera de círculo

<sup>286</sup> La descripción que a continuación sigue está basada en mi propia observación del mapa. Sólo conozco un trabajo monográfico que se refiere a este documento, sin embargo, además de su brevedad, presenta un buen número de errores y falsas apreciaciones del paisaje, derivadas del desconocimiento de la región, razón por lo cual no lo tomaré en cuenta en las líneas siguientes. Este trabajo puede consultarse en Enrique Delgado, "Documento No. 152. El mapa de la isla de Cuitlahuac", en <http://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=152>. La imagen digital del mapa, en la que me he basado, también se encuentra en la misma página electrónica.

<sup>287</sup> Para mayores noticias acerca de esta calzada, consúltese Teresa Rojas Rabiela, "Aspectos tecnológicos de las obras hidráulicas coloniales", en Teresa Rojas, *et. al.*, *Nuevos aspectos sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*, Ángel Palerm (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México, 1974, 19-133 p., pp. 54-64.

Xaltepec	En el cerro de arena
Teteco <sup>288</sup>	Pequeña olla de piedra
Cuitlaxochitl	Flor de nochebuena
Mazatepec	Cerro del venado
Tecuauhtzin	Pequeña águila de piedra
Tetlaman <sup>289</sup>	Lugar extendido de piedras
Cuexomatl	Cerro a manera de cuescomate

Al pie de las elevaciones se representaron varias poblaciones de la región, la mayoría con inscripciones latinas pero, también algunas, con dibujos de pequeños caseríos e iglesias, sin perspectiva:<sup>290</sup> San Lorenzo Tezonco, la hacienda de San Nicolás, Zapotitlán, Tlaltenco y Santa Catarina.<sup>291</sup> Entre estos dos últimos se dibujó un pequeño conjunto de casas que carece de nombre, no obstante, es posible identificarlo como el antiguo pueblo de Santa Cruz Tetzintitla, mismo que desapareció tras la segunda fase de congregaciones a principios del siglo XVII y era uno de los sujetos de Cuitlahuac.<sup>292</sup> Asimismo, es menester referir, una vez más, la presencia pictográfica de la tradición india, en este caso a través de dos comunidades que fueron señaladas por medio de sus respectivos glifos y con glosas marginales en grafías latinas: Iztapalapa y Culhuacán. En esta zona también se aprecian dos caminos, señalados con las clásicas huellas humanas: el que iba de Cuitlahuac hacia la ciudad de México, atravesando Iztapalapa (hoy camino real a Tlaltenco) y el que llevaba de Santa Catarina a Tlaltenco (hoy avenida San Francisco).

<sup>288</sup> En un error del *tlahcuilo* aparecen intercambiados el orden de los cerros Tetecon y Cuitlaxochitl, pues en otros mapas coloniales, como en las referencias etnográficas actuales, se sabe que después del Xaltepec sigue el Tetecon y, posteriormente, el Cuitlaxochitl. En la tabla corregí el equívoco del mapa.

<sup>289</sup> En la gran mayoría de las referencias coloniales aparece el nombre de Totlama, sin embargo, me parece que ésta es una deformación de Tetlaman, tal y como aparece registrado en los títulos de Tláhuac. Hernando Alvarado Tezozomoc registra el topónimo Tetlacuexomac, pero, evidentemente, en él se conjuntaron el nombre de dos cerros vecinos: Tetlaman y Cuexomatl. Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (tr. e intr.), 3ª. Edición, México, UNAM, 1998, XXVII + 188 p., (Serie Prehispánica No. 3), pp. 45-46.

<sup>290</sup> Algunos dibujos de casas ya parecen mostrar una percepción tridimensional, por lo cual sería posible inferir que el mapa fue elaborado entre el proceso de transición de la escritura indígena tradicional a la europea.

<sup>291</sup> Al margen superior derecho también aparecen, con caracteres latinos, el pueblo de Iztapalucan y la hacienda de Acozac.

<sup>292</sup> Véanse los mapas *Santiago Zapotitlán, San Francisco...*, *San Pedro Tlahuac, San Francisco Tetlalpa, Santa Catarina Cuauhtli Itlacuayan, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1155.

En la región sur también se pueden apreciar varias comunidades: Xochimilco, representado con su glifo característico y glosa marginal; San Juan Acuezcamac, en donde se encontraba el gran manantial del mismo nombre y un robusto ahuehuete que ahí aparece dibujado; San Luis Tlaxialtemalco, señalado con un caserío y con un árbol, quizás el vetusto fresno que todavía hoy existe al interior de su iglesia;<sup>293</sup> Tolyahualco, Iztayopan (ambos así escritos), Tetelco, Tezompa y Ayotzinco; estos últimos, por cierto, sólo señalados con notas en caracteres latinos.

Ahora bien, la parte central del mapa, y de hecho la más grande, es ocupada por un extenso paisaje lacustre. Además de la isla de Cuitlahuac, en ella también aparecen otros tres territorios insulares. En el noreste se logra ver a Tlapacoyan,<sup>294</sup> representado por medio de un cerro con el perfil de lo que parece ser un cráneo y, al interior de éste, se yergue un árbol. Quizás su simbolismo aluda a ciertos ritos funerarios que ahí se practicaban o a la vieja concepción de la entrada al Tlalocan, al cual se tenía acceso a través de la apertura de ciertas cuevas míticas, como en el siguiente apartado se podrá ver con mayor detalle. En la zona centro, dirección oriente, se encuentra Xicco, dibujada a partir de la conjunción de dos cerros (tal como es en realidad), uno de los cuales presenta el clásico glifo del ombligo, aunque algo estilizado. Cabe aclarar que Xicco, precisamente, significa en español “en el ombligo”. Dentro de los dos cerros se encuentran siete personajes en posición sedente, de forma similar a como se hallan en los códices mesoamericanos, tres de ellos sentados en sendas *icpalli* (sillas de tule), lo cual denota su categoría de gente de gobierno. Finalmente, al sureste, y de manera más pequeña, aparece la isla de Mizquic, dibujada por medio de un círculo y con lo que parece ser un glifo no concluido.<sup>295</sup>

En la mayor parte de la geografía acuática, coloreada con un azul claro, fue señalada la gran cantidad de chinampas que se extendía a lo largo y ancho de los lagos de Xochimilco y Chalco, dibujadas con franjas horizontales y verticales en color más oscuro

---

<sup>293</sup> Aquí otra equivocación del dibujante: San Luis debió aparecer primero y después Acuezcamac. Esta última comunidad también desapareció durante la política de congregaciones; probablemente sus habitantes fueron llevados a Tlaxialtemalco. Sin embargo, es factible pensar que Acuezcamac le pertenecía al *altepetl* Cuitlahuac, ya que sus chinampas siguieron formando parte de éste y, de hecho, como se ha visto en el capítulo dos, el mismo manantial continuó estando dentro del territorio de Tláhuac hasta principios del siglo XX.

<sup>294</sup> En la glosa de Tlapacoyan se pueden observar unas frases en náhuatl aludiendo al significado del lugar: *campa tlapaco* (en donde se lava).

<sup>295</sup> Aún se logra apreciar cómo la isla de Mizquic, inicialmente, estuvo dibujada más hacia el poniente, empero, el *tlahcuilo*, al final, decidió colocarla al este.

que los espejos de agua. Estas líneas más anchas hacen alusión a la orientación que tenían las chinampas: muchas de ellas de oriente a poniente y, otras más, de sur a norte (como la mayoría de las que hasta la fecha existen). Todas éstas, según el mapa, pertenecían a cada una de las cuatro parcialidades en las que se encontraba dividido el *altepetl* Cuitlahuac antes de la llegada de los españoles, las cuales, en la época colonial, fueron transformadas en barrios.<sup>296</sup> Lo anterior se detalla en el documento con la representación de cuatro personajes en posición sedente y que aparecen en sus respectivas *icpalli*; todos ellos acompañados de una glosa que refiere su pertenencia: Atenchicalcan, Teopancalcan, San Juan Tecpan y Ticic. Las chinampas fueron señaladas con la letra “B” y, aunque la respectiva explicación al margen derecho no se alcanza a leer a cabalidad, sí es posible distinguir el término “chinampas”, por lo cual no cabe duda de que las líneas gruesas hacían referencia a estos huertos mesoamericanos.<sup>297</sup> La región chinampera se hallaba surcada por cinco canales que permitían la comunicación entre los pueblos por vía lacustre: el central conectaba a Cuitlahuac con Xicco, en sus bordes fueron pintadas figuras de *chalchihuitl*; el segundo era el que iba de Chalco a la ciudad de México, pasando por Tláhuac, en donde se unía con el central; el tercero partía de la isla hacia un punto intermedio entre Tetzintitla y Santa Catarina; el cuarto se dirigía también de Cuitlahuac hacia las faldas del cerro Tecuauhtzin; y, finalmente, un quinto atravesaba los dos últimos en dirección este-oeste y llegaba hasta la misma calzada de Tláhuac, en un sitio algo cercano a Tlaltenco.

Al norte de Cuitlahuac, entre los canales tercero y cuarto, aparece dibujada una extensión acuática, sin chinampas construidas, con abundante vegetación lacustre, según se observa por los pictogramas realizados. El espacio fue marcado con la letra “A” pero, nuevamente, tampoco son legibles los caracteres inscritos, sin embargo, sí se logran distinguir tres de ellos: *aztapilli*, *tolin* y *acatl*; los cuales, como es sabido, hacen referencia a las distintas denominaciones y variedades que poseía el tule, sobre todo al sur de la Cuenca de México.<sup>298</sup> Por lo tanto, grafía e imagen se complementan para mostrar un

<sup>296</sup> Véase Charles Gibson, *op. cit.*, pp. 16 y 46.

<sup>297</sup> Por lo menos en dos mapas de la región también aparecen señaladas las chinampas de la misma forma. Uno es del siglo XVI (1579) y el otro del XVII (1656). *Santa María Magdalena, Cuitlahuaca, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1596; *San Pedro Tlahuac, San Francisco Tetlalpa...*

<sup>298</sup> Para muestra un botón: la clásica obra de Bernardino de Sahagún, el *Códice Florentino*, refiere los tres términos con respecto a las variedades y partes del tule. Véase *Códice Florentino (edición facsimilar)*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979, libro 11, capítulo 7, fols. 183r-183v.

espacio prolífico en vegetación acuática, señalado, con toda seguridad, por el *tlahcuilo*, debido a sus implicaciones simbólicas y materiales: el tule fue muy utilizado en la elaboración de elementos ornamentales religiosos, así como en la confección de utensilios domésticos.

Finalmente, no quiero dejar de mencionar que al noreste de la isla de Cuitlahuac, hasta la de Tlapacoyan, fue representado un considerable espacio lacustre en donde no existieron ni chinampas ni vegetación acuática: se trata, como se podrá comprobar líneas abajo, de la gran laguna llamada Huey Atl.<sup>299</sup>

Pero ¿qué relación guarda este mapa con los títulos de tierras de Tláhuac? Yo pienso que mucha. Si bien es cierto que, debido al transcurso del tiempo, en este documento aparecen divergencias con respecto al texto náhuatl de mediados del siglo XVII,<sup>300</sup> también hay que aceptar que una lectura cuidadosa de éste permite ir siguiendo, de manera gráfica, muchos de los linderos que se hallan contenidos en esa historia oral que fue fijada por escrito. En el *Plano topográfico de Cuitlahuac* están presentes la mayoría de las mojoneras que mencionan los *Títulos*, a pesar de que algunas de ellas carezcan de señalización y, otra, no haya sido dibujada.<sup>301</sup> Sin embargo, si se unen la decodificación de la escritura con la imagen, es posible inferir, en el mapa, que una pequeñísima porción terrestre al sur de Xicco, representada por un círculo y dos árboles, es el lindero Temanco, el que se une, hacia el norte, con Atempan (señalado con un círculo grande azul a manera de *chalchihuitl*) y de ahí, corre, a través de la laguna Huey Atl, hasta Petlachiuhcan; este último puntualizado con una glosa en caracteres latinos.<sup>302</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, no cabe duda de que ambas fuentes históricas están hermanadas, a pesar de las décadas que las separan. Tanto los *Títulos* como

---

<sup>299</sup> En varias partes de la ribera norte fueron dibujadas, con líneas rectas, delimitaciones de la región lacustre pero no se escribió ninguna explicación de las mismas, razón por cual es difícil aventurar una interpretación. No obstante, es posible que se tratara de señalar las partes de los lagos que los sujetos del *altepeltl* Cuitlahuac tenían permitidas para el usufructo de los productos acuáticos, pues la señalización está colocada en las estribaciones de los mismos.

<sup>300</sup> Dos de las transformaciones más evidentes son las siguientes: por un lado, la existencia de un nuevo lindero, al oriente de Tlaltenco, llamado Texocpalco y, por el otro, el cambio del nombre del cerro Teyoh por el de Tecuauhtzin, que es como se le conoce en la actualidad. Tampoco hay que olvidar que el lindero Yahualihcan en este mapa aparece con otro nombre, aunque no es posible distinguirlo.

<sup>301</sup> El canal de Ayoztingo, que atravesaba Mizquic y se unía con el que iba de Chalco a México, pasando por Cuitlahuac, por ejemplo, no fue dibujado.

<sup>302</sup> Éste es el mismo orden que guarda la descripción que se hace en los títulos de Tláhuac. Para mayor referencia véase el anexo número 3.



el *Plano* manifiestan una mutua correspondencia y, posiblemente, en una época fueron elementos complementarios al interior de la república de indios de Cuitlahuac. En suma, ellos representaron la síntesis, tanto gráfica como escrita, de una historia oral que se contaba de forma local en las comunidades de esta región. Precisamente su fijación documental fue una de las claves para que tuvieran un mayor alcance memorial en los años venideros. Los pobladores de Tláhuac, aproximadamente dos siglos después, volvieron a narrar esta historia, en una temporalidad y circunstancias diferentes, pero con una intencionalidad similar: defender su territorio frente a los usurpadores advenedizos.

Como se ha visto en el primer capítulo, durante las primeras décadas del siglo XIX se fueron formulando, a nivel local, legislaciones anticorporativas que pretendían la individualización de los territorios comunales de las poblaciones mesoamericanas, las cuales, hay que tenerlo presente, habían perdido su reconocimiento jurídico como actores colectivos. Así pues, a mediados de la centuria decimonónica, las circunstancias para los pueblos indios eran adversas y los mecanismos legales para la defensa de su patrimonio común se fueron reduciendo. Uno de los pocos recursos con los que contaron las comunidades fue la presentación de sus títulos de tierras ante los tribunales, empero, en muchas ocasiones no se contaba con ellos, por lo que se tuvo que recurrir a su búsqueda o, en su defecto, como lo habían hecho dos siglos antes sus mayores, a la creación de nuevos pero dotándolos de una apariencia de mayor antigüedad.<sup>303</sup>

Los pueblos de la región de Tláhuac, desde luego, no escaparon a este adverso contexto anticomunal, el que se llegó a generalizar a partir de la publicación de la Ley Lerdo en 1856. Fue en esos momentos cuando, de nueva cuenta, se trajo a colación esa historial oral fijada por escrito a mediados del siglo XVII; de hecho, su circulación se extendió a lo largo de las décadas subsecuentes y hasta las primeras del siglo XX. Sin embargo, los de Tláhuac primero tuvieron que sortear una gran dificultad: la carencia de sus *Títulos primordiales*. Hasta el momento no he podido saber a ciencia cierta lo que pasó, pero, al parecer, a mediados del siglo XIX los *Títulos* ya no se hallaban en la isla o, por lo menos, en las manos de las autoridades municipales. No obstante, la participación de uno

---

<sup>303</sup> Aquí hay que señalar que estos dos aspectos, la búsqueda y la invención de los títulos durante la segunda mitad del siglo XIX, han sido estudiados con profundidad por Ethelia Ruiz Medrano. Las cifras que ella ha proporcionado, citadas en el primer capítulo, dan muestra de la gran cantidad de solicitudes que los pueblos hicieron al Archivo General para conseguir una copia de estos documentos. Al respecto véase *supra*, 1.3 La desamortización en acción y las estrategias campesinas.

de los miembros de la antigua nobleza indígena de Tláhuac resultó vital en aquellos momentos; me refiero a Faustino Chimalpopoca Galicia.<sup>304</sup>

No es posible conocer en qué circunstancias ni por qué medios pero Faustino Chimalpopoca logró localizar y tener acceso a los títulos de tierras de Tláhuac. De acuerdo con él, el antiguo documento se hallaba escrito en papel de maguey o de palmilla, lo que, según Teresa Rojas, se trató de un error de apreciación pues, muy seguramente, había sido escrito en amate, como la mayoría de los otros de su especie.<sup>305</sup> El hecho es que Faustino, en un primer momento, copió el documento el 3 de marzo de 1855, tal y como consta en la carátula que redactó en aquella ocasión: “Copia de Títulos de Tierras pertenecientes a la ciudad antigua de Cuitlahuac, hoy miserable pueblo, sacada de un manuscrito antiguo que se halla en papel palmilla por el que suscribe. México Marzo 3 de 1855.”<sup>306</sup> Al final de su transcripción, Chimalpopoca escribió, en náhuatl y sin traducción, los motivos que lo llevaron a realizar este trabajo: para que supieran los “hijos” de Tláhuac lo que habían ganado y entregado los ancianos y señores principales.<sup>307</sup> Era, sin duda, una exhortación que se valía de la historia para que continuara la defensa del patrimonio colectivo del pueblo; en esta tesitura, y a la luz de las tesis benjaminianas, se puede afirmar que Faustino articulaba históricamente el pasado de su comunidad en un “momento de peligro”.

No es casual que Chimalpopoca realizara su primera transcripción en ese año de 1855. Como líneas abajo se verá, Faustino había sido un personaje con una extensa participación política en cuestiones indígenas desde su temprana juventud. Amén de ello, también había formado parte, en diversas ocasiones, del cuerpo capitular del ayuntamiento de la ciudad de México y había fungido como suplente de diputado por el Estado de México. Debido a esa trayectoria suya, en 1855 fue nombrado administrador de los bienes de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan.<sup>308</sup> Así pues, es menester afirmar que Chimalpopoca tenía un vasto conocimiento del entramado legislativo decimonónico y, por lo tanto, sabía muy bien que la visión anticorporativa liberal avanzaba a grandes pasos y, ello, también ponía en peligro los territorios de las comunidades mesoamericanas. Vistas

---

<sup>304</sup> Para mayores noticias acerca de la trayectoria de Chimalpopoca Galicia, remito al lector al primer anexo de esta investigación.

<sup>305</sup> Teresa Rojas Rabiela, “Las tierras de la cabecera...”, p. 45.

<sup>306</sup> “Títulos de tierras de Cuitlahuac...”, f. 16r.

<sup>307</sup> En el anexo 1 transcribo y traduzco el texto completo de Faustino.

<sup>308</sup> Véase *infra*, Anexo 1. Apuntes biográficos de Faustino Chimalpopoca Galicia.

las cosas desde esta perspectiva, me parece que la transcripción de Faustino pretendió darle un sustento legal a Tláhuac para que, si era necesario, pudiera defender su territorio ante las instancias correspondientes con una base documental.

Lo anterior parece ser confirmado a través de una segunda copia y primera traducción que realizó Faustino en abril del año siguiente. Al principio y al final del documento señala:

Copia de un manuscrito antiguo de papel en palmilla que contiene los linderos y tierras del pueblo de San Pedro Tláhuac, *igual copia se halla en el pueblo*, lleva también esta copia su correspondiente traducción por el que suscribe [...] El Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia, Catedrático propietario de Ydioma Mexicano en la Nacional y Pontifica Universidad, y socio honorario de la Sociedad de Geografía y Estadística. Certifico en cuanto puedo y debo: que la copia del mexicano y traducción que antecede están hechas conforme *al original que devolví* en papel de maguey y muy antiguo, según mi leal saber y entender. México Abril 12 de 1856.<sup>309</sup>

De lo anterior se pueden concluir dos cuestiones: por un lado que efectivamente la copia y la traducción fueron entregadas a las autoridades municipales y, por el otro, que Faustino había localizado el original de los *Títulos* pero lo devolvió tan luego como terminó su transcripción.<sup>310</sup> Así las cosas adquieren su dimensión real: el ayuntamiento de Tláhuac carecía de la base documental para sustentar la posesión de su territorio y, ante el avance del programa liberal anticomunal, Chimalpopoca entregó su trabajo a las autoridades locales para que, en caso de disputa, pudieran contar con la base de un texto antiguo que diera noticias sobre la extensión de su patrimonio colectivo. De esta manera, aquella historia que circulaba oralmente a mediados del siglo XVII, plasmada desde entonces por escrito y sobre un mapa décadas después (el *Plano topográfico*), volvió a ser conocida y

---

<sup>309</sup> “Títulos de tierras de San Pedro Tláhuac”, en *Origen de Cuiclahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, 8r-15r f., ff. 8r y 14v-15r. Las cursivas son mías.

<sup>310</sup> Es posible que Faustino mantuviera en su poder los títulos originales por alrededor de un año, ya que, el 3 de febrero de 1856, todavía realizó las copias de los dos planos que acompañaban al documento del siglo XVII. Así que, si tomamos en cuenta su primera transcripción, fechada en marzo de 1855, y estas últimas, el periodo es de 11 meses. *Origen de Cuiclahuac...*, ff. 20r-21r.

contada al interior de Tláhuac; se constituyó, como dice Gruzinski, en la “memoria del pueblo”.<sup>311</sup>

La nueva copia y la traducción de los *Títulos primordiales* de Tláhuac, a partir de ese momento, permanecieron en poder de los miembros del ayuntamiento y fueron depositadas dentro del palacio municipal, construido justo por esos años. En cambio el *Plano topográfico de Cuitlahuac*, como se ha visto, fue sustraído del pueblo y nunca volvió a él, sin embargo, es posible que sus moradores elaboraran otro mapa, basado, o no, en aquél pero que correspondía gráficamente con el contenido de los títulos de tierras; así parece derivarse de un testimonio de finales de 1868. En esta fecha una comisión, integrada por Manuel M. Villada, José Joaquín Arriaga, Jesús Sánchez y Antonio Peñafiel, realizaba los estudios correspondientes a un hallazgo arqueológico cerca de San Juan Ixtayopan y, al pasar por la presidencia municipal de Tláhuac, observaron que en ella se hallaban tanto los *Títulos* como un plano que señalaba la extensión antigua del poblado:

La lámina núm. 3 representa el plano antiguo de Tláhuac, formado pocos años después de la conquista. La copia que presentamos, está exactamente sacada del original que existe en poder del ayuntamiento de aquella población. Agregada va a esta Memoria la copia de un manuscrito antiguo, cuyo original está en mexicano, y que en el año de 1856 fue traducido al español por el Lic. D. Faustino Galicia Chimalpopoca. Este documento es una noticia del deslinde practicado en el pueblo de Cuitlahuac, [en] el año de 1561 por sus principales autoridades, y en nuestro concepto, está de acuerdo con el plano.<sup>312</sup>

Lamentablemente el documento no incluyó las láminas que citaba, quizás por un error de imprenta, por lo cual no es posible conocer las características del plano que mencionaron los cuatro miembros de la comisión. Lo que sí resulta evidente es que doce años después de que Chimalpopoca Galicia entregara su transcripción, ésta aún era resguardada por las autoridades locales y, además, se le había agregado un plano que seguía

<sup>311</sup> Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 105.

<sup>312</sup> “Memoria que acerca de la exploración de las lomas de San Juan Ixtayopan en la municipalidad de Tuyahualco, presentan los que suscriben al C. Lic. Ignacio Mariscal, Ministro de Justicia é Instrucción pública”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del despacho de Justicia e Instrucción pública presenta al Congreso de la Union en 15 de noviembre de 1869*, México, Imprenta de Gobierno, en Palacio, a cargo de José María Sandoval, 1870, 181-197 p., p. 190. Las cursivas son mías.

la misma trama que aquélla. Este plano desconocido, tal vez basado en el *topográfico de Cuiclahuac*, sin embargo, tuvo su sucesor a finales del siglo XIX.

La Mapoteca Manuel Orozco y Berra resguarda un documento titulado *Croquis de la municipalidad de Tláhuac*, el cual se encuentra fechado en 1788 aunque, como se verá enseguida, su elaboración es de la última década de la centuria decimonónica (véase mapa n.º 3).<sup>313</sup> Quienes lo catalogaron como un mapa del siglo XVIII quizás se dejaron llevar por una leyenda que se encuentra en la parte inferior del mismo, la que refiere una de las tantas reconstrucciones que sufrió la llamada calzada de Tláhuac y la edificación de los dos arcos que se encontraban en sus extremos: “En el año de 1788 se redificó esta calzada y su puente por orden del Exmo. Sr. Dn. Manuel Antonio Pérez, Teniente General de la Rl. Armada, Virrey Gobernador y Capitán General de esta N. E. y se redificaron las puertas de los extremos de ella, para su conservación y resguardo.”<sup>314</sup> La nota anterior evidencia un hecho: el creador del mapa, o los creadores, tenían el propósito de que el documento aparentara una mayor antigüedad de la que realmente poseía, ¿cuáles fueron sus motivos para ello? Líneas más abajo divagaré al respecto. Lo que ahora me interesa mostrar son las múltiples evidencias que apuntan a la elaboración del croquis a fines del siglo XIX.

En primer lugar hay que señalar que la palabra croquis no se utilizaba a finales del siglo XVIII, sólo hasta el XIX se comenzó a usar. Asimismo, varios aspectos evidencian su tardía procedencia: los edificios de gobierno tienen como símbolo la bandera tricolor;<sup>315</sup> sobre un canal navega un buque de vapor arrastrando varias canoas (este sistema fue introducido a la cuenca de México hasta la década de 1850 y con poco éxito);<sup>316</sup> la iglesia de Tláhuac se encuentra dibujada con su torre y con el característico frontón triangular que remata su portada (el inmueble religioso, tal como aparece, fue concluido durante el lapso

<sup>313</sup> El estudio y la descripción del croquis que a continuación siguen se basan en mis propias observaciones. Hasta donde sé, el único texto referente a este documento es el de Carlos Mancilla, desaparecido cronista de San Francisco Tlaltenco, sin embargo, su trabajo presenta bastantes errores en cuanto a la transcripción de los nombres nahuas y, además, posee varias inconsistencias históricas, aunque no por ello deja de ser valioso en ciertos puntos. Véase Carlos Mancilla Castañeda, “La historia de San Francisco Tlaltenco y pueblos circunvecinos”, en *Nosotros, revista de reflexión y difusión*, México, Número 42, octubre de 2001, 40-41 p.

<sup>314</sup> *Croquis de la Municipalidad de Tláhuac*, Mapoteca Nacional Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 9, número 2568. De hecho, el nombre del virrey está equivocado en cuando al apellido, ya que en 1788 gobernaba la Nueva España, Manuel Antonio Flores Maldonado, virrey de Nueva Granada.

<sup>315</sup> Notando este aspecto, Mancilla sugirió que el mapa fue modificado en la década de 1860, no obstante, acepta su elaboración en 1788, lo cual, como se verá, es infundado. Carlos Mancilla Castañeda, *op. cit.*, p. 40.

<sup>316</sup> Carlos Justo Sierra, *Historia de la navegación en la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal, 1984, 92 p., (Colección Distrito Federal, n.º 7), pp. 55-59.

de 1790 a 1798);<sup>317</sup> también es menester notar que el camposanto se ubicó en la afueras del pueblo y muy alejado del panteón antiguo que tradicionalmente se encontraba en el atrio de la iglesia, esto último como disposición emanada de las Leyes de Reforma y bajo los parámetros de la naciente salubridad pública. Mención aparte es la nota acerca de la calzada de Tláhuac, pues hay un error en la fecha escrita en el mapa: fue en 1789 cuando ésta se reedificó y en el mismo año se construyeron las dos puertas a sus extremos.<sup>318</sup> Finalmente, y el punto más importante para establecer la datación, el croquis contiene una línea roja periférica que señala el territorio que le pertenecía a la municipalidad de Tláhuac, en él se observan con detalle la cabecera y el pueblo de Zapotitlán, pero Tlaltenco y Santa Catarina, que también hubieran pertenecido al mismo municipio, sólo figuran en glosas marginales. Esto último aclara la cuestión: si nada más se detallaron las tierras de Tláhuac y Zapotitlán fue porque tanto Tlaltenco como Santa Catarina ya no pertenecían al ayuntamiento de Tláhuac, debido a que, como se recordará, estos últimos se separaron de aquél al obtener su independencia política en 1890 y, de esta forma, constituir el nuevo municipio de Tlaltenco.<sup>319</sup> Por los motivos señalados, entonces, queda claro que el croquis data de la última década del siglo XIX y su creación de ninguna manera puede remontarse antes de esos años. Como se verá más adelante, lo que a primera vista pudiera pensarse como una falsificación, en realidad devela la profunda capacidad creativa de los pobladores de Tláhuac y, al mismo tiempo, su larga lucha por la defensa de su territorio y un activo proceso de resistencia frente a aquellos que quisieron arrebatarles sus bienes comunes.

El *Croquis de la municipalidad de Tláhuac* tiene una orientación que mira hacia el sur, razón que lo hace diferente del *Plano topográfico*, entre otros muchos aspectos que señalaré. Aunque es evidente que su trazo de ninguna forma corresponde a la escritura tradicional indígena, casi desaparecida en esos años por lo demás, es verdad que también

---

<sup>317</sup> Al respecto puede verse mi texto acerca del templo de Tláhuac. Baruc Martínez Díaz, *La iglesia de Tláhuac y el proceso de evangelización en las comunidades indígenas*, México, Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Típic, 2011, 60 p., pp. 27-31.

<sup>318</sup> Véase AGN, *Desagüe*, vol. 24, exp. 12. La inauguración de las obras, el 30 de junio de 1789, corrió a cargo del oidor Cosme de Mier y Trespalacios, juez superintendente de la Obras del Real Desagüe y de Miguel Constanzo, teniente coronel de los reales ejércitos e ingeniero segundo. Inicialmente, las puertas fueron construidas para el cobro del peaje por el paso de ganado (excluyendo a los animales de los indios vecinos), sus fondos se guardarían para los gastos de las nuevas remodelaciones de la calzada, no obstante, ante la presión de los abastecedores de carne de la ciudad de México, los cuales llevaban a pastar sus reses a las ciénegas de Tláhuac, se tuvo que abandonar tal pretensión.

<sup>319</sup> Véase *supra*, 2.1 De las adjudicaciones y remates en los primeros tiempos liberales.

puede ser considerado una mirada comunicéfrica por la detallada y significativa información que de él se desprende respecto a la geografía local. Básicamente, el documento muestra los territorios de Tláhuac y Zapotitlán, enmarcados en una delgada línea roja, si bien también señala los pueblos aledaños con caracteres latinos: al sur se pueden leer los nombres de Mixquic, Tetelco, Ixtayopan, Tulyehualco, San Luis (con el mismo árbol que aparece en el *Plano topográfico*) y San Gregorio; al oeste los de Xico y Chalco; al norte los de Ayotla, Tlapizahuac, la hacienda de San Isidro, Santa Catarina, el barrio de Almeya<sup>320</sup> y Tlaltenco; y, finalmente, al este sólo se refieren los límites de la hacienda de San Nicolás con las tierras de Tláhuac.

Al centro del croquis, enmarcada en un círculo, aparece la isla de Tláhuac, con su iglesia al este y su presidencia municipal al lado contrario, en cuyo remate su halla una bandera tricolor. Una gran cantidad de líneas verdes rodean al pueblo: son las chinampas que se encuentran señaladas según la orientación que poseían; de sur a norte y de oriente a poniente. La calzada de Tláhuac atraviesa por la mitad a la isla, desde Tulyehualco hasta Tlaltenco;<sup>321</sup> en sus extremos fueron dibujados los dos arcos de piedra que permitían el acceso a ella, con las indicaciones que se trataban de las puertas de los lados sur y norte. La calzada es interrumpida por dos puentes cercanos al centro de Tláhuac, los cuales facilitaban el paso de las canoas que venían del lago de Chalco hacia el de Xochimilco; sobre éstos abundaré líneas abajo.

Las ciénegas, o terrenos pantanosos, que rodeaban a Tláhuac fueron representadas con color ocre y verde. Al oriente y sureste se observan grandes porciones cenagosas con rumbo a Chalco, Mixquic, Tetelco e Ixtayopan; en estos tres últimos pueblos los pantanos fueron señalados con los nombres de Nanahuixco, Tecueyatonco y Terromote Santo Domingo.<sup>322</sup> Al norte y noreste fue dibujada otra extensión pantanosa, de Ayotla hasta Tlaltenco, pero no se le designó de modo alguno. También al norte y noroeste aparece la llamada ciénega de Tempilulli, lindando hasta los terrenos de la hacienda de San Nicolás,

---

<sup>320</sup> Mancilla menciona que el barrio de Almeya le pertenecía a Tlaltenco, aunque después desapareció pero se ignoran los motivos de ello. Carlos Mancilla Castañeda, *op. cit.*, p. 41.

<sup>321</sup> De acuerdo con el documento anexo al mapa, la distancia de la calzada, entre Tulyehualco y Tláhuac, era de 1478.232 metros y, de ahí a Tlaltenco, de 2594.448 metros.

<sup>322</sup> La propiedad de las ciénegas de Nanahuixco y Santo Domingo fueron disputadas, desde la época colonial, por Mixquic y Tláhuac y, en el caso de la segunda, fue reconocida como parte del territorio comunal de Tláhuac. Véase *supra*, 2.3 De los denuncios en la segunda era liberal. O de cómo la desamortización se volvió estrategia de resistencia campesina

por el poniente, y al sur del pueblo de Zapotitlán. Asimismo, por el suroeste se aprecia una franja de menor tamaño que hace referencia a una ciénega que se hallaba en disputa entre Tláhuac y San Gregorio.<sup>323</sup> Por otro lado hay que mencionar que entre Tulyehualco y San Luis fueron señalados los conocidos terrenos de Acuezcomac, formados, principalmente, por terrenos pantanosos que estaban siendo convertidos en chinampas y, como se recordará, éstos fueron privatizados durante la primera fase de la desamortización en la región de Tláhuac. Al lado de ellos fue delimitado, con un rectángulo, el camposanto, construido seguramente después de 1859, como resultado de las leyes liberales que separaron el Estado de la Iglesia. Su localización, algo lejana del centro del pueblo, siguió el orden impuesto por la legislación liberal, de acuerdo con las teorías de salubridad pública que en aquellos años comenzaban a construirse.<sup>324</sup>

Además de las ciénegas y chinampas fueron marcadas las lagunas que se encontraban dentro de la municipalidad de Tláhuac, tanto las que correspondían al lago de Chalco como las del de Xochimilco, así como dos grandes manantiales: el de Acuezcomac y el de Cuauhtohco o Gavilán.<sup>325</sup> Del lado de Chalco se localizaban 5: las de Cuauhtohco, Zacapa, Xicaltitla, Huey Atl y Almeya; y del de Xochimilco otras tres: las de Acuezcomac, Reyes (también conocida como Huey Atezcatl) y Zapotitlán (véase cuadro n.º 8).

### Cuadro n.º 8

#### Lagunas al interior de la municipalidad de Tláhuac

<sup>323</sup> Acerca de este conflicto territorial entre Tláhuac y San Gregorio he realizado algunos señalamientos en el capítulo precedente, por lo cual, para mayores informes, remito al lector a él.

<sup>324</sup> La Ley de secularización de cementerios, emitida el 31 de julio de 1859, decretaba, entre otras cuestiones, el cese de la administración clerical en materia mortuoria. El artículo séptimo ordenaba: “Los gobernadores de los Estados y de Distrito, y el jefe del Territorio cuidarán mandar establecer, en las poblaciones que no los tengan o que los necesiten nuevos, campos mortuorios, y donde sea posible, panteones. Cuidarán igualmente de *que estén fuera de las poblaciones, pero a una distancia corta*; que se hallen situados, en tanto cuanto sea posible, *a sotavento del viento reinante*; que estén circuidos de un muro, vallado o seto y cerrados con puerta que haga la entrada a ellos; y que estén plantados, en cuanto se pueda, de los arbustos y árboles indígenas o exóticos que más fácil prosperen en el terreno.” Manuel Dublán y José María Lozano, *op. cit.*, t. 8, p. 703. Cursivas mías. Cabe aclarar que Tláhuac ya contaba con un antiguo panteón, situado en el atrio de su iglesia, como la mayoría de las poblaciones mesoamericanas.

<sup>325</sup> Según el *Croquis de la municipalidad de Tláhuac*, el manantial de Cuauhtohco era uno de los límites entre este municipio y el de Tulyehualco, mientras que el manantial de Acuezcomac se encontraba al interior de su jurisdicción. Tradicionalmente, los investigadores han afirmado que este último le pertenecía a San Luis Tlaxiátemalco, debido a la cercanía que éste guardaba con aquél, sin embargo, la fuentes documentales mostradas en mi investigación no dejan lugar a dudas: Acuezcomac siempre le perteneció a Tláhuac hasta la expropiación que de él hiciera Porfirio Díaz en la primera década del siglo XX.



Laguna	Significado
Cuauhtohco	Lugar de gavilanes
Zacapa	En el agua con zacate
Xicaltitla	Junto a la jícara
Huey Atl	Gran agua
Almeya	En donde brota el agua
Acuezcomac	En el cuescomate de agua
Reyes o Huey Atezcatl	Gran espejo de agua
Zapotitlán	Junto a los zapotes

En el croquis también merecieron una representación gráfica los canales que comunicaban a los pueblos por vía lacustre. Fueron nueve los dibujados. El principal que pasaba al norte de Tláhuac, desde Xochimilco a Chalco, y que el documento refiere como “canal de la empresa de vapores”, por él iba surcando el barquito de vapor que señalé líneas arriba. Éste era el canal más nuevo de todos ellos, fue construido a finales de la década de 1880 para que por él transitaran los buques de vapor que introdujo Íñigo Noriega como parte de su naciente compañía de navegación que se propuso realizar viajes de Chalco a la ciudad de México, la cual fue inaugurada el 10 de marzo de 1890 y estuvo operando de finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX.<sup>326</sup> Para que las embarcaciones de vapor pasaran a través de la calzada de Tláhuac, Noriega mandó a construir un nuevo puente al sur de Tláhuac y a un costado de la laguna de Reyes; en el mapa éste aparece señalado como “puente nuevo”. Al norte de Tláhuac atraviesa un canal que sigue, en parte, el curso del anterior pero que, antes de la laguna de Reyes, se desvía por la de Xicaltitla para tomar rumbo a Chalco: era la antigua y colonial vía acuática que dejó de utilizarse después de que fuera inaugurado el moderno trayecto de la compañía de Noriega; para que las embarcaciones pudieran salvar la calzada se valió de un vetusto puente construido en 1777,<sup>327</sup> el mismo que fue llamado de San Cayetano y que en el documento aparece marcado como “puente viejo”.

<sup>326</sup> *El Diario del Hogar*, 12 de marzo de 1890, p. 2.

<sup>327</sup> AGN, *Desagüe*, vol. 20, exp. 4. El puente fue inaugurado el 11 de julio de 1777. En la ceremonia estuvieron presentes: Basilio de Villaraza, oidor y juez superintendente del Real Desagüe; Antonio Lecca, tesorero de la ciudad de México; Yldephonso Yniestra Bejarano, maestro mayor encargado de las obras;

Mapa n.º 3  
Croquis de la municipalidad de Tláhuac



Ignacio de Castera, sobrestante mayor; y Domingo Francisco González de la Zarza, párroco de Tláhuac. Este último, por cierto, fue quien lo bendijo y lo bautizó como San Cayetano. Ese antiguo canal pasaba entre las actuales calles de Nicolás Bravo y Francisco Javier y se internaba en la laguna de Tecachalanco (hoy de La Asunción); el puente se encontraba justo en la actual avenida San Rafael y Atlixco.

Otro canal, que también corre de oriente a poniente como los dos anteriores, aparece en una parte de su trayecto cubierto por el de la compañía de vapores, empero, en un punto se desvía de éste y toma dirección hacia Xico: es el que iba entre este pueblo y la isla de Tláhuac, nombrado aquí como canal antiguo, el cual también aparece dibujado en el *Plano topográfico*. Del sureste al noroeste se logra apreciar el canal de Ayotzingo, señalado con una glosa a su costado, y que servía de comunicación para los pueblos de Mixquic, Tetelco e Ixtayopan, entre otros, en su trayecto hacia la ciudad de México, ya que en un sitio cercano a Tláhuac se conectaba con el de Xico y pasaba después por la laguna de Reyes. Un canal más, de sur a norte, iniciaba en la zona meridional de la laguna grande de Zacapa, pasaba por el de Xico y llegaba hasta la laguna Huey Atl, la cual abría la comunicación lacustre con Santa Catarina, Ayotla y Tlapacoyan; en el croquis éste aparece descrito como “canal muy antiguo”. Finalmente, del lado del lago de Chalco, se menciona un último canal y es el que se conoció como Rivapalacio, el cual fue abierto con fondos federales entre 1877 y 1878 y pretendió llegar desde Chalco hasta Tecamachalco (del lado del lago de Texcoco), pero no fue concluido a cabalidad.<sup>328</sup>

Del lado del lago de Xochimilco fueron dibujados tres canales más. Dos que corrían de oriente a poniente y se dirigían de la laguna de Acuezcomac hasta el pueblo de San Gregorio, y uno con dirección sur-norte, que iba de esta última población y se incorporaba con el que llegaba hasta la ciudad de México; éste aparece con la siguiente glosa: “acalote Atlapulco”.<sup>329</sup>

Finalmente, en el noroeste se encuentra el pueblo de Zapotitlán, marcado por tres construcciones y un árbol. La primera de ellas es su iglesia con una torre y una cruz que la remata, al lado de ésta está colocado el árbol, el cual, muy probablemente, represente al gran zapote que hasta principios del siglo XX se situaba en su atrio; la presencia de este tipo de vegetación, por cierto, fue la que le dio nombre al pueblo. La otra edificación es un recinto de gobierno, pues en la parte superior fue dibujada una bandera tricolor; con toda seguridad se trataba del juzgado de paz. Un poco alejado del pueblo, aparece pintada una

<sup>328</sup> “Dictámenes del ingeniero Luis Espinosa sobre la de desecación del lago de Chalco”, AGN, *SCOP, serie Lago de Chalco*, caja 244, exp. 546/4, ff. 84r-89r, f. 86r. Éste fue uno de los canales que después utilizaría Íñigo Noriega para realizar su proyecto de desecación del lago de Chalco.

<sup>329</sup> El término *acalote* ha sido utilizado para designar a los canales más anchos en oposición a los más angostos, llamados zanjas o *apantles* (“extensión de agua” en náhuatl). Es una palabra proveniente del vocablo náhuatl *acalohtli*, la cual significa “camino de embarcaciones”. Atlapulco, desde luego, es el “apellido” náhuatl del pueblo de San Gregorio.

casa con techo de dos aguas, en la que, quizás, se resguardaban quienes se encargaban de vigilar los linderos del municipio colindantes con las tierras de la hacienda de San Nicolás Buenavista. Al norte del pueblo fueron colocadas algunas de las elevaciones de la Sierra de Santa Catarina, de este a oeste se pueden leer las siguientes señalizaciones: Mazatepec, Cuitlaxochitl, Tetecon, Tepeixco y Yehualihqui.<sup>330</sup> En este último también aparece una glosa señalando los terrenos de los señores Juan Z., Francisco Chavarría y Agapito Martínez, los cuales, con seguridad, se refieren a propiedades individualizadas a través del proceso de desamortización. Debajo de la sierra se pintaron los terrenos del pueblo y más al sur, el llano que limitaba con una parte del lago de Xochimilco. Tres caminos atraviesan Zapotitlán, todos procedentes de la calzada de Tláhuac: uno que corre hasta el pueblo, otro que atraviesa el llano y se dirige hacia la pequeña construcción colindante con la hacienda de San Nicolás, y un último que pasa al pie de la sierra y está señalado como el “camino real para México” (actualmente se le conoce como el camino antiguo a Tlaltenco).

Ahora bien, después de toda esta descripción, es evidente que el *Croquis de la municipalidad* posee varias diferencias notables con respecto a su antecesor, es decir, el *Plano topográfico*. Lo primero que salta a la vista es la ausencia de elementos de tradición pictográfica mesoamericana, no obstante, esto puede ser explicado fácilmente por la temporalidad en la que ambos documentos fueron elaborados; es bien sabido que la escritura indígena había desaparecido casi por completo a fines del siglo XIX. Sin embargo, el punto más importante, creo, es el que se refiere a la escala territorial que fue representada: el *Plano*, al igual que los *Títulos*, mantuvo una mirada macroétnica, más abarcante, que se extendía por todo el dominio territorial del antiguo *altepetl* Cuitlahuac, tanto en lo concerniente a la cabecera como a sus pueblos sujetos; el *Croquis*, en cambio, empobreció esta dimensión enfocándose en sólo dos pueblos pero, por el otro lado, enriqueció el detalle de muchas zonas que en su antecesor aparecían con mayor parquedad. Así pues, ambas pinturas evidencian el largo proceso histórico que fue desde la omnipresencia del *altepetl* hasta su desestructuración por los cambios introducidos durante

---

<sup>330</sup> En un error del autor, o quizás para hacer concordar el croquis con los *Títulos* como enseguida se verá, el Yehualihqui (o Yahualihque como aparecía antiguamente) fue puesto en lugar del Xaltepec, por lo que este último fue eliminado. El Tepeixco no concuerda con ninguna de las elevaciones de la sierra en las diferentes fuentes consultadas, razón por la que me inclino a pensar que en realidad hacía referencia a un paraje, como su mismo nombre lo indica: “lugar en frente del cerro”.

la colonia, pero refuncionalizados por los propios pueblos indios.<sup>331</sup> Y, aún más, el *Croquis* también es una buena muestra de una historia que comenzó al despuntar el siglo XIX: la municipalización de las primigenias repúblicas de indios, ya que un factor muy común fue la erección de nuevos ayuntamientos conformados por antiguos pueblos sujetos que decidieron buscar su independencia con respecto a sus cabeceras de origen, apoyándose en la promulgación de nuevas disposiciones legales.<sup>332</sup>

El otro punto que es interesante notar es el de la cuestión de los linderos. Mientras que en el *Plano*, como ya se ha visto, se sigue muy de cerca la trayectoria contenida en los *Títulos*, en el *Croquis*, si bien también refiere muchas de las mojoneras,<sup>333</sup> fueron colocados linderos que no aparecen en el escrito del siglo XVII,<sup>334</sup> al lado de otros que sí lo hacen. Señalar esto no es baladí, ya que en el documento anexo al *Croquis* se menciona que los límites territoriales fueron basados en los títulos de tierras del pueblo: “La raya colorada indica los terrenos, aciénegas y lagunas que corresponden a la Municipalidad de Tláhuac según sus títulos, el punto de partida es Petlachiujca”.<sup>335</sup> Estas modificaciones pueden ser explicadas basándose en varios factores; por el momento señalo dos posibilidades. Por un lado, pienso que al paso del tiempo algunas mojoneras desaparecieron, sobre todo las del área lacustre, ya que las características geográficas no permitían una señalización duradera, así es que, poco a poco, muchos parajes se perdieron o fueron olvidados y su lugar lo vinieron a ocupar otros que, en el momento de la elaboración del *Croquis*, mantenían una actualidad que facilitaba su rápida localización. Y, por el otro lado, algunos de los linderos no fueron considerados en el mapa debido a que ya estaban dentro de los límites territoriales del recién creado municipio de Tlaltenco, motivo por el cual no tenía caso señalarlos al salir de su jurisdicción administrativa.

---

<sup>331</sup> Lockhart ha señalado ese movimiento “separatista” en el que muchos pueblos participaron para lograr su autonomía con respecto a sus primigenias lealtades étnicas, pero, al mismo tiempo, reconoció que ésta era una de las posibilidades intrínsecas del sistema organizativo nahua, por lo cual no necesariamente fue el resultado de la adopción del modelo organizacional español sino un proceso mucho más complejo. James Lockhart, *op. cit.*, p. 88.

<sup>332</sup> Al respecto véase Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *op. cit.*, pp. 378-386.

<sup>333</sup> En el *Croquis* aparecen los siguientes linderos que también se encuentran en los *Títulos*: Petlachiuhcan, Temanco, canal de Ayotzingo, Teteco, Mazatepec, Yehualihqui (o Yahualihque), Acuezcomac y Huey Atl.

<sup>334</sup> Los nuevos linderos son: Achichicazpa, Acuitlapilco, Nanahuixco, Tecueyatenco, Terromote Santo Domingo, Cuauhtohco, Cuitlaxochitl y Almeya.

<sup>335</sup> Documento anexo al *Croquis de la Municipalidad...* Las cursivas son mías. Hay una tachadura en la parte que menciona los “terrenos, aciénegas y lagunas”, originalmente se había colocado la palabra “linderos” pero fue suprimida.

A pesar de todos estos cambios, sin embargo, y como lo he reiterado constantemente, tanto el *Croquis*, como los *Títulos* (original y transcripción) y el *Plano*, son parte de esa secular historia de los pueblos de Tláhuac por la defensa de sus bienes comunes ante los agentes externos que pretendieron arrebatarlos. Todos ellos se convirtieron en la memoria histórica india que sustentó la lucha por la conservación del territorio (ya fuera comunal o recién privatizado), elemento crucial a través del cual fue posible la reproducción, material y simbólica, de las comunidades de Tláhuac como entidades colectivas.

Y así volvemos al principio de la historia: la pugna entre los pobladores de Tláhuac e Íñigo Noriega, ocurrida a finales del siglo XIX y principios del XX. Si el creador, o los creadores del *Croquis*, pretendieron darle a éste la apariencia de mayor antigüedad fue para dotarlo de la densidad temporal, histórica, que le proporcionara una fuerte solidez como prueba documental. Seguramente el documento fue entregado a alguna dependencia del gobierno de Díaz para que se revisara la dimensión del territorio municipal de Tláhuac y, en el contexto de la disputa contra Noriega, los creadores de él, siguiendo sus antiguos títulos, decidieron detallar profusamente todos aquellos espacios que consideraban suyos, de manera legítima, ya que los venían poseyendo a lo largo de cientos de años. Pero su perspectiva, proveniente de la civilización mesoamericana, chocó con la de los funcionarios porfirianos, servidores de la oligarquía e inmersos en la lógica del plusvalor: una tenue, apenas perceptible, línea de lápiz, bordea casi la totalidad de la porción oriental del *Croquis*, apuntando en tres ocasiones “Sr. Y. Noriega”. Así, con ese silencio, la débil marca dice mucho: la administración de Díaz le ratificaba sus pretendidas propiedades al hacendado español, al tiempo que se las arrebatava a aquellos que las habían poseído por siglos y quienes, para conservarlas, habían hecho gala de una incesante y vigorosa capacidad creativa, a través de la elaboración de manuscritos y pinturas, en los que basaban su legitimidad para seguir ocupando, simbolizando y usufructuando un espacio que habían heredado de sus mayores.

No obstante, esta historia oral contada en múltiples ocasiones, apunta, asimismo, en otra dirección. ¿Por qué ese afán, casi obsesivo, por parte de las comunidades indias, para detallar, tanto en forma escrita como gráfica, ciertos aspectos de sus territorios? ¿Por qué aparecen con recurrencia las lagunas, los manantiales, los cerros, las chinampas y las

ciénegas? Creo que en un primer momento lo más factible es suponer que esto ocurre debido a que estos sitios denotaban una importancia vital en la economía de los pueblos,<sup>336</sup> ya que de ellos obtenían su sustento cotidiano. Sin embargo, pienso, que hay otra razón más allá del factor pecuniario: ¿no será, acaso, que todos esos lugares poseían una carga simbólica mayúscula de acuerdo con la cosmovisión mesoamericana que mantenían los indígenas aun a finales del siglo XIX? A ello me avocaré en los dos siguientes apartados.

### **3.3 In tepetl, in atezcatl (*el cerro, el lago*): las culebras de agua y los trabajadores del tiempo**

Un día de mayo, a mediados de la década de 1910,<sup>337</sup> en el pueblo de San Pedro Tláhuac, una joven del barrio de Tecpan (hoy La Guadalupe) murió en circunstancias muy extrañas. El hecho, por el contexto en el que había sucedido y por lo extraordinario del caso, fue ampliamente conocido en todos los pueblos de la región. Sus habitantes se habían enterado ya sea porque asistieron al cortejo fúnebre o porque alguno de sus coterráneos, testigo de los hechos, se los había comentado. El caso es que, por aquellos años, en la región de Tláhuac comenzó a circular la historia de esa joven que se había llevado, en cuerpo y alma, la Culebra de agua, el Charro Negro, el Aire...

La protagonista de los hechos se llamaba Petra Cadena Galicia, quien había nacido en las últimas décadas del siglo XIX, en el paraje Mapuleca del antiguo barrio de Tecpan. La memoria de los chinamperos la describe de tez morena, muy bonita, de pies livianos

---

<sup>336</sup> Básicamente me refiero aquí a lo que se ha llamado economía moral, la cual no estaba, de manera necesaria, vinculada con los flujos monetarios para la reproducción del capital. Adolfo Gilly, siguiendo a E. P. Thompson y Karl Polanyi, señala que, de hecho, antes de la gran expansión capitalista a nivel planetario, las formas económicas de los pueblos se encontraban arraigadas en relaciones sociales que nada tenían que ver con los mercados o con el dinero, y que éstas se hallaban reguladas, sobre todo, por la propia “autoridad social”. Véase Adolfo Gilly, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>337</sup> La fecha exacta del suceso no la he podido saber. Aunque Galdino Palma, sobrino de la protagonista del relato, afirmó que los hechos ocurrieron en 1907 es dudoso que haya sido así, ya que él mismo, en su relato, menciona la presencia de un sacerdote de Tláhuac de apellido Ruiz y en 1907 el párroco del pueblo seguía siendo Domingo B. López. Por ello me parece probable pensar que todo sucedió a mediados de la década de 1910, pues el 16 de diciembre de 1911, arribó a Tláhuac el padre Manuel Ruiz, después de que López se hubiera envuelto en un grave incidente en donde las fuerzas federales acuarteladas en la hacienda de Xico y pagadas por su propietario, Íñigo Noriega, asesinaran a varios campesinos de Tláhuac. La información correspondiente a la masacre y a la llegada del nuevo párroco la proporcionó Blandino Palacios. Entrevista a Blandino Palacios Calzada realizada por Baruc Martínez Díaz el 19 de febrero de 2012 en el claustro de la parroquia de San Pedro Tláhuac.

(“era muy rápida que parece que ni caminaba en el suelo”) y con un pelo tan largo que casi le llegaba hasta los tobillos.<sup>338</sup> Durante los primeros años de su vida, Petra se dedicó a las actividades cotidianas que realizaban la mayoría de las mujeres de su pueblo: quehaceres domésticos como echar tortillas en el comal, martajar en el metate, moler en el molcajete, lavar trastos y ropa, hacer la comida, pescar, recolectar hierbas, etcétera. Sin embargo, su vida cambió radicalmente cuando empezó a ser frecuentada por un personaje que tenía una larga historia al interior del pensamiento sagrado de los pueblos lacustres: el Charro Negro, también conocido como la Culebra de agua o el Aire.<sup>339</sup>

Todo comenzó, según la memoria chinampera, en una fiesta realizada en el barrio de Atenchicalcan (hoy La Asunción) con motivo de un casamiento de la familia Palma. Por aquellos años era común que las mujeres del pueblo se dieran cita en ese tipo de festividades acompañadas por su metate y metlapil, los cuales cargaban en sus espaldas ayudadas de su rebozo; se ponían a martajar el nixtamal para las tortillas, el chile para el mole o para los tamales, el frijol, también para tamales, y el maíz para el atole. Estas actividades las realizaban en el patio de la casa, ya que entonces las unidades domésticas sólo contaban con una pequeña construcción sin divisiones, con una cocina de humo en el exterior y lo demás quedaba desocupado. Las paredes de la casa eran de *chinamitl*,<sup>340</sup> el techo de dos aguas con zacate lacustre o de monte y el interior era forrado con tule o con

---

<sup>338</sup> La historia de Petra Cadena está basada en la información proporcionada por tres habitantes de Tláhuac: Galdino Cadena Palma (sobrino de Petra), María Loreto Hernández Ramos y Manuela Ruiz. Así que toda la descripción de los hechos que siguen se sustenta en las tres entrevistas que sostuve con ellos. Entrevista a Galdino Cadena Palma realizada por Baruc Martínez Díaz el 14 de abril de 2016 en el paraje Mapuleca del barrio de La Guadalupe (Tecpan) del pueblo de San Pedro Tláhuac. Entrevista a María Loreto Hernández Ramos realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 8 de diciembre de 2005 en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac. Entrevista a Manuela Ruiz Vázquez realizada por Baruc Martínez Díaz el 1° de febrero de 2008 en el atrio de la parroquia de San Pedro Tláhuac. Otras versiones de la historia de Petra pueden verse en Fernando Martínez, *Leyendas y relatos de embrujo de Cuitlahuacapan “Tlahuac”*, México, Edición del autor, 2008, 177 p., pp. 42-59. Miguel Ángel Rodríguez Palma, *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011, 144 p., pp. 72-92. Al utilizar el primero de ellos, sin embargo, debe tenerse cuidado pues mucho del relato está mezclado con las convicciones religiosas del autor. Cuando señale que el entrevistador fue el grupo Cuitlahuac Ticic se tiene que entender que fueron sesiones colectivas en donde participaron varias personas, sin embargo, no en todas estuvieron presentes los mismos asistentes. Algunos de los más asiduos fueron: Alberto Barranco, Baruc Martínez, Hugo Pineda y Miguel Rodríguez.

<sup>339</sup> Entrevista a Manuela Ruiz Vázquez... Durante todo su relato, la entrevistada cuando se refería al Charro negro también lo llamaba el Aire. Volveré más adelante sobre este punto.

<sup>340</sup> El *chinamitl* era una construcción a manera de cerca que se realizaba entretejiendo tanto el rastrojo o cañuela del maíz, como los tallos de los quelites o el gigantón.



petates hechos del mismo material.<sup>341</sup> A este tipo de edificaciones la gente de la región las conocía como “casas de basura”<sup>342</sup> o *chinancales*<sup>343</sup> y en ellas vivía la gran mayoría, salvo los riquillos pueblerinos que empezaban a construir con piedra volcánica.<sup>344</sup> Las casas duraban, aproximadamente, entre cinco y seis años, por lo que pasado ese tiempo, se tenían que construir de nueva cuenta.<sup>345</sup>

El hecho es que en esa boda de la familia Palma, Petra se hizo acompañar por su metate y metlapil y, al lado de sus coterráneas, se avocó a martajar todo lo que era necesario para una festividad de tal tipo. En cierto momento, divisaron cómo un pequeño remolino, que venía del lado de Santa Catarina, se iba acercando hacia ellas y, durante su trayecto, iba aumentando de tamaño. Al llegar al lugar, el remolino recorrió todo el patio, ensuciando los metates, en los que estaban siendo triturados los alimentos, menos el de Petra; sus compañeras, sorprendidas, le preguntaron si había alguna razón que explicara lo ocurrido, pero ella se hallaba igual de desconcertada como todas las demás.

Después de lo sucedido, Petra regresó a su casa para ver que todo estuviera en orden. El traslado del barrio de Atenchicalcan hacia el de Tecpan, si bien se podía hacer a pie en esos años, pasaba de forma necesaria por varios puentes de madera, ya que en aquel tiempo la mayoría de las de calles de Tláhuac eran canales o *apantles*. En una de esas veredas, al lado de una zanja (actual calle de Canal seco),<sup>346</sup> Petra se encontró con la figura de un personaje vestido de charro, todo de color negro, y con la botonadura hecha de plata;

---

<sup>341</sup> Entrevista con Apolinar Osorno Galicia realizada por Baruc Martínez Díaz el día 23 de julio de 2005, en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

<sup>342</sup> La expresión, evidentemente, aunque expresada en español está pensada en náhuatl. En este idioma el término basura (*tlahzolli*) se refiere a todo aquel elemento que ha envejecido: *tla* (algo o las cosas en general) e *ihzolli* (viejo). En esta tesitura, después de ser cortado el zacate, tanto lacustre como cerril, o la caña del maíz, al perder su verdor se convierten en algo “viejo”. Por ello hasta la actualidad en muchos lugares se utiliza el término *tlahzolli* para referirse a cualquier tipo de rastrojo.

<sup>343</sup> La palabra proviene del náhuatl *chinancalli*: casa de *chinamiltl*. En Tláhuac poseía dos acepciones: por el material del que estaba hecho o porque estaba construida sobre una chinampa.

<sup>344</sup> *El Diario del Hogar*, 27 de noviembre de 1911, pp. 1 y 3. En el escrito, que es una denuncia en contra de algunos habitantes de Tláhuac que se habían aliado con Íñigo Noriega, se menciona que aquellos que se unieron con el hacendado español “al despertar se vieron ricos, y pocos días después *sus casitas de estapil y varas se convirtieron de piedra y mezcla*.” El *eztapil* (*aztapilli*) es una especie de tule que tiene por característica el ser redondo (de ahí que también se le llamara *tolmimilli*).

<sup>345</sup> Testimonio de Gabino Martínez de San Martín Xico, publicado en Raymundo Martínez, “San Martín Xico (Xico Nuevo), Municipio de Chalco”, en Margarita Loera (coord.), *Mi pueblo: su historia y sus tradiciones*, México, INAH, 1986, 305-321 p., p. 313.

<sup>346</sup> “Antes no había camino, qué camino, pus antes ni vivía mucha gente. Tons aquí éste era canal [señala la calle de Canal seco], pasábamos de quel lado un puente. Después de a’í por case el difunto Rorro, por donde viven este los Amadores, a’í garrábamos otro puente, así pa’ llá, pa’ salir a La Asunción.” Entrevista a Galdino Cadena Palma...

en cada uno de sus dedos llevaba anillos metálicos. Al acercarse a la joven, el Charro le dijo que él era el que había pasado en forma de remolino y que quería casarse con ella. Para convencer a Petra, le prometió varios obsequios a cambio: que construiría una capilla y un entortado, de pura plata, de la iglesia de Tláhuac hasta su casa en Mapuleca; que a su familia nunca le faltaría nada, que viviría bien; que a su pueblo lo haría inmensamente rico, nunca le haría falta agua, pues le regalaría un manantial; que construiría una fuente en donde brotaría agua al interior de su casa en el barrio de Tecpan. Al concluir con sus promesas, el Charro le ofreció uno de los anillos que llevaba en sus manos, le pidió a Petra que escogiera uno como señal de que aceptaba el compromiso. Sin embargo, de acuerdo con las diversas versiones del relato, la joven Cadena no aceptó la propuesta del Charro Negro debido a que por su pobreza y apariencia humilde no comprendía por qué un personaje tan rico quería casarse con ella; asimismo, le había asustado el hecho de su naturaleza sobrehumana: tenía la facultad de convertirse en remolino y de regalar manantiales. Frente a estas circunstancias, Petra se negó rotundamente, no obstante, la presencia de tan singular personaje hizo sudar a la joven chinampera, motivo por el cual el Charro utilizó su gázné para limpiar el sudor de su rostro.

Pasó el tiempo y las visitas del Charro Negro se intensificaron en la vida de Petra. Sus encuentros eran cada vez más cercanos. Cierta día que la joven había ido a lavar a la orilla de uno de los canales del pueblo, aprovechando también la ocasión para enjuagarse sus largas trenzas y peinarlas, la figura de un charro se apareció como reflejo en la cristalina agua que corría sobre él, para luego materializarse en forma corpórea. Era el mediodía. De nueva cuenta le insistió que aceptara su proposición de matrimonio, pero Petra, como en anteriores ocasiones, volvió a contestar con una negativa, aduciendo que no lo conocía y no entendía por qué él quería casarse con ella.

Ante tales insistencias y frecuentes apariciones, Petra dio cuenta a su familia de lo que le estaba sucediendo. Por tal motivo, sus padres y hermanos<sup>347</sup> decidieron llevarla con el sacerdote del pueblo, Manuel Ruiz,<sup>348</sup> para ver qué le podría aconsejar al respecto. La joven le platicó al párroco sus diversos encuentros con el Charro y, una vez concluidos los

---

<sup>347</sup> Se sabe que Petra tuvo cuatro hermanos varones (Vicente, Félix, Gumersindo y Albino) y una hermana (Josefina). Su padre se llamó Nicolás, sin embargo, no he podido investigar el nombre de la madre, sólo sé que era de la familia Galicia.

<sup>348</sup> El padre Ruiz, así fue referido siempre en el relato de Galdino Cadena, era compadre de uno de los hermanos de Petra: Vicente.

testimonios, el religioso la regañó diciéndole que había sido una tonta, que debió haberle aceptado el añillo, él lo hubiera bendecido, ella habría sido feliz y el Charro nunca más la habría molestado. De la misma forma, el sacerdote también la amonestó por haberle permitido al Charro que le quitara el sudor de su frente con su gahné: “tonta te llevó el espíritu”.<sup>349</sup>

En otro momento, cuando la joven chinampera se encontraba echando tortillas en el comal, en el patio de su casa, un remolino se presentó y, a manera de juego, pasó varias veces por debajo del *tlecuil*<sup>350</sup> y le apagó las cañuelas ardientes que mantenían avivado el fuego. Acto seguido apareció el Charro Negro y, nuevamente, le insistió que se casara con él. Sin embargo, como Petra continuó con su negativa, le dio un ultimátum: “Si no quieres por las buenas será por la mala. Así podrán esconderte bajo tierra, bajo tierra te saco.” Su hermano menor Albino, testigo de los hechos, le aconsejaba que aceptara la propuesta, pero ella, inmediatamente, se enojaba y le reprendía: “¿qué ya se cansaron de mantenerme”, por lo cual nadie le tocaba el tema ni le insistía. En aquellas ocasiones el Charro le decía que si aceptaba su oferta se casarían por la iglesia, harían la fiesta como se estilaba en Tláhuac,<sup>351</sup> luego él los acompañaría en la comida, aunque no comiera nada pues sus alimentos eran de naturaleza diferente a los acostumbrados por los humanos, y concluido el festejo “nomás pondrán una nube y nos vamos, y cuando quieras venemos”.<sup>352</sup> El asunto de la nube espantó todavía más a la joven.

---

<sup>349</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>350</sup> El término proviene del náhuatl *tlecuilli* (“tomadero de fuego”). Estaba conformado por tres piedras volcánicas (llamadas *tenamaztli*) en donde se colocaba lo que se iba a calentar: el comal, la olla de frijoles, las cazuelas o el *nixcomitl* (trasto para preparar el nixtamal). “El remolino se metía debajo del comal, le pasaba a pagar la lumbre, se llevaba las... pus si quemábamos pura basura [se refiere a las cañuelas de maíz], pues qué lumbre le dejaba.” Entrevista a María Loreto Hernández Ramos...

<sup>351</sup> Según el testimonio de Juan Osorno se tenía que alquilar al sacerdote para que fuera con los padres de la novia a pedir la mano, si aceptaban se llevaba a cabo la boda y si se negaban pues no. Se ponía el plazo de unos 3 o 4 meses y se realizaba la celebración por la iglesia. Se preparaban con todo lo necesario para la fiesta (animales para la comida, pulque, maíz para las tortillas). Se casaban los domingos y la misa se celebraba a las 5 de la mañana; la mujer se vestía toda de blanco y el hombre con una “chamarrita, d’esas que se usaban”, ambos llevaban zapatos pero después los guardaban porque siempre andaban descalzos. Al salir de la iglesia, iban a desayunar a la casa del novio, se daba atole y tamales. Iba mucha gente, casi el pueblo entero pues todos eran familia. Ya por la tarde se organizaba la fiesta, acompañada por el pulque y el aguardiente. Tocaban las bandas de música, formadas por los propios habitantes del pueblo. El evento duraba ocho días, el último se pescaba, se recogían los juiles (peces blancos) y las carpas para preparar el *michmole* (guisado de pescado): era la “correteada”, señal de que la fiesta había terminado y todos debían regresar a su casa. Entrevista a Juan Osorno Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 26 de febrero de 2006 en el barrio de San Mateo (Teopancalcan) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

<sup>352</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

Debido a que los encuentros con el Charro Negro se iban intensificando cada vez más, la joven chinampera decidió irse de su pueblo natal, pensando que de esa forma éstos terminarían. En aquellos años algunas mujeres de Tláhuac salían de su terruño en busca de un trabajo mejor remunerado, sobre todo se dirigían a la ciudad de México (o México como se le conocía) y ahí se empleaban para el servicio doméstico. Una de ellas era Margarita Pérez, del mismo barrio de Tecpan, a quien Petra recurrió para pedirle que se la llevara a trabajar con ella. Margarita, como todos los del pueblo, sabía bien lo que le estaba pasando a su coterránea y, por eso mismo, accedió a su petición. Salieron ambas con rumbo a México. Allá en la capital del país, cierto día Petra fue por el mandado de la casa en donde trabajaba y, al dar la vuelta en una calle, se volvió a cruzar con el personaje vestido de charro. Éste le advirtió: “¿qué te dije? Que bajo tierra te escondes, bajo tierra te saco.”<sup>353</sup> La propuesta matrimonial no se hizo esperar pero el resultado fue el mismo de las ocasiones anteriores: la rotunda negativa de la joven. Pasado este hecho, Petra comenzó a enfermarse “como gripa”,<sup>354</sup> su salud menguó rápidamente y, frente a esta circunstancia, decidió regresar a su pueblo, lo cual comunicó a Margarita y ésta, a su vez, a los familiares de la joven para avisarles que la llevaría de vuelta.

De acuerdo con la memoria chinampera, al llegar a Tláhuac las cosas se agravaron aún más: “agarró cama y ya no se levantó. Se murió en mayo.”<sup>355</sup> En aquel caluroso día de mayo, como a las doce del día, comenzaron los preparativos para sepultar el cuerpo. Según la costumbre vigente se le avisó al sacerdote Manuel Ruiz, quien llegó hasta el paraje Mapuleca, llevando cirios para acompañar a la difunta hasta la iglesia del pueblo. Cuando el cortejo fúnebre arribó al templo, de pronto el cielo se ennegreció, una fuerte tempestad sobrevino, cayó lluvia abundante y granizo. Al entrar a la parroquia, un sonoro “traquidazo” se escuchó y el aguacero no paró durante poco más de 3 horas; los músicos sólo tocaron seis piezas ya que el mal tiempo no permitió más. Se dice que inclusive el agua entró hasta el interior de la iglesia, anegando las tres naves del recinto. Cuando

---

<sup>353</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>354</sup> La versión de Galdino señala que la enfermedad que atacó a Petra era parecida a la gripe, aunque con seguridad se esté haciendo referencia a un padecimiento de tipo frío, como más adelante se verá. Por su parte Loreto Hernández refirió que murió a causa de la viruela negra; hasta donde sé ninguna de las versiones conocidas hasta ahora han hecho una referencia parecida. Por lo pronto me inclino más por el testimonio de Galdino ya que, como líneas abajo abundaré, la gripe, o sus similares, correspondían mejor a la propia naturaleza de las llamadas culebras de agua.

<sup>355</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

volvieron a cargar el ataúd, los que la llevaban sintieron cómo el peso de su interior había desaparecido; hay quien dice que nadie se atrevió a abrir la caja, pero otros afirman que sí lo hicieron y fue grande la sorpresa que se llevaron: el cuerpo de la difunta había desaparecido.<sup>356</sup> Finalmente el Charro Negro, la Culebra de agua, el Aire, había cumplido su promesa llevándose consigo el cuerpo y el espíritu de Petra.

A pesar de todo, con el ataúd vacío, el cortejo fúnebre siguió su camino. Por aquellos años, los difuntos no eran enterrados en el centro del pueblo, tenían que ser trasladados, en canoa, al camposanto de Tláhuac, ubicado en las inmediaciones de Tulyehualco cerca del manantial de Acuezcomac, pero en terrenos que le pertenecían al ayuntamiento de la población.<sup>357</sup> Así pues, la gente de Tláhuac, y de otros pueblos vecinos que se habían enterado del suceso y decidieron acompañar a la difunta, se dirigieron en canoa hasta el panteón municipal. Ahí depositaron el ataúd, a sabiendas de que sólo estaban enterrando un trozo de madera, pues el cuerpo ya había sido robado por el Charro Negro, según el propio decir de los chinamperos. Cuando la familia de Petra regresó al barrio de Tecpan, después del sepelio, todo el paraje Mapuleca era una gran laguna, de ahí brotaba el agua; el Charro, en parte, había cumplido lo prometido: creó una fuente en la antigua morada de la joven chinampera.

“Se acabó Petra Cadena, pero dicen...”<sup>358</sup> La historia no concluyó ahí, en los años venideros un buen número de testigos aseguró haber visto a Petra en varios lugares y en diferentes situaciones. Los chinamperos afirmaban que veían a Petra Cadena por el rumbo de Santa Catarina, exactamente por las tablas 12 del recién creado ejido de Tláhuac,<sup>359</sup> salía

---

<sup>356</sup> La versión de Galdino no menciona la apertura del ataúd pero sí la desaparición del cuerpo. De acuerdo con ésta, después del entierro, los familiares de Petra le fueron a pagar por sus servicios al padre Manuel Ruiz, quien les comentó: “Compadre sabes qué es lo que pasó, se la llevaron esas horas cuando tronó el cielo, nomás la privaron, se la llevaron. Beran destapado la caja ya no iba nada. Tá privada, nomás se la llevaron.” En cambio la de Loreto sí afirma que los testigos vieron el ataúd vacío: “Cuando vino esa tempestad, ese aguacero, ese granizo, este, la sacó del ataúd y se la llevó [...] A la hora de cargar l’ataúd, para llevarla sepultarla ya no pesó la caja. Pero no quedaron con la duda, bajaron, bajaron l’ataúd, como si biera ido ella, la bajaron y, este, y destaparon la caja: ya no había nada. Se la llevó.”

<sup>357</sup> Líneas arriba ya he comentado la cuestión del nuevo camposanto de Tláhuac, como producto de las Leyes de Reforma, por lo cual para mayores referencias remito al lector al apartado anterior de este capítulo. La mayoría de los relatos acerca de Petra señalan que la llevaron a enterrar al “panteón de Tulyehualco”, sin embargo, como se ha visto, éste se encontraba, aunque cerca de este pueblo, en la jurisdicción de la municipalidad de Tláhuac.

<sup>358</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>359</sup> Después de 1913, cuando las operaciones zapatistas se intensificaron en la región de Tláhuac, las bombas que había colocado Íñigo Noriega, para evitar que los terrenos desecados volvieran a llenarse de agua en la época de lluvias, dejaron de funcionar, motivo por el cual el vital líquido volvió a ocupar el lecho del antiguo

a las 12 del día a peinar sus largas trenzas en las lagunas que ahí existían: “la vieron muchos de aquí.”<sup>360</sup> Decían que estaba castigada por no quererse casar con el Charro, que cuando aparecía estaba encadenada. Que se veía justo en donde comenzaba el arcoíris. Con el tiempo ese espacio lacustre, pálido reflejo del gran espejo de agua de 9,500 hectáreas, se fue secando, por lo que Petra dejó de aparecerse ahí para mudarse hacia Lerma, Toluca, en el Estado de México.

Juan Mendoza, chinampero de Tláhuac, aseguró que un día en el que se encontraba “echando anzuelo”, Petra apareció y le pidió que la pasara del otro lado del canal, que le pagaría por ello. Cuando se subió a la canoa, Mendoza pudo divisar que debajo de sus enaguas<sup>361</sup> se le podía ver su cola, como si fuera una culebra de agua; con ésta lo aventó al agua, de repente el cielo se ennegreció y poco faltó para que lo pudiera ahogar.

Roberto Palma, también chinampero y quien visitó la morada del Charro, experiencia sobre la que más adelante abundaré, afirmó que en la casa de las culebras de agua se hallaba un “arancel”, algo así como una tabla rotulada, en donde se hallaba inscrita toda la descendencia de Petra Cadena, desde sus hermanos hasta las futuras generaciones; todos los Cadena irían, después de muertos, a poblar la mansión de las nubes, de acuerdo con la interpretación del testigo.<sup>362</sup>

Un buen día, Petra regresó a su hogar. Dicen que venía toda vestida como una catrina a bordo de un *cadillac* negro. Llegó a Mapuleca y pidió hablar con su hermano Albino, el cual por ser el *xoco*<sup>363</sup> quería más. Le negaron el paso, pero cuando éste se

lago de Chalco, creándose pequeñas lagunas. En 1914, de hecho, el Ejército Libertador del Sur, acompañado por los zapatistas chinamperos, ocupó la hacienda de Xico, quemando todo a su paso y recuperando los territorios invadidos de las comunidades ribereñas. Años después, la legislación carrancista, frente a la fuerte movilización armada campesina, tuvo que devolver a los pueblos, en forma de ejidos, las tierras usurpadas por Noriega. Véase Baruc Martínez Díaz, “Zapata navega entre chinampas. El zapatismo en los pueblos lacustres del sur de la Cuenca de México”, ponencia presentada en el Primer Encuentro de Historia Regional, jueves 1 de octubre de 2015, Museo de la Ciudad, Cuernavaca, Morelos.

<sup>360</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>361</sup> Por aquellos años la ropa típica de las mujeres eran las enaguas, especies de faldas largas y anchas. De acuerdo con Serafín Aguilar, los habitantes de Tláhuac se vestían de la siguiente manera: “El hombre de Tláhuac vestía camisa y calzón largo de manta y un “ceñidor” que era una faja que llevaba al cinto. Usaban sombrero de paja. Las mujeres vestían enaguas largas y “amponas”, “saco” de mangas largas con puños y olanes [*sic*], ceñidas, con muchos pliegues que llamaban “repulgos”; peinaban trenzas. No usaban hombres ni mujeres guaraches, fue hasta después de la revolución que algunos empezaron a usarlos...” Serafín Aguilar González, citado en Carlos Justo Sierra, *op. cit.*, p. 129.

<sup>362</sup> El propio Roberto Palma así se lo platicó a Galdino. Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>363</sup> La palabra náhuatl *xoco* (también utilizado como *xocoyotl*) hace referencia al último de los hijos; literalmente significa agrío, verde, que aún no está maduro. La gente de Tláhuac también la utiliza en el sentido de “el más pequeño”. Así dicen: “mi dedo *xoquito*”, esto es, el meñique.

enteró, reprendió a su nuera y le increpó: “¿por qué no me gritastes?; no qué, se lo va a llevar a asté”. El hijo de Albino, Galdino, le dijo a su esposa: “le beras pedido dinero, que le bera dado dinero”.<sup>364</sup> Sin embargo, el encuentro nunca se realizó, pero en cada festividad de los Cadena, cuando se casaban sobre todo, un aguacero grande se cernía sobre Mapuleca. Sus descendientes le ofrecían comida para aminorar la tempestad: “vamos a darle de comer arriba a la pinche mula de Petra Cadena; no le digas así cabrón, mmm bueno, un día te puede castigar”.<sup>365</sup>

Hay también quien afirma que en una ocasión que había caído una fuerte granizada, Petra fue a aparecer por el antiguo lago de Texcoco, cerca de un carrizal. Una mujer del rumbo se la encontró y al verla le preguntó que si se sentía bien, ella sólo se disculpó y mencionó que se había caído de su casa, las nubes, porque estaba muy cansada debido a que su marido, el Charro, la había castigado, ordenándole que echara granizo sobre la tierra, lo cual la había dejado agotada. También decían que, cuando todavía había algo de agua, Petra se salía a peinar, a las doce del día, por el rumbo de Xico, al pie del cerro homónimo.<sup>366</sup>

Otros chinamperos, y vecinos de pueblos cercanos, aseguraron que hubo un tiempo en el que en la chinampería de Tláhuac se comenzaron a robar las verduras, sin saber quién era el causante de ello. Cierta día encontraron a una anciana que se estaba llevando los productos sembrados en esos huertos lacustres, la increparon y le dijeron que por qué robaba las hortalizas que con tanto esfuerzo ellos cultivaban. Sólo les contestó: ¿qué no se acuerdan de mí? Yo soy Petra Cadena, la que hace muchos años se llevó la Culebra de agua, aquí, en su mundo, estoy vieja, pero allá, en donde vivo, todavía soy joven. Yo soy Petra Cadena, la que un remolino se llevó. Y, pausadamente, se retiró.<sup>367</sup> En otra ocasión se apareció por la chinampería de Tláhuac, también robándose verduras con aspecto anciano, y mencionó: discúlpeme porque cada año vengo a visitar los terrenos de mi familia, pero

---

<sup>364</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>365</sup> De esta manera Galdino refirió una de las pláticas sostenidas con sus hijos al momento en que se realizaba una boda en su domicilio. También Loreto Hernández, durante la entrevista, sostuvo la idea del castigo por parte de las culebras de agua. Más adelante abundaré sobre esto.

<sup>366</sup> Entrevista a María Loreto Hernández Ramos...

<sup>367</sup> Esta versión de la historia la pude escuchar gracias a dos personas: una de Tlaltenco y otra de Tláhuac. La primera vez fue durante un evento organizado, el 11 de enero de 2008, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Plantel Tezonco, acerca de mitos y leyendas de la región de Tláhuac. La narradora fue Concepción Castañeda Noguera. La segunda fue en la entrevista que le realicé a Romualdo Palacios el 22 de julio de 2010 en la zona chinampera de San Pedro Tláhuac.

paso como remolino y tiro todo el maicito, dispéñseme pero todos los años tengo que pasar por acá.<sup>368</sup> Y así, cada año, a finales de julio, Petra Cadena continúa visitando las chinampas de su pueblo, robándose el maíz y las hortalizas cultivadas.

Ahora bien, la historia de Petra Cadena, para los lectores profanos, quizás sólo será una fantástica y, a lo sumo, una bella narración, pero no más. Sin embargo, si se profundiza con mayor detenimiento es posible percatarse que las distintas variantes del relato son en verdad un auténtico corpus mitológico, en donde el mito-creencia se materializa a través del mito-narración.<sup>369</sup> Es, entonces, como todo mito, una historia verdadera de lo que realmente pasó, según la propuesta de Mircea Eliade:

[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre un relato de una “creación”: se narra como algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente<sup>370</sup>.

Empero, a diferencia de otro tipo de narraciones míticas, en la de Petra los hombres interactúan con las entidades sobrehumanas en un tiempo que ya es humano y, por lo tanto, histórico. Es decir, el tiempo inmutable, perenne, de los dioses, se inserta, como una irrupción, en la cronología de los seres finitos. Por ello, atendiendo a la clasificación de López Austin, el mito de Petra Cadena es un mito histórico:

---

<sup>368</sup> Entrevista a Romualdo Palacios realizada por Baruc Martínez Díaz el 22 de julio de 2010 en la zona chinampera de San Pedro Tláhuac.

<sup>369</sup> Líneas arriba ya he señalado que, de acuerdo con la propuesta de López Austin, la mitología mesoamericana ha tenido entre sus principales basamentos estos dos núcleos que interactúan con otros sistemas semiautónomos al interior de una cosmovisión coherente y estructurada, a pesar de la existencia de contradicciones inherentes a la misma. Alfredo López Austin, *Los mitos...*, pp. 111-124.

<sup>370</sup> Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Luis Gil Fernández (tr.), Barcelona, Paidós, 2000, 174 p., (Orientalia No. 69) pp. 16-17. Cursivas del autor.



Lo anterior lleva a pensar que los milagros del cuarto y quinto tipos<sup>371</sup> comparten características con los mitos del gran origen. Como apocatástasis, son mitos del primer momento que se actualizan en la circunstancia histórica. Además, son incoativos, aunque su incoación tenga un rasgo distintivo: son incoativos como los mitos de origen; *pero de lo transitorio, de lo que tiene límites históricos de nacimiento y muerte. Son incoativos de las sociedades humanas y de su actuación sobre la superficie de la tierra. Démosles un nombre: mitos históricos.*<sup>372</sup>

Así pues, y como señala el propio autor, el relato de Petra Cadena, según se verá más adelante, reactualiza, en diversos contextos históricos, algo que ya de por sí estaba establecido desde los tiempos primigenios, pero, al mismo tiempo, evidencia las transformaciones que el mito-creencia ha sufrido a lo largo de la historia. Pero no sólo eso, el mito-narración de la joven chinampera, como otros de su tipo, cumplía (y en muchos casos aún cumple) con una serie de funciones diversas: 1) mantenía viva la tradición, institución social en donde la memoria colectiva se conservaba pero, al mismo tiempo, también se transformaba, dando cuenta de las innovaciones que las comunidades incorporaban, apropiándose las, a su propia matriz civilizatoria; 2) educaba, pues era transmitido de generación en generación y de esta manera, toda la escala de valores y comportamientos aceptados eran aprehendidos por los nuevos miembros de la colectividad; 3) ordenaba el conocimiento común, ya que a través de la narración, sintetizaba y reforzaba los saberes locales con respecto al mundo circundante; 4) explicaba, porque en él se fundían las respuestas que el hombre había generado acerca de la sociedad y de la naturaleza, codificándolas por medio de expresiones y acciones paradigmáticas; 5) cohesionaba, debido a que reafirmaba, al interior, los conocimientos y las prácticas que compartían como grupo, en un proceso dialéctico, practicando lo sabido y creando el saber; y, por último, 6) legitimaba, puesto que a través de él se naturalizaba el porqué de las costumbres, la naturaleza y el comportamiento de las cosas y de los seres humanos, la

---

<sup>371</sup> Los milagros del cuarto y quinto tipos, López Austin los llama fundantes y originadores de pueblos, respectivamente, y tienen como función la de establecer derechos, instituciones y pueblos y, asimismo, la de reactivar el mito de origen, cuya influencia había quedado “suspendida” desde el tiempo de la creación.

<sup>372</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos...*, p. 404. Las cursivas son mías.

creación de las instituciones, el origen de las divisiones sociales y los fundamentos de los derechos territoriales.<sup>373</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, pienso que es factible considerar tanto al mito-narración de Petra Cadena, como al mito-creencia de las culebras de agua, como un elemento sintetizador de toda una cosmovisión que, en aquellos años, se hallaba plenamente estructurada y, con una coherencia tal, que era capaz de explicar todos los pormenores del mundo circundante. Cosmovisión que hoy, por cierto, se encuentra desarticulada y sólo es apreciable por medio de algunos de sus componentes, actualmente aislados y, en ocasiones, inconexos.<sup>374</sup> Por todo lo anterior, entonces, creo que el relato de Petra Cadena es un pretexto excelente para explorar aquella cosmovisión que a finales del siglo XIX, y principios del XX, permanecía articulada y coherente en las comunidades lacustres de la región de Tláhuac.

El trabajo etnográfico que realicé, aunado a las investigaciones de ciertos antropólogos (de principios y mediados del siglo XX, así como contemporáneos), arroja, a través del contraste y la comparación, algunas luces respecto a varias de las características que poseía esa cosmovisión de origen mesoamericano, pero reactualizada constantemente; sobre todo respecto a lo que se ha llamado el complejo meteorológico indígena.

Básicamente, y de forma esquemática, se puede decir que, a finales del siglo XIX, los habitantes de la región de Tláhuac mantenían tres fuertes convicciones sobre el tiempo.<sup>375</sup> 1) La presencia de entidades sobrehumanas, de calidades y nombres diferentes (tanto en náhuatl como en español), que podían controlar los fenómenos meteorológicos que se desarrollaban en *talticpac* (sobre la tierra): producían y mandaban la lluvia, la tempestad, las heladas y el granizo. Éstas interactuaban, de manera cotidiana y, en algunos casos, excepcional, con los hombres: les concedían favores pero también les causaban daño y, en circunstancias especiales, posibilitaban la conversión de un ser humano en uno de su misma naturaleza (como el caso de Petra Cadena, según se verá más adelante). 2) La creencia de que había lugares sagrados en donde habitaban estos seres, los cuales eran

<sup>373</sup> Todo lo anterior está basado en el estudio de López Austin, sobre todo en la parte concerniente a las funciones que los mitos tienen. *Ibid.*, pp. 361-364.

<sup>374</sup> Más adelante haré mayor referencia a las circunstancias históricas que en aquel entonces permitían la coherencia y el orden y, hoy, la desarticulación.

<sup>375</sup> Me refiero aquí al tiempo en su aspecto meteorológico y no cronológico. Hasta la fecha los chinamperos hacen el mismo uso del término: “Este año se ve que viene buen tiempo”, “parece que va a haber mal tiempo”, “heló temprano, vendrá buen temporal el año siguiente”.

inaccesibles para los hombres, sin embargo, en momentos muy precisos era posible acceder a ellos y, de esta forma, obtener regalos y dones, aunque si el comportamiento no había sido el adecuado sólo se podían conseguir desventuras. Y 3) la existencia de ciertos especialistas rituales que también mantenían un control sobre el tiempo, éstos, no obstante, de origen humano, quienes habían adquirido su poder por diversos mecanismos de carácter extraordinario. Eran miembros de las comunidades indígenas y sus coterráneos solicitaban sus servicios en caso de atajar la tempestad, las heladas y el granizo o, cuando había sequía, para atraer la lluvia.

Antes de continuar, hay que advertir que estas entidades sobrehumanas recibían varios nombres y, asimismo, poseían diversos niveles de influencia, lo que hacía a unas y otras tener mayor o menor rango; es decir: existía una estratificación entre ellas, de acuerdo a sus atributos y al grado de control que mantenían sobre el tiempo: mientras algunas ejercían su poder sobre las demás, el resto se encontraba en un proceso de subordinación respecto de sus superiores. Todas ellas, sin embargo, compartían rasgos similares pues eran parte de un gran complejo que se puede denominar como *ehecatl*, aire, por la importancia que este elemento natural ha mantenido con respecto al comportamiento meteorológico. Sus mismos nombres en náhuatl, como enseguida se verá, aluden a él.<sup>376</sup>

En primer lugar, por su importancia y debido a la proliferación de su mención en los relatos chinamperos, estaban las culebras de agua. El término náhuatl para referirse a ellas era *ehcacuatl* (*ehcacuhcuah* en plural), lo que a la letra dice “culebra de viento” ya que, como se ha dicho, éste jugaba (y desde luego todavía lo hace) un papel primordial para la variación de las condiciones atmosféricas y, asimismo, porque, de acuerdo con la cosmovisión mesoamericana, la palabra *ehecatl* aludía a entidades divinas y a cierto tipo de enfermedades, de naturaleza fría, que éstas mandaban a la gente por diversos motivos; conocidas hasta la fecha, en español, como “aires”.

---

<sup>376</sup> Los nombres en náhuatl de las distintas entidades me fueron proporcionados en las entrevistas que mantuve con Matiana Flores, nahuahablante originaria de Zapotitlán nacida hacia 1905, aunque realicé algunos cambios menores a ellos para mantener la variante que más se utilizaba en la región. Por ejemplo, en el náhuatl de Zapotitlan imperaba el uso de la “e” sobre la “i”, mientras en los demás pueblos era a la inversa; así *piltuntle*, como dijera Matiana, se pronunciaba generalmente como *piltuntli*. El hecho es que la mayoría de estos nombres tienen sus correlatos en regiones adyacentes de habla náhuatl, modificándose sólo algunas letras según la variante dialectal. Entrevistas a Matiana Flores Martínez realizadas por Baruc Martínez Díaz entre marzo y agosto de 2005 en Santiago Zapotitlán.

La cuestión es que, según la tradición chinampera, las *ehcacuatl*<sup>377</sup> eran formaciones verticales de nubes que tenían la forma de culebra<sup>378</sup> y que parecía que se extendían desde el cielo hasta la tierra (o hasta el agua terrestre).<sup>379</sup> Pero cuando no se presentaban en esa forma, las culebras de agua podían transmutar su apariencia como si fueran simples seres humanos o, asimismo, como remolinos o individuos con cola de serpiente, como ya se ha podido apreciar en el relato de Petra Cadena. Las culebras, en su figura humana, eran tanto hombres como mujeres, los que al parecer tenían por atributo principal el poseer pies pequeños.<sup>380</sup> Las mujeres eran morenas y hermosas, con largas trenzas de cabello oscuro y utilizaban la misma vestimenta que las mujeres indígenas de las comunidades en cuestión; mientras que los varones, también morenos, se aparecían ataviados con traje de charro y botonadura de metales preciosos como la plata y el oro.<sup>381</sup> El origen de las culebras, se verá adelante con mayor detalle, parece ser divino en algunos de sus miembros, empero, en el del resto es, o mejor dicho fue, humano. Los chinamperos señalaban como el hogar de las culebras varios sitios que, aunque diferentes, todos ellos tenían relación con el agua en el marco de la cosmovisión mesoamericana: las nubes, los manantiales, los puentes, los cerros y las cuevas; sobre esto último abundaré líneas abajo.

El segundo conjunto de entidades divinas lo conformaban las sirenas o *michcihuatl* (*michcihuah* en plural). Estas mujeres-pep, siguiendo su nombre en náhuatl, del torso para arriba poseían figura humana femenina y, hacia abajo, tenían cola de pescado o de serpiente acuática. Se aparecían en diferentes sitios lacustres como las lagunas, manantiales y canales; regularmente se visibilizaban ante los hombres y su presencia buscaba cautivar, con su belleza, a los chinamperos que realizaban sus actividades cotidianas en un paisaje

---

<sup>377</sup> Para facilitar la lectura siempre utilizaré el término náhuatl en singular aunque se esté haciendo alusión a un plural.

<sup>378</sup> En otras regiones del mundo mesoamericano se les conocía como “colas de agua” y se les ha identificado con las trombas, destructoras de los cultivos. Véase Soledad González Montes, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 313-358 p., p. 333.

<sup>379</sup> Recuérdese que para finales del siglo XIX la mayoría del paisaje de la región de Tláhuac estaba conformado por espacios acuáticos como las ciénegas, lagunas y chinampas; la tierra básicamente la constituían las serranías aledañas.

<sup>380</sup> Manuela Ruiz Vázquez...

<sup>381</sup> William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, 1960, University of Texas Press, 248 p., p. 131. El autor se refiere a otras entidades sobrehumanas llamadas *ahuatoton*, de las que más adelante hablaré, sin embargo, como se verá líneas abajo, éstos y las culebras de agua son de la misma naturaleza, la diferencia radica en el rango que poseen.

lleno de agua. Su comportamiento era ambivalente, pues mientras en algunos casos se mostraban violentas, ya que pretendían ahogar a sus posibles víctimas,<sup>382</sup> en otros el trato con los humanos era afable, como si fuera un cortejo entre dos enamorados. Andrea Calzada señaló que en una ocasión, un joven de San Pedro Tláhuac, miembro de su propia familia, se encontró con una sirena en un canal de la zona chinampera ubicada entre su pueblo y Tulyehualco; justo a las 12 del día se encontraba peinando sus largas y negras trenzas. Ella trató de enamorar al chinampero y en varias ocasiones se vieron para platicar, tal y como lo harían una pareja de novios, al punto que lo convenció para que se casaran, nada más le puso una condición: él tendría que hacerse cargo de toda su familia, incluyendo a los hijos que ya tenía, situación que no le agradó mucho al joven, pero al final accedió:

¿Tás seguro?, le preguntó; sí tá bueno, ¿cuántos son en tu familia? Muchos, muchos, muchos. Y levantó los brazos, y de sus sobacos empezaron a salir ajolotes, atepocates, culebras, ranas, pescados, acociles, patos y más, más, más. El muchacho nomás se espantó de la cantidad de animales que ya no quiso casarse. Pos es que todas esas criaturas eran los hijos de la sirena, toda su parentela. Pos cómo...<sup>383</sup>

Las sirenas, sin embargo, guardaban gran semejanza con las culebras de agua, no por nada eran mitad ellas y mitad mujer, a tal grado que los chinamperos las consideraban de la misma naturaleza y con atributos similares, como las largas trenzas y su belleza física. Cierta ocasión cuando le pregunté a una anciana chinampera qué eran las sirenas, me contestó de inmediato que también eran culebras de agua, nada más que ellas se presentaban ante los humanos sólo en la forma de mitad pez (o culebra) y mitad mujer, mientras que las *ehcacuatl* podían adoptar otras figuras, como ya se ha visto.<sup>384</sup> Así es que

---

<sup>382</sup> Fernando Martínez recogió un relato que, de acuerdo con él, procede de 1878, en donde una sirena se le apareció a un chinampero de Tláhuac, por el paraje conocido como Quiahuatla. Sin embargo, el autor liga el acontecimiento con la tradición mitológica griega en vez de hacerlo con la mesoamericana, de donde evidentemente procede. Fernando Martínez, *op. cit.*, pp. 139-157.

<sup>383</sup> Entrevista a Andrea Calzada Ramírez realizada por Baruc Martínez Díaz el 6 de noviembre de 2014 en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco. La plática se realizó en ese pueblo porque Andrea se casó con un chinampero de ahí, sin embargo, cabe aclarar, que ella era originaria de San Pedro Tláhuac. Un relato muy similar fue recogido por Beatriz Albores en el Valle de Toluca. Véase Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 379-446 p., p. 433-434.

<sup>384</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

más que un segundo conjunto, a las sirenas se les puede catalogar como un subgrupo del primero; líneas abajo abundaré en estas similitudes entre las culebras de agua, las sirenas y los otros seres de los conjuntos restantes.

El tercer grupo de seres sobrehumanos era el de aquellos personajes conocidos como enanitos, duendes, niños vestidos de blanco, airecitos o, en náhuatl, como los *ahuatoton*, *ahuahqueh*<sup>385</sup> o *ehecatoton*.<sup>386</sup> De acuerdo con los relatos de los chinamperos, los *ahuatoton* eran personajes de tamaño pequeño, los cuales estaban subordinados a un jefe que era, a su vez, una culebra de agua. Por su estatura, con seguridad, la gente de la región también los consideraba como niños que poseían vestimenta blanca, quizás en alusión a la ropa tradicional de aquel entonces, es decir: el calzón, las enaguas y las camisas y blusas de manta. Los airecitos solían habitar en los canales, ojos de agua (manantiales), al pie de los ahuejotes (los árboles típicos a la orilla de las chinampas) y al interior de las cuevas de los cerros circunvecinos. También poseían una naturaleza ambigua. Ellos mandaban a los hombres todos los tipos de padecimientos conocidos como “aires”, algunos de menor gravedad pero otros tan fuertes que causaban la muerte.<sup>387</sup> Los síntomas que presentaban los pacientes eran tan variados como enrojecimiento de los ojos, dolor de cabeza, erupciones cutáneas, enchuecamiento de la boca, dolores en las articulaciones, locura temporal o definitiva y, desde luego, el fallecimiento. No obstante, y a pesar de los daños que podrían infligir, los enanitos también eran solicitados para curar diversas

---

<sup>385</sup> Los términos *ahuahqueh* y *ahuatoton* proceden de la misma raíz: *ahuah* es el poseedor del agua (*atl* y *huah*), en singular, mientras que su plural es *ahuahqueh* (los poseedores o dueños del agua). En la segunda palabra aparece el sufijo *-toton*, el cual es un plural diminutivo ya que, como se verá, estos seres han sido conceptualizados como entidades de estatura pequeña. Así a la letra, *ahuatoton* significa “los pequeños poseedores o dueños del agua”. En la vecina Milpa Alta se les conoce como *nahuatoton* o *nahuahqueh*, pero es evidente que provienen de las mismas raíces referidas. William Madsen, seguramente por su desconocimiento del náhuatl, refiere que *ahuatoton* quizás sea un híbrido náhuatl-español, aserción errónea sin duda: “La última palabra probablemente es una combinación del español *agua* y del náhuatl *totonatl* (espíritu). Las funciones de estas criaturas como hacedores de lluvia y causantes de la enfermedad llamada *aire de cueva* se equiparan, muy de cerca, a las de los *tepicoton* (espíritus de las montañas), enanos de la lluvia aztecas. [*The latter word probably is a combination of the Spanish agua (water) and the Nahuatl totonatl (spirit). The functions of these creatures as rain makers and inflictors of the disease called aire de cuevas closely parallel the functions of the Aztec rain dwarfs, tepicototon (mountain spirits).*]” William Madsen, *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1957, 105-179 p., p. 145. Traducción mía; las cursivas son del autor.

<sup>386</sup> La palabra significa “airecitos”, proveniente de *ehecatl* (aire, viento) y del referido sufijo plural diminutivo *-toton*.

<sup>387</sup> William Madsen, por ejemplo, señala que los *ahuatoton* mandaban el “aire de cueva” cuando necesitaban más espíritus humanos para que trabajaran con ellos, lo que al final significaba la muerte del individuo. Este punto lo desarrollaré líneas abajo. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 132.

enfermedades, entre ellas las de naturaleza fría como los “aires”: se les iba a buscar a los cerros y se les entregaba una ofrenda de comida y bebida olorosas para que aliviaran los males de los pacientes.<sup>388</sup> Este mismo mecanismo, el altar con manjares, era utilizado por los chinamperos cuando en los canales se encontraban con burbujas o borbotones, señal de que ahí moraban los airecitos, con la finalidad de que no les hicieran daño y les permitieran el paso. A esta ofrenda la gente de Tláhuac le llamaba *tlacahuilli*.<sup>389</sup>

Isabel Ramírez Castañeda, por ejemplo, refiere que, a principios del siglo XX en la vecina Milpa Alta, cuando los curanderos llamados *tlatamachihqueh* buscaban conocer el origen de una enfermedad, invocaban a los *ahuatoton* para que ellos retiraran el daño de la persona en cuestión de la siguiente forma: “[...] *tontlatlauhtizque nahuatoton mocuicuilican cocoliztintli* [suplicaremos a los *nahuatoton* para que se lleven la enfermedad]”.<sup>390</sup> Así pues, la ambigüedad de los enanitos queda manifiesta: mandaban y recogían las enfermedades de los pobladores, sin embargo, los chinamperos señalaron que no otorgaban los padecimientos sólo por capricho, aquellos que los habían molestado, transgrediendo su territorio principalmente, eran los mercedores de ellos, por lo cual si querían librarse de éstos, tenían que pagar su deuda a través del banquete, o *tlacahuilli*, que se les debía ofrecer.

El último grupo lo conforma una sola entidad y es la que hasta la fecha se le conoce con el nombre de la Llorona, o *atlanchaneh* (moradora de las aguas) en náhuatl. Ésta era una mujer que portaba toda su vestimenta blanca, con larga y frondosa cabellera, y que

---

<sup>388</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia... La entrevistada refirió que su madre, Bartola Galicia, quien nació en 1883, comentaba que a finales del siglo XIX era común que la gente de Tláhuac se adentrara en la Sierra de Santa Catarina y en el Teuctli, acompañados por comida y bebida, para buscar el auxilio de los *ahuatoton*.

<sup>389</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría realizada por Baruc Martínez Díaz el 15 de septiembre de 2004 en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac. El término náhuatl proviene de la forma aplicativa del verbo *cahua* (dejar), lo que vendría a significar: “dejarle a alguien algo”. También era utilizado para otro tipo de prácticas ofrendatorias: cuando los asistentes a una fiesta importante, por ejemplo la del santo patrono, se despedían de los anfitriones se les entregaba un itacate con parte de la comida y bebida que se había ofrecido durante la celebración para que se lo llevaran a su hogar. En la región de Milpa Alta se le conocía con este mismo nombre en náhuatl a la ofrenda para los *ahuatoton*. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 186.

<sup>390</sup> Isabel Ramírez Castañeda, “El folklore de Milpa Alta, D. F., México”, en *Proceedings of the Eighteenth International Congress of Americanist*, Londres, 1912, 352-361 p., p. 353. Corregí la separación de las palabras. Traducción mía. Agradezco a Javier Galicia y a Ana Lilia Velázquez la gentileza que tuvieron en proporcionarme este texto. Asimismo, también le doy las gracias a Juan Carlos Loza por las gestiones que realizó al respecto.

regularmente se aparecía en las noches y en sitios ligados al mundo lacustre,<sup>391</sup> de ahí su designación en el idioma náhuatl. De acuerdo con la memoria chinampera, a la Llorona no se le podían ver los pies y, al parecer, no caminaba sino volaba, pudiendo atravesar con facilidad las lagunas y canales; asimismo, los chinamperos creían que cuando sus alaridos se oían cerca, ella estaba lejos y viceversa.<sup>392</sup> A diferencia de las otras entidades, la *atlanchaneh* no era de carácter ambivalente sino abiertamente violento puesto que buscaba llevarse el espíritu de sus víctimas a través del pánico que les causaba o, en muchos casos, por medio del ahogamiento. Margarito José Santa Cruz, chinampero de Mixquic, relató lo que en las primeras décadas del siglo XX le sucedió a su coterráneo Lucio Jiménez, tras varias ocasiones en las que pudo ver a la Llorona en el paraje Nanapilco, donde entonces existía un ojo de agua:

„Tonces en ese tiempo se le aparecía la Llorona, decía que era una mujer pues sí normalmente, toda de blanco, que estaba parada en la orilla de las chinampas y ya cuando s’iba acercando pues luego empezó como a volar, a volar. „Tons él como, pues él tenía un rigor como medio, pues, como dice el dicho, medio macabro, pus le daba miedo pero no, no se echaba a correr, decía pus este, *este espanto no es bueno, es una llorona, crecen en el aire, es un espíritu que anda vagando*, como tres veces la vio. Entonces les platicó a sus compañeros: pus qué creen vi la Llorona; ah no creo; sí vi la Llorona, quieren acompañenme a la una de la madrugada; sale, y ahí va. Había otros señores que lo acompañaron, fueron a tapar,<sup>393</sup> entonces ya cuando iban acercándose que la Llorona ya venía bajando, dice mira: no que no es cierto; pero ellos por decir no tenían el mismo valor que tenía el señor, don Lucio, que se desmayaron, se cayeron de la canoa, se cayeron, pus no tenían el mismo valor. Entonces ya cuando volvieron a, así, a recordar pero ya la Llorona ya no estaba, ya no estaba. „Tonces fue una cosa increíble que esos señores, pues yo creo *les ganó el espíritu*, les ganó el espíritu, pues como a los ocho, quince días, *murieron esos señores*. Yo creo que se los ganó,

---

<sup>391</sup> Además de los lugares acuáticos La Llorona gustaba de aparecerse en sitios en donde se encontraban antiguos vestigios prehispánicos. En Tláhuac, por ejemplo, se decía que en el barrio de Teopancalcan (San Mateo) se aparecía sentada sobre una gran piedra labrada que ahí existía. Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

<sup>392</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría...

<sup>393</sup> Se refiere a proteger las verduras de las heladas con unas tapaderas hechas de tule llamadas *tulchimales* (de *tulli*: tule y *chimalli*: escudo; “escudos de tule”).



sí, sí porque el señor [Lucio] *tenía su alma, digamos, fuerte, negra*, y no podían hacer nada con él.<sup>394</sup>

Como se puede observar, el testimonio de Margarito apunta hacia aspectos que ya había señalado respecto a la Llorona: en primer lugar a que era una entidad que gustaba de habitar en las zonas acuáticas; en segundo término el hecho de que robaba el espíritu de aquellos a los que se les aparecía; y, por último, cuestión aún no expresada, que formaba parte de este gran complejo que he denominado *ehecatl* o “del aire”, pues tal y como lo refiriera el chinampero, este “espanto” crecía o se desarrollaba en él. Estos atributos de la Llorona son compartidos en otras regiones de habla náhuatl. De 1943 a 1945, Robert H. Barlow recogió siete textos nahuas que hablaban acerca de esta entidad, en dos de ellos se refieren su calidad acuática y etérea, características que concuerdan con los testimonios de los habitantes de la región de Tláhuac. En el primero de ellos, proveniente de Tepalcingo, Morelos, se dice: “*Inin tlanchana*<sup>395</sup> *ce cihuatl quiza tlahcoyohualli* [Esta moradora de las aguas es una mujer que sale a la medianoche].” En el segundo, recabado en Santiago Tepeixco, Puebla, se le inserta dentro del complejo “del aire”: “*Yohualchocani nenemi ipan yohualli. Nictocayotia yeyecatl* [La Llorona nocturna anda en la noche. Yo la nombro aire].”<sup>396</sup> Así pues, derivado de los testimonios recién citados, es factible conjeturar que la Llorona además de recibir el título de *atlanchaneh*, también se le aplicaba el de *ehecatl* o “aire”.

Ahora bien, todas estas entidades sobrehumanas que acabo de describir, se encuentran, como ya lo he señalado, dentro del complejo *ehecatl* o “del aire”; sus mismos nombres en náhuatl, con sobrada evidencia, los vinculan a este elemento natural tan importante en las concepciones atmosféricas de los campesinos mesoamericanos: *ehecacuatl* (en sus dos variantes: tanto culebras como sirenas), *ehecatoton* o *ahuatoton* y

<sup>394</sup> Entrevista a Margarito José Santa Cruz realizada por Baruc Martínez Díaz el 28 de enero de 2012 en San Andrés Mixquic. El énfasis es mío. Sobre estos puntos puestos en cursivas volveré más adelante, ya que son parte importante dentro de la cosmovisión mesoamericana, sobre todo si se les compara con otros testimonios del mundo náhuatl, antiguo, reciente y contemporáneo.

<sup>395</sup> Es evidente que el término está deformado y proviene, sin duda, del náhuatl *atlanchaneh*, como otros testimonios del horizonte mesoamericano lo pueden confirmar. Véase Beatriz Albores, *op. cit.*, pp. 431-432.

<sup>396</sup> Textos tomados de: Robert H. Barlow, “Siete textos en mexicano sobre La Llorona”, en *Obras de Robert H. Barlow. Escritos diversos*, Jesús Monjarás-Ruiz y Elena Limón (editores), 7 vol., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1999, vol. 7, 212-217 p., pp. 213 y 215. Cambié la grafía del náhuatl utilizada por el autor, de tipo fonético, por la llamada tradicional para uniformarla con la que he estado usando en mi investigación. La traducción al español es mía.

*atlanchaneh* o, simplemente, *ehecatl*. Sin embargo, es menester advertir que este complejo se encontraba en estrecha relación con el del agua, pues ambos componentes jugaban un papel indispensable al interior de la concepción meteorológica indígena.<sup>397</sup> Todos estos seres, según la cosmovisión mesoamericana, eran de naturaleza fría, de ahí que las enfermedades que algunos de ellos mandaban a los humanos también fueran consideradas frías y su tratamiento, por parte de los especialistas, consistiera en la utilización de plantas o elementos calientes.<sup>398</sup>

El origen de todos estos seres puede dividirse en dos vertientes: 1) divino y 2) humano. En el primer caso estuvieron algunos de ellos, quizás los menos, y sobre todo las *ehecacuatl*. Según la memoria chinampera, una culebra de agua sobresalía de todas las demás: era la jefa<sup>399</sup> del resto y de los *ahuatoton*. Gracias a su jerarquía, y desde luego a su naturaleza divina, el grueso de sus compañeros se hallaba subordinado ante ella. Lo anterior concuerda con lo encontrado por William Madsen en San Francisco Tecoxpa, ya que los nahuas locales le comentaron que cuando era necesaria la lluvia, la culebra de agua (*yeyecacoatl*) ordenaba a sus trabajadores (los *ahuatoton*) que mandaran el vital líquido hacia la tierra; asimismo, en las dos juntas anuales que estos seres mantenían para la producción del temporal, la que presidía las reuniones era ella.<sup>400</sup> Vistas las cosas desde esta perspectiva, me parece factible proponer que la *ehecacuatl* mayor, jefa de las demás y

---

<sup>397</sup> Esta concepción, con todos los cambios y reestructuraciones que sufrió a lo largo de los siglos, provenía de la religión mesoamericana antigua. En el *Códice Florentino* se afirma que todos aquellos que padecían alguna enfermedad de calidad fría como la gota, el tullimiento o el envaramiento de los miembros (*coacihuia*, *huahuapahuaya*, *cuacuauhtia*, *cocototzahuia*); o los que presentían que morirían ahogados o que tomaban algún “aire” en lugares acuáticos (*in aquin atlan miquiznequi*, *ehecatl ipan moquetza atla*); hacían votos para crear unas figuras de Quetzalcoatl, Chalchiuhtlicue, Tlaloc o de algún cerro, a fin de contrarrestar sus padecimientos. Aquí cabe señalar que una de las advocaciones de Quetzalcoatl era, precisamente, Ehecatl, mientras que Chalchiuhtlicue era asociada con las aguas horizontales y Tlaloc con las verticales. Los cerros, por su parte, eran conceptualizados como grandes vasijas huecas que en su interior albergaban el agua que después se presentaría como lluvia, río o manantial. Así pues, con este ejemplo, aunque breve, puede constatarse la relación que guardaban los complejos del aire y el agua desde hacía mucho tiempo. *Códice Florentino*..., libro 1, capítulo 21, fol. 20v.

<sup>398</sup> Claudia Madsen, por ejemplo, registró en la cercana población de Tepepan varios tipos de “aires”, algunos de ellos causados de manera directa por los *ahuatoton* (*yeyecatl* en este pueblo). El “aire frío” rompía el equilibrio frío/caliente del cuerpo humano y el *cacihuiztli* se propagaba al salir de casa durante una tormenta o al consumir agua de algún río. Para curar estos dos padecimientos se empleaban hierbas, ungüentos y vapores calientes. Claudia Madsen, *A Study of Change in Mexican Folk Medicine*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1965, 92-137 p., pp. 102-105.

<sup>399</sup> “El mero jefe” de acuerdo con la expresión utilizada por Galdino Cadena Palma.

<sup>400</sup> William Madsen, *The Virgin's*..., pp. 130 y 184.

de los enanitos, era en realidad una versión reactualizada de la antigua deidad terrestre-pluvial Tlaloc. Líneas abajo volveré sobre este punto.

En el segundo caso se encontraban aquellas culebras de agua y *ahuatoton* que habían tenido una antigua naturaleza humana pero que, por diversos motivos, habían sido transformados en entidades sobrehumanas. Apolinar Osorno Galicia comentaba que los aires eran espíritus de personas muertas;<sup>401</sup> no obstante, no cualquier difunto era considerado un aire, sino sólo aquellos que habían fenecido por algún padecimiento de tipo frío o que su fallecimiento hubiera estado asociado al agua. Así pues, los espíritus de estos muertos eran conducidos hasta la morada de los aires, luego se verá esto con más detalle, y ahí se daba la conversión en uno de su misma clase. La transformación en *ehcacuatl* o en *ahuahque* (singular de *ahuatoton*), siguiendo los testimonios chinamperos, ocurría por tres medios: 1) mediante el casamiento de un humano con un aire;<sup>402</sup> 2) el robo del espíritu humano, que podría haber ocurrido debido a enfermedades frías, muerte acuática o asociada al vital líquido, cuando los niños de pecho fenecían sin ser bautizados, o si el espíritu de alguien era llevado por la fuerza, ya sea que el causante hubiera sido una culebra de agua, una sirena o la propia Llorona; y 3) la transformación, posterior a su muerte, de los espíritus de los descendientes de una persona que hubiera sido convertida en una de estas entidades.<sup>403</sup>

En este punto es menester realizar algunas consideraciones respecto al espíritu humano. En las investigaciones mesoamericanistas ha sido recurrente el señalar que el hombre poseía varias entidades anímicas que le permitían vivir armónicamente acá en la tierra; en el complejo religioso antiguo, antes de la llegada de los europeos, se creía que en ciertas partes del cuerpo humano se alojaban tres entes: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*. Si alguno de estos elementos era dañado, o expulsado del cuerpo, sobrevenía el desequilibrio

---

<sup>401</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

<sup>402</sup> Andrea Calzada relataba la historia de una mujer que aceptó casarse con una culebra de agua y después de realizada la boda nunca se le volvió a ver, ya que su marido la enredó con su cola y se la llevó a su hogar. Entrevista a Andrea Calzada Ramírez realizada por Baruc Martínez Díaz el 13 de noviembre de 2014 en San Luis Tlaxialtamalco.

<sup>403</sup> David Lorente, hace pocos años, realizó una excelente etnografía de la concepción meteorológica en la sierra de Texcoco, los datos que obtuvo concuerdan, en la mayoría de los casos, con lo que yo he registrado con base en los relatos chinamperos. Sobre la naturaleza de los aires y su origen véase David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, James M. Taggart (pról.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, 2011, 244 p., pp. 102-103.

y, con él, la enfermedad. Al momento del fallecimiento cada una de estas entidades tenía un destino diferenciado.<sup>404</sup> A lo largo del tiempo, y con el proceso de colonización, algunos de estos elementos desaparecieron o se incorporaron al resto. Actualmente, por ejemplo, en la sierra de Texcoco los nahuas creen que el hombre posee dos espíritus: uno alojado en el corazón (*ianimancon*) y otro que recorre todo el cuerpo.<sup>405</sup> Para el caso de la región de Tláhuac, aunque al respecto fue escasa la información obtenida, también es posible asegurar que, a finales del siglo XIX, la gente pensaba que dentro del cuerpo había por lo menos dos entidades distintas: la sombra o *tunalli* (alojada en el remate de la cabeza) y el alma/espíritu o *animantzi* que moraba en el corazón.<sup>406</sup> Las calidades de ambos elementos diferenciaban a sus portadores, así una persona con sombra pesada, o mala, podía dañar a sus semejantes<sup>407</sup> y quien tenía un alma fuerte, o negra, no era susceptible de padecer la enfermedad del “espanto” y con ella perder su espíritu.

A la luz de estas consideraciones, es necesario señalar que, entonces, cuando los chinamperos hablaban del robo del “espíritu” por parte de los seres sobrehumanos, se referían tanto a la pérdida del *tunalli* como del *animantzi*, lo cual, en el primer caso, era manifiesto por medio de enfermedades más o menos graves (locura, temporal o definitiva, dolor de cabeza, enchuecamiento de la boca, enrojecimiento de los ojos, entre otros) y, en el segundo ellos, significaba la misma muerte del individuo. Por esto mismo, en relato de la Llorona, narrado por Margarito José Santa Cruz, se mencionaba que ella les había robado el alma a aquellos que no habían tenido su *animantzi* fuerte: “Y ellos pues como fueron débiles del alma, sí del corazón, cayeron, pus no dilataron mucho, se pusieron enfermos, enfermos y enfermos, se los ganó [el espíritu], sí se los ganó.”<sup>408</sup>

En síntesis, el espíritu, o los espíritus, eran la esencia misma del hombre pero también de todas las cosas existentes, aquello por lo cual era posible su vida y de lo que se alimentaban las entidades sobrehumanas, divinas o difuntos convertidos en ellas. Esta es la

---

<sup>404</sup> Para mayores referencias sobre estas tres entidades pueden consultarse Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, t. 1, pp. 223-262. Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, 648 p., pp. 30-67.

<sup>405</sup> David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 95-99.

<sup>406</sup> Nuevamente los nombres en náhuatl me fueron proporcionados por Matiana Flores Martínez de Santiago Zapotitlán.

<sup>407</sup> Loreto Hernández refirió que una madrina suya no quería seguir bautizando a sus hermanos pues la mayoría había muerto, “a lo mejor tengo mala sombra” le oyó decir. Entrevista a Loreto Hernández Ramos...

<sup>408</sup> Entrevista a Margarito José Santa Cruz...

razón por la cual, la gente de la región de Tláhuac, hasta la actualidad, cree que los parientes muertos que llegan a la tierra a finales de octubre y principios de noviembre, durante el Día de Todos los Santos y los Fieles Difuntos, absorben la sustancia vital de los alimentos y bebidas colocadas en la ofrenda a partir del aroma que éstos desprenden. Por este mismo motivo, cuando la gente no quería que los aires la dañaran les colocaban un pequeño banquete, o *tlacahuilli*, para que se alimentaran de él.<sup>409</sup>

Ahora bien, y en lo que se refiere al segundo punto de este complejo meteorológico, los hogares en donde habitaban todos estos seres sobrehumanos eran diversos, no obstante, tenían en común el ser sitios relacionados con el paisaje lacustre o con el elemento acuático. De acuerdo con la memoria chinampera, ellos moraban en las nubes, según se vio profusamente en las diferentes versiones del mito de Petra Cadena.<sup>410</sup> Asimismo, se comentaba que los ojos de agua o manantiales también eran el hogar de las culebras de agua, enanitos y aires.<sup>411</sup> Andrea Calzada enfatizaba que la morada de éstos se situaba debajo de los puentes, sin embargo, es evidente, por la descripción de la geografía y por el tiempo en el que fueron situados sus relatos, que se refería a aquellas construcciones que se habían edificado sobre zanjas y canales, así que el referente acuático era insoslayable.<sup>412</sup> Finalmente, siguiendo las narraciones de los chinamperos, es factible señalar los cerros, y específicamente las cuevas al interior de éstos, como uno más de los hogares de estos seres del complejo *ehecatl*. Sobre este último punto abundaré enseguida.

Daniel Galicia, chinampero del barrio de Tecpan (hoy San Juan) nacido en 1905, afirmaba que las culebras de agua venían desde Tlapacoyan. Según su testimonio en esa antigua isla del lago de Chalco existía, al interior del cerro, una gran cueva en donde brotaba el agua, es decir: era una manantial;<sup>413</sup> ese sitio era el hogar de las *ehcacuatl* y desde ahí venían a los pueblos de la zona para buscar esposa. Galicia refirió que las culebras de agua se presentaban en las comunidades de la región de Tláhuac pero en su

---

<sup>409</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría...

<sup>410</sup> Los de Tláhuac, sin embargo, hacían referencia a las nubes que se colocaban hacia el noreste de su pueblo, en dirección a Ayotla o Tlapacoyan.

<sup>411</sup> Manuela Ruiz señalaba que el Aire y los airecitos vivían en los ojos de agua. Entrevista a Manuela Ruiz Vázquez...

<sup>412</sup> Entrevistas a Andrea Calzada Ramírez...

<sup>413</sup> Probablemente Daniel Galicia se esté refiriendo al manantial de Almoloya que se encontraba al pie del cerro de Tlapacoyan y que en 1884 fue registrado y estudiado por Antonio Peñafiel. Véase Antonio Peñafiel, *Memoria sobre las aguas potables de la capital de México*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884, 208 p., pp. 77 y 85-86.

figura humana: como individuos vestidos de charro. Decía que llegaban al centro de San Pedro Tláhuac unos seis o siete charros y ahí se andaban paseando para conquistar a las jóvenes del pueblo: “las muchachas que querían se hacían de novios y las que no querían, pos no. De allá venían, de Tlapacoya, sí, de allá venían las culebras.”<sup>414</sup>

A la vista de todas estas cuestiones, me parece, que los relatos chinamperos que hablan acerca del hogar de estas entidades sobrehumanas no hacen otra cosas más que remitir a un Tlalocan reactualizado, el que a lo largo de los siglos se fue adecuando a las condiciones históricas que los pueblos iban viviendo a través de su historia; adaptando y apropiándose elementos que se transformaban con el paso del tiempo, en un contexto de resistencia frente a la situación colonial en la que estaban inmersos. En otras palabras: las narraciones de los chinamperos son un reflejo de cómo ellos, y sus antepasados, lograron refuncionalizar las concepciones antiguas de su propia tradición pero transformándolas, creativamente, a través de la apropiación de los aspectos que antes les fueron ajenos. Así el Tlalocan, la antigua morada de Tlaloc y sus ayudantes, los *tlaloqueh*, sufrió una serie de modificaciones que, paradójicamente y a pesar de los cambios, evidenciaba una continuidad histórica, enmarcada, hay que decirlo, en las diferentes épocas en las que era enunciada.

En esta tesitura, el testimonio de Roberto Palma, chinampero de Tláhuac, es un buen ejemplo de este proceso dialéctico en donde la continuidad y la ruptura se han entrelazado para construir un nuevo resultado, el cual lleva consigo la marca de estos dos aspectos históricos: por un lado puede mostrar cómo ha ocurrido una cierta transformación pero, al mismo tiempo, da cuenta de su lejano origen. Cierta día, Palma llevaba el almuerzo para algunos peones que trabajaban en el ejido de Tláhuac, al momento de pasar por el Sifón, en donde se atravesaba un canal que contenía el derrame del líquido del ojo de agua de El Gavilán o Cuauhtohco, un individuo que venía en un carro negro lujoso le ofreció trabajo, el cual aceptó después de pensarlo un poco; dejó su canasta al lado del canal y abordó el automóvil. Fue conducido hasta la morada de las culebras de agua, ese Tlalocan reactualizado que he mencionado, al que describió de manera profusa: todo estaba entarimado con puro dinero, había árboles de membrillo que en lugar del fruto daban

---

<sup>414</sup> Entrevista a Daniel Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 15 de enero de 2006 en el paraje Huexotitla del barrio de La Asunción (Atenchicalcan) en San Pedro Tláhuac.

perlas, existía una escalinata también forrada con metales preciosos: “Está sentado el mero jefe arriba, el mero que los manda; la Culebra de agua.”<sup>415</sup> Su trabajo consistió en tener cuidado de cinco grandes tambos, colocados en la lumbre, a los que tenía que atizarles para evitar que se apagaran: 1) el del aire, 2) el del agua, 3) el del granizo, 4) el de la lumbre (los relámpagos);<sup>416</sup> sin embargo, en cierta ocasión, Roberto le atizó de más al que contenía los “arvejones”, el que representaba el granizo.<sup>417</sup> Sus jefes, *ehcacuatl* y *ahuatoton*, lo regañaron y le mostraron cómo, por su falta, una ciudad entera se estaba perdiendo a causa de una fuerte granizada y lo despidieron. Lo regresaron al lugar en donde le habían ofrecido el trabajo, todo seguía igual como si el tiempo no hubiere transcurrido: su canasta estaba en el bordo del canal en donde la había dejado. A pesar de su error, Palma no se fue con las manos vacías: los “aires” le otorgaron el poder de curar y a eso, en parte, se dedicó el resto de sus días.

Dos relatos más nos remiten a este Tlalocan reactualizado; ambos se enfocan en las cuevas de los cerros. El primero de ellos, debido a Eligio Martínez Hernández, chinampero de Tetelco, refería que en un camino, al lado de la laguna de Nahualapa, existía una gran piedra a la que llamaban El Tompiate,<sup>418</sup> la cual en el último día del año, minutos antes de que éste concluyera, se abría y daba acceso a una cueva en la que se extendía una gran tienda donde existían toda clase de productos en abundancia. Cierta día un caminante que recorría el lugar en dichos instantes, logró acceder a ella y apresurándose, ya que sabía que en pocos instantes se cerraría y entonces quedaría atrapado en su interior, acarreo hacia el exterior el mayor número de haberes; tuvo éxito porque al momento de clausurarse el sitio ya tenía bastantes elementos afuera, con los cuales disfrutó de una vida holgada gracias a la

<sup>415</sup> Todos estos detalles fueron narrados por el propio Roberto Palma a Galdino Cadena. Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>416</sup> A pesar de que Galdino señaló la existencia de cinco tambos, en su relato sólo comentó estos cuatro, quedando en la incógnita el contenido del último, posiblemente el que se refería a los truenos. Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>417</sup> En varias zonas del mundo náhuatl también existe esta asociación entre los “arvejones” y el granizo, mientras que en otras, donde la ganadería en pequeña escala era importante para las comunidades, se le relacionó con los borregos. Para el primer caso véase Gustavo Aviña Cerecer, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 289-299 p., p. 297. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 110-111. Y para el segundo Soledad González Montes, *op. cit.*, p. 341. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 131.

<sup>418</sup> Quizás el nombre de la piedra fue adquirido por su apariencia, ya que el término proviene del náhuatl *tompiahtli*: cesto hondo de forma cilíndrica o cónica. La laguna cercana, por su parte, también refiere la sacralidad del sitio, puesto que Nahualapa significa “en las aguas mágicas”.

riqueza que ahí había obtenido. Sin embargo, sabiendo que se trataba de un lugar mágico, fuera de lo común, el caminante decidió agarrar las hierbas y flores más olorosas que se encontraban a su derredor y con ellas se frotó todo su cuerpo para evitar que obtuviera la enfermedad de los “aires”. Desde entonces a El Tompiate también se le conoció como “la piedra del aire” y todos los que transitaban por ese lugar emulaban al enigmático caminante al frotarse con hierbas y flores aromáticas.<sup>419</sup>

La segunda narración, proveniente de Guadalupe Martínez Martínez, chinampero de Tláhuac, también se refería a esa tienda al interior de una cueva, aunque la fecha de su apertura cambiara con respecto a la anterior. De acuerdo con él, cada tres de mayo, en los últimos minutos del día, en el cerro de Tlaltenco se abría una oquedad que daba paso a una extensión grande de puestos en donde se vendían toda clase de semillas: maíz, frijol, calabaza, arroz, entre otros. Si alguien lograba salir en los pocos instantes en los cuales permanecía abierto el sitio, las semillas adquiridas se convertían en oro en el exterior. Sin embargo, los dependientes que trabajaban ahí tenían como misión el entretener el mayor tiempo posible a los clientes con la finalidad de que no logaran irse y así quedaran atrapados. A los que no habían logrado tal hazaña, no se les volvía a ver en el lapso de un año y los que sí lo habían hecho, daban aviso a los familiares de aquéllos para que, transcurrido ese tiempo, los fueran a buscar al interior de la cueva. El tiempo no transcurría en la tienda, por lo que los que permanecían en ella no notaban que ya había pasado un año, pero cuando los sacaban sus familiares, morían a los pocos días. Sacaban sus cuerpos, pero sus almas se quedaban en la cueva, por eso fallecían, según Guadalupe Martínez.<sup>420</sup>

Los tres mitos-narraciones, si se analizan conjuntando la información que líneas arriba he colocado y la que a continuación adosaré, adquieren mayor profundidad en el contexto más amplio del mito-creencia mesoamericano. Los tres, como he señalado reiteradamente, evocan un Tlalocan contemporáneo. A pesar de sus diferencias, es posible enumerar una serie de características comunes: 1) el sitio descrito es un lugar en donde abundan las riquezas de todo tipo, desde el dinero en metales preciosos, pasando por la vegetación exuberante, hasta las variadas clases de productos comestibles que en él se

---

<sup>419</sup> Entrevista a Eligio Martínez Hernández realizada por Baruc Martínez Díaz el 28 de enero de 2012 en San Nicolás Tetelco.

<sup>420</sup> Entrevista a Guadalupe Martínez Martínez realizada por Baruc Martínez Díaz el 6 de julio de 2014 en el claustro de la parroquia de San Pedro Tláhuac.



localizan;<sup>421</sup> 2) de él se pueden obtener beneficios pero si se trastocan las reglas establecidas el resultado será inverso, oscilando entre enfermedades más o menos graves y la misma muerte, y con ella la pérdida del espíritu que se quedará en ese espacio; y 3) en él habitan seres que parecen personas pero que, en realidad, no lo son puesto que habitan un lugar sagrado, mágico, en el que parece no transcurrir el tiempo.

El texto antiguo referente al Tlalocan, contenido en el *Códice Florentino*, es muy sugestivo si se le compara con las tres narraciones aquí analizadas, sobre todo por la concordancia esencial que guardan todas ellas, a pesar de las modificaciones que el correr del tiempo, y un proceso histórico de sometimiento colonial, generaron:

*[...] auh in tlalocan cenca netlamachtilo, cenca necuiltonolo, aic mihiyohuia, aic polihui in elotl, in ayotetl, in ayoxoch[i]quilitl, in huauhtzontli, in chilchotl, i[n] xitomatl, in exotl, in cempoalxochitl; auh ompa nemi in tlaloque, yuhque in tlamacazque papahuaque, yuhque in tlenamacaque catca [...] yuh quitoa in tlalocan muchipa tlacelia, muchipa tlatzmolini, muchipa xopantla, tlaxopa[m]mamani.*

[...] y en el Tlalocan hay mucho gozo, hay mucha riqueza, nunca se sufre, nunca faltan los elotes, las calabazas, las flores de calabaza, los huauzontles, los chiles verdes, los jitomates, los ejotes, las flores de cempasúchil; y allá viven los *tlaloqueh*, que eran como los sacerdotes *papahuahqueh*,<sup>422</sup> como los ofrendadores del fuego [...] así se dice que en el Tlalocan siempre hay frescor, siempre hay retoños, siempre hay verdor, el verdor se extiende por doquier.<sup>423</sup>

De esta manera, y la luz de todo lo visto aquí, se puede concluir que las tres narraciones vinculan a las cuevas, y en realidad a todos los sitios hogares de los *ehcameh* (aires), con el antiguo Tlalocan, aunque, desde luego, en una versión histórica contextual:

<sup>421</sup> Esta descripción concuerda, en lo sustancial, con lo que David Lorente encontró en la Sierra de Texcoco. Los nahuas locales mencionaron que este Tlalocan contemporáneo, morada de los *ahuahqueh*, era como un gran jardín, todo verde, en donde abundaban las calabacitas, las verduras, los arvejones y las habas verdes. “Es el mundo de la abundancia.” David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 106-107.

<sup>422</sup> Los *papahuahque* eran una especie de sacerdotes que tenían por característica el dejarse el pelo largo sin alisar, de ahí su nombre: “los que tienen *papas*”. *Papa* en la región de Tláhuac, hasta la fecha, se le conoce al enmarañamiento de pelo que se forma por no peinarse, sobre todo en los niños pequeños.

<sup>423</sup> *Códice Florentino...*, libro 3, apéndice, capítulo 3, fols. 27v-28v. La traducción al español es mía. Adapté algunas de las palabras en náhuatl para darle uniformidad a las transcripciones contenidas en esta investigación, aunque respeté la ausencia de saltillos.

incorporando sus propios referentes contemporáneos<sup>424</sup> a una idea muy antigua que remite a un lugar de abundancia extrema. Asimismo, es menester señalar que aquellos seres que en los relatos aparecen como los “jefes” o los “dependientes” están haciendo alusión, en un nivel literario, a las *ehcacuatl*, a los *ahuatoton* y a los *ehcameh*; no es casual que los humanos que convivieron con ellos obtuvieran riquezas, poderes, enfermedades o que perdieran su espíritu durante esa experiencia. Al final, éstas eran parte de las funciones que ejercían estas entidades sobrehumanas.

Ahora bien, es justo preguntar ¿cuáles eran los ámbitos en los que operaban los aires? ¿A qué labores se dedicaban? Básicamente se puede afirmar que el trabajo principal al que se avocaban todos estos seres era el control del tiempo. Gracias a ellos llovía, hacía aire, había tempestades, caían granizo y heladas, etcétera. Controlar el temporal era su función primordial. Además de esta característica, estas entidades también compartían otra con sus lejanos antepasados: su naturaleza ambivalente frente a los hombres. Los chinamperos los clasificaban dependiendo de su comportamiento, así que la carga moral ejercida hacia ellos era contextual: si mandaban lluvias abundantes, pero sin excederse, eran vistos como benefactores de la comunidad; en cambio, si contra las chinampas y las terrazas cerriles eran lanzados el granizo, la tempestad o las heladas, se les consideraba personajes destructivos que dañaban los sembradíos de las poblaciones ribereñas. Por esta razón en muchos de los relatos chinamperos aparece la dicotomía entre aires buenos y dañinos.<sup>425</sup>

Para llevar a cabo su trabajo, según se vio en un mito-narración ya apuntado, los *ehcameh* poseían en su morada varios cántaros o tambos que contenían los elementos atmosféricos que tenían que mandar a la tierra: agua, viento, granizo, lumbre y truenos. De esta manera abrían el recipiente indicado y le atizaban al fuego para que subiera de nivel su

---

<sup>424</sup> Las menciones, por ejemplo, al dinero metálico, al membrillo, a las perlas y al arroz, reflejan la historicidad de las narraciones.

<sup>425</sup> Esta característica, desde luego, la comparten otras comunidades del horizonte mesoamericano. Al respecto puede verse Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocoatepec”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 217-232 p., p. 225. Liliana Huicochea, “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 233-254 p., p. 256. Soledad González Montes, *op. cit.*, p. 348.

contenido y, con ello, se desparramara sobre la faz terrestre.<sup>426</sup> El que daba las órdenes de cuál cántaro abrir era el “mero jefe”, la *ehēcacuatl* mayor, mientras quienes obedecían y realizaban el trabajo eran sus esposas (otras culebras de agua de menor jerarquía) y los *ahuatoton*, sirvientes de aquélla.<sup>427</sup> Por esta razón, me parece prudente afirmar que el Charro Negro, la Culebra de Agua, el Aire, era, en realidad, una reactualización del Tlaloc antiguo, quien vivía en un Tlalocan contemporizado y desde ahí ejercía su dominio sobre los procesos atmosféricos, dando órdenes a sus subordinados: los *tlaloqueh* modernos, conocidos entonces como las esposas del Charro y los enanitos. Esta interpretación mía, basada en los testimonios chinamperos, se refuerza con lo encontrado por otros investigadores en regiones vecinas: William Madsen señaló que los nahuas de Tecoxpa aseguraban que el jefe de los *ahuatoton* era, en efecto, la *yeyecacoatl*; y David Lorente, por su parte, halló que en la Sierra de Texcoco un especialista ritual aseveraba que el “papá” de los *ahuahqueh* era el “dios del agua”.<sup>428</sup> En esta tesitura, pienso que es factible equiparar las funciones y la jerarquía de la *ehēcacuatl* con las de su antecesor: Tlaloc, imagen y concepto, ambos refuncionalizados y reinterpretados, a través de los siglos, a la vista de los nuevos elementos y valores que las comunidades mesoamericanas iban adquiriendo durante el proceso de dominio colonial.

En otro orden de ideas, es necesario señalar que tanto las funciones benéficas como las dañinas de los *ehēcameh* tenían una razón de ser. Mandaban la lluvia para que los campos fructificaran y dotaran de alimento a las comunidades, así éstas, en retribución, les otorgarían ofrendas para agradecer los favores recibidos y, asimismo, para propiciar el buen temporal del ciclo venidero. No obstante, si no había existido ofrenda, o si lo colocado en ella no les había alcanzado o satisfecho para su mantenimiento, los aires enviaban el granizo, las tempestades y las heladas para capturar el espíritu de los alimentos y así llevarlo hasta su hogar con la finalidad de alimentarse.<sup>429</sup> En efecto, no sólo las almas de los

---

<sup>426</sup> Madsen también registró la existencia de “barriles” en las cuevas en donde habitaban los *ahuatoton*; él describió su contenido de la siguiente manera: hielo (heladas), rayos, nubes, llovizna, trueno y granizo. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 131.

<sup>427</sup> En San Francisco Tecoxpa se creía que el que generaba la orden primera era Dios, éste se la comunicaba a la culebra de agua (*yeyecacoatl*) y ella, a su vez, a sus trabajadores: los *ahuatoton*. Sobre la relación del dios católico y este complejo meteorológico indígena, abundaré líneas abajo. *Ibid.*, p. 130.

<sup>428</sup> *Ídem.* David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 120.

<sup>429</sup> En la información recabada de labios de los chinamperos no encontré este tipo de explicaciones de manera explícita, sin embargo, sí ocurrió de forma codificada. Como más adelante se verá, en mi análisis del mito de Petra Cadena, hay elementos que permiten suponer que esta concepción era compartida por los pueblos

humanos eran requeridas por estos seres, también la esencia de los productos cultivados era materia preciada para ellos.

Desde esta perspectiva, por lo tanto, se puede concluir que estas entidades ayudaban a los pueblos bajo un principio de reciprocidad: les otorgaban los elementos básicos para su sustento cotidiano,<sup>430</sup> pero, a cambio, esperaban que ellos les retribuyeran el favor a través de rituales y prácticas ofrendatorias. Al no obtener respuesta, o no la suficiente, y ante la necesidad de alimentarse de esencias, los *ehcameh* se hacían de sus propios recursos robándoselos a los humanos a través del granizo, las heladas y las tempestades. Al final, lo que importa resaltar, es el hecho que los chinamperos tenían plena conciencia de quiénes eran los que controlaban el tiempo y, por lo tanto, a quiénes se tenía que ofrendar para obtener un buen temporal durante el ciclo agrícola.

¿Qué relación tenía toda esta concepción meteorológica de origen mesoamericano frente al culto católico que se había propagado en estas tierras a partir del siglo XVI? ¿Acaso existía una contradicción entre ambos, o la reelaboración que hicieron los pueblos había construido un puente que las complementaba? En las líneas siguientes trataré de darles respuesta a estas interrogantes apoyándome, una vez más, en el trabajo etnográfico realizado en la región de Tláhuac.

Durante las entrevistas hubo, básicamente, tres posturas al respecto, que surgieron de los propios chinamperos sin que yo tuviera que realizar algún cuestionamiento para obtener respuestas explícitas. Debo decir, sin embargo, que todas ellas se tienen que entender en el marco más amplio de la religión comunitaria de los pueblos mesoamericanos, en donde, por una parte, las antiguas concepciones se reinterpretaron y,

---

ribereños de la región de Tláhuac. Para la redacción de este párrafo me basé en los datos que Lorente proporciona, obtenidos durante su investigación en la Sierra de Texcoco. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>430</sup> De acuerdo con la memoria chinampera, los aires no sólo ofrecían lluvia benéfica a los pueblos, también se daba el caso en el que ellos les obsequiaban peces, incluso traídos de otras partes pues los habitantes nunca habían visto especies iguales a las recibidas. Los testimonios en este punto, empero, varían: mientras en Tláhuac se decía que estos peces eran buenos para comer, los de Mixquic y Tetelco diferían. Según estos últimos los pescados recolectados de esta forma se volvían como “masa” y no eran comestibles, o si se consumían se adquiría la enfermedad fría conocida como *cacihuiztli* (especie de reumatismo que mandaban los aires). Entrevista a Domingo Martínez Chavarría... Entrevista a Apolinar Osorno Galicia... Entrevista a Margarito José Santa Cruz... Entrevista a Eligio Martínez Hernández... Claudia Madsen también refiere esta enfermedad con el mismo nombre en náhuatl y su curación a través de plantas y vapores calientes, mientras que William Madsen le llama *yeyecacuacihuiztli* (la palabra *yeyecatli* al principio no hace sino reforzar la idea de que era mandaba por los aires). En la antigüedad se le conoció como *coacihuiztli* y se le asoció con la “gota”. Claudia Madsen, *op. cit.*, p. 105. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 185.

por la otra, se incorporaron elementos externos (como los mismos santos católicos) pero adecuándolos a su propia lógica interna. Así pues, de esta religión comunitaria de los chinamperos, especie de cristianismo mesoamericanizado, se enunciaron tres vertientes acerca de los aires: 1) los catalogaron como seres benéficos que trabajaban directamente para Dios, quien les había asignado la labor de mandar la lluvia; 2) fueron asociados con la maldad y, en específico, con la figura del diablo; y 3) no se les relacionó con ideas o prácticas más ortodoxas del culto católico oficial y, simplemente, se les describió con naturalidad, sin que existiese contradicción alguna con los demás elementos de su visión religiosa.

Andrea Calzada afirmaba que las culebras de agua trabajaban mucho, que su labor era ardua sobre todo en la época de lluvias, ya que ellas eran las encargadas de mandarla a la tierra; este trabajo se los había asignado Dios, por lo tanto estaban bajo su mando directo.<sup>431</sup> Esta idea también aparecía, como anoté en páginas anteriores, en la vecina comunidad de Tecoxpa, en donde se creía que la *yeyecacoatl* estaba bajo las órdenes directas de Dios y, entre éste y aquélla, los santos jugaban el papel de mediadores, como lo registró William Madsen:

El jefe de los enanos es una serpiente gigante llamada *culebra de agua*, quien les dice cuál barril abrir. Los indios dicen que la *culebra de agua* puede ser vista en las nubes azotando su cola, atrás y adelante, antes de un aguacero. Cuando los indios suplican a San Francisco por lluvia en el tiempo de secas, el santo en funciones apela a Dios;<sup>432</sup> si Dios está dispuesto a acceder a la petición, ordena a la *culebra de agua* para que les diga a los enanos que generen la lluvia.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Entrevistas a Andrea Calzada Ramírez...

<sup>432</sup> La idea de los santos como mediadores también aparece entre los chinamperos de Tláhuac: si no ha llegado un buen temporal y el maíz se está secando, suplican a San Juan para que les mande lluvia, si con ello no logran que esto suceda, acuden a su patrono, San Pedro, de quien están completamente seguros que les enviará el vital líquido en vísperas de su fiesta o el mero día. Entrevista a Domingo Martínez Chavarría... Los de Mixquic y Tetelco, por su parte, ruegan a San Isidro, a quien le organizan una grande celebración en el cerro del Ayauquemeh (hoy Ayaqueme). Entrevista a Eligio Martínez Hernández... Entrevista a Margarito José Santa Cruz...

<sup>433</sup> William Madsen, *Christo-paganism...*, p. 145. La traducción es mía. Las cursivas aparecen en español en el original. “*The chief of the dwarfs is a giant snake called culebra de agua, who tells them which barrel to open. The Indians say that the culebra de agua can be seen in the clouds lashing its tail back and forth before a cloudburst. When the Indians appeal to San Francisco for rain in time of drought, the saint in turn appeals to God; if God is disposed to grant the request, he orders the culebra de agua to tell the dwarfs to make rain.*”

Por su parte, Galdino Cadena señalaba que el Charro Negro, y todas las demás *ehēcacuatl*, eran católicos, entidades buenas, pues entre las promesas que aquél le había hecho a su tía Petra se encontraban la de construir una capilla y casarse por la iglesia. Por esta razón, Galdino se oponía, rotundamente, a todas aquellas versiones del mito en donde se equiparaba la figura del Charro con la del diablo, pues, desde su óptica, nada tenían que ver la una con la otra.<sup>434</sup>

En oposición a estos testimonios se hallan los de Loreto Hernández y Guadalupe Martínez, aunque en el caso de la primera es posible matizar esto como enseguida se verá. Refiriéndose también al Charro Negro, Loreto afirmó: “[...] hasta me imagino que *no ha de ser bueno*, pero quién sabe, yo no sé. ¿Remolino y luego convertirse en persona? ¿Y cómo se la pudo llevar así [se refiere a Petra Cadena]?”. En un primer momento, la duda planteada por la chinampera, podría inducir a pensar que estaba ligando la figura de la culebra de agua con el mal, sin embargo, en el transcurso de la entrevista, Loreto le comenzó a atribuir a este ser hechos benéficos como la abundancia de agua que hace muchos años había en Tláhuac y, al final, le esbozó un reclamo por haberse llevado de su pueblo el vital líquido: “[...] no, era pura agua, pura agua, y ¿a ver a dónde está esa agua? Se fue, se la llevó [se refiere al Charro negro]; me vaya estar oyendo, me vaya a castigar, pero no estoy hablando de él [sarcasmo], estoy diciendo la verdad [ríe].”<sup>435</sup> Como puede apreciarse, a pesar de que en un principio pareciera que la chinampera colocaba del lado de la maldad al Charro, posteriormente, regresa a una concepción en donde los aires tenían una función vital y benefactora como lo era la abundancia de agua sobre la tierra. Así que el testimonio de Loreto oscila entre estas dos posturas y, por esta razón, me parece factible el clasificarlo como un punto intermedio en el cual se va construyendo, poco a poco, una noción que al paso del tiempo terminará por igualar a las culebras de agua con la figura del diablo católico.<sup>436</sup>

En el otro extremo se encuentran aquellos testimonios como los de Guadalupe Martínez, en donde la equivalencia entre los aires y el demonio es total. Cuando él señalaba la existencia de esa gran tienda en una cueva del cerro de Tlaltenco, hogar de las

---

<sup>434</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>435</sup> Entrevista a Loreto Hernández Ramos...

<sup>436</sup> Más adelante abundaré sobre esto y el por qué se llegó a tal conclusión. Sólo adelanto que entre las razones subyacentes se encontraba la paulatina desaparición del referente material que le daba sustento a esta vieja concepción atmosférica: el paisaje lacustre.

*ehcacuatl*, también refería que el alma de los que se habían quedado encerrados en ella era ganada por “el maligno”.<sup>437</sup> En esta tesitura, para Martínez el espíritu robado pasaba a ser propiedad del diablo y no de los *ahuatoton*, como la concepción antigua lo hubiese declarado. Aquí la asimilación es completa, aunque no deja de ser valioso su relato por la gran cantidad de elementos que permiten la reconstrucción de una concepción mesoamericana del Tlalocan. Luego entonces ¿por qué este chinampero asoció a estas entidades sobrehumanas con el demonio católico? La respuesta es más o menos sencilla, aunque los procesos por los cuales se cristalizara hayan sido bien complejos.

A la llegada de los europeos a estas tierras, se comenzó con un intenso proceso de cristianización de las comunidades mesoamericanas, por medio del cual se intentó satanizar todo aquello que provenía de sus antiguas prácticas religiosas. Las viejas deidades fueron estigmatizadas y su culto público prohibido, muchas de las veces de forma violenta y coercitiva, por lo que los pueblos, o las familias al interior de ellos, tuvieron que organizar prácticas clandestinas para la realización de sus ceremonias: los lugares más apartados, como las cimas de los cerros y las cuevas, fueron los sitios idóneos para tal fin. Sin embargo, la constante y, en algunos casos intensiva, labor evangelizadora propició una transformación, lenta pero continua, de las concepciones sagradas de las comunidades indias, las cuales, poco a poco, fueron incorporando muchas de las nociones de la religión católica, pero en su variante medieval. Esta situación provocó la refuncionalización de la antigua religión mesoamericana y propició, desde entonces, la creación, heterogénea y plural, de variados cultos agrícolas que siguieron disímboles caminos hasta conformar las actuales manifestaciones de la religiosidad comunitaria de las poblaciones campesinas actuales.

Con respecto a la demonización de la religión mesoamericana, y además en el contexto mismo de la construcción del discurso racista, impuesto por la colonialidad del poder, Francisco Pineda, siguiendo a Sigmund Freud, señala:

Este fue el caso de Huitzilopochtli (o Mexi), símbolo ligado al sol dentro de la cultura mexica, a la liminalidad entre vida-muerte del nacimiento y la guerra: van al sol las mujeres que mueren en el parto y los guerreros que mueren en combate. Por su fuerza simbólica para

---

<sup>437</sup> Entrevista a Guadalupe Martínez Martínez...

la resistencia –Mexi también está en el origen del nombre que unifica a todos los pueblos de México– Huitzilopochtli fue convertido en signo diabólico de la colonialidad del poder. La demonización de la cultura de los pueblos de México es una de las formas del discurso racista, desde el comienzo de la era colonial.<sup>438</sup>

Así pues, desde el inicio de la evangelización, las deidades mesoamericanas fueron equiparadas con la figura del diablo y, al paso del tiempo, los pueblos se fueron apropiando de esta idea pero, aplicándole, sus propias concepciones religiosas y morales. Aquí vale la pena recalcar que el concepto del demonio, como todo lo humano, ha sido histórico y, por lo tanto, cambiante, por lo que las comunidades hicieron suya no cualquier noción del maligno, sino la de procedencia medieval, que fue la que el culto popular católico, de un buen número de los españoles venidos a estas tierras, propagaron. En esta concepción, el diablo posee muchos de los atributos del hombre, entre ellos la de un carácter ambivalente y ser falible (es decir: un individuo dotado de cierta astucia podía burlarse de él).<sup>439</sup> De esta forma los testimonios, contenidos en variados relatos, fueron asimilando ambas nociones: el demonio fue ocupando, paulatinamente, el lugar, las funciones y la vivienda que antes eran propiedad de los dioses mesoamericanos, pues, además, los frailes aprovecharon algunas similitudes que estos seres tenían. Al decir de Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez:

Las investigaciones de las religiones indígenas han explicado los fenómenos de correspondencia y homología entre algunas concepciones prehispánicas y las cristianas, en el ámbito de lo sagrado [...] En este contexto analítico la imagen del diablo (configurada con base en diversas tradiciones culturales que se sintetizan en el medievo europeo) tiene importancia analítica fundamental [...] No hay duda, en el ejercicio evangelizador los dioses autóctonos vinculados al mundo de los muertos y a los fenómenos conceptuales nefastos (p.

---

<sup>438</sup> Francisco Pineda Gómez, “El poder racista...”, p. 20. Pineda retoma un texto de Freud que a la letra dice: “Cuando un pueblo es derrotado por otro, no es raro que los dioses destronados de los vencidos se transmuten en demonios para el pueblo vencedor.”

<sup>439</sup> Un interesante análisis de la figura del diablo entre las comunidades mesoamericanas del centro de México, y de donde he tomado varios de los aspectos que aquí apunto, puede verse en Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Francisco Pineda (pról.), 2ª. Edición, México, Instituto de Cultura de Morelos, Editorial La Rana del Sur, 2006, 362 p., pp. 150-160.



ej. “los malos aires”) fueron utilizados como referentes ideacionales y lingüísticos para entronizar la imagen cristiana del demonio.<sup>440</sup>

Bajo esta lógica, los pueblos comenzaron un creativo proceso de apropiación de la figura del diablo. En esas narraciones el demonio habita en las cuevas, antigua morada de los aires, entrega riquezas a cambio del espíritu de los que realizan el pacto, sin embargo, muchos de sus favores no sólo son de beneficio personal sino comunitario, motivo por el que se acerca a la función de los dioses autóctonos.<sup>441</sup>

Por todas estas razones no parece descabellado el proponer que, a pesar de que el testimonio de Guadalupe Martínez haga alusión al “maligno”, éste tiene un fuerte sustrato de la tradición civilizatoria mesoamericana y, además de la valiosa información que aporta, también es prueba de ese largo proceso en donde las deidades antiguas fueron siendo asimiladas al concepto católico del demonio, sobre todo, como más adelante se verá, por la desaparición del paisaje acuático, base material de la concepción meteorológica india, y por la difusión de la educación formal y el culto católico más ortodoxo.

A finales del siglo XIX, empero, este entramado conceptual atmosférico poseía, como líneas antes he dicho, un tercer elemento estructurante: la existencia de ciertos especialistas rituales que también tenían una injerencia en el control del tiempo, no obstante, a diferencia de los aspectos anteriores, éstos se encontraban dentro del ámbito humano, es decir, estaba conformado por individuos que formaban parte de las comunidades ribereñas. En la región de Tláhuac, a estos personajes se les conocía con el nombre de *atlazqueh*,<sup>442</sup> en náhuatl, y de *ateros*<sup>443</sup> en español.

La memoria chinampera aseguraba que, entre muchas otras de sus funciones, ellos podían ejercer una influencia en el temporal a través de la comunicación que entablaban

---

<sup>440</sup> Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, 391-454 p. pp. 394 y 431.

<sup>441</sup> Varios de estos relatos, sobre todo procedentes del actual estado de Morelos, aparecen en el análisis de Sánchez Reséndiz, sin embargo, éstos son muy similares a otros que se han extendido en un amplio espacio de Mesoamérica, en donde, desde luego, también se pueden ubicar muchos de los chinamperos de Tláhuac. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *op. cit.*, pp. 153-155 y 157-160.

<sup>442</sup> *Atlazqueh* significa: “los que lanzan o arrojan el agua”. Nuevamente debo el término a Matiana Flores Martínez de Zapotitlán.

<sup>443</sup> El término *atero* es un híbrido náhuatl-español. Proviene del vocablo *atl* (agua) en náhuatl y del sufijo castellano *-ero* que denota alguna actividad (carnicero, zapatero, barrendero, etcétera).

con las entidades sobrehumanas. Estos individuos originalmente fueron como cualquiera de sus coterráneos, sin embargo, gracias a diferentes experiencias que vivieron se convirtieron en ritualistas. Básicamente fueron cuatro los motivos por los que se dio esta conversión: 1) recibir el golpe de un rayo y sobrevivir a él; 2) la relación que su cuerpo o espíritu mantuvieron con las entidades sobrehumanas, ya sea por un acto voluntario (el casamiento) o por uno involuntario (el rapto); 3) la realización de una acción ceremonial tendiente a conseguir los poderes de un *atero*; y 4) por una situación inherente y ajena a los propios deseos, como el descender de un antepasado ritualista.

Sin duda alguna el ser golpeado por el rayo ha sido la experiencia más registrada para convertirse en un trabajador del tiempo (*atero*, *granicero*, *tiempero*, etcétera),<sup>444</sup> desde los primeros trabajos etnográficos hasta las investigaciones actuales.<sup>445</sup> A pesar de la difusión de esta idea, en mi trabajo de campo no encontré referencia alguna al respecto, sin embargo, pienso que es posible que en algún tiempo sí haya estado presente en las comunidades de Tláhuac y que después, por la desaparición y el fin del trabajo de los *ateros*, se haya olvidado o no quedara registrado en la memoria de los chinamperos. No obstante, la considerable extensión del golpe de rayo hace factible suponer que a finales del siglo XIX estuviera presente en los pueblos lacustres de la zona, máxime si se sabe que en regiones aledañas así era, como enseguida se verá. William Madsen aseveró que el *granicero* (*healer*) de Tecoxpa, Eusebio Landa, había recibido la facultad de controlar el tiempo debido a una experiencia que vivió durante la Revolución cuando se mudó con su familia a San Nicolás Tetelco, población de la región de Tláhuac. En la casa en donde habitaban cayó un rayo, dejando inconscientes a todos los que ahí se encontraban, poco después la mayoría recobró el conocimiento, menos Eusebio, a quien los *ahuatoton* se habían llevado a una cueva para enseñarle todo lo que tenía que saber acerca de su nuevo oficio. Al poco tiempo, su espíritu regresó al cuerpo y así pudo tomar conciencia. A partir

---

<sup>444</sup> En las investigaciones acerca del complejo meteorológico indígena han aparecido numerosos términos para referirse a los especialistas rituales, los cuales van variando de región en región. Los vocablos más usuales son, tanto en náhuatl como en español: *granicero*, *aurerero*, *tiempero*, *aguador*, *lluviero*, *teciuhltlazque*, *tlatmatque*, *quiahpehque*, *quiahtlazque*, *clacclasqui*, *ahuizote*, *tlatmatini*, etcétera. Aquí utilizo el que recogí entre la gente de la región de Tláhuac.

<sup>445</sup> Así, por ejemplo, lo hizo saber Guillermo Bonfil en el que se considera uno de los primeros trabajos etnográficos acerca de estos especialistas del tiempo nahuas. Véase Guillermo Bonfil Batalla, "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los Graniceros de la Sierra Nevada, México", en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Lina Odena Güemes (ed.), 3 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1995 [1968], vol. I, 239-270 p., pp. 243-246.

de entonces, Eusebio se convirtió en un especialista ritual y tuvo que aceptar sus nuevas funciones, pues de lo contrario los enanitos lo castigaban.<sup>446</sup>

El segundo medio para convertirse en *atlazque* era la relación que se tejía con los *ehecameh*, ya fuera de manera física o espiritual. En el primer caso se encontraban todas aquellas personas que hubieran tenido un contacto prologando con alguno de estos seres sobrehumanos, como le sucedió a Roberto Palma, quien después de haber trabajado con ellos adquirió cierto tipo de poderes, como el de saber curar las enfermedades frías.<sup>447</sup>

En este mismo caso estuvo Candelaria Galicia Mendoza, chinampera del barrio de Tecpan en Tláhuac, quien cuando era joven comenzó a visitarla una culebra de agua en forma de charro. Le pidió que se casaran, que le construiría una capilla, que le daría un anillo que generaría riquezas, que después de la misa se la llevaría a su hogar pero ya no volvería a ver a su familia: la iba a transformar en *ehecacuatl*. El no volver a visitar a sus seres queridos fue lo que motivó a Candelaria a rechazar la oferta, así que, después de un tiempo, se casó con un chinampero de su pueblo y, a partir de ese momento, el Charro la dejó de visitar. Pero poco antes de su matrimonio, la culebra se la había llevado, en sueños, a un gran jardín con plantas medicinales, en donde le enseñó a curar y le entregó unas tijeras para que se dedicara al oficio de partera y, de esa forma, sostenerse económicamente.<sup>448</sup> Y así fue, Candelaria se llegó a convertir en una de las parteras más reconocidas en todo Tláhuac.<sup>449</sup> Muchos años después, cuando enviudó, la culebra de agua la volvió a buscar y de nueva cuenta le pidió matrimonio, pero las circunstancias habían cambiado por lo que volvió a rechazar la propuesta: mientras el Charro seguía siendo joven y atractivo, ella había envejecido y tenía hijos y nietos a quién ver. Sin embargo, lo que fue un hecho es que Candelaria recibió, para toda su vida, los poderes para controlar el tiempo y sanar a sus coterráneos.

La relación más o menos cordial no fue la única manera para convertirse en *atero*, también aquella en donde no hubiera consentimiento de parte del individuo generó el

---

<sup>446</sup> William Madsen, *The Virgin's...*, p. 181. Es bien sabido que la gran mayoría de los nombres que registró Madsen en su texto son seudónimos para resguardar la identidad de sus entrevistados, así que Eusebio Landa sólo fue el sobrenombre de aquel granicero de Tecoxpa, aunque la experiencia relatada sí aconteció.

<sup>447</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>448</sup> Entrevista a Soledad Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 15 de enero de 2006 en el barrio de La Asunción (Atenchicalcan) en San Pedro Tláhuac.

<sup>449</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia... Apolinar comentaba que sus tres hijos fueron recibidos por Candelaria Galicia, quien entonces tenía una buena fama de partera.

mismo resultado. A través de lo que podríamos llamar raptos, los *ahuatoton* o *ehēcacuatl* se llevaban a los hombres y mujeres para entregarles parte de su conocimiento. Así le sucedió a la única hermana de Petra Cadena, Josefina, quien fue raptada por los aires en cuerpo y alma: se la llevaron hasta “el volcán”, es decir: la Sierra Nevada.<sup>450</sup> En ese sitio, hogar de estas entidades,<sup>451</sup> le enseñaron el control del tiempo y la curación. Hasta allá la fueron a recoger sus familiares, pero, a diferencia de su hermana, ella permaneció aquí en la tierra y no volvió a ser molestada.<sup>452</sup>

La tercera causa para la transformación en trabajador del tiempo la constituía un acto ritual que consistía en ir a traer “el poder” al lugar en donde habitaban los aires, sobre todo las cuevas. Según la memoria de los campesinos de la región, hubo gente que después de llevar una ofrenda a las cuevas de diversos cerros, obtuvo el conocimiento del control del tiempo y la curación de enfermedades frías. Uno de los *ateros* más famosos de la zona lacustre fue Román, originario de San Pablo Atlazalpa, y quien a la sazón había sido contratado por Íñigo Noriega para que cuidara a sus sembradíos en contra del granizo. En el mismo caso estuvieron dos *atlazqueh* de Tlaltenco, Teófilo y Fulgencio (tío y sobrino), quienes, a mediados del siglo XIX, se convirtieron en ritualistas después de haber visitado una cueva del cerro Tecuauhtztin. Sin embargo, estos últimos, a diferencia de los demás de su mismo tipo, utilizaron sus conocimientos para dañar a su propio pueblo, pues se enojaron cuando sus coterráneos no los quisieron apoyar económicamente para realizar su labor: entonces decidieron atajar las nubes con lluvia y condenar a la sequía a Tlaltenco.<sup>453</sup>

---

<sup>450</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>451</sup> Nuevamente el hogar de los aires aparece vinculado con los cerros, sitios privilegiados dentro de la cosmovisión mesoamericana antigua y en donde creía se ubicaba el Tlalocan.

<sup>452</sup> Isabel Ramírez también registró este segundo tipo de mecanismo para convertirse en *atero*, o *tlamatque* según la denominación de los nahuas de Milpa Alta. De acuerdo con la autora, aquellos que habían sido elegidos por lo *ahuatoton* para ejercer las funciones del ritualista, encontraban en su corrales, después de una llovizna, pequeñas piedras preciosas (*chalchiuhteme*) o fragmentos de obsidiana (*aitztin huehuetztoque*). Después en sueños los enanitos les informaban de su elección, si aceptaban el cargo, eran llevados a una cueva en donde se les enseñaba lo propio del oficio; los encargados del aprendizaje eran los especialistas más antiguos. Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, p. 354. También Guilhem Olivier en la misma región, específicamente en Santa Anta Tlacotenco, encontró que los nahuas locales hacían referencia a las *chalchiuhteme*, las cuales procedían de las cuevas o volcanes cercanos, y eran utilizadas para sanar a los enfermos. Las personas que estaban destinadas a realizar la función de curandero, encontraban estos objetos junto a su cabeza al momento de despertarse. Cuando los ritualistas trabajaban con ellas, brillaban, y cuando su poder disminuía, se empañaban. Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Tatiana Sule (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p., pp. 465-466, nota 92.

<sup>453</sup> *Ateros* que hacían mal uso de sus poderes existieron en otros pueblos del horizonte mesoamericano, inclusive antes de la llegada de los europeos. Véase al respecto lo que comenta Lorente para la Sierra de Texcoco. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 148.

Los pobladores, cansados de sus abusos, los lincharon y fueron a tirar a los respiraderos de los cerros vecinos.<sup>454</sup>

El caso de Fulgencio, antes de su linchamiento, incluso llegó hasta la misma prensa capitalina decimonónica. Sin embargo, los editores, alejados completamente y desconocedores del complejo atmosférico indio, tildaron a los habitantes de los pueblos de fanáticos y supersticiosos, incluidas las mismas autoridades municipales que compartían esta cosmovisión y habían mandado a prisión al *atero*. *El Monitor Republicano*, en su edición de 7 de agosto de 1869, informaba al respecto:

La escasez de lluvias de algunos pueblos del Distrito, ha sido atribuida por *las gentes vulgares y supersticiosas* a las malas artes de hechiceros; en Tlahuac las sospechas de brujería recayeron sobre un individuo llamado José Fulgencio. El 28 de julio este desdichado fue aprehendido por unos alcaldes y jefes de veintena, que lo sacaron al campo, le ataron los dedos pulgares de las manos, lo ataron de un árbol y lo golpearon para que confesara su pretendido delito. Persistiendo Fulgencio en su negativa, se redoblaron sus tormentos hasta el grado de arrancarle la confesión de que realmente era brujo y puede hacer llover según su voluntad. Entonces le hicieron prometer que habría abundantes aguaceros, y lo descolgaron del árbol cuando ya estaba horriblemente maltratado. Parece que el infeliz ni siquiera se ha atrevido a quejarse temiendo que se repitan sus tormentos.<sup>455</sup>

Unos días después del incidente, *El Siglo XIX* daba cuenta de la suerte que había corrido Fulgencio, pues sus coterráneos no sólo se habían contentado con torturarlo sino que, con la participación de sus autoridades, lo habían mandado a prisión. De esta guisa decía el periódico:

Hace algunos días los periódicos hablaron de un hombre que había sido apresado en el pueblo de Tlaltenco, acusado de brujo, porque se le suponía poder para hacer que lloviera o no. Este hombre, llamado José Fulgencio, sabemos que ha sido vuelto a poner en prisión por el mismo supuesto delito, y se encuentra en un calabozo de la cárcel de Xochimilco, de donde lo sacan por el día a trabajar en las obras públicas de la prefectura y lo vuelven a encerrar por la tarde

---

<sup>454</sup> Entrevista a Carlos Mancilla Castañeda realizada por Baruc Martínez Díaz el 8 de julio de 2011 en el claustro de la iglesia de San Pedro Tláhuac.

<sup>455</sup> *El Monitor Republicano*, 7 de agosto de 1869, p. 3. Las cursivas son mías.

sin darle ni una tortilla. Deseáramos que se levantara una averiguación sobre este hecho para castigar a quien resulte culpable de tamaño abuso.<sup>456</sup>

Más allá de los juicios de valor de los editores en contra de los pobladores de la zona, lo importante de ambas notas periódicas es el hecho que evidencia la existencia de esta concepción meteorológica mesoamericana en aquellos años del siglo XIX en donde poca información quedó registrada acerca de la cosmovisión de los campesinos del centro de México. Así pues, lo interesante del caso del *atero* José Fulgencio es, precisamente, que prueba que entre los pueblos de Tláhuac habitaban este tipo de especialistas rituales, con todo lo que ello conlleva: la continuidad de un complejo atmosférico que venía de muchos siglos atrás.

En este punto también es importante resaltar que Tlaltenco fue conocido como un pueblo con grandes *atlazqueh*, tanto por los que habían nacido ahí como por los que llegaron a habitar en él, quizás debido a la cercanía que guardaba con los cerros de la Sierra de Santa Catarina, lo que a la postre significó un lugar idóneo para llevar a cabo las ofrendas y rituales que el trabajo del tiempo requería. La memoria chinampera dejó constancia de ello; al preguntarle a Juan Osorno Galicia de la existencia de algún *atero* al que los de Tláhuac recurrían en época de sequía o cuando las tempestades y el granizo se cernían sobre las chinampas, señaló: “Pues había antes, este, „taba un señor de, de Tlaltenco, que decían que quitaba el, sí descubría ese granizo cuando iba a caer.”<sup>457</sup>

La cuarta y última situación para volverse trabajador del tiempo lo constituyó el parentesco o la ascendencia de algún familiar que se había dedicado a él. Es decir: existió gente que se convirtió en ritualista gracias a que algún pariente suyo había ejercido estas funciones con anterioridad. No era necesario que la relación fuera consanguínea sino que bastaba con que sólo hubiera sido política. Así le sucedió a la sobrina política de Petra Cadena, esposa de Galdino. Todo comenzó cuando Petra se volvió a presentar en su antigua vivienda, Mapuleca; venía vestida como catrina, en un *cadillac* negro, y tuvo contacto con la esposa de Galdino. Después de ello se la llevaron los *ehcameh* para enseñarla a curar:

<sup>456</sup> *El Siglo XIX*, 30 de agosto de 1869, p. 3.

<sup>457</sup> Entrevista a Juan Osorno Galicia... El entrevistado también señaló que el *atero* no era originario del pueblo pero vivía en él.

A mi esposa también le enseñaron a curar los airecitos, la vinieron a traer, se lo llevaron. Y donde curaba, la señora le dijo: “vas a curar este niño, esto y esto, con flores blancas y todo eso”; y ya lo curó en sueños, pero dice si no sé leer yo; “yo te voy a enseñar cómo vas a curar”; curó el niño, ya se levantó el niño. Pero en sueños se lo llevaron ella. Ya s’iba la señora; “págale, págale”; se regresó la señora: “¿cuánto es? Ten”. Pus le pagaron en monedas sí pero escamas, escamas de pescado. Y le dijo: “con esto vas a ser feliz, cada rato, llévalo”. Se lo trajo. “Ponlo en un jarrito, cada vez que agarres, pero nunca te va a faltar el dinero, nunca te va a faltar el dinero.” Luego después ya no quiso curar, ya no, ya no, lo castigaban...<sup>458</sup>

Como se desprende del relato de Galdino, la enseñanza onírica era de suma importancia para los *ateros* pues a través de ella aprendían todo lo que tenían que saber del oficio.<sup>459</sup> Asimismo, resultan trascendentales las últimas palabras del chinampero: el castigo en caso de negarse a cumplir con su destino. La etnografía, antigua y contemporánea, ha mostrado cómo el trabajo de los *atlazqueh* era un hecho inevitable, habían sido elegidos por los seres sobrehumanos y tenían que cumplir con su misión acá en la tierra, de lo contrario eran castigados de muchas formas: desde el padecimiento de enfermedades frías hasta la misma muerte.<sup>460</sup>

Así pues, siguiendo la información aquí plasmada, todas aquellas personas que se enfrentaron con estas cuatro tipos de experiencias iniciatorias fueron transformadas en *atlazqueh*. A través de éstas se les otorgaron ciertos poderes y, con ellos, destinos que debían cumplir a cabalidad. Algunas recibieron todos los dones, aunque otras sólo parte de éstos, sin embargo, tenían el deber de llevarlos a la práctica. De forma básica, se puede decir que los *ateros* cumplían con cinco funciones: 1) atajar el granizo; 2) desviar las tempestades; 3) detener la lluvia no deseada; 4) pedir agua; y 5) curar enfermedades de tipo frío.

---

<sup>458</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma...

<sup>459</sup> Acerca del papel vital que desempeñan los sueños pueden verse: Soledad González Montes, *op. cit.*, p. 341. Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, p. 354. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 136. Julio Glockner, “Los sueños del tiempo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Granjeros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 503-521 p.

<sup>460</sup> Al respecto consúltese: Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan...”, pp. 242-246. William Madsen, *The Virgin’s Children...*, p. 182. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 123-135.

De acuerdo con los relatos de los chinamperos, existían dos formas para conjurar las granizadas. La primera de ellas consistía en la utilización de pequeños artefactos circulares que el especialista utilizaba para “encarrilar” el granizo y moverlo hacia los sitios en donde éste no afectara los sembradíos. Carlos Mancilla afirmaba que Román, el *atero* que trabajaba para Íñigo Noriega, usaba esferas metálicas, “como de plata”,<sup>461</sup> las cuales aventaba hacia las nubes que estaban cargadas de granizo y con este procedimiento lo atajaba para evitar que trillara las matas de maíz.<sup>462</sup> Asimismo, una práctica ritual para conjurar el granizo era la de tirar con fuerza el tejolote, la mano del molcajete, en medio de una chinampa, o en el patio de la casa, para que así se ahuyentaran las nubes negras con panza blanca, señal de que granizaría.<sup>463</sup>

Para desviar las tempestades había tres maneras de hacerlo. La primera de ellas consistía en colocarse hacia donde se veían las formaciones de nubes negras cilíndricas, las que eran consideradas como las *ehcacuatl*, y, viéndolas de frente, el *atero*, portando en su mano una rama de ahuejote o su hoz, se dirigía hacia ella y hacía movimientos como si las estuviera cortando. Entonces se decía que el ritualista peleaba contra las culebras de agua y, cuando lograba herirlas, éstas se alejaban y la tempestad no sobrevenía.<sup>464</sup> Asimismo, los *atlazqueh* también usaban la palma bendecida en el Domingo de Ramos en contra de las tempestades y del granizo: cuando veían que las culebras traían en su interior estos dos elementos, se ubicaban en un sitio elevado (un cerro, un terromote, una peña) y desde ahí posicionaban su arma (la palma bendita) en dirección a las nubes dañinas y procedían a quemarla.<sup>465</sup> El olor de la misma provocaba que los aires se alejaran, ya que, como se recordará, éstos se alimentaban de las esencias a través de los aromas, y el de la palma

---

<sup>461</sup> Aunque el relato de Mancilla afirme la existencia de esferas metálicas es muy probable que éstas, en realidad, se hayan tratado de piedras de jade, pues en la zona aledaña de Milpa Alta se mencionaba que las *chalchiuhtemeh* (piedras preciosas de jade) eran una de las armas que los *ahuatoton* le obsequiaban a los ritualistas para llevar a cabo su trabajo. Al ser éstas objetos brillantes, es posible que las personas que le relataron esto a Mancilla se hayan confundido acerca del material con las que estaban hechas. Véase Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, p. 354.

<sup>462</sup> Entrevista a Carlos Mancilla Castañeda...

<sup>463</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia... No he podido discernir la relación que el tejolote guardaba con los aspectos atmosféricos pues la información obtenida ha sido escasa, sin embargo, en la investigación de Lorente también aparece este elemento relacionado con el tiempo. Según el autor, el monumento de Tlaloc, que se encuentra en el Museo de Antropología, es considerada por los nahuas de Texcoco como un gran molcajete y otra piedra tallada, localizada en el cerro Tlaloc, constituye su tejolote, aunque Lorente tampoco aporta una interpretación al respecto ni da mayor información. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 121.

<sup>464</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría...

<sup>465</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia... En el Valle de Toluca, Albores también documentó esta utilización de la palma bendita. Beatriz Albores, *op. cit.*, p. 409



chamuscada les desagradaba. También para cuidar las milpas en las chinampas contra el granizo y la tempestad, los *ateros*, y de hecho cualquier chinampero, realizaban un ritual el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, en donde colocaban cuatro cruces benditas y adornadas en las esquinas de la chinampas y una más al centro del sembradío.<sup>466</sup> Los pobladores creían que esto conjuraba el mal temporal y, de esta forma, no se dañarían sus siembras.

Si bien la lluvia era necesaria para que los cultivos crecieran, había circunstancias especiales en las cuales eran necesario detener su natural desarrollo para que sembrado no sufriera daño alguno. Tal era el caso de ciertas especies de flores que se comenzaban a cultivar en el mes de febrero, como el chícharo y el pincel, y cuando éstas abrían su botón era menester que no lloviera porque, de lo contrario, se perdería la siembra; así que el riego tenía que hacerse por medio de los canales que rodeaban la chinampa sin que el agua tocara el capullo de la planta. En esta tesitura, los chinamperos, encabezados por un ritualista, sobre todo del barrio de Tecpan, realizaban una ceremonia para apaciguar el agua del cielo, la cual consistía en enterrar un crucifijo en medio de la chinampa y con ello se paraban las primeras lloviznas hasta que las flores se desarrollaran por completo.<sup>467</sup>

No obstante, la lluvia, como es fácil suponer, era uno de los elementos más importantes al interior de las comunidades campesinas de la región de Tláhuac. Por esta razón, los chinamperos se preocupaban cuando el cielo no les prodigaba con el vital elemento, así es que recurrían a sus *atlazqueh* para que ellos lo trajeran a sus pueblos. En estas circunstancias, los ritualistas se encaminaban a los cerros aledaños y llevaban ofrendas olorosas para que los aires comieran y, a cambio de ello, trabajaran para mandar a

---

<sup>466</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría... De hecho, y como han mostrado distintas investigaciones, las fiestas católicas de mayor trascendencia en el mundo rural tienen relación con el antiguo calendario mesoamericano agrícola. La fiesta de la Santa Cruz no es la excepción, ya que es un momento en el cual la planta del maíz ha brotado y crecido pero que, para entonces, necesita la caída de las primeras lluvias para seguir desarrollándose. Por ello se protege los cultivos para que esas lluvias primigenias no vengan cargadas con granizo o tempestad. Así pues el 3 de mayo es de vital importancia en el ciclo de la milpa, recuérdese que, según un relato chinampero visto con antelación, en esa fecha era cuando se abría el Tlalocan en el cerro de Tlaltenco. Al respecto, y relacionándose con el trabajo del tiempo, puede verse Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 49-90 p., p. 71. Albores describió un proceso ritual muy similar en el Valle de Toluca. Beatriz Albores, *op. cit.*, pp. 414-416.

<sup>467</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

la tierra el líquido sagrado.<sup>468</sup> Otra forma de atraer las lluvias benéficas era el lanzamiento de cohetes durante alguna celebración religiosa; de esta manera, se pensaba, que los *ahuatoton* escuchaban desde su morada en las nubes y se ponían a trabajar para mandar abundante líquido; era un mecanismo alternativo para pedir el auxilio de las entidades que controlaban el tiempo, una especie de ofrenda para ellos.<sup>469</sup> Aquí, sin embargo, la mediación de un especialista no era tan necesaria pues para su realización las comunidades tenían mecanismos internos: se basaban en su propia organización comunitaria. Así en la mayoría de las festividades, sobre todo en aquellas que caían en momentos cruciales del temporal, se lanzaban cohetes esperando que los *ahuatoton* los escucharan y concedieran sus favores a los pueblos.

Finalmente, los *ateros* también recibían la facultad para curar las enfermedades que los mismos aires mandaban, sobre todo aquellas con las que castigaban a los humanos por haber invadido sus territorios sin pedir permiso o porque querían robar su espíritu para que se transformaran en un ser de su misma naturaleza y así obtener más trabajadores que les ayudaran en su labor del control del tiempo.<sup>470</sup> Todos estos padecimientos, como se ha reiterado, eran fríos, de acuerdo con la clásica división patológica mesoamericana, antigua y contemporánea.<sup>471</sup> Para curar algunos de ellos, los *atlazqueh* ofrecían comida y bebida en los lugares en donde habitaban los *ehcameh*, sobre todo las cuevas.<sup>472</sup> Una enfermedad recurrente, por ejemplo, era la pérdida del espíritu por medio del susto que causaban ciertos aires, como la Llorona, entonces era necesario regresar la esencia vital al cuerpo humano. Los ritualistas de Tláhuac, de acuerdo con Loreto Hernández, curaban este padecimiento de la siguiente manera, al cual se le conocía, en lengua náhuatl, como *tunaltzahtziliztle* (llamada del *tunalli* o espíritu):<sup>473</sup> “Del susto, de, a las 12 del día, les gritaban en una olla

---

<sup>468</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría... Isabel Ramírez también asentó que cuando faltaba la lluvia, los trabajadores del tiempo llevaban ofrendas al cerro Tlaloc o Yecatepetl (cerro del aire). Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, pp. 354-355.

<sup>469</sup> Entrevista a Domingo Martínez Chavarría... Entrevista a Carlos Mancilla Castañeda...

<sup>470</sup> William Madsen, *The Virgin's...*, p. 132.

<sup>471</sup> Para mayores referencias a este respecto, véase Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, 5ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, 230 p., pp. 9-43.

<sup>472</sup> Lilitiana Huicochea, *op. cit.*, p. 238. William Madsen, *The Virgin's...*, p. 186. Isabel Ramírez Castañeda, *op. cit.*, p. 357.

<sup>473</sup> De nueva cuenta debo el nombre en náhuatl de esta curación a Matiana Flores Martínez.

nueva, por su nombre, por decir del niño que estaba así, malito, les gritaban y sí se componían.”<sup>474</sup>

Como ha podido apreciarse, el trabajo de los *ateros*, si bien estaba ligado en su mayoría al control del tiempo, era muy variado y requería, para su realización, un grado alto de especialización. Por ello estos ritualistas eran tan importantes en las comunidades mesoamericanas; su labor era vista como una contribución indispensable para la reproducción, material y simbólica, de los pueblos como entidades colectivas, a pesar de todas las contradicciones que existían en su interior, muchas de ellas acrecentadas, por cierto, con el proceso de privatización de sus tierras comunales, según se ha visto a lo largo de esta investigación.

Pero entonces, es plausible preguntar, ¿por qué este complejo atmosférico mesoamericano permanecía bien estructurado a finales del siglo XIX y principios del XX? ¿Por qué algunas décadas después ya no siguió operando, al menos ya no con la coherencia que poseía años atrás? ¿Cuáles fueron los motivos que originaron su desestructuración, los que generaron que hoy sólo nos lleguen elementos aislados de éste, que, aunque inconexos, aún permiten vislumbrar su antigua sistematización? A estas interrogantes trataré de dar respuesta en las líneas que vienen.

Creo que para que existiese la permanencia de este complejo meteorológico indio, a pesar de todos los grandes cambios que trajo consigo el proceso de colonización, existieron varios elementos estructurales que hicieron posible esto. En primer lugar, como ya lo han señalado algunos autores, la continuidad, sin alteraciones profundas, del clima y la geografía. En efecto, las comunidades mesoamericanas siguieron dedicándose a actividades muy similares a las que sus mayores se avocaban sin la necesidad de modificar de forma drástica las prácticas que éstas requerían. Así, por ejemplo, el cultivo del maíz, y variedades asociadas, lo que se ha dado en llamar el complejo de la milpa, no necesitó mayores adaptaciones sino sólo algunas pocas, como la introducción de animales de tiro y el abono que éstos le proporcionaban. Todo ello hizo posible que la siembra de esta importante semilla siguiera aplicando el antiguo calendario agrícola mesoamericano pero, en el

---

<sup>474</sup> Entrevista a Loreto Hernández Ramos... Las doce del día era una hora trascendental para el mundo de los aires. Sobre esto volveré líneas abajo, por el momento sólo llamo la atención respecto al horario en el cual salía a peinarse Petra Cadena.

contexto del dominio colonial, lo adecuara a la celebración del santoral católico. En palabras de Johanna Broda:

La persistencia, en este contexto, de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de [*sic*] una economía agrícola precaria y el deseo de controlar esos fenómenos. Por tanto, los elementos tradicionales de su cosmovisión siguen respondiendo a sus condiciones materiales de existencia, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros.<sup>475</sup>

En esta tesitura, gracias a que el clima y las condiciones geográficas no pudieron ser alteradas de manera trascendente, el trabajo campesino posibilitó que muchos otros elementos asociados a éste, como la misma cosmovisión y, sobre todo, algunos de sus elementos como el complejo atmosférico, tuvieran una continuidad histórica, determinada, empero, por las condiciones que imponía el dominio colonial. Luego entonces, la propagación de la nueva religión se tuvo que adecuar a las anteriores nociones cosmológicas para empatar las labores que requería una planta como el maíz:

En el contexto del sincretismo con la religión católica es sobre todo el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas el que ha mantenido importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. Esta preservación se debe a que ha habido continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo la misma importancia de hace siglos para el campesinado indígena.<sup>476</sup>

Ahora bien, si trasladamos las observaciones de Broda a la región de Tláhuac, resulta que el paisaje es de vital importancia para explicar la continuidad, siempre con cambios hay que decirlo, de las antiguas concepciones mesoamericanas. A la luz de todas

---

<sup>475</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, 165-238 p. p. 168.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 169.

estas consideraciones, entonces, propongo que el paisaje lacustre, hizo posible la permanencia de esta concepción atmosférica de clara raigambre mesoamericana. Es decir, el que la geografía acuática continuara, sin grandes alteraciones hasta casi finales del siglo XIX (sólo materializadas por la desecación del lago de Chalco promovida por Noriega), permitió que concepciones muy antiguas, reactualizadas de formas constante, se prolongaran a lo largo de varios siglos.

Así pues, la existencia a finales del siglo XIX de los dos grandes lagos (el de Xochimilco y el de Chalco), con sus pequeñas lagunas, grandes ciénegas y una buena porción de chinampas; así como la presencia de las serranías vecinas, por donde bajaban, temporalmente, ríos de diversos caudales, o, en donde a sus faldas nacían manantiales de variados derrames; hizo posible que el complejo meteorológico mesoamericano fuera siendo refuncionalizado a lo largo de cientos de años, lo que a la postre significó que, además de evidenciar las transformaciones que iba sufriendo, también visibilizara el lejano origen de donde procedía.

Aunado a este primer elemento (el paisaje lacustre), también se debe tomar en cuenta la clase de catolicismo que se fue incorporando a la religión comunitaria de los pueblos indios. Evidentemente, éste no era el que la ortodoxia clerical esperaba, sino una serie de versiones *sui generis* de diversos cultos populares que llegaron a estas tierras de la mano de sus portadores: españoles que provenían de comunidades campesinas en donde la religión católica estaba relacionada con prácticas y creencias agrícolas de lejano cuño precristiano, muchas de ellas similares a las de las poblaciones mesoamericanas. Por esta razón, la difusión e incorporación de ciertos elementos católicos se dio de forma más expedita cuando la cercanía era mayor, y, en el caso contrario, se requirió de un lapso mayor para que se pudiera llevar a cabo la apropiación de los mismos. El mismo complejo atmosférico sufrió este proceso, pero gracias a notables similitudes los rituales y

concepciones externas lograron echar raíces<sup>477</sup> y se adaptaron, con base en la lógica mesoamericana, al interior de los pueblos indígenas.<sup>478</sup>

Asimismo, es importante mencionar la presencia de la lengua náhuatl en la región de Tláhuac, puesto que en ella se hallaban cifrados las cuestiones acerca del tiempo, los números creadores, las enfermedades, los rituales y las prácticas curativas. Y esto no es menor, la supervivencia del idioma fue fundamental para la transmisión de maneras de ver, estar en y entender el mundo; nociones que sólo les eran comprensibles, a cabalidad, para aquellos que eran portadores o hablantes de náhuatl. Si tomamos en cuenta que la gran mayoría de la población, de finales del siglo XIX y principios del XX, se comunicaba en esta lengua, se podrá apreciar la gran importancia del náhuatl como transmisora de este complejo atmosférico indio.<sup>479</sup> En la región de Tláhuac, la ruptura de la enseñanza del náhuatl, y por lo tanto su posterior extinción, estuvo aparejada con los procesos de modernización capitalista y expansión de la educación estatal institucionalizada. De acuerdo con la información recabada durante mi trabajo de campo, el náhuatl fue prohibido en los pueblos tanto por los profesores, nativos y recién llegados, como por el cura de la

---

<sup>477</sup> El colocar cruces, por ejemplo, en los terrenos para evitar la caída del granizo y las heladas, como se ha visto líneas arriba, también se practica, o practicaba en siglos anteriores, en otros lugares de Europa, como en la región de Friul en Italia. Al respecto véase Carlo Ginzburg, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Carlos Aguirre Rojas (presentación), México, Universidad de Guadalajara, 2005, 221 p.

<sup>478</sup> Stanislaw Iwaniszewski ha mostrado cómo un buen número de rituales son muy parecidos entre los graniceros mexicanos, los renuberos españoles y los planetnicy polacos. Así pues, a diferencia de otros autores, él propone que mucho de la continuidad de la meteorología indígena tuvo que ver con la exitosa incorporación de estos elementos comunes en las comunidades indias. Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, No. 34, 2003, 390-422 p., pp. 394-404. También Bonfil Batalla, desde las primeras investigaciones etnográficas, había señalado la presencia de componentes similares en las concepciones meteorológicas europeas y mesoamericanas. Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan...”, pp. 247-250.

<sup>479</sup> La presencia del náhuatl está subestimada en los censos porfirianos, posiblemente porque los propios habitantes negaran el conocimiento del mismo para evitar el estigma de ser catalogado como indio, pero también cabe la posibilidad de que las preguntas no estuvieran bien formuladas y por lo tanto no se registrara la existencia de hablantes de náhuatl. El hecho es que otras fuentes, las de los curas por ejemplo, más cercanos a la población, dan cuenta de la utilización de este idioma; además la información etnográfica que obtuve también indica un uso extendido de la lengua náhuatl para aquellos años. Véase José Trinidad Basurto, *El arzobispado de México. Obra biográfica, geográfica y estadística, escrita con presencia de los últimos datos referentes a esta arquidiócesis, ilustrada con profusión de grabados y con dos cartas geográficas del arzobispado*, México, Talleres tipográficos de El Tiempo, 1901, 416 p., pp. 249, 271 y 374-375.

zona: Domingo B. López.<sup>480</sup> Este último, por cierto, personaje muy cercano a Íñigo Noriega.

Precisamente la difusión de la educación formal, por parte de las instituciones del Estado, fue uno de los factores que vino a desestructurar el complejo atmosférico de raigambre mesoamericana, sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los órganos porfiristas, las escuelas municipales proliferaron en menor medida y, aun cuando las había, éstas no lograron llegar a un porcentaje tan alto de la población. Según mis pesquisas, a finales del siglo XIX y principios del XX, existían 16 escuelas en toda la región de Tláhuac; todos los pueblos contaban con dos, una para hombres y otra para mujeres, con excepción de San Luis Taxialtemalco y Santa Catarina en donde sólo había una mixta.<sup>481</sup> Empero, la penetración de la educación institucionalizada en realidad fue deficiente, ya que, siguiendo al censo de 1900, del total de habitantes, sólo el 18.58 % sabía leer y escribir, y apenas el 4.71 % tenía conocimiento de la lectura. El resto, por lo tanto, no había gozado del orden y progreso de la administración de Díaz en materia educativa (véase el cuadro n.º 9).

**Cuadro n.º 9**  
**Instrucción elemental en la región de Tláhuac<sup>482</sup>**

Instrucción elemental	Mixquic		Tláhuac		Tlaltenco		Tulyehualco		Total	%
	H	M	H	M	H	M	H	M		
Saben leer y escribir	377	163	244	120	542	263	566	421	2696	18.58
Sólo saben leer	13	9	8	5	20	13	321	295	684	4.71
No saben leer ni escribir los de 12 años en adelante	447	709	418	431	1401	1614	597	703	6320	43.55

<sup>480</sup> Entrevista realizada a Alberto Luna Calzada por Baruc Martínez Díaz el 2 de febrero de 2008 en el atrio de la iglesia de San Pedro Tláhuac.

<sup>481</sup> *El Municipio Libre*, 31 de diciembre de 1896, p. 1

<sup>482</sup> Antonio Peñafiel (dir.), *Censo general de la República mexicana verificado el 28 de octubre de 1900. Distrito Federal*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1901, 219 p., pp. 111-112.

No saben leer y escribir por ser menores	386	296	255	258	953	904	743	669	4464	30.76
Se ignora	14	21	4	9	73	178	23	23	345	2.37
<b>Total</b>	<b>2435</b>	<b>1752</b>	<b>596</b>	<b>4361</b>	<b>14509</b>	<b>100</b>				

Como puede verse, entonces, la presencia de estos elementos estructurales (paisaje lacustre, religión católica popular, el idioma náhuatl y la escasa difusión de la educación formal) coadyuvaron para que la concepción meteorológica india pudiera tener una continuidad histórica a pesar de los siglos de dominio colonial. La desestructuración de la misma en las décadas siguientes y hasta la actualidad, por lo tanto, puede ser explicada por la ausencia, mengua o alteración de aquéllos: el mundo lacustre disminuyó y se transformó de manera notable; el catolicismo se propagó en una versión más ortodoxa; el idioma náhuatl desapareció; y la educación estatal se estandarizó y penetró, de manera más eficiente, en la mayoría de la población.

Todos estos cambios, no obstante, ocurrieron de forma drástica y en poco tiempo, lo que aceleró la desintegración de un complejo que se hallaba coherente todavía a finales del siglo XIX y principios del XX, y, como consecuencia de ello, sus elementos se fueron separando y sólo algunos sobrevivieron aisladamente. En esta tesitura, López Austin ha señalado que para que el mito-creencia y el mito-narración asimilen, reinterpreten y se apropien de elementos externos y, posteriormente, los adapten a su propia lógica cosmovisiva y narrativa, debe de pasar un lapso considerable, sin embargo, si las transformaciones ocurren estrepitosamente, las más de las veces, los nuevos contenidos comenzarán un proceso que erosionará la coherencia de la cosmovisión en la cual éstos se hallan insertos.<sup>483</sup> Esto, desde luego, fue lo que ocurrió en el caso de la región de Tláhuac: los cambios sobrevinieron tan rápido que fue imposible una asimilación exitosa. Los engranajes que unen a los diferentes tiempos históricos se desfazaron tanto que no hubo otro camino más que la continuidad de elementos aislados e inconexos, los que, a pesar de

<sup>483</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos...*, pp. 392-395.



esto, dejaron huellas e indicios que me permitieron la reconstrucción de un complejo atmosférico que, hace poco más de cien años, estaba bien estructurado.

Después de todo este desarrollo acerca de la concepción meteorológica en Tláhuac, volvamos al punto de origen: el mito de Petra Cadena. Así pues, es menester realizar un análisis, aunque somero, de los aspectos esenciales y profundos de esta narración mítica. En primer lugar hay que notar que uno de los personajes principales, el Charro Negro, era de naturaleza sobrehumana. De acuerdo con la memoria chinampera éste fue la representación humana de una *ehcacuatl*, pero no de cualquiera, sino la del “mero jefe”, lo que lo convierte en la misma figura de un Tlaloc reactualizado. Por este motivo, se presentaba con la imagen de un personaje ataviado como charro con botonadura y anillos de plata, pues de esa manera, evidenciaba su carácter diferencial de los demás miembros de la comunidad: el traje de charro, en ese entonces sólo típico entre los administradores y dueños de haciendas, lo hacía aparecer como un individuo fuera del alcance de los chinamperos y, por lo tanto, capaz de realizar acciones que denotaban un poder sin límites. En esta tesitura, se puede considerar que la vestimenta era una alegoría de la naturaleza superior a los hombres normales.

En el mismo orden de ideas se encuentra la referencia al color de su ropaje: el negro. Guilhem Olivier ha mostrado cómo este color, antes de la llegada de los europeos, estuvo íntimamente relacionado con diversos aspectos de la religión antigua mesoamericana. No sólo era utilizado como pintura característica de los sacerdotes o como color distintivo de Tezcatlipoca, sino, además, su incorporación al cuerpo humano permitía el acercamiento, y su posterior asimilación, del hombre con las divinidades. En mi caso específico, el negro tuvo una fuerte relación con Tlaloc, quizás por el color de las nubes borrascosas, y con las ofrendas que se llevaban hacia los cerros. Por estos motivos, según la propuesta de Olivier, una misma palabra, *teotl*, designaba tanto a las entidades sobrehumanas como a la tonalidad negra. En esta tesitura, hay que advertir que si el Charro se presentaba ataviado con una vestimenta negra era para hacer alusión tanto a su carácter divino como a la presencia de un Tlaloc reactualizado.<sup>484</sup>

---

<sup>484</sup> Guilhem Olivier, *op. cit.*, pp. 329-337. El negro, siguiendo al autor, también estuvo asociado a Tlaloc como divinidad terrestre e inframundana: de la oscuridad de las húmedas cuevas provenía una parte de la vida misma. Este color, entonces, ha estado asociado al inframundo, a lo terrestre y a las culebras de agua que mandan el temporal.

Si en la narrativa se menciona que, por vez primera, llegó a Tláhuac del lado de Santa Catarina era porque, como se ha visto, de ese lugar (noreste) provenían las culebras de agua, ya sea de ese pueblo o de Ayotla y Tlapacoyan. Ahí era la morada de los *ehecameh*. Asimismo, se debe advertir que el primer encuentro entre Petra y el Charro ocurrió al borde del canal, cerca de un puente, y sucedió de esta guisa porque como lo mencionó Andrea Calzada,<sup>485</sup> las *ehecacuatl* también habitaban debajo de estos sitios, aunque, de acuerdo con otras investigaciones etnográficas, éstas podían mudarse de lugar a través del rayo: así de un manantial se pasaban a las nubes y de ahí a las cuevas de los cerros.<sup>486</sup>

La referencia a la investidura de plata del Charro, con seguridad, se debió a una reactualización: siendo un metal precioso, con alto valor, se le equiparó con las antiguas *chalchihuitl* (piedras preciosas), por cierto, asociadas a Tlaloc, Chalchiuhtlicue y los *tlaloqueh*, las cuales eran una representación del agua benéfica. En este punto, recuérdese el testimonio de Carlos Mancilla, en donde se aseveraba que los *ateros* trabajaban con esferas de plata,<sup>487</sup> cuando, según testimonios de comunidades vecinas, lo hacían con *chalchiuhtemeh*: piedras redondas de jade. La equiparación es indiscutible. Dentro de la misma lógica se encuentra la promesa del Charro: la construcción de una capilla con su entortado de plata, su fuente brotante y el manantial para Tláhuac. La plata, en este contexto, símbolo del agua, se asociaba con la idea de riqueza en una comunidad chinampera; la capilla, al igual que un ojo de agua, entonces, se convertía en un lugar sagrado en donde habitaban las entidades sobrehumanas. En este punto el mito también refería una situación histórica particular: en la primera década del siglo XX, el gobierno de Porfirio Díaz le había quitado el manantial más grande a los pueblos de Tláhuac (el del Acuezcomac) para abastecer del vital líquido a la capital del país.<sup>488</sup> Privados, como estaban, del agua necesaria para mantener sus chinampas, el regalo máspreciado que podían tener las comunidades de la región era un nuevo ojo de agua, por ello, resulta significativo sobremanera la promesa del Charro hacia Petra: dotar a su pueblo de un

---

<sup>485</sup> Entrevistas a Andrea Calzada Ramírez...

<sup>486</sup> David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 124.

<sup>487</sup> Entrevista a Carlos Mancilla Castañeda...

<sup>488</sup> Manuel Marroquín y Rivera, *Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México*, 4 t., México, Imprenta y Litografía Müller Hermanos-Indianilla, 1914, t. 1, pp. 83-84.

manantial en momentos de precariedad extrema. Así pues, el mito también penetra el tiempo histórico.<sup>489</sup>

Ahora bien, si Petra perdió su espíritu, como el sacerdote de Tláhuac aseguró, cuando el Charro le limpió su sudor, al momento en que éste le pasó el gahné por su rostro, quizás se debió a que una de las entidades anímicas que poseían los hombres era el *ihiyotl*, o *ihyotl* según la variante dialectal de la región, y la composición del verbo sudar (*ih-tonia*), posee la raíz *ih* y la palabra *tonia* (*totonia*: hacer calor o calentarse algo/alguien). Luego entonces, al sudar, los hombres secretan parte de su espíritu y, en ese instante, son susceptibles para perderlo, sobre todo ante entidades que poseen el poder para robarlo, como ha sido el caso de los aires. Esta parte de la narración es un caso similar al encuentro que vivieron algunos chinamperos de Mixquic ante la Llorona, según el testimonio de Margarito José Santa Cruz visto líneas arriba, pues los que tuvieron espíritu débil fueron susceptibles al robo de su entidad anímica.<sup>490</sup>

Asimismo, cuando el párroco Manuel Ruiz le mencionó a Petra que ella debió haber aceptado el anillo para que él lo bendijera y así hubiera sido feliz, existe una gran similitud con los ritos de conjuración del granizo y las tempestades. En la región de Tláhuac, a algunos sacerdotes se les asociaron los poderes de los *ateros* y llegaron a tener una fama bien establecida.<sup>491</sup> La memoria chinampera menciona cómo estos religiosos, al igual que los ritualistas, podían conjurar el mal tiempo desde lo alto de las torres de sus iglesias, portando en la mano una palma bendita: retirando granizadas y tempestades sólo permitían la llegada de la lluvia benéfica que hacía prosperar los cultivos. Luego entonces, al bendecir el anillo se conjuran los perjuicios y se obtienen las riquezas, como cuando se ataja el mal tiempo para que lleguen buenas lluvias y las milpas se alimenten; nuevamente aquí, hay que enfatizarlo, la riqueza para los pueblos campesinos no es lo estrictamente monetario, aunque a menudo se utilice esa alegoría, sino la buena cosecha y todos aquellos elementos que hacen posible ésta.

<sup>489</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos...*, pp. 405-407.

<sup>490</sup> Entrevista a Margarito José Santa Cruz...

<sup>491</sup> A finales del siglo XIX y principios del XX, se conocieron las cualidades de *atero* que tuvo el padre Domingo B. López, a tal grado que su cercano amigo, Íñigo Noriega, se apoyaba en él para evitar que sus cultivos fueran dañados por el granizo o la tempestad. La memoria chinampera señala que, inclusive, Noriega le instaló un teléfono en la parroquia de Tláhuac para avisarle el momento preciso en que debía conjurar al mal temporal. Hacia la década de 1930 y hasta 1958, otro religioso, Miguel Moreno, también obtuvo grande fama como *atlazque*. Entrevistas a Blandino Palacios Calzada y Apolinar Osorno Galicia... El renombre de sacerdotes-*ateros* ha tenido una larga historia como puede verse en Miguel Morayta Mendoza, *op. cit.*, p. 221.

Dentro del análisis del mito-narración de Petra Cadena, también es importante destacar una de las características notables de los *ehcameh*: su necesidad de alimentarse con esencias. Por ello el Charro le dijo a la joven chinampera que después de su boda, él esperaría que sus familiares comieran, pero éste no probaría bocado pues su alimento era de naturaleza diferente, ya que estos seres sólo comen esencias, al igual que los espíritus de los muertos que cada año regresan para visitar a sus parientes vivos y de la ofrenda sólo toman el “espíritu” de las cosas: incienso, flores, frutas, bebidas y platillos.<sup>492</sup> Debido a este mismo motivo, cuando en el funeral de Petra cayó un gran rayo, “un traquidazo” en las palabras de Galdino Cadena,<sup>493</sup> fue para robarse el espíritu de la joven y así llevarla al mundo de los aires a trabajar con ellos: los *ehcameh*, como se ha visto, necesitan obtener el alma de ciertos humanos para que los ayuden con el trabajo del tiempo.<sup>494</sup> Así pues, el rayo es una de las maneras en que las entidades sobrehumanas consiguen el espíritu de los habitantes de la tierra; de acuerdo con los nahuas de Texcoco éste representa el látigo del charro, es decir: de la culebra de agua en la variante de Tláhuac.<sup>495</sup> La memoria chinampera, en este punto, aseveró que Petra sólo estaba “privada” mas no muerta, lo que se refiere, quizás, a la experiencia de un trance entre el mundo de los vivos y el de los aires, similar al que experimentan los *ateros* cuando son golpeados por el rayo pero, a diferencia de estos últimos, el espíritu de Petra no volvió a la tierra y se quedó, para siempre, en ese Tlalocan reactualizado. La transmutación entre ambos espacios sucedió cuando Mapuleca se convirtió en una laguna después de la muerte de la joven. A nivel metafórico esto puede entenderse como la transformación de Petra: su ombligo dejó de ser terrestre para volverse acuático.<sup>496</sup>

---

<sup>492</sup> En este punto recuérdese que al final los aires son espíritus de difuntos, muertos en circunstancias específicas pero, de cualquier modo, espíritus.

<sup>493</sup> Entrevista a Galdino Cadena Palma... Aquí también es menester decir que es posible afirmar que el espíritu de Petra fuera robado gradualmente: primero a través de su sudor, después cuando el Charro le mandó una enfermedad de naturaleza fría (“se enfermó como de gripa”, de acuerdo con Galdino) y, finalmente, por medio del rayo el día de su sepelio. La gripe es considerada un padecimiento de origen frío entre los chinamperos. Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

<sup>494</sup> William Madsen, *The Virgin's...*, p. 132.

<sup>495</sup> David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 112-114. La misma función tienen las granizadas y tempestades. Recuérdese que en el testimonio de Loreto Hernández ese día cayeron los tres elementos al mismo tiempo. Entrevista a Loreto Hernández Ramos...

<sup>496</sup> Según los chinamperos el lugar donde uno nace es su ombligo, es decir: su esencia, su origen, a donde, finalmente, uno tiene que regresar. Esto se debe a que anteriormente en el sitio donde alguien nacía era enterrado su cordón umbilical. Entrevista a Domingo Martínez Chavarría...

Las apariciones de Petra, después de su desaparición física, son en extremo significativas porque evidencian diversas conceptualizaciones de los mitos-creencias que se compartían en la región de Tláhuac, pero, al mismo tiempo, cómo el tiempo mítico se enlazaba con las específicas circunstancias históricas que estaban viviendo los habitantes de la zona. Cuando Petra Cadena se aparecía en un sitio, siempre lacustre en ese entonces, lo hacía en momentos particulares o a través de ciertas actividades que remitían a una concepción mitológica mesoamericana. En muchas ocasiones los testigos aseveraron que la habían visto encadenada y ello se debía, quizás, a que en un tiempo estuvo castigada por su esposo, el Charro Negro, debido a su negativa de casarse con él “por las buenas”.

La memoria chinampera afirmaba que se peinaba a las doce del día y esto era trascendental porque, de acuerdo con investigaciones etnográficas de regiones aledañas, ese momento era justo cuando los aires salían a tomar un poco del calor del sol, lo que les permitía mantener un grado de equilibrio debido a su naturaleza fría, es decir: los *ehcameh*, para equilibrar su propio ser, tenían que robar el calor solar. Luego entonces, cuando Petra se peinaba al mediodía era una hora primordial para la alimentación, a partir de la radiación solar, de los seres sobrehumanos y, al mismo tiempo, la propia acción de alisarse el cabello excitaba a éstos, pues uno de los personajes principales que habitaban el Tlalocan reactualizado era la reina Xochitl: una mujer con grandes trenzas que gustaba de pasar el cepillo por su larga cabellera.<sup>497</sup>

Asimismo, se decía que Petra se aparecía por el rumbo del noreste, en donde comenzaban los arcoíris, estos últimos, por cierto, también han sido asociados con la actividad o con la morada de los *ehcameh*. En la región norte de Morelos, por ejemplo, los campesinos aseguran que un tipo de aire dañino lo constituye el arcoíris; en el Valle de Toluca también se tiene la creencia de que éste es una clase de aire y lo dividen en hembra y macho; finalmente, en la sierra de Texcoco, los nahuas locales aseguran que el arcoíris es

---

<sup>497</sup> David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 113 y 116. Cabe aclarar que, en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, el peinarse remite a un acto de fecundación: el cepillo es una alegoría del pene que penetra en un espacio lleno de pelo como lo es la vagina de la mujer. Asimismo, el cabello era un elemento asociado al agua y a los rituales acuáticos, puesto que su crecimiento estaba en relación con el vital líquido. Por ello el 24 de junio, día de San Juan (santo al que se le atribuían poderes sobre el temporal), las mujeres de la región acudían a las lagunas y manantiales a cortarse sus trenzas, de esta forma se creía que el pelo crecía con abundancia. A este acto ceremonial de convivencia con el agua iba todo el pueblo y se le conocía como la *sanjuaneada*. Entrevista a Apolinar Osorno Galicia...

el soplo de los *ahuahqueh*, quienes mandan la lluvia a la tierra.<sup>498</sup> En la región de Tláhuac, los chinamperos también asociaron el arcoíris con los seres sobrehumanos, en especial con las culebras de agua, por lo cual resulta comprensible que Petra se apareciera en ese lugar que era considerada como la morada de los aires. Al decir de Juan Osorno Galicia, chinampero del barrio de Teopancalco (San Mateo): “Pus eso le decían así la culebra de agua [...] pus se veían como un bulto de, negro vaya [...] y se ponían la, los arcoíris así de Tezompa haste aquí a, haste aquí, cómo se llama, este, en Ayotla. Ahí se ponían las culebras de agua así...”<sup>499</sup>

En otro orden de ideas, hay que advertir que cuando Petra, ya convertida en *ehcacuatl*, trató de ahogar a un chinampero de Tláhuac, tiene que interpretarse como el intento por conseguir más espíritus humanos para que trabajaran en la producción del temporal. Esta función, el robo de esencias, también se manifiesta en aquellas versiones que señalan que la joven chinampera robaba las verduras o tiraba las matas de maíz cuando pasaba sobre ellas en forma de remolino; al final, a nivel metafórico, lo que se trataba de decir era que Petra, como culebra de agua, hurtaba las esencias del maíz y las verduras que producían sus antiguos coterráneos, ya sea como remolino, helada o granizada.<sup>500</sup> Así pues, el actuar de ella, a la postre, significaba el apoderarse de las esencias de alimentos terrestres que eran indispensables para el mantenimiento de las entidades sobrehumanas.<sup>501</sup>

El carácter histórico del mito, entreverado en ambos tiempos, lo constituye el hecho que una vez que esos lugares en que se aparecía Petra dejaron de ser lacustres, al ser desecados por diferentes circunstancias, no volvió a presentarse ahí, teniendo la necesidad de mudarse hacia otros que todavía mantenían la naturaleza acuática. Sólo así se explica que la joven de Tláhuac se hiciera presente en sitios como Texcoco o Lerma, muy alejados del ombligo en donde sucedieron los hechos primigenios. De esta manera el mito, a nivel narrativo, evidencia las transformaciones históricas: cuando el agua se distanciaba, los aires buscaban moradas en donde todavía subsistiera el elemento lacustre.<sup>502</sup>

---

<sup>498</sup> Miguel Morayta Mendoza, *op. cit.*, p. 225. Soledad González Mendoza, *op. cit.*, pp. 347-348. David Lorente y Fernández, *op. cit.*, p. 123.

<sup>499</sup> Entrevista a Juan Osorno Galicia...

<sup>500</sup> Recuérdese que una de las funciones de Petra, después de que el Charro robara su espíritu, era la de enviar el granizo a la tierra, a través de mover el cántaro de los arvejones.

<sup>501</sup> David Lorente y Fernández, *op. cit.*, pp. 110-114.

<sup>502</sup> En este mismo sentido apunta el testimonio de Margarito José Santa Cruz. Sabemos que Mixquic en las primeras décadas del siglo XX perdió su paisaje acuático, sin embargo, luego, a través de la introducción del

Finalmente, quiero referir dos últimos aspectos. Por un lado la cuestión del “arancel” en donde aparecían todos los descendientes de Petra y, por otro, el momento en que llovía abundantemente cuando uno de los Cadena se casaba. En el primer punto se tiene que notar esa antigua creencia que todos los parientes, incluidos los políticos, de un individuo que era convertido en aire, tenían que convertirse en un ser de esa misma naturaleza; por ello, resulta comprensible que los Cadena, en algún momento, estaban fatalmente llamados morar en la región de las nubes. Y, en el segundo caso, los descendientes de Petra, solían ofrecerle comida como un mecanismo por el cual satisfacer su ímpetu y que no siguiera mandado grandes aguaceros en la tierra cuando éstos se unieran en matrimonio, de la misma manera en que les calmaba a los aires a través de ofrendas o *tlacahuilli*.

En suma, pues, como señalé en páginas anteriores, las diferentes versiones del mito-narración de Petra Cadena representan un gran corpus mitológico que aglutina, no obstante el carácter inconexo de muchos de sus elementos, la mayor parte de los mitos-creencias que los chinamperos de finales del siglo XIX y principios del XX, mantenían con respecto a un complejo meteorológico que se hallaba bien estructurado en aquellos años.

Así pues, volvamos al punto inicial de este capítulo. ¿Para los habitantes de la región de Tláhuac, hace poco más de cien años, el territorio representaba sólo parcelas de labor susceptibles de ser convertidas en mercancía ante el nuevo contexto de privatización de la propiedad? O ¿acaso tenía muchos otros significados? Es evidente, con todo lo que se ha visto hasta el momento, que para los ribereños el territorio, *totlalticpacnantzín* en náhuatl, conjugaba una serie de valores que iban mucho más allá de su puro aspecto material o productivo, si bien éste también tenía una importancia que no es mi objetivo negar aquí pero sí matizar.

Para los antiguos chinamperos, el territorio era ese espacio social del cual se habían apropiado, tanto material como simbólicamente, y sobre el que habían tejido toda una serie de creencias y visiones para ver y existir en el mundo. No sólo a partir de él obtenían su

---

agua tratada, volvió a recuperar parte de aquél. Por esto, el chinampero refirió que la Sirena volvió a aparecer en su pueblo traída por un camión de refrescos que provenía de Lerma. Es decir, en términos históricos esto puede leerse de la manera siguiente: a finales del siglo XIX y principios del XX se fue el agua de Mixquic, por lo tanto las entidades sagradas tuvieron que mudarse hacia Lerma (otra región lacustre), sin embargo, debido a las políticas estatales, en ésta también desapareció el mundo acuático, por lo que aquéllas, nuevamente, regresaron a acá, ya que los cuerpos de agua renacieron, sólo en parte, a partir de la introducción del agua tratada (en la década de 1960).

sustento cotidiano mediante la siembra asociada de varios cultivos, lo que se ha dado en llamar el complejo de la milpa; asimismo, para ellos éste era el lugar primordial en donde habitaban las entidades sobrehumanas que les prodigaban un buen temporal, si es que realizaban las ofrendas propiciatorias debidas, pero, también, aquéllas que mandaban calamidades y desgracias sobre la faz de la tierra si se cometía algún ilícito. El territorio eran sus montes, ciénegas, lagunas, chinampas, cuevas y manantiales; todos éstos otorgados comunalmente por sus respectivos santos patronos y registrados, a lo largo de su historia, a través de sus viejos títulos de tierras y mapas-pinturas. El territorio, entonces, también era memoria histórica y secular lucha de resistencia.

Por lo tanto, ¿qué pensaron los ribereños al momento en que la política y práctica desamortizadoras, promovidas por los sucesivos gobiernos liberales, se impusieron en sus territorios? Lamentablemente, la información obtenida en las fuentes históricas no alcanza para aventurar una interpretación al respecto. Sin embargo, con todo lo analizado en este capítulo, es factible suponer que el tránsito de indio comunero a ciudadano propietario no debió ser nada fácil al interior de los pueblos de Tláhuac: ¿cómo privatizar aquellos lugares que antes permanecían en común y, máxime, los sitios en donde moraban las entidades sagradas que controlaban el tiempo? Seguramente por este tipo de motivos, muchos de los comuneros trataron de ignorar la legislación anticorporativa; indicio de esto fue, probablemente, lo largo del proceso desamortizador en la región, el cual se prolongó, inclusive, hasta las primeras décadas del siglo XX.

La cosmovisión náhuatl de las comunidades de Tláhuac, con seguridad, fue un factor decisivo para la postergación de la desamortización del territorio comunal; quizás ella estuvo en el fondo para evitar la generalización de la privatización de los montes, ciénegas y chinampas. Si se miran las cosas desde esta perspectiva, es decir, poniendo énfasis en los elementos cosmovisivos, es más fácil entender por qué la evidencia histórica apunta a periodos muy largos de escasa o nula actividad privatizadora, sólo acelerados cuando los pueblos estuvieron al borde de perder sus bienes comunes por la llegada de un peligro externo: Íñigo Noriega y sus pretensiones de empoderarse territorialmente con aquello que era sagrado para las comunidades: *totlalticpacnantzin in mihtoa patria* (nuestra madrecita tierra la que se dice patria).



## Conclusiones

En suma, pues, la desamortización en la región de Tláhuac significó un proceso paulatino pero continuo de privatización e individualización de la tierra; dependiendo de los tiempos y coyunturas, a menudo acentuó su impulso y, en otras ocasiones, denotó una profusa lentitud. Fue, por decirlo así, un camino sin retorno. Es por ello que hasta la actualidad, el antiguo territorio comunal (cerros, chinampas y núcleos urbanos, principalmente) es considerado “pequeña propiedad” y se encuentra en manos de los habitantes originarios. La difusión de la propiedad privada, sin embargo, no fue homogénea; ésta tuvo que convivir con las varias modalidades del espacio comunal, incluso hasta los primeros lustros del siglo XX. En la década de 1920, cuando aún se seguían construyendo chinampas, los pobladores podían erigir sus huertos en el espacio lacustre y cenagoso que a ellos mejor les convenía, siempre y cuando contaran con la suficiente fuerza de trabajo para construir las chinampas que fueran a cultivar.<sup>503</sup>

¿La desamortización, entonces, significó despojo? Sí y no; aunque esto parezca una contradicción no lo es. Por un lado, la evidencia documental no permite sostener la tesis de un expolio territorial en la región, por lo menos no en la mayoría de los casos; salvo aquellos pocos que tuvieron relación con la nueva legislación acuática promovida por las autoridades porfiristas, en donde, dándole la razón a Friedrich Katz, no fue un particular el promotor ni el beneficiario del despojo sino el propio Estado. Y, por el otro, desde la óptica de la larga duración histórica, la desamortización se inscribió como un intento más en la larga cadena de agravios que los pueblos mesoamericanos sufrieron desde el inicio mismo de la dominación colonial. El primigenio expolio territorial, legalizado por las autoridades europeas, civiles y eclesiásticas,<sup>504</sup> y materializado por los invasores españoles, así como

---

<sup>503</sup> Entrevista a Apolinar Osorno Galicia realizada por Baruc Martínez Díaz el 23 de julio de 2005 en el paraje Huexocalco del barrio de Tíic (San Miguel) de San Pedro Tláhuac. Entrevista a Hipólito Mendoza Martínez realizada por Baruc Martínez Díaz el 23 de diciembre de 2009 en el paraje Guadalupanaco de la zona chinampera de San Pedro Tláhuac. La información de ambos, a su vez, procede de lo que sus padres les platicaron. En el caso de Apolinar fue Esteban Osorno, nacido hacia principios de la década de 1880. Respecto a Hipólito su padre fue Benito Mendoza, quien nació en la primera mitad de la década de 1910.

<sup>504</sup> Al respecto Francisco Pineda ha llamado la atención sobre la bula papal *Inter Caetera*, decretada en 1493 por Rodrigo de Borgia (conocido también como Alejandro VI), la cual, entre otras cosas, “representa la mayor apropiación-despojo de territorio que se haya cometido en la historia de la humanidad, aproximadamente 42

por las autoridades novohispanas a través de las mercedes y composiciones, continuó operando en los diversos contextos históricos de la historia de nuestro país. Las evidencias más claras de ello, en la región de Tláhuac, fueron la culminación del proyecto de desagüe de la Cuenca de México (surgido a partir de la óptica civilizatoria colonial) y la prolongación del régimen de tenencia y producción de la tierra con base en la hacienda. Ambos ejemplos, cabe precisarlo, estuvieron protagonizados e impulsados por Íñigo Noriega con el apoyo del aparato estatal porfiriano. Desde el punto de vista de las comunidades, este despojo primigenio estaba presente en su memoria colectiva, tan es así que en su momento decidieron apoyar al movimiento revolucionario zapatista, el cual mostró una claridad evidente frente al caso, tal como se desprende de la siguiente aseveración del general Emiliano Zapata:

Pero yo pregunto ante esta utopía ¿cómo se hizo la conquista de México? Por medio de las armas ¿Cómo se apoderaron de las grandes posesiones de tierras los conquistadores, que es la inmensa propiedad agraria que por más de cuatro siglos se ha transmitido a diversas propiedades? Por medio de las armas. Pues por medio de las armas debemos hacer porque vuelva a sus legítimos dueños, víctimas de la usurpación.<sup>505</sup>

Ahora bien, resulta claro que el proceso privatizador no fue aprovechado de la misma forma por todos los comuneros; las pequeñas élites locales, que si bien ya gozaban de cierto prestigio por su calidad de “principales”, fueron las que mejor se beneficiaron con la desintegración del orden comunal. Tradicionalmente ligadas a los ayuntamientos, ellas utilizaron la legislación liberal a su conveniencia, logrando así hacerse de un buen número de tierras y consolidando sus pequeñas fortunas pueblerinas. No obstante y a pesar de todo, los miembros de estas oligarquías regionales no dejaban de ser integrantes de sus propias comunidades; los mismos campesinos pobres, o ahora empobrecidos, los seguían considerando como originarios de sus pueblos: ahí vivían, ocupaban los cargos de gobierno e, incluso en algunas ocasiones, ayudaban a sufragar los gastos colectivos de las fiestas

---

millones de kilómetros cuadrados. Este es un récord extraordinario, pero excluido mediante el silencio porque encierra poderes y peligros que han de conjurarse.” Francisco Pineda Gómez, “La representación del indio. Fiesta y guerra de la oligarquía”, en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 9, No. 24, enero-abril de 2002, 1-26 p., p. 1.

<sup>505</sup> Citado en Francisco Pineda Gómez, *La revolución del sur, 1912-1914*, Rafael Medrano (pról.), México, Ediciones Era, 2005, 637 p., p. 351.

religiosas. Si bien se habían convertido en “riquillos”, aún cumplían con un papel en las dinámicas comunitarias. Así pues, en la región de Tláhuac se puede hablar de un conveniente y discrecional uso de la legislación liberal, pero éste no implicó la llegada de algún actor externo que despojara de sus patrimonios colectivos a los pueblos circunvecinos.

Asimismo, y como se ha visto en esta investigación, a pesar de que quizás las élites pueblerinas poco a poco se hubieran ido alejando de las creencias que revitalizaban su antigua cosmovisión, la gran mayoría de la población seguía dándoles vida, reactualizándolas de manera constante de acuerdo a los diferentes contextos históricos por los que iban atravesando. Y esto no es algo baladí de ninguna forma, si el territorio, para todas estas comunidades, no sólo representó una parcela de tierra susceptible de ser convertida en mercancía, la privatización del mismo debió traer consigo toda una serie de elementos muy complejos que, desgraciadamente, por la naturaleza de las fuentes de carácter administrativo, no fueron registrados. Sin embargo, como lo he señalado con anterioridad, seguramente que éstos fueron un factor decisivo al momento en que los ribereños se plantearon la posibilidad de privatizar, o no, sus bienes comunes.

Luego entonces, la cosmovisión mesoamericana jugó un papel central en el proceso de desamortización del territorio comunal, no sólo porque ésta ligaba a los pueblos con un pasado remoto que dotaba de significación a la secular lucha en defensa de su patrimonio comunitario, sino, además, porque su notable coherencia, existente en aquel tiempo, constituía un inmenso bagaje cultural del que las comunidades echaron mano para utilizar y crear viejas y nuevas estrategias de resistencia frente a la colonialidad del poder. Por ello fue posible que, a finales del siglo XIX y principios del XX, los pobladores de Tláhuac usaran y reinventaran un antiguo método que sus mayores habían creado a mediados de la centuria decimoséptima: la configuración de papeles de tierras y mapas que daban cuenta del acervo territorial que poseían, ambos dotándolos de una apariencia de mayor antigüedad. Lo mismo pasó con sus concepciones del tiempo: a partir de antiguas creencias, revitalizaron su religiosidad comunitaria en momentos de peligro extremo y, de esta manera, el mito de Petra Cadena se convirtió en una de las historias más significativas y profundas de la región, inclusive hasta nuestros días.

Vistas las cosas desde esta perspectiva y siguiendo a Walter Benjamin, es posible afirmar que los pueblos de la región de Tláhuac, como muchos otros de origen mesoamericano, han articulado históricamente el pasado en aquellos momentos de peligro, puesto que se han apropiado de sus recuerdos tal como ellos fulguraban en situaciones difíciles. Por lo tanto, la historia para todas estas comunidades no ha sido un tiempo vacío y homogéneo, sino que ha estado cargada de un “tiempo actual”:<sup>506</sup> de sus preocupaciones más profundas, las cuales han sido interpretadas a partir del bagaje cultural que han heredado de sus mayores.

Por todo esto, hay que aseverar que los aspectos nahuas de la cultura comunitaria de los pueblos de Tláhuac deben ser fundamentales para entender el proceso privatizador desde otra perspectiva, muy alejada de las interpretaciones clásicas que hasta ahora se han realizado. Es cierto que, a pesar de emplear esta perspectiva, no se podrá acceder a lo que pensaban los campesinos hace cien años, empero, sí será posible, por lo menos, acercarse a ciertos elementos que darán luces acerca del difícil y abstruso tránsito que significó pasar de ser un comunero a un propietario, en el sentido moderno.

Entonces, no es casual que en aquellos instantes de sumo peligro, cuando estaba en juego la posesión del territorio, o cuando de plano ya se había perdido parte de éste, los pueblos de Tláhuac trajeran a cuenta sus viejos títulos coloniales y, a través de ellos, crearan nuevas historias o, por otra parte, que resignificaran y reactualizaran sus antiguas concepciones meteorológicas a partir del momento en que una joven murió en circunstancias especiales. Ambos casos fueron nutridos y se ensamblaron coherentemente de acuerdo a elementos cosmovisivos que, si bien habían sufrido notables cambios con el transcurrir de los años y con la imposición del dominio colonial, también evidenciaban su lejano punto de partida.

Así pues, todos estos aspectos nahuas eran parte de los discursos ocultos que circulaban en las comunidades de la región de Tláhuac, alejados de los espacios sociales en donde los subalternos interactuaban con las élites; dotados de profundos significados que sólo se podían entender entre aquellos que compartían un mismo sistema de creencias y concepciones sobre el mundo. Eran seguros y eficaces al mismo tiempo. Seguros porque

---

<sup>506</sup> El pensamiento benjaminiano afirma la relación dialéctica que une al pasado con el presente: “No se trata de que lo pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación.” Walter Benjamin, *op. cit.*, pp. 95-96.

ocultaban su autoría a través de la producción anónima de los mismos y, eficaces, ya que al estar inscritos en un código de valores incomprensible para los poderosos, permitían su difusión en todos aquellos espacios en donde se revitalizaba la cultura popular: tianguis, fiestas, pulquerías, ferias, centros de peregrinación, veredas, canales, chinampas, ciénegas, cerros y cualesquiera espacios en donde los oprimidos construían su vida cotidiana comunitaria.<sup>507</sup>

En esta tesitura, he querido mostrar en mi investigación que, a pesar de las limitaciones de las fuentes clásicas, es posible abrir nuevos caminos interpretativos a partir del trabajo etnográfico. Esto, desde luego, no es la panacea, pero sí permite la posibilidad de vislumbrar los procesos históricos a través de elementos que no han sido tomados en cuenta de manera cabal, los cuales problematizan y complejizan aquellos aspectos que se creían bien constituidos en los estudios históricos.

Ahora bien, en otro orden de ideas, hay que señalar que la tierra, escasa en una zona lacustre como ésta, motivó algunos conflictos al interior de las poblaciones: entre los mismos vecinos; entre éstos y sus autoridades; o entre habitantes y funcionarios municipales de pueblos aledaños. Sin embargo, la dimensión de estas pugnas fue muy pequeña y no derivó en problemas de mayor envergadura. Por todo esto, no estoy de acuerdo con la siguiente afirmación de Elia Hernández y Teresa Rojas:

Uno de los mayores embates que sufrieron las comunidades de Tláhuac, fue resultado de la aplicación de la Ley de Desamortización de bienes de manos muertas, expedida el 25 de junio de 1856, la cual generó serios trastornos estructurales en el sistema de tenencia de la tierra en la medida en que muchas de sus posesiones fueron subdivididas y privatizadas.<sup>508</sup>

El mayor conflicto territorial que sufrieron los pueblos de Tláhuac fue el derivado del proyecto de desecación del lago de Chalco a manos de Íñigo Noriega. Fue, entonces, una lucha por el agua y todo lo que ella implicaba para los pobladores: la pesca, la caza y la recolección lacustres; la posibilidad de construcción de chinampas; su medio de comunicación; el espacio en el cual vivían las entidades que controlaban el tiempo: los

---

<sup>507</sup> Este párrafo, así como muchos de los planteamientos de mi investigación, está basado en la interpretación que ha hecho James Scott acerca del arte de la resistencia entre los grupos subalternos. Véase James C. Scott, *op. cit.*, pp. 169-237.

<sup>508</sup> Elia Rocío Hernández y Teresa Rojas Rabiela (asesora), *op. cit.*, p. 94.

*ahuahqueh*; en fin, todo aquello que permitía su reproducción material y cultural. Éste fue el problema nodal, no la desamortización, pues incluso ésta fue utilizada en cierta etapa, según se vio, por los chinamperos como un mecanismo de defensa en contra de los propósitos de Noriega. Así pues, una estrategia ideada por el Estado para debilitar a las comunidades, fue resignificada por ellas para construir un mecanismo que les permitiera su sobrevivencia como entidades colectivas; otro más de los mecanismos proveniente del arte de la resistencia.

La presencia de Noriega, entonces, fue lo que vino a alterar seriamente tanto al paisaje lacustre como a la dinámica social de los pueblos. Fue en este contexto cuando comunidades como Mixquic e Ixtayopan prefirieron privatizar sus territorios antes que haber permitido la usurpación de ellos por parte del hacendado español. Sin embargo, éstos fueron apenas los primeros desencuentros entre Íñigo y los pueblos ribereños; se convirtieron en el preludio de una intensa batalla que se prolongó en las décadas siguientes: las comunidades que trataron de seguir subsistiendo a partir del agua y Noriega que pretendió generar ganancias con la desaparición de ésta.

Al final, es cierto, Íñigo Noriega se impuso sobre las comunidades mesoamericanas: a lo largo de casi una década logró desecar las 9,500 hectáreas del lago de Chalco. Luego, los pueblos, de acuerdo con su cosmovisión, perdieron un espacio acuático que era considerado por ellas como sagrado. Sin embargo, los ribereños, años después, obtuvieron su revancha frente al hacendado español: en 1914 ellos, entonces engrosando las filas del Ejército Libertador del Sur, invadieron, quemaron y destruyeron el emporio agrícola construido por Noriega. A través de una larga historia compartida, y de un amplio territorio, simbólica y materialmente construido, unieron sus propias aspiraciones a las de otros pobladores, de diferentes y variadas latitudes, para tratar de realizar una utopía ansiada: la defensa de su territorio y sus autonomías políticas; la construcción novedosa, con base en sus profundos procesos históricos, de una nueva forma de ver, entender y existir en el mundo. Otra manera, bien diferente, de relacionarse con *totlalticpacnantzin mihtoa patria* (nuestra madrecita tierra la que se dice patria). Pero eso, es parte de otra más de las numerosas historias de la resistencia de los pueblos de Tláhuac, la cual espero muy pronto poder contar.

## Anexo 1

### Apuntes biográficos de Faustino Chimalpopoca Galicia

Hace ya varias décadas, Andrés Lira llamó la atención sobre la figura de Faustino Chimalpopoca Galicia, personaje casi desconocido pero quien tuvo una destacada participación en la política decimonónica, sobre todo en la defensa de los intereses indios ante las diversas administraciones gubernamentales mexicanas, tanto liberales como conservadoras. Al respecto, Lira afirmó: “Un Faustino Galicia Chimalpopoca<sup>509</sup> (18...-1877) debe ser estudiado, pues se señaló más que otros en la procuración de los intereses de los indios e intentos conciliadores en tiempos bien ingratos para sus pueblos y barrios.”<sup>510</sup> Es precisamente atendiendo a esta propuesta de Lira que decidí dedicar este pequeño apartado a la vida de Faustino; las pocas líneas que aquí vierta no serán suficientes para explorar a fondo al personaje, aunque sí nos aproximarán a las actividades de Faustino en la sociedad decimonónica. Asimismo, es menester notar la importancia que tiene Chimalpopoca Galicia para mi investigación: por un lado, él fue parte de las distintas administraciones mexicanas, en diversos órdenes de gobierno, desde donde trató de ser mediador entre las políticas anticomunales y los intereses de las comunidades de origen mesoamericano, procurando que éstas salieran lo mejor libradas posible en el arduo y difícil tránsito hacia la privatización de sus tierras; por otra parte, Faustino también jugó un papel trascendente en la historia agraria de mi región de estudio, pues al ser originario de San Pedro Tláhuac, contribuyó a la defensa del territorio comunal de esta zona, ya porque transcribió y tradujo al español sus *Títulos primordiales*, o porque logró que la Junta

---

<sup>509</sup> El cambio de los apellidos, Galicia Chimalpopoca y Chimalpopoca Galicia, es una constante en la historiografía en torno a este personaje. Él mismo firmaba indistintamente y se debe, probablemente como algunos han afirmado, al contexto en el que vivió: cuando quería remarcar su ascendencia india, firmaba como Chimalpopoca Galicia, pero en aquellos momentos cuando esto no era necesario o no le ofrecía ventaja alguna, signaba simplemente como Galicia o Galicia Chimalpopoca. Así es que en las primeras décadas de su vida apareció como Faustino Galicia Chimalpopoca y, a partir de la década de 1850, intercambió el orden sus apellidos. Esto último, incluso, llegó a hacer que Faustino le prohibiera a su hija, Concepción Chimalpopoca Oscoy, utilizar el apellido Galicia, pues éste había sido el “...patronímico que en el siglo XVI los españoles habían impuesto a sus antepasados, al bautizarlos.” Véase María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, 133 p., (Colección Fuentes), p. 11. En este trabajo conservo el último orden que Faustino aplicó a sus apellidos, para evitar así confusiones al respecto.

<sup>510</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 294.

Protectora de las Clases Menesterosas instalara en Tláhuac una junta auxiliar para estudiar la problemática agraria de sus pueblos circunvecinos.

Hasta ahora el origen de Chimalpopoca Galicia no ha sido aclarado, pues mientras investigadores como León Portilla y Johansson lo sitúan en la ciudad de México,<sup>511</sup> Andrés Lira ha ido más lejos, sugiriendo que: "...es probable que don Faustino fuera miembro de la familia Galicia, del Barrio de San Juan [...] punto que habrá que verificar para hacer la biografía de don Faustino, ya que los datos conocidos sobre él son bien escasos."<sup>512</sup> Por otro lado María Teresa Sepúlveda supone que sus padres eran nativos de Tetzcocho basándose en el hecho de que el mismo Faustino afirmaba ser descendiente de Nezahualcoyotl.<sup>513</sup> Sin embargo, Chimalpopoca no nació en la ciudad de México sino en el pueblo de Tláhuac, el antiguo *altepetl* Cuitlahuac, como diversos documentos y hechos lo atestiguan, según se verá en las líneas siguientes. En un escrito en náhuatl que en 1855 copió Faustino, él mismo refiere que es originario de Tláhuac (o Cuitlahuac como acostumbraba llamar a su pueblo):

*[...] axcan ipan in tonalli 21 agosto de 1855 in nehuatl ni licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia [rúbrica] Cuitlahuac nochan.*

[...] ahora en el día 21 de agosto de 1855, yo el licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia, Cuitlahuac es mi hogar.<sup>514</sup>

En un artículo aparecido en *The Mexican Herald* en 1900, también se menciona que Chimalpopoca Galicia era oriundo de Tláhuac. Ahí el reportero, que escribía una sección titulada "De sobremesa", reseña la visita que le hizo a un compadre suyo, de quien no refiere el nombre pero que al parecer vivía en uno de los pueblos mesoamericanos al sur de la ciudad de México ("He lives in a small pueblo, which is algo retirado") y quien, asimismo, había sido compadre de Faustino: "Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia de Tláhuac [...] Este hombre fue también compadre de mi compadre, y como él, indio puro y

<sup>511</sup> Miguel León Portilla, "Estudio...", p. 13. Patrick Johansson, *op. cit.*, p. 532.

<sup>512</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 215.

<sup>513</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 11.

<sup>514</sup> Luis Reyes García, *et. al.*, *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Archivo General de la Nación, 1996, 360 p., p. 317. Traducción mía.



[quien] compiló un muy interesante y pequeño volumen mexicano-español, con términos y sentencias en el antiguo mexicano y sus equivalentes en español.”<sup>515</sup>

Faustino Chimalpopoca nació en los primeros años del siglo XIX (León Portilla propone que fue en 1805 aproximadamente) en el paraje Tecaxic, ubicado en el barrio de Ticic (hoy San Miguel) del pueblo de San Pedro Tláhuac. Era descendiente de la antigua nobleza indígena por 3 vías diferentes: por parte de Chimalpopoca (de donde provenía su apellido), tercer *tlahtoani mexihcatl* y hermano de Motecuhzoma Ilhuicamina;<sup>516</sup> también estaba emparentado con el bien conocido gobernante de Tetzaco: Nezahualcoyotl;<sup>517</sup> y, además, descendía de los primigenios señores que gobernaron la isla de Cuitlahuac (los llamados *tzompanteuctin*, linaje de sabios y magos).<sup>518</sup> Su padre, Alejo Andrés Chimalpopoca Galicia, había sido parte de los llamados “indios principales” (*pipiltin* en náhuatl) y como tal ocupó diversos cargos de la república de indios de San Pedro Tláhuac (entre ellos gobernador y alcalde), en los primeros años de la revolución de Independencia. En ese entonces, Alejo en su carácter de alcalde, junto con muchos otros funcionarios indios, había firmado un acta de adhesión al imperio español y jurado fidelidad al monarca

---

<sup>515</sup> *The Mexican Herald*, 23 de abril de 1900, p. 3. “*Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia of Tlahuac [...] This man was also a compadre of my compadre, and like him, pure Indian: and he compiled a most interesting little Spanish-Mexican volume, with terms and sentences in ancient Mexican, and their equivalent in Spanish.*” Traducción mía.

<sup>516</sup> Primo Feliciano Velázquez y Rosa Mercado, siguiendo a éste, afirman que Faustino descendía del “príncipe” Chimalpopoca, hijo tercero del “emperador Moctezuma”, sin embargo, fuentes contemporáneas a Faustino (entre ellas Ignacio Ramírez) y el propio abate Brasseur (a quien cita Feliciano para avalar su aseveración) señalan como su ascendiente más lejano, no a un hijo de Motecuhzoma sino a su hermano, quien como he señalado fue el tercer gobernante *mexihcatl*. Véase Primo Feliciano Velázquez, “Introducción”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (tr. intr. y notas), Miguel León Portilla (prefacio), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, VII-XXI p., p. XI. Rosa Mercado Zarza, “Faustino Chimalpopoca Galicia”, en *La Antropología en México, panorama histórico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, vol. 9, 602-609 p., p. 602. Ignacio Ramírez, “Discurso y trabajos literarios sobre la historia antigua de México”, en *Revista Científica y Literaria de Méjico*, México, Imprenta de la calle de Palma no. 4, 1 enero de 1845, t. 1, 21-22 p., p. 21. Antonio Clemente Nece, “Estudios genealógicos”, en *La Voz de México*, 22 de enero de 1876, p. 2.

<sup>517</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 11. La autora también señala a un antepasado de Faustino llamado Alexo Galicia Chimalpopoca, quien en 1589 era escribano en Tlaxcala y nieto de Nezahualpilli, este último, a su vez, hijo de Nezahualcoyotl.

<sup>518</sup> Al respecto Brasseur escribió: “Don Faustino Chimalpopoca Galicia, descendiente de un hermano de Moctezuma, [y] de los antiguos señores de Cuitlahuac... [*Don Faustino Chimalpopoca Galicia, descendant d'un frère de Montézuma, des anciens seigneurs de Cuitlahuac...*]” M. L'Abbé Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb, écrite sur des documents originaux et entièrement inédits, puisés aux anciennes archives des indigènes*, 4 vol., París, Arthus Bertrand Editeur, 1857, vol. 1, p. XIII.

Fernando VII, ante la movilización de ciertos sectores de la población que pugnaban por independizar a la Nueva España.<sup>519</sup>

Al formar parte de la nobleza india y específicamente del estrato gobernante de Tláhuac, Faustino gozó del privilegio de la educación. Estudió en la ciudad de México en el Colegio de San Gregorio, institución que desde hacía siglos se ocupaba de la instrucción de la población india y sobre todo de los hijos de los *pipiltin*. En San Gregorio a los niños se les enseñaba a leer, escribir, cantar y la doctrina cristiana, para que, llegado el momento, pudieran ocupar y desempeñar de una manera eficiente los cargos correspondientes en sus respectivas repúblicas. Así pues, el colegio jugó un papel muy importante como formador de la élite gubernamental de los pueblos de indios del centro de México.<sup>520</sup> Chimalpopoca Galicia ahí obtuvo sus primeros estudios y posteriormente los continuó en el Colegio de San Ildefonso.<sup>521</sup> En este último, gracias a una beca de merced,<sup>522</sup> pudo cursar la carrera de jurisprudencia, misma que concluyó en 1822; Agustín de Iturbide, entonces emperador de México, fungió como su padrino de graduación, quien al ver el notorio desempeño de Faustino le obsequió una capellanía laica con 52 000 pesos: "...con gran decepción del graduado, que pensó que el premio constante y sonante que esperaba lo podría gastar en una farra con los amigos; sin embargo, al día siguiente abrió el sobre y se encontró regularmente rico gracias a la bondad de su padrino."<sup>523</sup>

Aun con el paso de los años, Chimalpopoca Galicia mantuvo un vínculo muy fuerte con el Colegio de San Gregorio hasta su desaparición en 1856. A partir de la independencia de México, y como resultado de la aplicación de una legislación de corte liberal en donde

<sup>519</sup> *Gaceta del Gobierno de México*, 17 de junio de 1815, pp. 621-624.

<sup>520</sup> Ileana Schmidt Díaz de León, *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México*, México, Universidad de Guanajuato, Plaza y Valdés Editores, 2012, 217 p., pp. 42-46 y 191-192.

<sup>521</sup> A decir del propio Faustino, en San Gregorio tuvo como condiscípulos a los hermanos Juan y Francisco Rodríguez Puebla; el primero llegó a ser el rector del propio colegio durante un buen número de años y el segundo un destacado médico. "El verdadero Colegio de San Gregorio en 1810 en que estuvieron los alumnos Don Juan y Don Francisco Rodríguez Puebla y el que suscribe, conocidos los dos primeros con el nombre de aguadores y el tercero con el de ardilla, vestidos los tres de calzones cortos de gamuza amarilla, de camisa de manta y manda azul." María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, pp. 11 y 39.

<sup>522</sup> Ileana Schmidt refiere que la beca de merced fue un mecanismo legal por medio del cual los indios principales obtuvieron acceso a la educación superior novohispana, alegando la denominada "pureza de sangre". De esta manera "...la condición de ‚indio cacique y principal“ fue la llave de acceso para su educación superior, como había sido para la educación elemental recibida en el Colegio de San Gregorio." Ileana Schmidt Díaz de León, *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>523</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 12. En las capellanías el beneficiado, llamado capellán, se hace acreedor a la renta al 5% anual del capital total, pero no a este último, ya que su función es mantener y perpetuar la institución. Así es que los ingresos de Faustino por este concepto eran los de 2600 pesos al año.

sólo el individuo como ciudadano tiene cabida, mas no las corporaciones, el Colegio sufrió cambios importantes en su estructura interna así como en su propósito educativo.<sup>524</sup> El principal de ellos fue la admisión de alumnos, funcionarios y docentes que no fueran indios, motivo por el cual varios ex-alumnos se enfrentaron discursivamente con la junta directiva de San Gregorio. Entre 1828 y 1829, Faustino Chimalpopoca encabezó la protesta, al lado de muchos otros condiscípulos suyos, y defendió el privilegio que ellos como indios tenían para gozar de la educación en San Gregorio, un colegio que consideraban de su propiedad y, por lo tanto, únicamente exclusivo para la instrucción india.<sup>525</sup> Pero los tiempos estaban cambiando; el mundo estamental en donde se habían criado Faustino y sus compañeros poco a poco iba siendo minado en aras de la igualdad, el progreso y la libertad democrática. Al final, el Colegio fue enmarcado en el proyecto de educación nacional de los diferentes gobiernos en turno y Chimalpopoca Galicia tuvo que ir moderando su postura respecto a los antiguos privilegios indios.

Dadas las actividades a las que Faustino se avocó, estableció su domicilio en la ciudad de México y sólo de manera intermitente visitó su primigenio hogar en el barrio de Ticic. A partir de 1833 y en diferentes pero continuos lapsos, Chimalpopoca Galicia ocupó cargos administrativos en el ayuntamiento de la ciudad de México. En esa fecha aparecía su nombre con el cargo de síndico titular y para el siguiente año ocupó el de regidor, participando al interior de la Comisión de Instrucción Pública.<sup>526</sup> Pasados quince años, en 1849, volvió a ocupar un cargo dentro del ayuntamiento de la ciudad de México, justo en el mismo periodo en el que Lucas Alamán fungía como su presidente. Chimalpopoca fue

---

<sup>524</sup> Básicamente las transformaciones incluyeron nueva legislación, aunque ésta también se apoyaba en la virreinal; el nombramiento de una junta directiva que aminoraba las funciones del rector; la ampliación de cátedras con la finalidad de volverlo un colegio de estudios superiores; la intención de las autoridades mexicanas para apropiarse de sus fondos y con ellos impulsar su propio proyecto educativo; y, sobre todo, la inclusión de estudiantes y profesores que no fueran indios. Para más detalles al respecto, véase Ileana Schmidt Díaz de León, *op. cit.*, pp. 71-87 y 108-145. También Manuel Ferrer Muñoz, “La difícil andadura del Colegio de San Gregorio durante el siglo XIX: unos episodios críticos”, en *Liber ad honorem Sergio García Ramírez*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, t. 1, 193-209 p.

<sup>525</sup> Andrés Lira, *op. cit.*, p. 170. Ileana Schmidt Díaz de León, *op. cit.*, pp. 151 y ss. Antonio Escobar Ohmstede, “El Colegio de San Gregorio: una institución para la educación de indígenas en la primera mitad del siglo XIX (1821-1857)”, en Lucía Martínez Moctezuma (coord.), *Indios, peones, hacendados y maestros: viejos actores para un México nuevo (1821-1943)*, 2 t., México, Universidad Pedagógica Nacional, 1994, t. 1, 57-71 p., pp. 66-68.

<sup>526</sup> En ese entonces al ayuntamiento de la ciudad de México lo componían 32 regidores, 4 alcaldes y 2 síndicos y éstos eran elegidos anualmente. En 1834 la casa de Faustino se encontraba ubicada en el número 6 de la calle de Santa Teresa la antigua. *El Fénix de la Libertad*, 8 de julio de 1833, p. 4, y 9 de enero de 1834, pp. 3-4. Ileana Schmidt Díaz de León, *op. cit.*, p. 151.

nombrado presidente de la Comisión de Instrucción Pública, ramo sobre el cual compartía la opinión extendida de muchos políticos de la época que postulaba que la educación era el único mecanismo que podía sacar del atraso al país, principalmente la correspondiente a la población india.<sup>527</sup> De esta manera las barreras culturales e idiomáticas se difuminarían, logrando así la tan ansiada unidad nacional y la desaparición del inminente peligro que significaba la “guerra de castas”.<sup>528</sup> Ante esta situación, Faustino y Mariano Esteva, ambos miembros de la Comisión, propusieron un austero proyecto, acorde con los escasos recursos con los que contaba el ayuntamiento, el cual consistía en

[...] proveer de útiles suficientes a las escuelas para niños que sostiene el fondo municipal, encareciendo la importancia de dar mayor impulso a la admisión de los indígenas, como el medio más eficaz para hacerlos útiles a sí mismos y a la sociedad, extinguir todo germen de discordia y todo pretexto a los que quieren suscitarla, valiéndose de la diferencia de razas, propusieron se establezca el principio de esa instrucción, consultando se haga una edición en idioma mexicano de los libros elementales más interesantes para la instrucción religiosa y de los devocionarios más útiles para asistir provechosamente a los actos del culto católico.<sup>529</sup>

Si bien la propuesta fue “ingenua y débil” como lo señala Andrés Lira, nos da una idea de la importancia que para Faustino tenía la educación como un mecanismo para solucionar los problemas sociales que aquejaban a México a mediados de la centuria decimonónica.

La carrera política de Chimalpopoca no se limitó sólo al ámbito de la municipalidad de México, a pesar de que en 1853 volvió a ocupar el cargo de regidor en este cuerpo capitular,<sup>530</sup> asimismo, fue nombrado diputado suplente por el Estado de México en dos

<sup>527</sup> Antonio Escobar Ohmstede, “El Colegio de San Gregorio...”, pp. 57-59.

<sup>528</sup> El fantasma de la llamada “guerra de castas” asoló gran parte del siglo XIX mexicano, sin embargo, más que una realidad fue un mecanismo discursivo muy recurrente que las élites utilizaron con la finalidad de deslegitimar y diluir toda motivación racional a las sublevaciones campesinas que ocurrieron en esa centuria. Al respecto véase Federico Navarrete Linares, *op. cit.*, pp. 182-186. En 1858 el mismo Chimalpopoca Galicia, en una sesión de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, participó con una disertación que llevaba por título: “Cuáles son las causas de la disensión que hay entre la raza de color y blanca en el territorio mexicano, y el medio más prudente que pueda adoptarse por ahora para removerlas.” *La Sociedad*, 4 de diciembre de 1858, p. 2.

<sup>529</sup> *El Siglo XIX*, 9 de noviembre de 1849, p. 2. He modernizado la ortografía. Posiblemente la impresión de los textos en náhuatl no se llevó a cabo pues, como menciona Lira, no se han encontrado libros de tales características para ese año. Andrés Lira, *op. cit.*, p. 171.

<sup>530</sup> *El Universal*, 5 de mayo de 1853, p. 3.

ocasiones: la primera en 1852 y la segunda en 1856, participando en esta última en el congreso constituyente que formuló la constitución liberal de 1857.<sup>531</sup>

En 1855 el gobierno de Santa Anna comisionó a Faustino como administrador de los bienes de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan, sobre todo porque se le sabía una persona con amplio conocimiento de las comunidades mesoamericanas y debido a que “gozaba de prestigio entre los naturales de los barrios” de la ciudad de México. El cargo lo siguió desempeñando durante el gobierno liberal de Comonfort, después se le nombró administrador general de parcialidades (Tenochtitlan y Tlatelolco) en el conservador de Miramón, y de nueva cuenta se ocupó de la administración de los pueblos indios, aunque en menor medida, al ocupar Juárez la presidencia de 1861 a 1863.<sup>532</sup> Así pues, se puede afirmar que Chimalpopoca Galicia colaboró, en asuntos indios, con los gobiernos de los dos principales grupos ideológicos del siglo XIX: liberales y conservadores.

A lo largo de su vida, Faustino también se desempeñó como profesor, principalmente de náhuatl, o “idioma mexicano” como por aquellos años se le llamaba, pero no sólo a él se avocó; en 1833 comenzó su práctica docente al interior del Colegio de San Gregorio. Desde 1829 se había propuesto que se abriera una cátedra de idioma mexicano en el Colegio, sin embargo, esto no prosperó, y la iniciativa tuvo que ser pospuesta hasta que cuatro años después se implementó la asignatura de náhuatl a cargo del propio Faustino.<sup>533</sup> Dentro del mismo colegio, allá por la década de 1840, también impartía las cátedras de filosofía y jurisprudencia.<sup>534</sup> De estos años, precisamente, nos queda un testimonio acerca de la formación intelectual de Faustino:

Este sujeto posee el mexicano por naturaleza, como lo indica su mismo apellido: -por inclinación y educación; pues sin embargo de sus conocimientos y de su posición, nunca ha olvidado que pertenece a la clase indígena, que algunos con injusticia desdeñan; y lo posee también científicamente, pues desde sus tiernos años hasta su presente edad varonil lo ha estudiado por principios, y con tanta más ventaja, cuanto que posee también por principios el

<sup>531</sup> *El Siglo XIX*, 23 de octubre de 1851, pp. 1076-1077; 11 de enero de 1852, p. 2; 30 de enero de 1852, p. 4; 1 de febrero de 1852, p.2; 8 de enero de 1856, p. 4; 5 de febrero de 1881, p. 2. *El Universal*, 8 de octubre de 1851, p. 3.

<sup>532</sup> *El Republicano*, 16 de octubre de 1855, p. 2. Andrés Lira, *op. cit.*, pp. 170, 201 y 203.

<sup>533</sup> La impartición del náhuatl se adscribió al proyecto que el rector del Colegio, Juan Rodríguez Puebla, había impulsado al formar la Academia de Profesores para impartir las Antigüedades Mexicanas. Ileana Schmidt Díaz de León, *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 151.

castellano y el latín, y los ha enseñado como maestro: posee el francés, y hoy está dedicado al griego: constantemente ha enseñado el mexicano, y hoy lo está enseñando.<sup>535</sup>

Posteriormente, durante el último gobierno de Santa Anna, fue nombrado profesor de náhuatl en la Nacional y Pontificia Universidad de México; en enero de 1855 se le concedió el nombramiento como profesor del idioma mexicano y para 1858 además del náhuatl también impartía el otomí; extendió su desempeño docente hasta 1865 cuando fue clausurada de manera definitiva la Universidad.<sup>536</sup>

Sin duda alguna la faceta por la que más se le ha conocido a Faustino Chimalpopoca es la de copista, traductor y escritor. Su transcripción más antigua es de 1827 y se trata de una serie de los llamados *Códices Techialoyan* en donde se asientan los linderos de varios pueblos mesoamericanos, actualmente comprendidos en los estados de México e Hidalgo.<sup>537</sup> Años más tarde, en 1844, se encargó de hacer la corrección de los vocablos en náhuatl que aparecían en la obra *Historia de la conquista de México* de William Prescott, para la edición mexicana que en aquel tiempo se comenzó a imprimir.<sup>538</sup> Al año siguiente por encargo de Juan Rodríguez Puebla, Chimalpopoca copió y tradujo un manuscrito del siglo XVI acerca de la fundación del pueblo Nombre de Dios, Durango, que posiblemente el rector de San Gregorio había conseguido en 1826 cuando trabajó como abogado en aquellas tierras norteñas.<sup>539</sup> Para 1849 José Fernando Ramírez le confió, a Faustino, la traducción de un antiguo documento que había pertenecido a Fernando de Alva Ixtlilxochitl y que Ramírez tituló como *Anales de Cuauhtitlan*, el cual en aquel tiempo se encontraba en la biblioteca del Colegio de San Gregorio.<sup>540</sup> Es precisamente en esta fecha en la que Chimalpopoca Galicia comenzó a colaborar con José Fernando, en calidad de copista y traductor, por alrededor de once años, es decir, hasta 1860. De esta relación laboral resultó

---

<sup>535</sup> *El Siglo XIX*, 6 de agosto de 1844, p. 2. He modernizado la ortografía.

<sup>536</sup> Claro que con los cierres intercalados de 1857 y 1861. En 1858, Faustino daba clases los martes y sábados de 4 a 5 de la tarde. Véase *El Siglo XIX*, 13 de enero de 1855, p. 2; 16 de enero de 1855, p. 1. *El Universal*, 10 de enero de 1855, p. 3; 14 de enero de 1855, p. 1. *La Sociedad*, 18 de abril de 1858, p. 4; 30 de abril de 1858, p. 3.

<sup>537</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, pp. 12 y 31.

<sup>538</sup> *El Siglo XIX*, 20 de noviembre de 1844, p. 4.

<sup>539</sup> Robert H. Barlow y George T. Smisor, "Nombre de Dios, Durango. Dos documentos en náhuatl relativos a su fundación", en *Obras de Robert H. Barlow. Escritos diversos*, Jesús Monjarás-Ruiz y Elena Limón (editores), 7 vol., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1999, vol. 7, 4-140 p., p. 67.

<sup>540</sup> Primo Feliciano Velázquez, *op. cit.*, p. XI.

la mayor parte de los manuscritos debidos a la pluma de Faustino.<sup>541</sup> Asimismo, parte de su producción literaria se debió al trabajo que realizó al interior de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE), institución a la que pertenecía desde 1852 como socio honorario y, a partir de 1861, como socio de número. En ella participó sobre todo en la Comisión de Investigaciones de Idiomas y Dialectos de los Aborígenes y en su boletín aparecieron varios de sus trabajos publicados.<sup>542</sup>

Otro de los trabajos de transcripción y traducción de Chimalpopoca, y el que más me interesa por mi tema de estudio, es el que hizo el 3 de marzo de 1855 respecto a los *Títulos de los indios de Cuitlahuac*. Me parece que éste no fue una copia más hecha por encargo de José Fernando Ramírez sino que tuvo un sentido de mayor profundidad. Faustino como conocedor de la situación política decimonónica, debido a los cargos que había ocupado, sabía muy bien que para los pueblos mesoamericanos se estaban complicando las cosas; los tiempos no pintaban nada bien ante la recurrente práctica legislativa anticorporativa y las comunidades tendrían que hacerse de los medios más adecuados para la defensa de su territorio. En este contexto, pienso, que lo que trató de hacer Faustino, al momento de transcribir y traducir este documento, fue dotar a su pueblo de un mecanismo legal con el cual amparar su propiedad comunal. Creo que esto se puede percibir en el mensaje que escribió después de su transcripción:

*Non nehuatl axcan ipan mani metzli Marzo ic ei tonalli ipan matlactloce Tochtli xihuitl, oniquixcopin inin Tlalamatl, onicquixti itech ce ye huecauh Zololamatl tlacuiloli ipampa cemicac quimatizque Cuitlahuac tepilhuan, tlein oquinmotlanilique ihuan tlein oquimanilique inin colhuan ihuan Teteuctin, como zan quen omonemiltique amo zan quen omotlachelitique in Ticic, in Tzintianique tlaca ca omotequipachotzinoque ihuan omotequitilique ipampa in inphilhuantzizihuan. Axcan no nehuatl ipampa cemicac neztiez nictlalia notoca ihuan notonal.*

---

<sup>541</sup> Para mayores informes acerca de la producción histórica de Chimalpopoca véase María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, pp. 21-46.

<sup>542</sup> Con respecto a su labor en la SMGE véase Rosa Mercado Zarza, *op. cit.*, pp. 603-604 y 606. *El Siglo XIX*, 25 de enero de 1852, p. 3. *El Universal*, 17 de marzo de 1855, p. 1. *La Independencia*, 25 de mayo de 1861, pp. 1-2. En 1862 se le comisionó para investigar los precios de mano de obra y jornales con la finalidad de reunir los datos requeridos para la publicación del *Cuadro Sinóptico de la República Mexicana*, obra que estaban realizando los miembros de la SMGE. *El Siglo XIX*, 24 de enero de 1862, p. 2.

Ahora yo también en el mes de marzo, en el tercer día, en el año doce-conejo [1855], copié estos Títulos de tierra, los saqué de un viejo y antiguo manuscrito *para que siempre sepan los hijos de Tláhuac, lo que ganaron y lo que entregaron sus abuelos y los señores principales, que no en vano vivieron, no en vano permanecieron en Ticic [lugar de hombres de conocimiento], los fundadores mucho padecieron y trabajaron para sus descendientes.* Ahora yo también para que siempre aparezca coloco mi nombre y mi señal.

Lic. Ton Faustino Chimalpopoca Galicia

*Ticic Tlaxilacallete* [rúbrica]

*iconetzin in Tlatoani Ton Alejo Andres Chimalpopoca Galicia*

[habitante del *tlaxilacalli* de Ticic, hijo del *tlahtoani*<sup>543</sup> don Alejo Andrés Chimalpopoca Galicia].<sup>544</sup>

Vistas las cosas desde esta perspectiva, me parece que la decisión de Faustino para incorporarse al proyecto imperial, sin dejar de tomar en cuenta que al correr de los años su postura política era cada vez más moderada y que además por su formación educativa era portador de una profunda religiosidad, tiene que ver más con una apuesta por un proyecto alternativo en donde lo referente a las comunidades mesoamericanas se abordara de otra manera y no como lo venían haciendo los liberales. Es decir, como ya lo he dicho líneas arriba, la apuesta no fue detener la política anticomunal sino llevarla a cabo de tal modo que sus efectos no repercutieran tan drásticamente en la vida cotidiana de los pueblos ni mucho menos que se acelerara su empobrecimiento.<sup>545</sup> Al respecto comenta Erika Pani:

El imperio fue percibido por varios sectores de la sociedad como un momento lleno de posibilidades, como un aire nuevo. Como tal, para las comunidades indígenas, que venían

---

<sup>543</sup> *Tlaxilacalli* puede ser traducido como “barrio” pero en el sentido de territorialidad más que como una liga de parentesco, que es como regularmente se entiende al *calpulli*. El término *tlahtoani* se utilizó en los documentos nahuas coloniales como el equivalente a la categoría de gobernador de república; cargo que ostentó su padre.

<sup>544</sup> “Títulos de los indios de Cuitlahuac...”, f. 19v. La traducción al castellano y el subrayado son míos. También corregí la separación de las palabras.

<sup>545</sup> El propio Faustino no estuvo en contra de la política individualizadora, tan es así que él mismo “denunció” un pequeño terreno con un valor de \$ 50. 00 en el barrio de San Nicolás Tlascuiltilan, parcialidad de San Juan Tenochtitlan. En lo que sí se opuso fue en el hecho de que se aprovechara la desamortización para despojar a las comunidades del dinero que ellas necesitaban para sufragar sus gastos cotidianos, puesto que el capital para tal fin lo obtenían de la renta de sus tierras comunales y, una vez adjudicadas a nuevos propietarios, éstos rara vez pagaban de forma constante y a tiempo. Andrés Lira, *op. cit.*, pp. 202-203, 214-215 y 321.



sufriendo un proceso de desgaste desde las reformas borbónicas –tanto por el ataque a la propiedad comunal como por la pérdida de los derechos tradicionales, proceso que se había acelerado con la promulgación de las leyes de Reforma- la llegada de Maximiliano se presentó como una oportunidad para “reestructurar” sus relaciones con el poder.<sup>546</sup>

La fuerte tendencia religiosa de Chimalpopoca, desde luego, también tuvo que ver en su inclinación por el Imperio. Ésta en gran medida se explica por la formación recibida en el Colegio de San Gregorio, en donde la religión jugó un papel muy importante en la formación de sus colegas pero de un modo *sui generis*, pues ésta iba aparejada con el conocimiento científico. Así pues, para Faustino la ciencia y la religión son dos de los principales basamentos del buen ciudadano: medio para resolver los problemas sociales y actitud moral en el desenvolvimiento cotidiano. De esta guisa se expresaba cuando era el encargado de la instrucción pública:

La ciencia, las costumbres y la religión son los tres grandes e importantes poderes por los que indudablemente se cría, alimenta y crece el bien de la sociedad. Por el contrario, la ignorancia, la falta de moralidad y el carácter impío, derramando el más activo veneno de la corrupción en todos los corazones de los mortales no tienden sino al incendio, la ruina y la destrucción.<sup>547</sup>

A mediados de 1863, Faustino Chimalpopoca formó parte de la llamada Asamblea de Notables apoyando la idea del gobierno monárquico,<sup>548</sup> a pesar de que meses antes (en mayo), junto con otros miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, había firmado una protesta en contra de la intervención extranjera.<sup>549</sup> El primero de octubre, Chimalpopoca lanzó una proclama en náhuatl en donde invitaba a los pueblos indios a apoyar la causa imperial, poniendo un fuerte énfasis en la cuestión religiosa y criticando,

---

<sup>546</sup> Erika Pani, *op. cit.*, pp. 579-580.

<sup>547</sup> Archivo Histórico de la Ciudad de México, *Instrucción Pública en General*, t. 7 (vol. 2481), exp. 468, f. 1, citado en Andrés Lira, *op. cit.*, p. 171.

<sup>548</sup> Niceto de Zamacois, *op. cit.*, vol. XVI, p. 585. *La Sociedad*, 15 de julio de 1863, p. 3.

<sup>549</sup> *El Siglo XIX*, 9 de mayo de 1863, p. 1. En esta protesta también aparecen los nombres de otros miembros que luego serían funcionarios del Impero, tales como: Manuel Orozco y Berra, Manuel Payno y Francisco Pimentel.

veladamente, la separación Iglesia-Estado que habían realizado los liberales, a quienes llama blasfemos e impíos:

*Macehualtzitzintiné ihuan mochtin altepeme. In yeclatocayotl in quipaleuhtoc in huei altepetl Francia, cenca mocentilana mexicatlalpan. In huel nelli Totatzin Dios oquimotlaocoltli in tohueytonetequipachol, ihuan yehuatzin oquimixpololtili in huexcatlatoque, quimilhuia impíos. Ipampa ca immanel inique oquitlatlali que miec yaotlacencahualiztli, ocholoque ihuan cholotihui, in ayac quipalehuiz itlacuamaliz, itlacemitoliz, ihuan ihueyiztlacatil.*

¡Oh venerables indios y todos los pueblos! El recto gobierno que está apoyando el gran pueblo de Francia se ha expandido de manera considerable en tierras mexicanas. El gran verdadero padre nuestro Dios se ha compadecido de nuestro gran sufrir y él ha confundido a los blasfemos, a los que se dicen impíos. Porque aunque éstos han colocado muchos pertrechos de guerra, han huido y siguen huyendo, a nadie beneficiarán sus engaños, promesas y grandes mentiras.

*Ipampa inon ximoyolchicauhtzinocan, ihuan ximochihuilican queme miectin iquizayampa in tonatiuh, ihuan mictlampa altepeme quichiuhticate, omocenmacocque ihuicpa in tlahuelilloc demagogia ihuan momoztlae quihualtitlanilia in Regencia inecpantlatol, ic machiltiloz itetlacamatiliz. In Imperio omacoc ipampa toteoyoticanemiliz anoce toReligion ipampa inon, amo ximomauhtitzinocan, ximomacocozinocan. Yuhquinin ihuecatlachieliztzin in Totecuyo Dios quimocneliliz in tonetequipachol.*

Por ello: fortalezcan sus corazones y actúen como lo están haciendo muchos pueblos del oriente (el rumbo por donde sale el sol) y del norte (el rumbo de la región de los muertos), los que se han erguido en contra de la malvada demagogia y diariamente mandan sus acuerdos asamblearios a la Regencia, para que de esta manera se haga saber su obediencia [a ella].<sup>550</sup> El Imperio se levantó por nuestro pensamiento sagrado (o nuestra religión), por eso ¡no

---

<sup>550</sup> Días antes *La Sociedad* había publicado una lista titulada “Acta de adhesión a la intervención y al Imperio”, en donde aparecían muchas de las poblaciones que se habían sumado a la causa imperial, entre ellas aparecen “las autoridades y vecinos de San Pedro Tláhuac.” *La Sociedad*, 1 de octubre de 1863, p. 3.

teman, levántense! De esta forma la potente mirada de nuestro señor Dios redimirá nuestro sufrimiento.<sup>551</sup>

Después de la proclama, Chimalpopoca Galicia se dedicó en los años venideros a trabajar muy de cerca en el proyecto político de Maximiliano. En 1864 pertenecía a la sección de arqueología, etnología y lingüística de la Comisión Científica, Literaria y Artística, la cual, a su vez, era parte de la Expedición Científica Francesa de México.<sup>552</sup> Como parte de las labores de esta sección, en noviembre de 1864 Chimalpopoca acompañó al emperador para realizar algunas excavaciones arqueológicas por los rumbos de Tláhuac y Tulyehualco, las que tuvieron “[...] por resultado la exhumación de no pocos huesos humanos y de algunos ídolos pequeños”; después de realizado el trabajo arqueológico, Maximiliano y sus acompañantes visitaron el pueblo natal de Faustino: Tláhuac. De esta visita la crónica periodística dice lo siguiente:

Ésta [la comitiva] halló prevenidos a los pueblos del tránsito, que a porfía hicieron a S. M. las acostumbradas demostraciones de respeto y cariño, agolpándose a su paso, victoreándole [*sic*] y ofreciéndole ramilletes de flores. El párroco de Tláhuac salió a su encuentro al frente del vecindario, y le invitó a pasar a la iglesia, ya adornada e iluminada, donde intentaba

---

<sup>551</sup> *La Sociedad*, 4 de octubre de 1863, p. 2. También aparece el texto en Niceto de Zamacois, *op. cit.*, vol. XVI, pp. 1051-1052. Y en María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 51. La traducción es mía. He corregido algunos errores que aparecían en el texto, sobre todo en la separación de las palabras y en algunas letras. Como en otras de sus traducciones, por ejemplo las referentes a la “legislación social” del Imperio que ya se han mencionado, Faustino trató de hacer llegar el mensaje lo más claro posible tanto a los hablantes de náhuatl como a los del español. Coloco aquí el texto castellano que el propio Chimalpopoca adjuntó a su proclama como una muestra de que él tenía muy claro que se estaba dirigiendo a dos diferentes audiencias, por lo cual mi traducción (que pretende ser fiel al texto náhuatl) y la de él no son exactamente iguales: “Raza india y pueblos todos. El gobierno de orden, protegido por la gran nación francesa, va cundiendo con inexplicable velocidad por el vasto territorio mexicano. El Señor de los ejércitos, no hay duda, apiadado de tanto padecer nuestro, ha confundido al impío y blasfemo. Porque no obstante haber acumulado éste tantos aparatos de guerra, él ha huido y sigue huyendo, sin que le valgan tampoco tantos engaños, promesas y mentiras. Por tal motivo, cobrad aliento e imitad cuanto antes a tantos pueblos del Oriente y Norte que en gran masa se pronuncian contra la malhadada y destructora demagogia, y día a día mandan a la Regencia sus actas en que patentizan su libre y espontánea adhesión o reconocimiento al Imperio, que la Asamblea de Notables ha restablecido. La causa de éste es justa; porque es la de la religión; y por lo mismo no debéis titubear en seguirlo, y porque veo que por medio de él la adorable Providencia Divina mejorará nuestra suerte.” Por mencionar sólo un caso: cuando se hace referencia a los pueblos que apoyan al Imperio, en el texto náhuatl se enfatiza la “obediencia” hacia él (*itellacamatiliz*), lo cual recuerda la antigua relación de vasallaje que los pueblos mesoamericanos mantenían con el monarca español; mientras en el texto castellano se habla de la “libre y espontánea” adhesión de éstos a la causa imperial, remitiéndonos a una visión política moderna que acentúa la libertad del individuo. En fin, dos distintos discursos para dos diferentes maneras de entender el mundo.

<sup>552</sup> *La Sociedad*, 9 de abril de 1864, pp. 3-4. El presidente de la sección era José Fernando Ramírez.

cantar el Te-Deum. El Emperador oró allí algunos momentos, manifestó que no podía detenerse y prosiguió su camino, ofreciendo al párroco acceder a sus deseos de que visitara la iglesia de Tlaltenco. Antes de salir de Tláhuac S. M. estuvo en la escuela, examinó por sí mismo en doctrina cristiana, lectura y aritmética a los inditos, y se mostró contento de su adelanto. El cura de Tláhuac pasando a la comitiva llegó antes que ella a Tlaltenco, cuyo vecindario recibió al monarca con el mismo entusiasmo que el de Tláhuac. Visitó S. M. la iglesia de Tlaltenco y no hizo otro tanto respecto de la escuela, porque eran más de las doce y se habían retirado los alumnos.<sup>553</sup>

Así pues, como se puede apreciar, la labor de Faustino durante el Segundo Imperio no sólo se circunscribió a los asuntos puramente políticos sino también a los que hoy podemos llamar culturales. Debido a esto, en julio de 1864, se hizo acreedor a la condecoración de la Cruz de la Orden Imperial de Guadalupe, en su calidad de caballero, y durante los años de 1865 y 1866 se le nombró consejero honorario de Estado “atendiendo a las circunstancias y méritos” que poseía.<sup>554</sup>

Sin embargo, el Imperio fracasó, Maximiliano fue fusilado y muchos de sus seguidores fueron perseguidos por los liberales triunfantes: “Cuando entraron los liberales, buscaron a Faustino Galicia Chimalpopoca para fusilarlo, pero se ocultó en un sótano; saquearon la casa y rompieron los muebles. Allí habían ocultado las alhajas más costosas de muchas iglesias.”<sup>555</sup> Después se refugió en su casa del barrio de Ticic, en Tláhuac, pero al enterarse de que hasta ahí lo iban siguiendo, huyó en una canoa por el llamado Canal del Desagüe (hoy calle Aquiles Serdán); tomó rumbo a Veracruz y en seguida se embarcó hacia Francia, lugar en el que permaneció por varios meses.<sup>556</sup> Probablemente Faustino regresó a México a finales de 1868 cuando las cosas ya se habían calmado un poco, pues no se tienen noticias de él en ese año.

Para 1869, ya con Faustino en el país, se imprimió su *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*; varios personajes elogiaron la aparición de

<sup>553</sup> *La Sociedad*, 15 de noviembre de 1864, p. 1. He modernizado la ortografía.

<sup>554</sup> *La Sociedad*, 7 de julio de 1864, p. 2; 18 de septiembre de 1865, p. 1; 16 de febrero de 1866, p. 1.

<sup>555</sup> Testimonio de Concepción Chimalpopoca Osoy citado en María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 14.

<sup>556</sup> Información proporcionada por Román Galicia Maldonado (Tláhuac, 2005). Él la obtuvo de labios de su abuela Gregoria Galicia Galicia, quien era sobrina nieta de Faustino. Aunque Sepúlveda y Herrera afirmó que la hija de Faustino había sido su última “descendiente legítima”, en Tláhuac aún viven familiares suyos que descienden de su hermano Manuel Chimalpopoca Galicia. *Ibid.*, p. 12.

este libro, entre ellos Ignacio Manuel Altamirano, quien además de referir los provechos que de él se derivaban (para descifrar la historia antigua, en la enseñanza de los indios y para los comerciantes y curas que con ellos convivían), afirmó que él había convencido a Chimalpopoca Galicia de publicarlo, pues debido a su “modestia excesiva”, éste se negaba a hacerlo.<sup>557</sup> Al final de su libro, Faustino escribió lo siguiente:

*Ma ipalnemoani Tlatoani Dios quimopalehuili inin nonqua mani amatl, Ypampa quenin oquichichih ce macehualtzintli, aquin quimati, cuix cualli celiloz. Yuhquion, tlatlatlauhtia, ma tlapopolhuilo, tla itla tlapololtiliztli oquichih. Ma yuhqui quimonequilti. Nohuelcemicacyoliliztlatocatzin Teotl Dios.*

Que el señor Dios, dador de la vida,<sup>558</sup> ayude a este cuaderno, porque como lo preparó un pobre indio, quién sabe si acaso será bien recibido. Por ello se ruega que sea perdonado si algún error se ha cometido. Que así lo quiera mi eterno gobernante Dios.<sup>559</sup>

De hecho, los textos gramaticales de Chimalpopoca, también les sirvieron a otros para la enseñanza del náhuatl, como fue el caso del sacerdote Agustín Hunt Cortés; quien en 1883 fundó una Academia de la Lengua Náhuatl en Tetzaco, reconociendo que sus clases se basaban en los apuntes “[...] que me había proporcionado mi amigo el Lic. D. Faustino Chimalpopoca.”<sup>560</sup>

En esta época comenzó a trabajar en el Seminario Conciliar del Arzobispado de México, siendo propietario, como años antes lo había sido en la Universidad, de las cátedras de náhuatl y otomí.<sup>561</sup> Hacia 1872 seguía siendo miembro de la SMGE, aunque

<sup>557</sup> Ignacio Manuel Altamirano, “Crónica de la semana”, en *El Renacimiento. Periódico literario*, Ignacio M. Altamirano y Gustavo A. Esteva (editores), México, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1869, 353-358 p., p. 357. También los editores de *La Iberia* agradecieron a Faustino por su publicación y afirmaron que, según los eruditos en el tema, el *Epítome* es un material de “notable mérito”. *La Iberia*, 27 de junio de 1869, p. 5.

<sup>558</sup> Aquí Chimalpopoca le otorga el cargo de *tlahtoani* a dios y además le llama *Ipalnemoani* (aquél por quien se vive) que era uno de los nombres del creador dual en la cosmovisión náhuatl antigua.

<sup>559</sup> Faustino Chimalpopoca, *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*, México, Tipografía de la Viuda de Murguía e hijos, 1869, 124 p., p. 124. La traducción es mía. He corregido la referente a la separación de las palabras.

<sup>560</sup> Agustín M. Hunt Cortés, “La Academia náhuatl o mexicana”, en *El Tiempo Ilustrado*, 7 de julio de 1895, 211-213 p., p. 211.

<sup>561</sup> Francisco del Paso y Troncoso, “Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, No. 43, enero-junio de 2012, 185-198 p., p. 197.

volvía a aparecer como socio honorario;<sup>562</sup> ocupaba, nuevamente, un lugar dentro del ayuntamiento de la ciudad de México (era miembro de la sección de fomento y vigilancia del cuartel mayor No. 7 de la Comisión de Instrucción Pública);<sup>563</sup> también impartía clases particulares de náhuatl en su domicilio (ubicado en la calle Pulquería de Palacio No. 11, vivienda primera) y para difundirlas acostumbraba anunciarlas en algún periódico capitalino.<sup>564</sup> Asimismo, por estos años se dedicó a impartir clases en el llamado nuevo Colegio de San Gregorio o Colegio Científico de Tláhuac, el cual había abierto sus puertas en 1870 en el pueblo natal de Faustino Chimalpopoca Galicia.<sup>565</sup>

El 23 de agosto de 1877 apareció una noticia en *La Voz de México*, informando que Faustino estaba “gravemente enfermo de pulmonía” y que un día antes se le había suministrado el “sagrado viático”, aunque los editores esperaban que pronto recobrarla la salud.<sup>566</sup> Sin embargo, esto no fue así y un día después, el 24 de agosto, falleció Chimalpopoca Galicia. La noticia de su muerte se dio a conocer en el mismo diario:

Anteayer a las cuatro y media de la mañana, falleció en esta ciudad el Sr. Lic. D. Faustino Galicia Chimalpopoca, muy estimable por su ciencia y sus virtudes públicas y privadas. Fue autor de algunas obras útiles de enseñanza y catedrático del Seminario y de otros establecimientos de su género. Dios tenga en la gloria el alma del finado y dé a sus deudos el consuelo por tan sensible pérdida.<sup>567</sup>

Las líneas anteriores atestiguan la heterogeneidad de actividades a las que se dedicó Faustino, las cuales dotaron a su vida de distintas facetas: lo mismo fue miembro de la

---

<sup>562</sup> *El Siglo XIX*, 9 de junio de 1872, p. 1. En 1874 todavía se tienen noticia de los trabajos de Chimalpopoca al interior de la SMGE: en ese año formó parte, junto con Gumesindo Mendoza, Mariano Bárcena e Ignacio Ramírez, de la comisión que exploró las Grutas de Cacahuamilpa. *El Siglo XIX*, 7 de marzo de 1874, p. 3.

<sup>563</sup> *La Iberia*, 9 de febrero de 1872, p. 3.

<sup>564</sup> *La Voz de México*, 17 de noviembre de 1872, p. 4; 24 de noviembre de 1872, p. 4; y 29 de noviembre de 1872, p. 4.

<sup>565</sup> *La Voz de México*, 22 de enero de 1876, p. 2. Para mayores referencias acerca del colegio véase *supra*, capítulo 1, sección 1.3.2 Los pobladores y el paisaje. Por su parte, Ascensión Hernández afirma que por estos años Chimalpopoca “[...] se sumó al grupo de estudiosos que laboraban en el Museo Nacional.” Ascensión H. de León Portilla, *op. cit.*, t. 1, p. 114.

<sup>566</sup> *La Voz de México*, 23 de agosto de 1877, p. 3.

<sup>567</sup> *La Voz de México*, 26 de agosto de 1877, p. 3. Años después, en 1882, se informaba que los bienes de Faustino había quedado intestados y se convocaba a todos los que se creyeran con derecho a reclamarlos para que se presentasen ante el licenciado Esteban Calva, juez del 2º juzgado de lo civil. No tengo noticia de que alguien los haya reclamado, aunque posiblemente lo hizo su hija Concepción, pues Sepúlveda y Herrera menciona que ella se quedó con parte de sus manuscritos. *El Diario del Hogar*, 4 de abril de 1882, p. 4. María Teresa Sepúlveda y Herrera, *op. cit.*, p. 12.

intelectualidad india del siglo XIX<sup>568</sup> que administrador de bienes de parcialidad; traductor oficial de Maximiliano y recopilador de textos antiguos; profesor universitario, diputado suplente y fervoroso guadalupano; originario de Tláhuac y habitante de la ciudad de México. A pesar de las críticas que gente como José Fernando Ramírez, Ángel María Garibay y Robert H. Barlow<sup>569</sup> le han hecho a muchos de sus trabajos de traducción, me parece que su obra es de vital importancia pues, en este aspecto, gran parte de los originales se han perdido pero, afortunadamente, se cuenta con las copias que hizo Faustino. Asimismo, no podemos soslayar su participación como mediador entre los intereses de las comunidades mesoamericanas y los gobiernos mexicanos en turno. Es, pues, en esta multiplicidad de actividades en donde podemos vislumbrar la importancia de Chimalpopoca en las cuestiones indias del siglo XIX.<sup>570</sup>

---

<sup>568</sup> Así lo señala Antonio Escobar basándose en la categoría gramsciana del “intelectual orgánico”. Véase Antonio Escobar Ohmstede, “El discurso de la „inteligencia” india en los primeros años posindependientes”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coord.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio de México, 1999, 263-273 p., p. 264, 266-267 y 270.

<sup>569</sup> Robert Barlow, por ejemplo, dice que Chimalpopoca “[...] habla como un niño, difícilmente fue un académico. Es descuidado al copiar y al traducir; se confunde con simples asuntos históricos y geográficos.” Robert H. Barlow y George T. Smisor, *op. cit.*, p. 22. Sin embargo, él mismo reconoce que el original se ha extraviado y lo único que queda es la copia de Faustino. Así pues, sin el trabajo de éste la obra de Barlow no hubiera sido posible.

<sup>570</sup> Tiempo después de que había terminado de escribir este anexo (febrero de 2014), conocí la investigación que Kelly McDonough realizó acerca de Faustino Chimalpopoca, por lo cual no pude utilizar su texto para la elaboración de estos apuntes. Sin embargo, me sorprendió bastante el que, además de utilizar algunas fuentes similares, coincidimos en una cuestión: la gran habilidad de Chimalpopoca para comunicarse ante audiencias diferentes. Esto último fue muy notorio en la proclama que publicó dirigida a la “raza india” para invitarla a que se uniera al Segundo Imperio. Tanto McDonough como yo, señalamos que el texto náhuatl, en ciertos elementos, fue semánticamente diferente a la traducción castellana que Faustino colocó a la par de aquél. Para la comparación de ambos trabajos, remito al libro de la autora estadounidense: Kelly S. McDonough, *The Learned Ones. Nahuatl Intellectuals in Postconquest Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2014, 260 p., pp. 88-115. Aprovecho la ocasión, asimismo, para agradecer de manera muy especial a Kelly, ya que en julio de 2014, cuando dictó una conferencia en Milpa Alta, me obsequió un ejemplar de su libro.

## Anexo 2

### Desamortización del territorio comunal en la región de Tláhuac (julio-septiembre de 1856)<sup>571</sup>

Pueblos	Situación de las fincas	Corporación a la que pertenecían	Precios de venta	Compradores
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Mariana Tecla
Tláhuac	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Prisciliano Martínez
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Mauricio Chavarría
Tláhuac	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Eugenio Martínez
Tláhuac	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Prisciliano Martínez
Tláhuac	Un sitio y varias cuartillas de sembradura	Ayuntamiento de Tláhuac	\$341.66	Hilario de San Miguel
Tláhuac	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Mauricio Chavarría
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Valentín Chavarría
Tláhuac	Una tierra de labor	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	Pablo Yucar
Tláhuac	Un sitio y un cuartillo de sembradura	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Guadalupe Hernández
Tláhuac	Un sitio y 24 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Lanzo
Mixquic	Un sitio y 28 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$40.00	Salvador Ricardo
Mixquic	Dos sitios	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	Marcos Bruno
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$66.66	Eduardo Vital

<sup>571</sup> Memoria presentada al Exmo..., pp. 170-265.



Mixquic	Tres y media yuntas de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$166.66	Ciriaco Paulino
Mixquic	Un sitio y 42 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pedro Evaristo
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$216.66	José Valentín
Mixquic	11 yuntas de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$133.33	Francisco Martínez
Mixquic	Una yunta de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$66.66	Bruno Ruiz
Tláhuac	Una tierra de labor y un potrero	Ayuntamiento de Tláhuac	\$66.66	Mariano de la Rosa
Tláhuac	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Luis de la Rosa
Tláhuac	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ángel Hernández
Tláhuac	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Tomás Hernández
Tláhuac	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Luis Villanueva
Tláhuac	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Guadalupe
Tláhuac	Una tierra de labor	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Santiago Mendoza
Tláhuac	Una tierra de labor y unos potreros	Ayuntamiento de Tláhuac	\$133.33	Juan M. Morales
Tláhuac	Un sitio y 34 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Blas Candelario
Tláhuac	Un sitio y 52 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Sixto Ramírez
Tláhuac	Un sitio y 48 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Martín Esteban
Tláhuac	Un sitio y 35 surcos de tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Joaquín
Axolocalco (Mixquic)	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Clímaco
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$108.33	José Bernardino
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$108.33	José Nicolás Dionisio
Mixquic	Un sitio y 27	Ayuntamiento	\$50.00	Manuel Garcés

	surcos	de Tláhuac		
Mixquic	Un sitio, una tierra y 22 surcos	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Fermín Núñez
Mixquic	Un sitio, una tierra y 25 surcos	Ayuntamiento de Tláhuac	\$266.66	Policarpo Pineda
Mixquic	Un sitio y tierra de labor	Ayuntamiento de Tláhuac	\$41.66	Martín Andrés
Mixquic	Un sitio y tierra de labor	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Anastasio Pineda
Mixquic	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Santiago
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	María Rafaela
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ambrosio Concepción
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Agustín Quintana
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Andrés Eligio
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Cleto
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Vicente
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Felipe de Santiago
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	María Romualda
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Hilario
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Doroteo
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Lazcano
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Manuel Justo
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Pablo Hilario
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Domingo
Mixquic	Unas tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	Máximo del Valle

Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$166.66	Máximo del Valle
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$70.66	Francisca Jurado
Tetelco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$41.66	Florencio Jurado
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pedro Nolasco
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Gertugris
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Vicente
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan de la Rosa
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Joaquín
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Ciriaco Peña
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Martín Benigno
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Zeferino
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Anselmo
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$29.16	José Rueda
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Alejandro de la Peña
Tlaltenco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$29.00	Vicente Rioja
Tlaltenco	Dos sitios y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	José Refugio
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Feliciano
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Feliciano
Tlaltenco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$29.16	Vicente Rioja
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Alejandro
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Clara
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Basilio

	tierras anexas	de Tláhuac		
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pedro Leoper
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$58.33	Bartolo Echeverría
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Ciriaco Peña
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Carmen Flores
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Vicente Ferrer
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Loreto
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Carmen Chávez
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pablo Secundino
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Cecilio José
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Lucio
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Leonardo
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Mariano
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Francisco Javier
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Porfirio
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José María Jiménez
Tlaltenco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Herculano
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Mariano Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Mariano Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Hilario
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Higinio de la Peña

Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Sixto
Tlaltenco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Modesto Leyte
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Rafael
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Narciso
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Ponciana
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Pablo
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Antonio Flores
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Nazario Ortega
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Florentino
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Narciso
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Evangelista
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María de Jesús
Zenzontlalpa (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Juliana
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Julián Luciano
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Gorgonio Chávez
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Ponciano
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Apolonio
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Locadio
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Josefa
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Félix Ponciano
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Francisco Ángel
Tlacomulco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Anselmo Orihuela

(Tlaltenco)	tierras anexas	de Tláhuac		
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Francisco Martínez
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Antonio Martínez
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Eulogio Espinosa
Tlacomulco (Tlaltenco)	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Crescencio
Tlacomulco (Tlaltenco)	Una tierra de labor	Común de Tláhuac	\$173.33	Juan Silvestre
Tlacomulco (Tlaltenco)	Una tierra de labor	Común de Tláhuac	\$33.33	Serapio Martínez
Tetelco	Un sitio y una tierra	Común de Tláhuac	\$50.00	José Arazaiga
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Común de Tláhuac	\$50.00	Donaciano Mancilla
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Común de Tláhuac	\$50.00	José Pablo
Tlaltenco	Un sitio y tierras anexas	Común de Tláhuac	\$50.00	Ignacio Mancilla
Tlaltenco	Una tierra de labor	Común de Tláhuac	\$100.00	Tiburcio Orozco
Tlaltenco	8 yuntas de tierra	Común de Tláhuac	\$333.33	Tiburcio Orozco
Tlaltenco	5 yuntas y un sitio	Común de Tláhuac	\$233.33	Alejandro Martínez
Tlaltenco	3 yuntas y un sitio	Común de Tláhuac	\$183.33	Casimiro Martínez
Tlaltenco	Un sitio y una tierra de labor	Común de Tláhuac	\$50.00	José Evaristo
Tlaltenco	4 tierras y 4 potreros anexos	Común de Tláhuac	\$416.66	Felipe Vital
Mixquic	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Vicente Narvaez
Tetelco	Una tierra de labor	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Vicente
Tetelco	Una tierra y un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Ventura
Tetelco	Una tierra y un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Vicente Ríos
Tetelco	Una tierra y un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Francisco Vigueras

Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ascencio Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Lorenza
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Nieves Chavarría <sup>572</sup>
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Claudio Ramírez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José María
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Inocente
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Eulalia
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Gerónimo Ángel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Martina
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Francisco Ángel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pablo Secundino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Felipe de Jesús
Tetelco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Miguel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$29.16	Antonio Carlos
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Paulino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Martín
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Manuel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Clímaco Leyte
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Trinidad Servín
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Cirila

<sup>572</sup> Aquí comienza la errata que señalé en el capítulo dos: a partir de este nombre, y los siguientes 88 adjudicatarios, pertenecen a Tlaltenco y no a Tetelco como, equivocadamente, se registró en la *Memoria*.

Tetelco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Antonio Magaro
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Jacinto de la Cruz
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Marcos Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Narciso
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Andrés de Santiago
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Alejandra
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Demetrio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Asunción
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pedro José
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Tiburcia
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Antonio Chávez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Juan Chávez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Fulgencio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Carmen Chávez
Tetelco	Dos sitios	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	Viviana Chávez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Francisco Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Lucas Leyte
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Gregorio Chávez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Agapita
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Tomás de Aquino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	José Secundino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$100.00	José Antonio



	tierras anexas	de Tláhuac		
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José de Jesús
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Cecilio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Bartolo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Bernardo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Magdalena
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Ciriaca
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Luis Peña
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Máximo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Antonio Rioja
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Santiago Santa-Anna
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pablo Peña
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Bárbara
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Sixto
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Longino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Antonio Abad
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Zeferino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José del Rosario
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Manuel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Manuela Petra
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Gerónimo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Gorgonio Peña

Tetelco	Un sitio	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Estefania Rueda
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Epitacio Castañeda
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Hermenegildo Reyes
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Eugenio Reyes
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Mauricia
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Laureano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Luis Pacheco
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Anastasio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Lara
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Manuel Castañeda
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Pedro Castañeda
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Antonio Martínez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Gregorio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Aniceto Hernández
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Hilario Hernández
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$75.00	José Tiburcio Chirinos
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Teodoro Hernández
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José María Hernández
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	María Antonia
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Tomás de Aquino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Eugenio Refugio

	tierras anexas	de Tláhuac		
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Cayetano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Adrián Peña
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Adrián Peña
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Félix Gutiérrez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Evaristo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Andrés <sup>573</sup>
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Nava
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Carlos Martínez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Alejandro
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Dionisio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Atilano Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Florencio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Leonardo Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Gabriel Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	María Josefa
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José de Jesús
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Martínez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Apolinario Margarito
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José E. Hernández

<sup>573</sup> Aquí termina la errata señalada. Los siguientes adjudicatarios sí fueron originarios de Tetelco, tal como puede observarse por los apellidos que portan aquellos que ya los tenían.

	tierras anexas	de Tláhuac		
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Ilino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Faustino Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Gregorio Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Eleuterio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Narvaez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Agapito Viguera
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Octaviano Viguera
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ignacio Martínez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Quirino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Justo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Luis Zeferino
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Victoriano Cesario
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Carmen Nava
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	María Encarnación
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Apolonio Martínez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Remigio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Pedro Ángel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Mauricio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Pablo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Felipe de Jesús
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Cecilio Ruiz

Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Patricio Jurado
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Cristóbal Bonilla
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Florentino de Jesús
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Sóstenes
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Esteban
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Florencio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Mariano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José María Nava
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Gregorio Nava
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Antonio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Felipe Venancio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan Plascencio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Miguel
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Mariano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Cipriano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Ambrosio
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Cosme Castañeda
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Diego Guadalupe
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Ponciano
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Mariano Narvaez
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Eugenio

	tierras anexas	de Tláhuac		
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Rosalío
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Hermenegildo
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Andrés Nava
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	María Brígida
Tetelco	Un sitio y tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Crispín Antonio
Tetelco	Un sitio y una tierra anexa	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Zeferinio
Tetelco	Un sitio y una tierra anexa	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Miguel Ortega
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Víctor Modesto
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Feliciano
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Victoriano Pineda
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Anastasio
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Lorenzo
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Florentino
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ramón Nonato
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Albino Pablo
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Mariano Hernández
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Antonio Rubín
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan Metepec
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Benito Octaviano
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Martín Pablo
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Bartolo

Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Patricio
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Juan de Dios
Tetelco	Un sitio y dos tierras anexas	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Antonio
Tetelco	Un sitio y una tierra anexa	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Higinio Lozada
Tetelco	Un sitio y una tierra anexa	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Feliciano Hilario
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Juan Marcelino
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Sixto Núñez
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Lucas Núñez
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Gregorio Hermenegildo
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Alejandro Roque
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Julio
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Gregorio Zamora
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	María Merced
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Víctor
Tetelco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Florencio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Manuel del Águila
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Francisca Secundino
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Mateo Peña
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Pablo Rojas
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Manuel Guillermo
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Procopio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Ambrosio

	tierra	de Tláhuac		Concepción
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Victoriano Contreras
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Manuel Urbano
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Cruz Atanasio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Pedro Ignacio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	María Serapia
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Cristino Antonio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Víctor Jiménez
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Vicente Jiménez
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Martín Longinos
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Pedro Advíncula
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Valentín
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José María de la Cruz
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Trinidad
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José María
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Francisco Locadio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Marcos Brígido
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Esteban
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	María Úrsula
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Aniceto Mariano
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Felipe Contreras
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Marcial Secundino



Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Manuel Pineda
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Candelario Rojas
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan de Dios
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Martiniano
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Miguel Antonio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Antonio
Mixquic	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Ramón Nonato
Mixquic	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José María Nava
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Rafael
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Luis Bernardo
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Tomás Antonio
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Mario Peña
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Hipólito Pacheco
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Vicente Jurado
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Francisco
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Santos Cenobio
Mixquic	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Santiago
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Leandro Román
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Gervasio Pineda
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Nabor Garcés
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Quirino
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José María

	tierra	de Tláhuac		
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Calixto
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Benito
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Leonardo
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Pedro Pablo
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Juan Guzmán
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Benito
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Jorge
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Antonio Jiménez
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Sixto Pascual
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	José Apolinario
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$25.00	Clemente Cecilio
Tláhuac	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Santiago
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan Bautista
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Casimiro
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Catarino Conrado
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Juan de Dios
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José María Manzaneda
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José María Velázquez
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Serapio Núñez
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Martín Andrés
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José de Jesús

Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Domingo
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Gregorio Alvarado
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Fermín
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Cleófas Metepec
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Pedro del Águila
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	José Basilio
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Serapio Vázquez
Tláhuac	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$33.33	Manuel Francisco
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Gabriel
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Valentín Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Antonio Catarino
Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Vicenta
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Anselmo
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Teodosio
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	María Francisca
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Francisco
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Carlos Antonio
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Francisco de Asís
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Joaquín
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Leocadio
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José María
Tlaltenco	Un sitio y tres	Municipalidad	\$50.00	José Miguel

	tierras	de Tláhuac		
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	María Bárbara
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	María Silveria
Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Casimiro
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	María de Jesús
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$29.17	María Rosa
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Marcelino Cleto
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Sóstenes Chávez
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Prisciliano
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Marcelino Cleto
Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Andrés Leyte
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Catarino Ortega
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Leandro
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Ambrosio
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Cristóbal Barbecho
Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Ponciano
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	María Rafaela
Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Pedro Nolasco
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Casimiro
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	José Rafael
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Nicolás Ambrosio
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Felipe Chávez

Tlaltenco	Un sitio y tres tierras	Municipalidad de Tláhuac	\$50.00	Felipe Chávez
Tlaltenco	Un sitio	Parroquia de Tláhuac	\$25.00	Luis Martínez
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	Tomás Noguérón
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	Esteban Noguérón
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Catarino
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Gregorio
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	Alejandro Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	Luis Torres
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	Andrés Gutiérrez
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	José Cayetano
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	María Basilia
Tlaltenco	Un sitio y dos tierras	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	José Florentino
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	José Herculano
Tlaltenco	Un sitio y una tierra	Parroquia de Tláhuac	\$50.00	Pantaleón López
Zapotitlán	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$58.33	Guadalupe Valdés
Zapotitlán	Una tierra	Ayuntamiento de Tláhuac	\$58.33	José Valdés
Zapotitlán	Un sitio y tres tierras	Ayuntamiento de Tláhuac	\$50.00	José Camilo Ventura

### Anexo 3

## Transcripción y traducción de los títulos primordiales de Tláhuac<sup>574</sup>

*Axcan ypan tonali<sup>575</sup> xue[ves]<sup>576</sup> itex mopohua nahui cali tecpatl cali tochiacatl mexтли  
Junio otitozennechicoque ypan ynin ytlaz[o]altepezin<sup>577</sup> yn hualmotepalehuiliani yhuan  
texmopa[c]hilhuitica huey xanto xan petolo tlahuac<sup>578</sup> ypan ynin comonitad tecpan  
tlazontecoyan tehutlatoloyan ynic omottato yhuan omotepoxtocato yn campa ye  
huehuemattitica yhuan quimattiticate yn tetehuti tlatoque yn yomotequipanilhuique ynin  
ytlazoaltepezin yn huey xanto yhuan xan noyqui nextitica ypan yn tlalamatl maba<sup>579</sup> yn  
quimocahuililitehuaque yn ye huecahu totahuan omezticatca yn quenin oquimotlanilique  
yaoyotica yn icuac oquitlanizquia yn chalca oquinmoxicalhui yn nican huey tlatoani*

<sup>574</sup> La versión que utilicé fue la original que se encuentra en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, *colección Hubert Bancroft*, Codex Nahuatl A, Mex. Ms. 468, 1r-9v f. Agradezco la amabilidad y disponibilidad de mi colega historiadora Alejandra Sánchez Archundia quien, gracias a que se encontraba en Berkeley, accedió a mi solicitud para fotografiarme este documento y enviármelo. Mi paleografía fue comparada con la que realizó, a mediados del siglo XIX, Faustino Chimalpopoca Galicia, por lo cual, realicé una comparación al respecto y aquí señalo, en notas al pie, las diferencias y agregados más notables. Existen cuatro transcripciones y tres traducciones de él: 1) dos que se hallan en el fondo reservado de la Biblioteca Nacional de México; 2) una en el Archivo General Agrario; y 3) una más en el archivo histórico de la biblioteca del Museo Nacional de Antropología. Véanse “Títulos de los indios de Cuitlahuac...”, ff. 9r-12r y 17r-19v. AGA, *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 9. *Anales antiguos de México y sus contornos, t. II*, Manuscritos de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, *Colección Antigua*, No. 238, doc. 24, ff. 441-446. Las que me sirvieron de base para la comparación fueron las contenidas en la Biblioteca Nacional.

<sup>575</sup> En la totalidad de los casos fue suprimida la doble “l” que es uno de los sufijos típicos de los sustantivos nahuas. Así las palabras, por ejemplo, debieron ser escritas como siguen: *tonalli*, *calli*, *tlacuillo*, *tlilmachiotilli*, *tlilicuilolli*, etcétera.

<sup>576</sup> En el documento con frecuencia se mezclan los diversos sonidos que la “x” tiene en español: a veces indica, como en este caso, el fonema “j”, en otras el “sh” clásico del náhuatl y, en ciertas ocasiones, el de la “c”. En pocos casos se quiso señalar el sonido de la “tz” con la “x” y, en algunos de ellos, la grafía debió ser “ch” por poseer un fonema más fuerte; esta última fue una confusión, poco frecuente, del copista.

<sup>577</sup> El sufijo de reverencia siempre aparece escrito como “zin”, pero su escritura y pronunciación correctas deben ser “tzin”. De hecho todas las palabras que llevan “tz” fueron sólo escritas con “z”.

<sup>578</sup> En las versiones de Faustino Chimalpopoca el nombre del pueblo siempre apareció como Ticic Cuitlahuac, seguramente porque quiso resaltar la importancia del barrio al que él pertenecía: Ticic. Sin embargo, como puede verse en el original, el nombre aparece de manera diferente: en algunos casos conservando el apelativo antiguo (Cuitlahuac) y, en los más, sólo el de Tláhuac, que es como se le conoció durante el periodo tardío colonial.

<sup>579</sup> Préstamo del castellano “mapa”.

*mezticatca tecpalzin huiziton toxpanecatí<sup>580</sup> yhuan zequintin tetehuti nican omotenehuzinoque oquimotlanilique yaoyotiq' yn quename neztica ypan yn tlalamatl maba<sup>581</sup>*

Ahora en el día jueves que se cuenta 4 casa, pedernal, casa, carrizo/conejo, del mes de junio, nos reunimos en éste, su pueblo de aquel que ha venido a auxiliar a la gente, y nos está gobernando: el gran santo San Pedro Tláhuac, en esta comunidad, en la casa de gobierno, en donde se toman decisiones, en donde deliberan los señores, a fin de que se fuera a ver y a seguir hasta dónde ya se ha sabido antiguamente y lo están sabiendo los señores principales, gobernadores, quienes ya han servido en éste, el amado pueblo del gran santo; y, asimismo, está haciéndose aparecer en este papel de tierras-mapa, lo que pasaron a dejar aquellos que fueron nuestros lejanos padres, el cómo por medio de la guerra lo ganaron cuando derrotaron a los chalcas. Los venció el que fuera el gran gobernante de aquí: Tecpaltzin Huitziton Tochpanecatí y algunos señores principales que aquí se mencionaron; les ganaron en la guerra tal como está apareciendo en este papel de tierras-mapa

*yhuan no neztiez yhuan tlaneltititiez ynin zontecomac tlaquiloli tilmachiotili titola<sup>582</sup> yn queni yhuan canin azitica yhuan cuaxoxtlantitica ynin ytlazoaltepezin motenehutica cuytlahuac yhuan ylatilanalhuan xante catalinanzin cuahutli ytlacuayan xan palanzizco tetlalpan xantiaco zapotitlan xan petolo tlalhuac<sup>583</sup> can nepopaloayan yhuan yn zequintin tlaxilacalti<sup>584</sup> tecpan teopancalco atenchicalca atecpan calpilco cihuatecpan cueyotlan nepoaloyan<sup>585</sup> yn quenin no neztica ypan yn tlalamatl maba*

<sup>580</sup> Léase: Tochpanecatí. En una de las versiones, Faustino Chimalpopoca agregó, además de los nombres anteriores, el de Chimalpopocatzin, queriendo ligar a este antiguo gobernante con su linaje propio.

<sup>581</sup> El documento original no presenta la división en párrafos, pero para facilitar la lectura decidí hacerla a partir de los asuntos que se van tratando. En algunos casos mi separación coincide con la de Chimalpopoca, aunque, en otros, es distinta.

<sup>582</sup> Palabra tomada del castellano "título".

<sup>583</sup> Aquí aparece otra variante del nombre del pueblo: Tlalhuac, en vez de las anteriores: Cuitlahuac y Tláhuac.

<sup>584</sup> En la versión de Chimalpopoca, él agregó la siguiente sentencia: "*in techpalehuia in Ticic Tlaca* (que nos ayudan a la gente de Ticic)". Obviamente este agregado fue realizado para dar una imagen de subordinación, de los demás barrios, hacia los pobladores de Ticic.

<sup>585</sup> Aquí aparecen de corrido estos ocho barrios, sin embargo, en la versión de Chimalpopoca fueron numerados los primeros seis, utilizando los ordinales en náhuatl (*inic ce, inic ome...*).

Y también estará apareciendo y acreditando esta escritura principal-señal negra-título el cómo y dónde están llegando y terminando los linderos de este amado pueblo que se está refiriendo: Cuitlahuac, y sus pueblos sujetos: Santa Catalina Cuauhtli Itlacuayan, San Francisco Tetlalpan, Santiago Tzapotitlan, San Pedro Tlahuac, en donde se cuentan con algunos barrios: Tecpan, Teopancalco, Atenchicalcan, Atecpan, Calpilco, Cihuatecpan, Cueyotlan, Nepoaloyan; como también está apareciendo en este papel de tierras-mapa

*yhuan no neztiez yhuan tlaneltitiez ynin zontecomac tlaquilolin tilmachiotili titola ypanpa ytex moyacantiezque yn aquiq' motequipanilhuizque ypan ynin itlazoaltepezin yn huey xanto xan petolo Cuitlahuac yhuan moxtin ytlaxilacaltin yn omotenehuque yhuan omotenehuayaya yhuan otlalpolihu ycan huey cocoliztli omomanaco ynicuac yanquica ocalacque yn caxtilteca ca mox ynin tlatoli nixmachiotia yhuan nixtlilyquilohua ypanpa yxqui nextitiez yhuan tlaneltitiez ynin tilmachiotili tliliquiloli titola yhuan quimatitiezque yn nemi yn mohuapahua yn hualmoxcaltizque yn canin azitica yhuan cuaxoxtlantitica ynin itlazoaltepezin yn huey xanto xan petolo tlahuaca<sup>586</sup>*

Y también estará apareciendo y acreditando esta escritura principal-señal negra-título para los que estarán guiando, quienes servirán en este amado pueblo del gran santo: San Pedro Cuitlahuac y todos sus barrios que se han referido y se mencionaban. Y se perdió la tierra con la gran peste que se vino a extender al momento en que, de nueva cuenta, entraron los españoles. Todas estas palabras las señalo y escribo con tinta negra para que de esta forma fueran apareciendo y certificando esta señal negra-escritura negra-título y para que sepan los que viven, los que crezcan y los que vengan a brotar, hasta dónde está llegando y están terminando los linderos de este amado pueblo del gran santo: San Pedro Tlahuaca

*no neztiez yn quenin omonamacac yn tlali mani tetlaman oquimotemilique yn tetehuti xante catalinanzin caxtolpuali tomin tlatemantli oquimotemili yn tlatoani ton pablo*

---

<sup>586</sup> Nuevamente se introduce otra variante en el nombre de la población: Tlahuaca, o Tlahuacan. Esto es natural, ya que desde las primeras crónicas coloniales además de Cuitlahuac también se le llamaba Cuitlahuacan.



*miguel yhuan ton juan lucas ahu huellatoltitica yc oquinmocuepilili yn tlatoani ton mateo de xan mateo oquimocuepili yn caxtolpuali tomin ca ixqui otlanhuatilloc onpan tlacpac tehutlatoloyan palazio yhuan oquimopenatilique yn ma moyanquicacuaxoxtlali ynin ytlazoaltepezin yn huey xanto*

También estará apareciendo cómo se vendió la tierra que está en el Tetlaman; los señores de Santa Catalina completaron la cantidad de 300 pesos reales, la completó el gobernante don Pablo Miguel y don Juan Lucas, pero siendo exhortado el gobernador don Mateo de San Mateo para que les devolviera la cantidad, regresó los 300 pesos pues así fue ordenado allá arriba, en donde deliberan los señores, en el palacio; y le impusieron la pena para que, nuevamente, colocara los linderos de este amado pueblo del gran santo

*ca nel tixtotequipanilhaia yn tohueytlatacazin Xey Caxtilan yhuan yn nican texmopachilhuitica vizoley yhuan zan no ycan yhuelizin otitozennechicoque ypan ynin tecpan cali tlazontecoyan tehutlatoloyan yhuan timoxtin otiquizque yquiqui mayeccancopa yn tonali timoxtin yn titequihuaque tlacalaquique yhuan nehuatl nitlatocati ton mateo de xan mateo nahui alcaltex texilolti teyacanque yhuan yn tilitlacuylohuani ypan ynin comonitad*

En verdad servimos a nuestro gran gobernante el rey de Castilla y al que aquí nos está gobernando, el vizorrey, y, asimismo, por su voluntad, nos reunimos completamente en esta casa de gobierno, en donde se toman decisiones, en donde deliberan los señores, y todos nosotros salimos así a la derecha del sol [al norte], todos nosotros: los que poseemos el tributo, los que tributan y yo, el que gobierna: don Mateo de San Mateo, 4 alcaldes, regidores, guías y el escribano de esta comunidad

*ahu otazito campa molhuia tetlaman ypan huey tepetl yn yomotlan panohua yn tlaltamachihuali mani yn cuaxoxtli canin molhuia mayatlan yn canin [y]oli huehueintin cate peloncuahuti yhuan ynzintlan o[...]*<sup>587</sup>*manticate miex teme yoncan*

<sup>587</sup> Los corchetes con puntos suspensivos indican que el texto original en esa parte era ilegible por el mal estado de conservación del mismo.

*onmocuaxoxoxnamicticate yn xante catalinanzin tepilhua nican tlazonpehutica cabezera tlahuac*

Así que fuimos a llegar donde se dice Tetlaman; sobre el gran cerro que ya se ganó pasa la medida de tierra que está en el lindero en donde se nombra Mayatlan y donde viven y están grandes árboles de pirú y, abajo del camino, están muchas piedras; allá se están encontrando los linderos de los hijos de Santa Catalina; aquí está empezando la cabecera de Tláhuac

*otipanoque canin molhuia panoayan huel ypan ze huey mizquitl yoncan onmocuaxoxnamicticate ycan xclecolio atixpac tlaxilacale oncan otazito canin molhuia quexomatl oncanon panohua yn cuaxoxtli onazi canin molhuia teyo oncan temotica yn cuaxoxtli ypan ze atlahuaccatontli oncan mani ze yczotl yehuatl yn cuaxoxtli panohua onazi canin molhuia tetecco oncanon mani ze huey mizquitli yehuatl yn cuaxoxtli panohua zan yomotlan yn Mazatepec yoncanon mani ze amanali ytenco mani nahui peloncuahuti yoncan onmocuaxoxtia ynin itlazoaltepezin y motenehutica Cuitlahuac*

Pasamos por donde se dice Panoayan, encima de un gran mezquite, allá se están encontrando los linderos con el barrio de San Gregorio Aticpac; allí fuimos a llegar donde se nombra Cuexomatl, allá pasa el lindero para llegar donde se llama Teyo, allí está bajando el lindero en una pequeña barranca, en donde permanece un iczote: él es el lindero. Se pasa para llegar donde se dice Tetecco, allí está un gran mezquite: él es el lindero. Se pasa sólo lo que ya se ganó, el Mazatepec, allá hay una extensión lacustre, en su orilla se yerguen 4 pirúes, allí se amojonan los linderos de este amado pueblo que se está refiriendo: Cuitlahuac

*panohua zan ixxititla yn tepetl molhuia yahualihuque oncanon cuaxoxtlantitica yn canin monamiqui ome otlí huel ynin ytlazoaltepezin yn huey xanto tlamelahua onazi canin molhui yhuan mani ze tepetontli molhuia yhuan quitocayotia xaltepetl yoncanon yxxititlan panohua yn tocuaxox tlamelahua canin molhuia tulyahualco oncanon pahua onazi canin molhuia aquezcomac oncanon mani ze huey atl yehuatl yn cuaxoxtli onazi canin molhuia*

*tenamixtiloyan oncanon mani ze oztotl molhuia tepexi yehuatl yn cuaxoxtli onazi canin molhuia mizquix<sup>588</sup> oncan conana ytenco yn huey acalotli onazi canin molhuia moyotlan tenzonapa oncanon mocuaxoxtia ynin ytlazoaltepezin yn huey xanto xan petolo tlahuac*

Se pasa sólo al pie del cerro que se dice Yahualihque, allá, por donde se encuentran 2 caminos, se están terminando los linderos de este muy amado pueblo del gran santo. Se sigue derecho para llegar donde se nombra y hay un pequeño cerro que se dice y llama Xaltepetl, allí, a sus pies, pasa nuestro lindero. Se sigue derecho donde se dice Tulyahualco, allá se pasa para llegar donde se nombra Acuezcamac, allí se extiende una gran laguna: ella es el lindero que llega hasta donde se llama Tenamictiloyan; allá hay una cueva que se nombra Tepexi: ella es el lindero. [El lindero] llega donde se dice Mizquic, allí toma la orilla del gran canal para llegar donde se llama Moyotlan Tentzonapa, allá se amojonan los linderos de este amado pueblo del gran santo: San Pedro Tláhuac

*onazi canin molhuia temanco oncanon mani ze Calzoli ypan ze huey tlatele oncanon mocuaxoxnamiqui ycan axixco<sup>589</sup> ocan mocuepa zan yqui nepantla yn huey atl onazi canin molhuia atempan oncanon mocuaxoxnamiqui ycan petlachihucan onazi canin molhuia tlatelco oncanon mocuaxoxnamiqui ycan xan clecolio mocuaxoxnamiqui ycan tlapacoyan tlali oncanon onazi tlatemalco yoncanon cuaxoxtlantitica ynin ytlazoaltepezin yn huey xanto xan petolo tlahuac*

[El lindero] llega donde se dice Temanco, allá está una vieja casa encima de un gran montículo, allí se encuentran los linderos con Axicco; allá [el lindero] regresa hasta la mitad de la laguna Huey Atl para llegar donde se llama Atempan; allí se encuentran los linderos con Petlachiuhcan. Llega donde se nombra Tlatelco, allá se encuentran los linderos con San Gregorio, se encuentran los linderos con las tierras de Tlapacoyan, allí llegan hasta

<sup>588</sup> Como se ha dicho, en los títulos de Tláhuac la “x” posee varios fonemas, entre ellos el sonido fuerte de la “c”. Por lo tanto resulta evidente que el nombre de este lugar es Mizquic.

<sup>589</sup> Aquí también, por las variedades del uso de la “x”, resulta lógico pensar que se trata de la población de Xicco, nombrada aquí con la variante Axicco (en el ombligo del agua). Si se van siguiendo el orden de los linderos se refuerza lo anterior y no se cae en el equívoco de Faustino Chimalpopoca, quien lo transcribió como Axixco y lo tradujo como “donde hay cámaras de agua”, sin percatarse que se estaba haciendo referencia a esa antigua comunidad lacustre. Todo esto queda sustentado, además, por la referencia siguiente a la laguna Huey Atl que comenzaba después de Xicco.

Tlatemalco, allá están terminando los linderos de este amado pueblo del gran santo: San Pedro Tláhuac

*yhuan nononcua niquintamachihuilia zentlamantli tamachihualpan tlali mani onca molhuia tlalmanco tlatocatama yquiqui mayencancopa yn [...] comonitad tlali on[can...] tlaxilacalzin [...] nahu[a]tlato [...tla]li ypan ze tepetl tenextepepan ahu tlazintlancopa no mani ze tlatocatamachihualpan tlali canin molhuia nopalmintoc yn zezen chihuitl quimotoquilia ynin tlalzintli ytexzinco pohui yn huey xanto xax petolo tlahuac*

Y aparte mido un par de las tierras medidas que están donde se dice Tlalmanco, medida real, así a la derecha [...] tierra de comunidad allá [...] barrio [...] intérprete [...] tierra en un cerro: Tenextepepan, y hacia abajo también está una medida real de tierra donde se llama Nopalmintoc, cada año se siembra esta tierra que pertenece al gran santo: San Pedro Tláhuac

*zanoyxqui no mani comonitad tequi cali onpan mexico ypan yn tlaxilacali necaltitlan mani canin molhuia cueyapan acocali yxquiahuaccopa mani comonitatotlali yn [...]*

Asimismo, hay una casa de trabajo de comunidad allá en México, en el barrio de Necaltitlan, está donde se nombra Cueyapan Acocalli, afuera y al frente hay tierras de siembra de comunidad [...]

*[...omo]tenehu tetlaman mani [...cua]xoxtli canin molhuia huiznahuac ypan opizactli yahu yhuan temomotica canin molhuia toyapan xalpan mocuaxoxnamiqui ycan leyes tlali<sup>590</sup> huel yxpan yn cuexomatl tepetl ahu yxtlazintlancopa ycan xan clecolio tlaxilacale*

[...] se dijo Tetlaman está [...] lindero donde se nombra Huitznahuac, en una vereda angosta va y está bajando donde se llama Toyapan Xalpan; se encuentran los linderos con

---

<sup>590</sup> Se refiere al actual pueblo de Los Reyes Acaquilpan, hoy Estado de México.

las tierras de Los Reyes, bien enfrente del cerro Cuexomatl, y, abajo y al frente, con el barrio de San Gregorio

*mochi nican motlilyquilohua ypanpan quimatitiezque yn nemi yn mohuapahua yn hualmoxcaltizque ca yntequi tlanca ypanpa niquinyanquicanema[c]tia yn zenmixpan yn zenyolocacopa otitla[l]nnenenque ahu ypanpa zemicac tlaneltilitiez tixtlilyquilohua tixtlilmachiotia totoa yhuan totonal ax[can] jueves mopohua nahui cali toxihu molpili zenxiqipili<sup>591</sup> ypan caxtolpuali yhuan matlacpuali yhuan nacpuali yhuan macuyli xihuitl cahuitl*

Todo aquí se escribe con tinta negra para que sepan los que viven, los que crezcan y los que vengan a brotar; así su trabajo concluyó para que, de nueva cuenta, yo les herede [las tierras]; a la vista de todos, voluntariamente, recorrimos las tierras. Y para que siempre se esté certificando, escribimos y dibujamos, con tinta negra, nuestro nombre y nuestra señal, hoy jueves que se cuenta 4 casa de nuestros años que se atan: 1585 años-tiempo

	ton miquel	
	alcaltex [rúbrica]	ton mateo
ton miquel		te xan mateo
te loz anxelez		copelnato [rúbrica]
alcaltex [rúbrica]	ton pedro	
	miquel [rúbrica]	ton J <sup>a</sup> chin [rúbrica]
ton niculaz	ton lucax te xantiaco	
Lorenzo [rúbrica]	tlaquilo [rúbrica] <sup>592</sup>	

<sup>591</sup> Como he afirmado, en líneas anteriores, en los títulos de Tláhuac se toma el antiguo numeral *cenxiqipilli* (8,000) como equivalente a 1,000. Por lo cual la fecha señalada en este documento es la 1585 y no la de 1561 como lo asentó Faustino Chimalpopoca.

<sup>592</sup> Los nombres de los firmantes, sin la nahuatlización del original, son como siguen: don Miguel (alcalde), don Miguel de Los Ángeles (alcalde), don Mateo de San Mateo (gobernador), don Pedro Miguel, don Joaquín, don Nicolás Lorenzo y don Lucas de Santiago (escribano).

*Nehuatl nitliltlacuilohuani ypan ynin comonitad nitlaneltilia melahucayotica  
yxpanzinco yn totecuyo dioz yn quenin zan cualyotica yecyotica otitlalneneq' ahu ypanpa  
zemicac chicahualiztica tlaneltitiez ninotilmachiotia notoca notonal*

Yo el escribano en esta comunidad acredito con veracidad, en presencia de nuestro señor dios, cómo sólo buena y rectamente recorrimos las tierras, y para que siempre, con fuerza, se esté verificando, dibujo, con tinta negra, mi nombre, mi señal

ton lucaz te xantiaco

tlaqũilo [rúbrica]

## Fuentes consultadas

### *Etnografía*

Entrevista a Galdino Cadena Palma realizada por Baruc Martínez Díaz el 14 de abril de 2016 en el paraje Mapuleca del barrio de La Guadalupe (Tecpan) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Andrea Calzada Ramírez realizada por Baruc Martínez Díaz el 6 de noviembre de 2014 en San Luis Tlaxialtemalco, Xochimilco.

Entrevista a Andrea Calzada Ramírez realizada por Baruc Martínez Díaz el 13 de noviembre de 2014 en San Luis Tlaxialtemalco.

Entrevistas a Matiana Flores Martínez realizadas por Baruc Martínez Díaz entre marzo y agosto de 2005 en Santiago Zapotitlán.

Entrevista a Daniel Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 15 de enero de 2006 en el paraje Huexotitla del barrio de La Asunción (Atenchicalcan) en San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Soledad Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 15 de enero de 2006 en el barrio de La Asunción (Atenchicalcan) en San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Román Galicia Maldonado realizada por Baruc Martínez Díaz el 18 de marzo de 2005 en el paraje Tecaxic del barrio de Ticic (San Miguel) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a María Loreto Hernández Ramos realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 8 de diciembre de 2005 en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista realizada a Alberto Luna Calzada por Baruc Martínez Díaz el 2 de febrero de 2008 en el atrio de la iglesia de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Carlos Mancilla Castañeda realizada por Baruc Martínez Díaz el 8 de julio de 2011 en el claustro de la iglesia de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Domingo Martínez Chavarría realizada por Baruc Martínez Díaz el 5 de febrero de 2004 en el paraje Huexocalco del barrio de Ticic (San Miguel) de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Domingo Martínez Chavarría realizada por Baruc Martínez Díaz el 15 de septiembre de 2004 en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Eligio Martínez Hernández realizada por Baruc Martínez Díaz el 28 de enero de 2012 en San Nicolás Tetelco.

Entrevista a Guadalupe Martínez Martínez realizada por Baruc Martínez Díaz el 6 de julio de 2014 en el claustro de la parroquia de San Pedro Tláhuac.

Entrevista con Apolinar Osorno Galicia realizada por Baruc Martínez Díaz el día 23 de julio de 2005, en el barrio de San Miguel (Ticic) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Juan Osorno Galicia realizada por el Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic el 26 de febrero de 2006 en el barrio de San Mateo (Teopancalcan) del pueblo de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Romualdo Palacios realizada por Baruc Martínez Díaz el 22 de julio de 2010 en la zona chinampera de San Pedro Tláhuac.

Entrevistas a Blandino Palacios Calzada realizadas por Baruc Martínez Díaz en marzo de 2004 y el 19 de febrero de 2012 en el paraje Memetla del barrio de Ticic (La Magdalena) y en el claustro de la iglesia de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Manuela Ruiz Vázquez realizada por Baruc Martínez Díaz el 1° de febrero de 2008 en el atrio de la parroquia de San Pedro Tláhuac.

Entrevista a Margarito José Santa Cruz realizada por Baruc Martínez Díaz el 28 de enero de 2012 en San Andrés Mixquic.

### ***Archivos***

Biblioteca Bancroft de la Universidad de California.  
*Colección Hubert Bancroft.*

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología.  
*Sección de Manuscritos.*

Biblioteca Nacional de México.  
*Fondo Reservado.*

Archivo General de la Nación.  
*Archivo de Búsquas y Traslado de Tierras.*  
*Congregaciones.*  
*Desagüe.*  
*Gobernación.*  
*Indios.*  
*Juan Protectora de las Clases Menesterosas.*  
*Nacionalización y desamortización de bienes.*  
*Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas.*



*Tierras.*

Archivo General Agrario.

*Restitución y dotación de tierras.*

Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional.

*Siglo XIX.*

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México

*Fondo Gildardo y Octavio Magaña.*

Archivo Privado de la Familia Pineda Galicia

***Hemerografía***

*El Constitucional.*

*Diario del Gobierno de la República Mexicana.*

*El Diario del Hogar.*

*Diario del Imperio.*

*El Fénix de la Libertad.*

*El Foro.*

*Gaceta del Gobierno de México.*

*La Iberia.*

*The Mexican Herald.*

*El Monitor Republicano.*

*El Mosquito Mexicano.*

*El Municipio Libre.*

*El Nacional.*

*La Patria.*

*El Popular.*

*El Renacimiento.*

*El Republicano.*

*La Revista Universal.*

*El Siglo XIX.*

*El Socialista.*

*La Sociedad.*

*El Tiempo.*

*El Tiempo Ilustrado.*

*El Universal.*

*La Voz de México.*

### ***Cartografía***

*Carta política del Distrito Federal*, Mapoteca Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 11, número 3269.

*Croquis de la municipalidad de Mixquic*, Mapoteca Nacional Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 9, número 2566.

*Croquis de la Municipalidad de Tláhuac*, Mapoteca Nacional Manuel Orozco y Berra, Colección Orozco y Berra, varilla 9, número 2568.

*Mapa de Cuitlahuac, Itzamalapan, Santa Marta y Santiago*, Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Sección de Manuscritos, Documentos sueltos, serie 2, legajo 88, número 12.

*Plano topográfico de Cuitlahuac (villa situada en el lago de Chalco)*, Biblioteca Nacional de París, Colección E. Goupil, Mexicain número 152.

*San Pedro Tlahuac, San Francisco Tetlalpa, Santa Catarina Cuauhtli Itlacuayan, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1155.

*Santa María Magdalena, Cuitlahuaca, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1596.

*Santiago Zapotitlán, San Francisco, Santa Catarina, Chalco, estado de México*, Archivo General de la Nación, Centro de Información Gráfica, Catálogo de ilustraciones, número 1154.

### ***Bibliografía***

Abad y Queipo, Manuel “Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del nuevo código, en la cual se propuso al rey el asunto de diferentes leyes, que establecidas, harían la base principal de un gobierno liberal y benéfico para las Américas y para su metrópoli”, en Heriberto Moreno García (intr., selección y notas), *En favor del campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, 122-135 p.

Albores, Beatriz, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 379-446 p.

Altamirano, Ignacio Manuel, “Crónica de la semana”, en *El Renacimiento. Periódico literario*, Ignacio M. Altamirano y Gustavo A. Esteva (editores), México, Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1869, 353-358 p.

Alvarado Tezozomoc, Fernando, *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (tr. e intr.), 3ª. Edición, México, UNAM, 1998, XXVII + 188 p., (Serie Prehispánica No. 3).

Anaya Pérez, Marco Antonio, *Rebelión y Revolución en Chalco-Amecameca, Estado de México, 1821-1921*, Margarita Carbó (pról.), 2 t., México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Universidad Autónoma de Chapingo, 1997.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Eduardo L. Suárez (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 315 p., (Colección Popular 498).

Arboleyda Castro, Ruth, “De pueblos, identidades y marcos jurídicos”, en Laura Espejel López (coord.), *Estudios sobre el zapatismo*, Salvador Rueda Smithers (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 407-426 p.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia y Alejandro García Rueda, “Santiago Zapotitlán: identidad y tradición. Dinámica cultural de un pueblo cuicahuaca”, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, 288 p.

Arenal Fenochio, Jaime del, “La protección del indígena en el Segundo Imperio mexicano: la Junta Protectora de las Clases Menesterosas”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, Chile, Universidad de Chile, Facultad de Derecho, Departamento de Ciencias del Derecho, No. 16, 1990, 521-545 p.

Aviña Cerecer, Gustavo, “El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 289-299 p.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicotepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, 391-454 p.

Barlow, Robert H., “Algunos manuscritos en náhuatl de la biblioteca Bancroft”, en *Tlalocan, a Journal of source materials on the Native Cultures of Mexico*, California, The house of Tlaloc, vol. II, 1945-1948, 91-92 p.

Barlow, Robert H., “Siete textos en mexicano sobre La Llorona”, en *Obras de Robert H. Barlow. Escritos diversos*, Jesús Monjarás-Ruiz y Elena Limón (editores), 7 vol., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1999, vol. 7, 212-217 p.

Barlow, Robert H. y George T. Smisor, “Nombre de Dios, Durango. Dos documentos en náhuatl relativos a su fundación”, en *Obras de Robert H. Barlow. Escritos diversos*, Jesús Monjarás-Ruiz y Elena Limón (editores), 7 vol., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1999, vol. 7, 4-140 p.

Basurto, José Trinidad, *El arzobispado de México. Obra biográfica, geográfica y estadística, escrita con presencia de los últimos datos referentes a esta arquidiócesis, ilustrada con profusión de grabados y con dos cartas geográficas del arzobispado*, México, Talleres tipográficos de El Tiempo, 1901, 416 p.

Bazant, Jan, “La desamortización de bienes corporativos en 1856”, en Brian R. Hamnett, *et al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 101-120 p.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Bolívar Echeverría (tr. e intr.), México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ítaca, 2008, 118 p.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los Graniceros de la Sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, Lina Odena Güemes (ed.), 3 vol. México, Instituto Nacional Indigenista, 1995 [1968], vol. I, 239-270 p.

Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen IX, 1972, 105-125 p.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, una civilización negada*, 2ª. Edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, 1990, 250 p., (Los Noventa).

Bonfil Batalla, Guillermo, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad de Colima, vol. 4, número 12, 1991, 165-204 p.

Brasseur de Bourbourg, M. L'Abbé, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb, écrite sur des documents originaux et entièrement inédits, puisés aux anciennes archives des indigènes*, 4 vol., París, Arthus Bertrand Editeur, 1857.

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mario Monteforte, Wenceslao Roces y Vicente Simón (tr.), 2ª. Edición, 2 t., México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Braudel, Fernand, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Josefina Gómez Mendoza (tr.), Felipe Ruiz Martín (pról.), 3ª. Edición, Madrid, Alianza, 1974, 222 p.

Broda, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, 165-238 p.

Broda, Johanna, “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 49-90 p.

Carbó, Margarita, “La Reforma y la Intervención: el campo en llamas”, en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 82-174 p.

Carbó, Margarita, “El proyecto agrario de los liberales”, en *XXVIII Jornadas de Historia de Occidente. El mundo de Benito Juárez*, México, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, 2007, 21-28 p.

Carbó, Margarita, “Noihqui tlatihuani Zapata omotlatoltiaya in macehualtlatolli. También el señor Zapata hablaba mexicano”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 535-549 p.

Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, Alicia Hernández Chávez (presentación), México, El

Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 1996, 670 p.

Castañeda de la Paz, María, “Un plano de tierras en el *Códice Cozcatzin*. Adaptaciones y transformaciones de la cartografía prehispánica”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen 40-II, 2006, 41-73 p.

Chapa, Sóstenes N., *San Gregorio Atlapulco, Xochimilco, D. F. Pueblo que nació luchando por sus tierras y ha vivido defendiéndolas*, México, Talleres Quetzalcóatl, 1959, 365 p.

Chimalpopoca Galicia, Faustino, *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*, México, Tipografía de la Viuda de Murguía e hijos, 1869, 124 p.

*Códice Florentino (edición facsimilar)*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1979.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia: siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 424 p.

Crespo, Horacio, “Los pueblos de Morelos. La comunidad agraria, la desamortización liberal en Morelos y una fuente para el estudio de la diferenciación social campesina”, en Laura Espejel López (coord.), *Estudios sobre el zapatismo*, Salvador Rueda Smithers (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 57-120 p.

Darnton, Robert, “Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca”, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Carlos Valdés (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 15-80 p.

Delgado, Enrique, “Documento No. 152. El mapa de la isla de Cuitlahuac”, en <http://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=152>  
*Diario de los debates de la Cámara de Diputados, XII Legislatura*, México, 4 vol., Imprenta de G. Horcasitas, 1884-1887.

Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la república*, 42 t., México, Imprenta del Comercio, 1876-1912.

Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, Luis Gil Fernández (tr.), Barcelona, Paidós, 2000, 174 p., (Orientalia No. 69).

Escobar Ohmstede, Antonio, “El Colegio de San Gregorio: una institución para la educación de indígenas en la primera mitad del siglo XIX (1821-1857)”, en Lucía Martínez Moctezuma (coord.), *Indios, peones, hacendados y maestros: viejos actores para un México nuevo (1821-1943)*, 2 t., México, Universidad Pedagógica Nacional, 1994, t. 1, 57-71 p.

Escobar Ohmstede, Antonio y Jacqueline Gordillo, “¿Defensa o despojo? Territorialidad indígena en las Huastecas 1856-1930”, en *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*, Teresa Rojas Rabiela (presentación), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Registro Agrario Nacional, 1998, 15-74 p.

Escobar Ohmstede, Antonio, “El discurso de la „inteligencia“ india en los primeros años posindependientes”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coord.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio de México, 1999, 263-273 p.

Escobar Ohmstede, Antonio, “¿Cómo se encontraba la tierra en el siglo XIX huasteco?”, en Margarita Menegus y Mario Cerutti, *La desamortización civil en México y España (1750-1920)*, México, Senado de la República LVIII Legislatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 91-117 p.

Escobar Ohmstede, Antonio, “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”, en *Mundo Agrario*, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, vol. 13, No. 25, segundo semestre de 2012, consultado en [www.mundoagrario.unlp.edu.ar](http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar)

Espinosa Pineda, Gabriel, *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, Johanna Broda (presentación), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 432 p.

Falcón, Romana, *México descalzo: estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, México, Plaza y Janés, 2002, 365 p.

Febvre, Lucien, *Combates por la historia*, Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol (tr.), España, Planeta-Agostini, 1993, 246 p.

Ferrer Muñoz, Manuel, “La difícil andadura del Colegio de San Gregorio durante el siglo XIX: unos episodios críticos”, en *Liber ad honorem Sergio García Ramírez*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, t. 1, 193-209 p.

Ferrer Muñoz, Manuel y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, 700 p.

Fraser, Donald J., “La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXI, No. 4, abril-junio de 1972, 615-652 p.

García Quintana, Josefina y José Rubén Romero Galván, *México Tenochtitlan y su problemática lacustre*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978, 132 p.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Julieta Campos (tr.), 4ª. Edición, México, Siglo XXI editores, 1978, 531 p.

Gilly, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Ediciones Era, 2006, 147 p.

Giménez, Gilberto, “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, en *Trayectorias*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, vol. VII, No. 17, enero-abril de 2005, 8-24 p.

Ginzburg, Carlo, “Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Carlo Catroppi (tr.), Barcelona, Gedisa, 1989, 138-175 p.

Ginzburg, Carlo, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Carlos Aguirre Rojas (presentación), México, Universidad de Guadalajara, 2005, 221 p.

Glockner, Julio, “Los sueños del tiempo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 503-521 p.

González Montes, Soledad, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 313-358 p.

González y González, Luis y Jean Meyer, “El indigenismo de Maximiliano”, en *Ojarasca*, México, No. 9, junio de 1992, 10-13 p.

Granados, Luis Fernando, “Pasaportes neoclásicos. „Identidad“ y cobro de tributo indígena en la ciudad de México borbónica”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 371-396 p.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Jorge Ferreiro (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 311 p., (Obras de Historia).

Guerra, François-Xavier, *México. Del Antiguo Régimen a la Revolución*, Sergio Fernández Bravo (tr.), François Chevalier (prefacio), 2ª. Edición, 2 t., México, Fondo de Cultura Económica, 2012.



Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Sergio Fernández Bravo y Francisco González Arámburu (tr.), México, Siglo XXI Editores, 1995, 347 p.

Hernández, Elia Rocío y Teresa Rojas Rabiela (asesora), “El reparto agrario y la transformación agrícola en Tláhuac 1856-1992”, en *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario vol. 2*, Teresa Rojas Rabiela y Lourdes Romero (presentación), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Registro Agrario Nacional, 1999, 89-143 p.

H[ernández] de León Portilla, Ascensión, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.

Hernández Silva, Héctor Cuauhtémoc, *Xochimilco ayer III*, Juan González Romero (presentación), México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2003, 148 p.

Holden, Robert M., “Los terrenos baldíos y la usurpación de tierras: mitos y realidades (1876-1911)”, en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 269-289 p.

Horcasitas, Fernando, “Un edicto de Maximiliano en náhuatl”, en *Tlalocan, revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, La casa de Tláloc, vol. IV, No. 3, 1963, 230-235 p.

Huicochea, Liliana, “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 233-254 p.

Hunt Cortés, Agustín M., “La Academia náhuatl o mexicana”, en *El Tiempo Ilustrado*, 7 de julio de 1895, 211-213 p.

Iwaniszewski, Satanislaw, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, No. 34, 2003, 390-422 p.

Johansson, Patrick, “Traducción literal y transposición conceptual en las versiones en náhuatl de las ordenanzas de Maximiliano”, en Pilar Máyne y María Rosario Dosal G. (ed.), *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores-Acatlán, 2006, 527-545 p.

Jovellanos, Gaspar Melchor de, “Informe sobre la ley agraria”, en Heriberto Moreno García (intr., selección y notas), *En favor del campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, 43-119 p.

Kagan, Richard L., *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780*, Fernando Marías (colaboración), Madrid, Ediciones El Viso, 1998, 347 p.

Katz, Friedrich, “Las rebeliones rurales a partir de 1810”, en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Paloma Villegas (tr.), 2ª Edición, México, Ediciones Era, 2008, 459-495 p.

Knowlton, Robert J., “La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX. Notas sobre Jalisco”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XXVIII, No. 1, julio-septiembre de 1978, 24-61 p.

Knowlton, Robert J., “La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 121-143 p.

Knowlton, Robert J., “El ejido mexicano en el siglo XIX”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLVIII, No. 1, julio-septiembre de 1998, 71-96 p.

León Portilla, Miguel, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978, 112 p.

León Portilla, Miguel y Carmen Aguilera, *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, México, Celanese Mexicana S.A., 1986, 110 p.

León Portilla, Miguel, “Estudio introductorio”, en *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, Ignacio Loyola Vera (presentación), México, Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro, 2003, 11-22 p.

*Ley de Organización Política y Municipal del Distrito Federal*, México, Imprenta del Gobierno Federal en el Ex-Arzobispado, 1903, 35 p., p. 18-19.

Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, 2ª. Edición, México, El Colegio de México, 1995, 350 p.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista, historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Roberto Reyes Mazzone (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p., (Obras de Historia).

López Austin, Alfredo, “Términos del *nahuallatolli*”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XVII, No. 1, julio-septiembre de 1967, 1-36 p.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª. Edición, 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 209 p.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, 5ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, 230 p.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, 4ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, 514 p.

López Caballero, Paula (estudio introductorio, compilación y paleografía), *Los Títulos primordiales del centro de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, 351 p.

Lorente y Fernández, David, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, James M. Taggart (pról.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, 2011, 244 p.

Madsen, Claudia, *A Study of Change in Mexican Folk Medicine*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1965, 92-137 p.

Madsen, William, *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1957, 105-179 p.

Madsen, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, 1960, University of Texas Press, 248 p.

Mallon, Florencia E., *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, Lilyán de la Vega (tr.), John Tutino (presentación), Romana Falcón (pról.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003, 583 p.

Mancilla Castañeda, Carlos, “La historia de San Francisco Tlaltenco y pueblos circunvecinos”, en *Nosotros, revista de reflexión y difusión*, México, Número 42, octubre de 2001, 40-41 p.

Marino, Daniela, “La desamortización de las tierras de los pueblos (centro de México, siglo XIX). Balance historiográfico y fuentes para su estudio”, en *América Latina en la historia económica. Boletín de Fuentes*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, No. 16, julio-diciembre de 2001, 33-43 p.

Marino, Daniela, “*Ahora que dios nos ha dado padre [...] El segundo imperio y la cultura jurídico-política campesina en el centro de México*”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. LV, No. 4, abril-junio de 2006, 1353-1410 p.

Marroquín y Rivera, Manuel, *Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México*, 4 t., México, Imprenta y Litografía Müller Hermanos-Indianilla, 1914.

Martínez, Fernando, *Leyendas y relatos de embrujo de Cuitlahuacapan “Tlahuac”*, México, Edición del autor, 2008, 177 p.

Martínez, Raymundo, “San Martín Xico (Xico Nuevo), Municipio de Chalco”, en Margarita Loera (coord.), *Mi pueblo: su historia y sus tradiciones*, México, INAH, 1986, 305-321 p.

Martínez Díaz, Baruc, “Aztekayotl-Mexihkayotl. Una aproximación histórica al movimiento de la mexicanidad (1922-1959)”, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, 170 p.

Martínez Díaz, Baruc, *La iglesia de Tláhuac y el proceso de evangelización en las comunidades indígenas*, México, Grupo Autónomo Cultural Cuitlahuac Ticic, 2011, 60 p.

Martínez Díaz, Baruc, “Una tragedia en cuatro actos: San Martín Xico y la desecación del lago de Chalco (1894-1925)”, conferencia presentada en la feria patronal de Chalco, sábado 26 de julio de 2014.

Martínez Díaz, Baruc, “Zapata navega entre chinampas. El zapatismo en los pueblos lacustres del sur de la Cuenca de México”, ponencia presentada en el Primer Encuentro de Historia Regional, jueves 1 de octubre de 2015, Museo de la Ciudad, Cuernavaca, Morelos.

Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011, 648 p.

Mayer, Brantz, *México, lo que fue y lo que es*, Francisco A. Delpiane (tr.), Juan A. Ortega y Medina (pról. y notas), México, Fondo de Cultura Económica, 1953, 519 p.

McDonough, Kelly S., *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press, 2014, 260 p.

Medina Hernández, Andrés, “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica”, en Andrés Medina Hernández (coord.), *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, 2007, 29-124 p.

Medina Hernández, Andrés, “Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la Ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Volumen 41-II, 2007, 9-52 p.

*Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo del Distrito Federal*, 4 t., México, Departamento del Distrito Federal, 1975.

*Memoria presentada al Exmo. Sr. Presidente sustituto de la República por el C. Miguel Lerdo de Tejada, dando cuenta de la marcha que han seguido los negocios de la Hacienda Pública, en el tiempo que tuvo a su cargo la secretaría de este ramo*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857, 733 p.

“Memoria que acerca de la exploración de las lomas de San Juan Ixtayopan en la municipalidad de Tuyahualco, presentan los que suscriben al C. Lic. Ignacio Mariscal, Ministro de Justicia é Instrucción pública”, en *Memoria que el Secretario de Estado y del despacho de Justicia e Instrucción pública presenta al Congreso de la Unión en 15 de noviembre de 1869*, México, Imprenta de Gobierno, en Palacio, a cargo de José María Sandoval, 1870, 181-197 p.

Menegus Bornemann, Margarita, “Introducción”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), IX-XXX p.

Menegus Bornemann, Margarita, “Ocoyoacac: una comunidad agraria en el siglo XIX”, en Brian R. Hamnett, *et. al.*, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Margarita Menegus (intr. y selección), México, El Colegio de México, 1995, (Lecturas de Historia Mexicana 11), 144-189 p.

Menegus Bornemann, Margarita, “Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial”, en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coord.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto José María Luis Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1999, 89-126 p.

Menegus, Margarita, “La venta de parcelas de común repartimiento: Toluca, 1872-1900”, en Margarita Menegus y Mario Cerutti, *La desamortización civil en México y España (1750-1920)*, México, Senado de la República LVIII Legislatura, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, 71-89 p.

Mercado Zarza, Rosa, “Faustino Chimalpopoca Galicia”, en *La Antropología en México, panorama histórico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, vol. 9, 602-609 p.

Meyer, Jean, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 235 p., (Sepsetentas No. 80).

Meyer, Jean, “La Junta Protectora de las Clases Menesterosas. Indigenismo y agrarismo en el Segundo Imperio”, en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, 329-364 p.

Millot, Cyprien, *La cuestión mexicana, ¿el emperador ha muerto!*, Juan Luis Mutiozábal (edición y versión), México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 1972, 20 p.

Miranda Pacheco, Sergio, *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*, México, Unidad Obrera y Socialista, APN, Frente del Pueblo, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, 1998, 252 p.

Morayta Mendoza, Miguel, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepc”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio Mexiquense, 2003, 217-232 p.

Moreno García, Heriberto (intr., selección y notas), *En favor del campo*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, 272 p.

Navarrete Linares, Federico, “¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX?”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 171-190 p.

Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Tatiana Sule (tr.), México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p.

*Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, Ignacio Loyola Vera (presentación), Miguel León Portilla (estudio introductorio), México, Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro, 2003, 45 p.

Pani, Érika “¿„Verdaderas figuras de Cooper“ o „pobres inditos infelices“? La política indigenista de Maximiliano”, en *Historia mexicana*, México, El Colegio de México, vol. XLVII, No. 3, enero-marzo de 1998, 571-604 p.

Paso y Troncoso, Francisco del, “Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, No. 43, enero-junio de 2012, 185-198 p.

Peñañiel, Antonio, *Memoria sobre las aguas potables de la capital de México*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884, 208 p.

Peñañiel, Antonio (dir.), *Censo general de la República mexicana verificado el 28 de octubre de 1900. Distrito Federal*, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1901, 219 p.

Pezzat Arzave, Delia, *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos*, Stella María González Cicero (presentación), México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C., Fundación Alfredo Harp Helú, 2009, 235 p.

Pineda Gómez, Francisco, “La representación del indio. Fiesta y guerra de la oligarquía”, en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 9, No. 24, enero-abril de 2002, 1-26 p.

Pineda Gómez, Francisco, “El poder racista: implantación”, en *Rebeldía*, México, No. 20, junio de 2004, 12-22 p.

Pineda Gómez, Francisco, “Justicia sin verdugo. La memoria de la cultura y los desafíos de la rebeldía”, en *Rebeldía*, México, No. 36, octubre de 2005, 43-49 p.

Pineda Gómez, Francisco, *La revolución del sur, 1912-1914*, Rafael Medrano (pról.), México, Ediciones Era, 2005, 637 p.

Powell, Thomas G., *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850 a 1876)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 190 p., (Sepsetentas No. 122).

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research, Center for Global International and Regional Studies, Division of Social Sciences*, Universidad de California, Vol. XI, número 2, verano/invierno de 2000, 342-386 p.

Ramírez, Ignacio, “Discurso y trabajos literarios sobre la historia antigua de México”, en *Revista Científica y Literaria de Méjico*, México, Imprenta de la calle de Palma no. 4, 1 enero de 1845, t. 1, 21-22 p.

Ramírez Castañeda, Isabel, “El folklore de Milpa Alta, D. F., México”, en *Proceedings of the Eighteenth International Congress of Americanist*, Londres, 1912, 352-361 p.

Rebolledo Millán, Dulce María, “El movimiento indígena en México, 1989-1990”, Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996, 145 p.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI Editores, 1980, 437 p.

Reyes García, Luis, *et. al., Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Archivo General de la Nación, 1996, 360 p.

Reyes Landa, María Luisa, “Tláhuac persistencias prehispánicas y coloniales en la sociedad actual”, Tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1992, 133 p.

Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 684 p.

Robertson, Donald, “Techialoyan manuscripts and painting with a catalog”, en *Handbook of Middle American Indians*, Austin-Texas, University of Texas Press, 1975, volume 14, part 3, 253-280 p.

Rodríguez Palma, Miguel Ángel, *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011, 144 p.

Rojas Rabiela, Teresa, “Aspectos tecnológicos de la obras hidráulicas coloniales”, en Teresa Rojas, *et. al.*, *Nuevos aspectos sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México*, Ángel Palerm (presentación), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México, 1974, 19-133 p.

Rojas Rabiela, Teresa y José Genovevo Pérez Espinoza, *La cosecha del agua en la cuenca de México y la pesca en el medio lacustre y chinampero de San Luis Tlaxialtemalco*, México, CIESAS, Museo Nacional de Culturas Populares, 1985, 142 p.

Rojas Rabiela, Teresa, “Las tierras de la cabecera de Ticic Cuitlahuac hoy San Pedro Tláhuac, en 1561” en *Boletín del Archivo General Agrario*, México, Número 3, mayo-julio de 1998, 45-48 p.

Rojas Rabiela, Teresa, “Las tierras de San Pedro Tláhuac”, conferencia presentada en la Fiesta Patronal de San Pedro Tláhuac el miércoles 1° de julio de 2004 en el Centro Social de Barrio de Tláhuac, 14 p.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, María Elena de la Garza Sánchez (intr.), México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 236 p., (Cien de México).

Ruiz Medrano, Ethelia *Mexico's Indigenous Communities. Their Lands and Histories, 1500-2010*, Russ Davidson (tr.), EUA, University Press of Colorado, 2010, 338 p.

Ruiz Medrano, Ethelia, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 133 p.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Francisco Pineda (pról.), 2ª. Edición, México, Instituto de Cultura de Morelos, Editorial La Rana del Sur, 2006, 362 p.



Schmidt Díaz de León, Ileana, *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México*, México, Universidad de Guanajuato, Plaza y Valdés Editores, 2012, 217 p.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Jorge Aguilar Mora (tr.), México, Ediciones Era, 2011, 314 p.

Semo, Ilán, “Tierra de nadie”, en Enrique Semo, *Historia de la cuestión agraria mexicana. La tierra y el poder*, 9 t., México, Siglo XXI Editores, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1988, t. 2, 290-333 p.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa, *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992, 133 p., (Colección Fuentes).

Serra Puche, Mari Carmen, *Los recursos lacustres de la cuenca de México durante el Formativo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1988, 272 p.

Sierra, Carlos Justo, *Historia de la navegación en la ciudad de México*, México, Departamento del Distrito Federal, 1984, 92 p., (Colección Distrito Federal, n.º 7).

Sierra, Carlos Justo, *Tláhuac*, Ramón Aguirre Velázquez (presentación), José Irabién Medina (proemio), México, Departamento del Distrito Federal, Delegación Tláhuac, 1986, 222 p.

Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, Miguel León Portilla (prefacio), 2ª. Edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 382 p.

Teixidor, Felipe, “Maximiliano, los primeros indios y el último”, en Diego Ángulo Iñiguez, *et. al., Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, Clementina Díaz y de Ovando (presentación), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, 301-308 p.

Torras Conangla, Rosa María, “Espacios de resistencia y colonización. La construcción territorial del México republicano desde la localidad de Palizada, en el suroeste de la península de Yucatán (1821-1916)”, Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, 306 p.

Tortolero Villaseñor, Alejandro, “Haciendas, pueblos y gobierno porfirista: los conflictos por el agua en la región de Chalco”, en Alejandro Tortolero (coord.), *Entre lagos y volcanes. Chalco Amecameca: pasado y presente*, 2 vol., México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento municipal de Chalco, 1993, vol. 1, 334-364 p.

Tortolero Villaseñor, Alejandro, *Notarios y agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, Siglo XXI Editores, UAM-Iztapalapa, 2009, 328 p

Tutino, John *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria (1750-1940)*, Julio Colón (tr.), México, Ediciones Era, 1999, 372 p., pp. 220-223.

Tutino, John, “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco”, en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2ª. Edición, México, Ediciones Era, 2008, 94-134 p.

Tutino, John, “Indios e indígenas en la guerra de Independencia y las revoluciones zapatistas”, en Miguel León Portilla y Alicia Mayer (coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010, 105-129 p.

Valadés, José C., *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, Paco Ignacio Taibo II (pról. y recopilación), México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984, 174 p.

Velázquez, Primo Feliciano, “Introducción”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (tr. intr. y notas), Miguel León Portilla (prefacio), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, VII-XXI p.

Wacher Rodarte, Mette Marie, *Los pueblos de Milpa Alta. Reconstitución sociocultural, religión comunitaria y ciclo festivo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, 302 p.

West, Robert y Pedro Armillas, “Las chinampas de México, poesía y realidad de los „Jardines flotantes”, en *Cuadernos americanos*, México, Año IX, No. 2, vol. L, marzo-abril de 1950, 165-182 p.

Wood, Stephanie, “The Techialoyan Codices”, en James Lockhart, Lisa Sausa y Stephanie Wood (eds.), *Sources and Methods of the Study of Postconquest Mesoamerican Ethnohistory*, Online Provisional Version, University of Oregon, 2007, 1-22 p.

Zamacois, Niceto de, *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, 19 vol., Barcelona, J. F. Parres y compañía editores, 1879.

Zantwijk, Rudolf van, *Los indígenas de Milpa Alta herederos de los aztecas*, Miguel Vilchis Mancera (pról.), Ámsterdam, Instituto Real de los Trópicos, 1960, 100 p., (Colección de Antropología Cultural y Física no. 64).

## Índice de mapas

*La región de Tláhuac en la segunda mitad del siglo XIX.* Mapa elaborado por Iván Vargas Martínez sobre el de Antonio Peñafiel de 1884, con la información y los agregados hechos por el autor de esta obra. Página 102.

*Plano topográfico de Cuiclahuac.* Albergado en la Biblioteca Nacional de París. Colección E. Goupil, Mexicain número 152. Tomado de la página <http://amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=152> Página 130

*Croquis de la municipalidad de Tláhuac.* Albergado en la Mapoteca Manuel Orozco y Berra. Colección Orozco y Berra, varilla 9, número 2568. Digitalizado del original por petición del autor. Página 145.