

LOS LETRADOS DAN SENTIDO AL BARRIO

MARCELA DÁVALOS

Dirección de Estudios Históricos
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Años antes de la independencia pocas cosas hablan de modernidad en la ciudad de México. Menos aún se muestran tales atributos para sus barrios. Todo apunta a pensar que en la capital novohispana reinaba el espectáculo de los opuestos: de construcciones nobiliarias se pasaba a edificaciones levantadas con la tierra misma de los solares; el consumo de agua de las acequias discordaba con los chorros de agua pura de acueductos y fuentes; los empedrados terminaban de tajo, convirtiéndose en desnivelados pisos encharcados; las mercaderías ultramarinas, los carruajes, las capellanías o el acceso a la escritura son otros de los rasgos que permiten comprender aquella sociedad desde la “oposición de dos mundos”.

No obstante, toda aquella ciudad se inclinaba por la fisonomía, gestos y representaciones del antiguo régimen. Más allá de los opuestos, el uso de las calles principales poco se distinguía del de los callejones; las plazas, íntegramente, convocaban romerías; las iglesias emplazaban feligreses y cofrades; los canales eran sinónimo de basurero; para todos la luna llena condonaba la iluminación de trementina, en fin, la ciudad toda compartía códigos premodernos; sin embargo, mientras más nos distanciamos del casco español, los grados de tradicionalidad parecen elevarse.

Los barrios de indios que se asentaban en medio del lago de Texcoco y la Acequia Real nos servirán de pretexto para explicar a qué nos referimos cuando hablamos de que los indios se hallaban “perfectamente articulados en la maquinaria simbólica del antiguo régimen”.¹ Antes de que su imagen irradie sólo blanco y negro, quisiera aclarar que la prime-

¹ Artículo en el que Fernando Granados pone a discusión si los indios participaban o no de un mestizaje cultural, “Indios sin tierra, indios con apellido: indios cosmopolitas. El debate sobre la ‘identidad’ indígena y la ciudad de México borbónica”, trabajo presentado en el seminario “Indios en la ciudad”, agosto de 2008.

ra antítesis para esos barrios proviene de una polaridad incuestionable: sobre su analfabetismo manifiesto no tenemos más que escritura.

Son los documentos los que nos han permitido deducir que en los barrios de indios reinaban prácticas tradicionales. Y aun cuando algunos virreyes ilustrados pretendieron hacerlos partícipes de incipientes ejercicios racionalistas que comenzaban a ponerse en práctica en las primeras calles del casco español, las referencias a su paisaje nos son ya bien conocidas. Calles de tierra y sin geometría; construcciones efímeras y proliferación de jacales; canales y corrientes de agua desviados según el uso; animales sueltos y manadas conducidas; pocas bardas y en desuso; entradas comunes para varias casas y utensilios al aire libre; ausencia de alumbrado, fuentes públicas y carros de basura; suelos pantanosos, en una palabra, los barrios tampoco participaron de los preceptos del urbanismo moderno que, al menos como idea, brotaban en el centro o casco español.

No sólo su fisonomía se aferraba a una sólida herencia que parecía resistirse a los cambios. Los habitantes de los barrios, cuando los alcanzamos a reconocer a través de sus traductores, exudan corporación, gremialidad, lealtad, honor, jerarquía o privilegio. Hasta antes de la independencia, ninguno de sus indios aparece hablando en primera persona. Sus voces siempre apoderan a otros; a sus colectividades, a sus corporaciones, a sus barrios. La idea de individualidad no es asequible para ellos: el destino parece dado por el cuerpo social que ruega y peticona a sus autoridades. La potestad parece resolver el curso de su existencia. Y es la autoridad, representada en quienes sí sabían leer y escribir, la que los interpretó, los transcribió y la que, por tanto, nos dejó saber de ellos. Pero ¿quiénes fueron esos letrados? El sentido de este texto es observar la mirada de quienes describieron a los indios y sus barrios, es decir, repararemos en las observaciones de quienes los escucharon, interpretaron y escribieron sobre ellos.

Lo admitido por los historiadores

Como los indígenas de los barrios del sureste declaraban ser iletrados, fue necesario revisar a quienes escribían sobre ellos. El vínculo entre los documentos de finales del siglo XVIII, los indios y sus barrios, parece hablarnos más de sus autores que de aquellos vecinos asentados entre la acequia Real y el lago de Texcoco. Sin saber leer ni escribir, se nos dibujan por la mano de los escribanos. ¿Quiénes fueron esos letrados? ¿Cómo seleccionaron de las declaraciones de los indios lo que debía o no quedar por escrito? ¿Cómo esclarecer la diferencia entre

esas “dos lógicas, articuladas pero heterogéneas: la que organiza la producción y la interpretación de los enunciados, y la que riges las acciones y las conductas”?²

Antes de esclarecer nada, detallemos parte de lo que ha sido tomado como manifiesto. Hasta hace algunas décadas, la ciudad del último tercio del siglo XVIII, incluyendo a las parcialidades indígenas, fue considerada como el punto de arranque de la capital moderna. Fue hasta los ochentas del siglo XX que tal suposición fue puesta en duda. Al aproximarnos a los actores, al cambiar de escala, reducir el horizonte y mirar la pequeñez, nos percatamos de que desde la fisonomía espacial hasta las estructuras de poder, pasando por la normatividad o los imaginarios, el conjunto de la ciudad dieciochesca no podía ser vista como un entero, y menos aún como un ente que había sido transformado en su totalidad por los presupuestos urbanos modernos.

Sin detallar ese recorrido, parto de que hasta las primeras décadas del siglo XIX los barrios indígenas del sureste: 1) eran ajenos a los imaginarios ilustrados urbanos de salud, orden y circulación³ y 2) se apartaban del sentido de propiedad privada⁴. Ubicados en la parte suroriente de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan (una de las dos parcialidades que circundaron al casco urbano; la otra era Santiago Tlatelolco), trece barrios permanecieron rodeados por agua más allá de la segunda mitad del siglo XIX. Por el oeste colindaban con la Acequia Real que venía de Mexicalcingo y por el este con el lago de Texcoco; para ellos —a diferencia de otros como para Santiago Tlatelolco—⁵ la sequía del lago o el recubrimiento de la acequia Mayor fueron asuntos tardíos.

Al igual que para el resto de la ciudad, desde 1782 los barrios del sureste también convivían con, al menos, dos adscripciones territoriales: la religiosa (regular o secular, que provenía de la planta urbana creada desde el siglo XVI) y la civil, proyectada en ese año por los ideales ilustrados, y que cuadrículó a la ciudad en ocho cuarteles

² Roger Chartier, “Al borde del acantilado”, *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1997, p. 85.

³ Marcela Dávalos, *Basura e ilustración. La limpieza de la ciudad de México a fines del siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento del Distrito Federal, 1997.

⁴ A lo largo del siglo XIX se gestaron y practicaron el sentido de propiedad privada y sustracción del bien común. Cfr. Margarita Menegus, “Introducción”, en *Problemas agrarios y propiedad en México. Siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, 1995, p. XIX-XXI; Cfr. Annick Lempérière, “República y publicidad a finales del antiguo régimen (Nueva España)”, en Francois-Xavier Guerra y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, Fondo de Cultura Económica-Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, 1998, p. 75.

⁵ Margarita Vargas Betancourt, véase su trabajo en este mismo volumen, “Santiago Tlatelolco (1523-1610): ¿conflictos por el agua o por la tierra?”

mayores y treinta y dos menores. Otro consenso ha sido que hasta mediados del siglo XIX los barrios tenían una fuerte relación con la Corona (en tanto las tierras en que se asentaban les habían sido asignadas por los virreyes), tanto como con la adscripción parroquial que escudriñaba a sus vecinos desde el nacimiento hasta la muerte. Por lo mismo, porque los legajos que nos quedaron provienen de la pluma de los párrocos que los atendían; de los jueces y escribanos que asistían sus pleitos; de los registros dejados por los alcaldes censores o de los contados testimonios de personajes ajenos que se internaron a su territorio, por eso mismo suponemos que se trataba de un mundo tradicional.

Letrados y perspectiva

Los indígenas requerían de otros, letrados, para manifestarse ante las instancias de gobierno: de sus declaraciones orales quedaron transcritas algunas sentencias. Quienes elaboraron los documentos lo hicieron desde su propio sentido. Sin excepción, nuestra aproximación a los barrios está mediada por la representación de otros —alcaldes, párrocos, jueces o escribanos—, que refieren, desde su percepción del mundo, a las prácticas en los barrios de indios. Así, seguiremos la pista de aquellos que interpretaron y produjeron en enunciados las prácticas culturales de los vecinos de los barrios.⁶

A primera vista, las descripciones en las fuentes consultadas —censos de población, transacciones por tierra, escritos judiciales o textos parroquiales—, cuentan más de quienes interpretaron que de los indios en sus barrios. Esas miradas, se refieran al agua, la tierra, la vecindad o la propiedad, muestran a vecinos y no a ciudadanos; remiten a una privacidad sin muros; a un espacio público construido por la experiencia colectiva, en fin, entrelazan a una sociedad en la que la gente hablaba en plural, mostraba la autoridad del pasado hasta en el paisaje o revelaba la fuerza que tenían los vecinos y las jerarquías al tomar decisiones. El peso de la corporación y los vínculos tradicionales marcaban el quehacer de cada día.

⁶ Me refiero a prácticas culturales en el sentido en el que las explicaron Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol: como los “sistemas de valores subyacentes que estructuran las cuestiones fundamentales que están en juego en la vida cotidiana”; como actos inadvertidos “a través de la conciencia de los sujetos, pero decisivos para su identidad individual y de grupo”. Cfr. Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1999, p. 7.

La población de aquellos barrios se nos muestra difractada por la escritura en transacciones, disputas o juicios ajenos a las ideas de individuo, ciudadano, opinión pública o destino propio. Y como en los legajos antes que la palabra del indio aparecen la del juez, el párroco o el escribano, no nos queda más que reconstruir puntos de vista. Por ello no es lo mismo acercarse al barrio desde la mirada del párroco, que de la del alcalde, la del arrendatario, del juez o la del testigo. Veremos cómo cada uno de esos actores letrados nos remite a su apropiación del mundo.

El barrio traducido por los censos

Los censos, esos listados que revelan el orden urbano al que aspiraban los ilustrados, iluminan un espacio barrial ajeno a los criterios de linealidad, embellecimiento, circulación o salud. El censo que tenemos a la mano —el de Revillagigedo de 1790—apunta que en ninguno de esos trece barrios la población excedía de cuatrocientas personas.

Si a la cantidad poblacional le añadimos los nexos vecinales, el parentesco,⁷ el oficio o la manera de apropiarse el espacio, se iluminan unas microrregiones en las que los vecinos parecen haber heredado vínculos que parecen muy lejanos de las costumbres y procesos civilizatorios ilustrados que comenzaban a mostrarse en otros puntos de la ciudad. Los censos antes que dibujar familias dibujan redes sociales, además de dejarnos la impresión de que su población no era afecta a abrirse al exterior.⁸ Es importante considerar que las fuertes amenazas secularizadoras de las últimas décadas del siglo XVIII bien podrían haber sido el motivo por el cual los barrios se habían encerrado: la preocupación de ser despojados de sus antiguos bienes y costumbres los pudo haber llevado a fortalecer y guarecer los privilegios que como cuerpos les habían sido dados a lo largo del periodo virreinal.

⁷ Los vínculos entre barrio y parentesco son una referencia que los historiadores han encontrado ya en las crónicas y documentos del siglo XVI. Al referirse a la asociación entre calpulli y barrio, Felipe Castro señala: “estos barrios tenían asimismo una composición estrechamente vinculada al parentesco, y el parentesco implicaba propiedad de la tierra. El oidor Alonso de Zurita informaba, en el siglo XVI, al rey que “calpulli o chincancalli, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje, y las tales tierras llaman calpulli, que quieren decir tierras de aquel barrio o linaje” Véase el trabajo de Felipe Castro en este mismo volumen.

⁸ Cfr. Marcela Dávalos, “Familia y vecindad en un barrio de México”, *Familia, vida cotidiana y mentalidades en México y Costa Rica. Siglos XVIII-XIX*, Costa Rica, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría-Ministerio de Cultura, 1994.

Si a finales del siglo XVIII apenas se gestaba la idea de propiedad privada,⁹ escasamente aparece en aquel sureste. La totalidad de los solares indígenas fueron denominados como “las tierras que siguen todas pertenecen a los indios”. A eso se suman la coincidencia entre sus oficios y la región en que se desempeñaban: vecinos contiguos son zapateros, pescadores, remeros, etcétera. Las redes familiares sobre las que nos informan los censos, son enriquecidas cuando algunos miembros de la comunidad reaparecen en otro tipo de documento: varios actores de los barrios de La Candelaria, San Gerónimo Atlixco o La Magdalena Mixiuca nos permiten suponer que mientras se sucedían fuertes cambios sobre los traspasos de tierras, las corporaciones y los derechos colectivos,¹⁰ como parte de la política real,¹¹ en los barrios del sureste la población cerró las filas, subdividiendo las tierras —si era necesario— entre parientes y conocidos que disputaban como nunca por delimitar antes sus posesiones.¹²

De modo que el registro sobre las casas y solares también nos habla de sociabilidades. Más allá de la posesión, se logran esbozar y cruzar

⁹ A lo largo del siglo XIX se intentó transformar los bienes eclesiásticos y los de las corporaciones indígenas, entre otros, en propiedad privada. Fue hasta la Ley Lerdo de 1856 que se trasladó el dominio de la propiedad corporativa a la de los individuos, proceso que se complicó y “provocó una confusión generalizada a la hora de aplicar una ley tan imprecisa [...] En suma, el hecho de que la ley Lerdo no especificara los tipos de tierra para desamortizar, creó confusión, resistencia y abusos en su aplicación”. Cfr. Margarita Menegus, *op. cit.*, p. XIX-XXI.

¹⁰ Aquí parto de que el último tercio del siglo XVIII suscitó un ambiente conflictivo respecto a los límites de propiedad. De manera que serían los antecedentes a la adjudicación de los bienes comunales en propiedad privada implementados con la Ley Lerdo y continuados a todo lo largo del siglo XIX. Sobre el tema, cfr. Margarita Menegus, “Ocoyoacac—Una comunidad agraria en el siglo XIX”, *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, México, El Colegio de México, 1995, p. 144-189.

¹¹ Un caso de esto se muestra para Toluca, donde a pesar de la política borbónica de aumentar las cargas de impuestos, dismantelar las cofradías o exigir los tributos *per capita*, los indígenas se defendieron manteniendo sus formas corporativas de producción y reteniendo las tierras entre “los mismos miembros de la comunidad [...] en parcelas de explotación familiar”. Cfr. Margarita Menegus, “Mercados y tierras: el impacto de las reformas borbónicas en las comunidades indígenas”, en Jorge Silva Riquer y Antonio Escobar (coord.), México, *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina. Siglos XVIII-XIX*, Instituto Mora-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2000, p. 19

¹² A diferencia de los pueblos de Guadalajara y Zacatecas, los que rápidamente disolvieron “los lazos comunitarios produciéndose en ellos un proceso de privatización individual de la tierra”, los asentados en torno al valle de Toluca en vez de tender a crear un mercado de sus propiedades colectivas, prolongaron su “carácter corporativo y territorial” al arrendarla o extenderla pero ofreciéndola a sus propios vecinos. Cfr. Margarita Menegus, “Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a fines del periodo colonial”, en Margarita Menegus y Alejandro Tortolero (coords.), *Agricultura mexicana: crecimiento e innovaciones*, México, Instituto Doctor José María Luis Mora—El Colegio de Michoacán—El Colegio de México—Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 112-114.

vínculos entre quienes eran o no familiares, en qué casa vivía cada vecino, la trayectoria de los ancestros, si las propiedades eran heredadas, quiénes eran amigos y quiénes no, etcétera. Y aunque los alcaldes que censaron casa por casa y solar por solar a las familias y vecinos, anotaron los datos según las disposiciones de un machote gestado por el gobierno ilustrado, en sus notas se distingue parte de la estructura de los barrios.

Plantas barriales que parten de un centro señalado por la plaza, la iglesia y las principales casas, recordándonos la estructura del casco de la ciudad, en donde la Plaza Mayor reunía a la Catedral, al Cabildo, al portal de mercaderes, así como las casas del Mayorazgo. Los alcaldes, elaborando su propia cartografía simbólica, nos muestran sitios que resaltaban a la vista de todos, tales como pulquerías, molinos, lavaderos, talleres artesanales, tiendas de pulpería, chocolatería, capillas, etcétera.

Pero en esos viajes los alcaldes también testificaron lo que no siempre les era propio. En sus caminatas de días completos, dieron significado al espacio y acciones de los hombres y mujeres que ahí vivían. Por ellos suponemos la colaboración entre familias o la importancia de un determinado entorno para el desempeño de un oficio: el agua salitrosa del lago facilitaba la tarea a los curtidores. De ahí se deriva la numerosa población de cuereros, zapateros y taconeros registrada, por ejemplo, para San Gerónimo Atlixco.

Los alcaldes nos invitan a imaginar las jornadas de los vecinos de los barrios. Los días seguramente se ordenaban de manera distinta en un barrio habitado principalmente por pescadores —como La Magdalena Mixiuca— que en otro poblado de pateros, como La Candelaria. Los censores nos hacen percatarnos de que los nombres de ciertos lugares se derivaban del oficio (como La Candelaria de los Patos), o que algunos lugares significativos se asociaban con personajes relevantes, historias o marcas espaciales dados por el uso cotidiano de los vecinos. Y aunque en sus anotaciones a veces se muestran extraños al territorio barrial —al que califican por sus calles cerradas, callejones imposibles de transitar o puertas falsas que además de evitar el acceso fácil no llegan a ningún lado—, sus textos nos dejan ver cómo parte de su lenguaje procede de la información que les dieron los vecinos de los barrios.

Los alcaldes no daban nombre a las calles y callejones porque éstos no siempre existían, o bien, porque tampoco era usual emplearlos. Los vecinos usaban distinciones tomadas del nombre con el que se había bautizado a alguna casa —“casa de San Cayetano”—; la morada de algún personaje importante para el barrio —ahí donde “vivía el padre Cancio”—, o bien “bajando el puente, junto al árbol”; “frente de San Lázaro pegado a la acequia antes de subir el puente del guarda”;

“pasando un puentecito”; “al lado de la pulquería de Palacio”; “la casa nueva donde está la horca”; “junto a la casa de Pacheco”, etcétera. Aquellos espacios ajenos a las nomenclaturas modernas empleaban relieves y símbolos colectivos construidos por los habitantes para distinguir al espacio: las frases que lo designan se parecen más a símbolos gestados por el uso que a códigos normados desde una política de gobierno. Así, aunque los censores registraron a una ciudad desde parámetros dados por un gobierno secularizador, los referentes y el uso del espacio parecen provenir de criterios muy ajenos a los de la urbanización ilustrada.

El barrio traducido por los párrocos

Antes de 1782¹³ la jurisdicción que prevalecía en la capital era religiosa. Hasta el último tercio del siglo XVIII los barrios del sureste —como el resto de la ciudad— se dividían en territorios parroquiales; de ahí se alimentaba la fornida presencia de los clérigos. De modo que la historia de la planta urbana se había delineado por las negociaciones, acuerdos o disputas entre los párrocos seculares y los religiosos regulares que señalaron sus límites,¹⁴ hasta que los primeros ganaron el control absoluto de las feligresías y sus feligreses.

Los documentos del último tercio del XVIII en los que aparece la pareja párroco-indio fueron escritos por los curas seculares: dato que tiene importancia en tanto el control y poder simbólico de las órdenes regulares que habían gobernado el espacio de los barrios durante más de dos siglos, quedó anquilosado.¹⁵ Las parroquias de Santa Cruz y So-

¹³ Hasta antes del siglo XVIII la ciudad estaba organizada en parroquias. La división civil se aplicó en el siglo XVIII, luego de varios intentos por dividirla en cuarteles: en 1713, en 1744, en 1750, hasta que, en 1782, el virrey Martín de Mayorga encargó al oidor Baltasar Ladrón de Guevara formar el reglamento que finalmente dividió a la ciudad en ocho cuarteles mayores y treinta y dos menores.

¹⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, véase su trabajo en este mismo volumen, y también Marcela Dávalos, “La ciudad episcopal y la disputa por las feligresías. Ciudad de México, siglo XVIII”, *Revista Trace*, diciembre de 1997, n. 32, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, p. 13-21. Otro género de conflicto, que también marcó las jurisdicciones territoriales, se asocia a las disputas entre los virreyes y los obispos. Cfr. Carlos Paredes Martínez, véase su trabajo en este mismo volumen, “Los barrios indígenas de la ciudad de Valladolid de Michoacán en la época colonial”.

¹⁵ “...la secularización definitiva de los curatos que funcionaban como doctrinas de las órdenes regulares, reiniciada en 1750 y culminada con firmeza por el arzobispo Lorenzana en 1769, quien dejó a franciscanos y agustinos sin curato alguno en la ciudad”, en Juan Javier Pescador, *Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 29.

ledad y la de Santo Tomás la Palma¹⁶ tutelaban a los barrios del sureste, de modo que el puño y letra de sus párrocos y, por tanto, su punto de vista, son los que alimentan nuestras conjeturas.

Los sacerdotes seculares se veían a sí mismos como modernos. Al compararse con los regulares, los descalificaban como los religiosos de “tiempos de la ermita”. Expresión que encierra un claro sentido de atraso y despoblado. Los seculares, luego de tirar y reconstruir las viejas capillas o iglesias, levantaron enormes parroquias —avalados por la tendencia secular del arzobispado— a las que rebautizaron con sus advocaciones predilectas.

Una vez dominado el territorio, los seculares tomaron la voz ante las instancias de gobierno para defender a sus feligreses. Una y otra vez los encontramos solicitando agua o refiriendo a la sequía y necesidades de los barrios. Para indagar la relación de los indios con el líquido, de nuevo, no tenemos otra vía que la de quienes los interpretaron. Los párrocos opinaban que la doctrina mejoraría al abastecerla con agua potable, pero de lo que no se percataban era que tras sus palabras dibujaban un paisaje que hoy día traducimos como historia de las prácticas culturales.

Sus peticiones nos confirman que el sureste prolongó su existencia como entorno lacustre;¹⁷ que a las fuentes, más bien lejanas, no llegaba ni una gota; que las acequias eran desviadas de contentillo o que sus corrientes servían incluso para beber. La mayor parte de las pilas o fuentes en la ciudad estaban hacia el suroeste,¹⁸ certificando con ello el poco contacto que los vecinos del sureste tenían con las aguas de Santa Fe y Chapultepec.

En teoría los barrios tenían destinada una cantidad fija de agua, y aunque la falta de información no nos permite despejar fácilmente la ecuación, una pista para contrastar la carencia en el sureste, nos la

¹⁶ Aquel cuadrante oriental de la ciudad inicialmente correspondió a San Pablo: al llegar los españoles en 1521, y hasta 1586, los franciscanos tuvieron la adscripción de la parroquia; desde este año hasta 1607 quedó a cargo de los carmelitas, y de 1607 a 1750 estuvo en manos de los agustinos, quienes la pasaron finalmente al clero secular. De modo que del extenso territorio inicialmente ocupado por la parroquia de San Pablo, que iba de San Lázaro a Xochimilco, surgieron la parroquia de Santa Cruz y Soledad, Santa Cruz Acatlán y años más tarde la de Santo Tomás la Palma. San Pablo fraccionó su territorio dejando gran ambigüedad sobre sus fronteras tanto a los feligreses como a los párrocos.

¹⁷ Desde el siglo XVIII se ha contrastado al poniente con el oriente en varios puntos: piso firme/terreno fangoso; aguas potables/aguas salobres; clima propicio/clima generador de enfermedad; civilidad/falta de moral, etcétera.

¹⁸ “Un gran eje del desarrollo urbano en la época colonial fue la calzada de Tacuba y la calzada de la Verónica, por donde pasaba el agua delgada de Santa Fe. En el extremo opuesto, barrios enteros sufrían de sed y debían recurrir a otros medio de distribución”. Cfr. Alain Musset, *El agua en el Valle de México. Siglos XVI-XVIII*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, 1992, p. 87.

da su reparto en los barrios de la parcialidad de Santiago Tlatelolco. Para mediados del siglo XVIII, éstos poseían siete fuentes con derecho a una naranja, es decir, ocho reales y ciento cuarenta y cuatro pajas de agua.¹⁹ El contraste fulgurante entre siete fuentes contra las tres, lejanísimas, del sureste, nos lleva a suponer que el número de derrames se asociaba a la importancia y cifra de instituciones asentadas.

Las medidas de agua que regularmente se daban en la ciudad eran la paja, el real y la naranja. Dieciocho pajas hacían un real y ocho reales hacían una naranja. Con Revillagigedo estaba prescrito que la dotación para los particulares fuera de cinco pajas,²⁰ de veinticuatro pajas para los hospitales (cifra que suscitó disputas sin nunca aclararse)²¹ y que a las comunidades y a las fuentes públicas se les abasteciera con dieciocho pajas, es decir, un real. En principio, entonces, todas las fuentes públicas de las plazas —como la Merced o la de Santa Cruz y Soledad—, deberían tener derecho a su real de agua, pero las reiteradas quejas exhiben que la mayoría de las veces quedaron tan solo en la legislación.²²

Nunca se pudo desenmarañar a dónde, a quienes o por qué llegaba el agua potable. Parte del afán ilustrado de regular fueron las Ordenanzas de 1710. Mientras lograban enlistar el número de derrames recibidos en edificios públicos, particulares y religiosos, se prohibió repartir más mercedes “a ninguna persona de la calidad y condición que sea”. El primer padrón de aguas fue levantado en 1808, casi cien años después de esas Ordenanzas²³ y, para ese año, los barrios del sureste tampoco tenían una fuente cercana.

¹⁹ A la primera que llaman de Santa María se le darán nueve pajas. A la segunda llamada la Lagunilla, por ser muy largo el tramo, que hay desde donde se toma hasta ella treinta y seis pajas. A la tercera que llaman de San Martín nueve pajas. A la cuarta, que es la de Guadalupe nueve pajas. A la quinta y sexta, que son las que tiene el Colegio de San Buenaventura treinta y seis pajas, y a la séptima que es la de la Plaza mayor de Santiago, cuarenta y cinco, que todas hace, ciento cuarenta y cuatro pajas, de que se compone la naranja. Las dos primeras fuentes son y corresponden a la Nobilísima Ciudad, la tercera, cuarta y séptima a la parcialidad de Santiago, y la quinta y sexta al Colegio de San Buenaventura del orden de NSP San Francisco, 1794. Cfr. Archivo Histórico del Antiguo Ayuntamiento (AHAA), *Aguas. Fuentes Públicas*, v. 58, exp. 37.

²⁰ El “surco” (tres naranjas) y el buey (48 “surcos”) eran empleadas básicamente para el campo. Cfr. Blanca Suárez Cortés (coord.), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Comisión Nacional del Agua, 1998.

²¹ Oziel Ulises Talavera, *op. cit.*, p. 268.

²² Así lo señaló Guillermo Margadant al referir que los otorgamientos de agua no tuvieron un “carácter absoluto y definitivo” porque “nuevas circunstancias siempre pudieron dar lugar a renovados repartimientos de agua”. Cfr. Guillermo F. Margadant, “El régimen de aguas en el derecho indiano”, en Francisco de Icaza Dufour (coord.), *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, México, Miguel Ángel Porrúa, México, 1987, p. 502-503.

²³ Por Diego de la Rosa se arregló por ramos de cañerías (ramales principales por donde se distribuía el agua a la ciudad) primero los del acueducto de Santa Fe: San Francisco,

Si comparamos la cantidad de iglesias, conventos y edificios públicos del sureste con los de Tlatelolco, concluiremos que las instituciones y derrames concedidos eran un vínculo que iba de la mano. Para los barrios del sureste la frase ser “parte del público” no tenía mucha valía, es decir, no eran partícipes del ser vecinos con derechos, privilegios y estamento. La distribución del líquido nada tenía que ver con criterios igualitarios o precios establecidos, sino con valores sociales como el prestigio, la calidad o el rango de los vecinos. Y esa racionalidad se expresó en el reparto de las fuentes públicas.

Lo anterior nos permite distinguir lo dicho sobre la exigua cantidad de fuentes “cercanas” a los barrios del sureste: una en la plazuela de la iglesia de la Santísima, otra en la plazuela de la de San Pablo y la tercera frente al convento de la Merced, es decir, para los barrios inscritos en Santo Tomás La Palma no hubo ni asomo de grifo. Los privilegios de poseer agua dependían de la jerarquía del lugar, de la plaza, del cura y de la iglesia. Hasta la primera mitad del siglo XIX, barrios como La Candelaria o San Gerónimo no poseyeron fuentes propias.

Esto aclara por qué los párrocos eran quienes tomaban la palabra para gestionar fuentes en sus feligresías; la prescripción de una de ellas implicaba rango y reconocimiento. Esos legajos muestran que mientras las autoridades discutían cómo decidir el reparto, los vecinos empleaban el líquido que tenían a la mano, es decir, el agua de las acequias y recursos obtenidos del lago.

En sus bosques, la recolección de especies de la laguna es invocada. A excepción de un par de recursos, “los peces, abundantes y veloces en su capacidad reproductiva”; los “charales, pescado blanco, juiles y otros ciprínidos”; los “peces vivíparos pequeños”, “batracios y extraños anfibios, como el proverbial ajolote”; “reptiles, serpientes comestibles, tortugas y una multitud de invertebrados como moluscos, almejas o caracoles; crustáceos como el acocil; insectos acuáticos; dípteros comestibles; diversas chinches de agua, larvas y huevecillos de insectos voladores, así como distintas clases de gusanos”, son todos géneros asociados al mundo lacustre.²⁴

Palacio, San Lorenzo y la Santísima, y luego los ramos del acueducto de Chapultepec: la Alameda, la Merced y San Pablo. Para cada merced señaló la actividad, las varas de cañerías, diferenciando de estas los caños principales, que abastecían a fuentes públicas y particulares. Cfr. Oziel Ulises Talavera, *op. cit.*, p. 275.

²⁴ Cfr. Manuel María Herrera y Pérez, “Tláhuac. Cabecera, linderos, pueblos de su jurisdicción, barrios de la cabecera, pescados, patos, yerbas, árboles, señoríos y varios animales de la tierra”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 3a. época, I, 1873, p.34. También Gabriel Espinosa, Manuscrito inédito.

El zacate, uno de los productos lacustres disputado por los españoles, al crecer la demanda de tierras,²⁵ ocupó legajos enteros.²⁶ Por el contrario, nunca estuvieron interesados en aquellos “miserables” géneros, hasta que la desecación cubrió la totalidad de sus tierras. El uso de los recursos del lago y del agua de las acequias se preservó sin titubeos en los barrios del sureste hasta finales del siglo XIX. Uso que habla de los arcaicos rasgos de una cultura lejana o de una de las pocas entradas para suponer la continuidad histórica de prácticas (quizá prehispánicas) ajenas a los poderes instituidos; hipótesis que deberá consolidarse en un trabajo futuro.

Las prácticas en el Juzgado

Desde otra vertiente, tenemos la óptica de jueces y escribanos. El lugar que ocupa el mundo legislativo en la escritura histórica es relevante. Prácticamente todo lo que reconocemos de los barrios pasó por las instancias judiciales; el grueso de los documentos con que construimos el pasado colonial es resultado de asuntos tratados ante instancias jurídicas y consecuencia de una procuración de justicia adyacente a los deseos de regular el orden social. De sus testimonios alcanzamos a ver la difracción del poder —o quizá sería más apropiado decir de los minúsculos poderes—, que se repartían en los barrios de acuerdo con la cadena jerárquica de funcionarios coloniales.²⁷ ¿Cómo se ejercía la autoridad en ese minúsculo espacio que eran los barrios indígenas? ¿Cuándo hacían los vecinos uso de sus fueros? Ciertos historiadores del derecho nos han permitido ir en busca de prácticas “no legalistas”, sino asociadas a un derecho casuístico y prácticas culturales locales. Y entonces aparecen gestos que parecerían arcaicos.

²⁵ Cfr. Margarita Menegus, “La propiedad indígena en la transición, 1519-1577. Las tierras de explotación colectiva”, en Manuel Miño (coord.), *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 1990, p. 52-54.

²⁶ Son numerosos los documentos que refieren a la obligación de los indígenas para proveer de zacate a cierta persona o autoridades. Cfr. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), *General de Parte*: 1577, v. 3, exp. 36; 1587, v. 3, exp. 141; 1601, v. 5, exp. 1386; 1591, v. 3, exp. 884; 1597, v. 6, exp. 1196; 1618, v. 7, exp. 277. También AGN, *Indios*: 1739, v. 54, exp. 304; 1740, v. 54, exp. 353; 1743, v. 55, exp. 117; 1760, v. 58, exp. 145. También AGN, *Reales Cédulas*: 1590, v. 3, exp. 109; 1590, v. 3, exp. 123; 1606, v. 5, exp. 253; 1606, v. 5, exp. 256; 1606, v. 5, exp. 287; *Idem*, 1806, v. 5, exp. 380.

²⁷ Para consultar sobre la centralización del poder, cfr. Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984; Emilio Mitre, *La España medieval*, Madrid, Editorial Itsmo, 1979; Adeline Roucquoi, *Genèse médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993; Thierry Dutour, *La ciudad medieval. Orígenes y triunfo de la Europa urbana*, Barcelona, Paidós-Orígenes, 2004.

En esa interacción se muestra una sociedad jerárquica, corporativa, integrada por estamentos y regida por valores sociales de antiguo régimen; una sociedad concebida como un cuerpo en que cada persona cumplía una función específica y determinada de antemano, que nos habla de órdenes y no de clases sociales, que nos señala prestigios y no diferencias económicas. Los pleitos ante el Juzgado de Indios muestran que siete de esos trece barrios, los más cercanos al casco español, no poseían tierras, mientras que los otros seis, ubicados rumbo a la línea que marcaba el fin de la ciudad hacia el sur, poseían tierras para arrendar. Para resarcir su carencia de tierras, a los primeros les fueron concedidos, al menos desde 1642, los derechos de uso sobre los productos del lago de Texcoco. Los vínculos con la tierra, la interacción entre los indígenas y los arrendatarios, la concepción de la propiedad o las vivencias con el paisaje nos hablan de colectividades, de corporaciones, y no de individuos.

De modo que veremos al Juzgado como un lugar en que interactuaban la autoridad y los vecinos de los barrios indígenas ¿Desde dónde elaboraban los indígenas sus peticiones? ¿Cómo se acercaban al juzgado? ¿Quiénes los escuchaban, recibían las disputas y las convertían en manuscritos, al tiempo que las interpretaban? ¿Cómo debemos considerar las peticiones orales de los indígenas ante una instancia letrada? ¿Cuál era imaginario jurídico que reinaba en el Juzgado? Poco se ha abordado la diferencia que separaba a los indígenas analfabetos de los funcionarios letrados a los que acudían.²⁸

Los escribanos virreinales repitieron decenas de veces la frase “y no requiere de intérprete por ser bastante ladino”, tanto como para a finales del siglo XVIII enunciaron la de “no firmar por no saber leer ni escribir”. De ésta manera quedamos inmersos en prácticas culturales vinculadas tanto al analfabetismo como a una cultura letrada,²⁹ tal como lo era la de los jueces y escribanos. Entre los vecinos de los barrios la oralidad era principio de socialización, y de sus palabras y testimo-

²⁸ Cfr. Marcela Dávalos, “Oralidad, escribanos, testigos y verdad en los barrios indígenas de la ciudad de México: siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX”, en *Altertexto*, México, Revista del Departamento de Letras, Universidad Iberoamericana, n. 7, v. 4, enero-junio de 2006.

²⁹ Sobre este punto hay una extensa bibliografía a consultar, Jack Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996; Jack Goody y Watt I., *The consequences of Literacy. Comparative Studies in Society and History*, v, 1963; David R. Olson y Nancy Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998; Armando Petrucci, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999; David R. Olson, *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998; Roy Harris, *Signos de escritura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999; Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999; Carlos Aguirre, Antonio Saborit y Daniel Golding, *Cultura escrita, literatura e historia, Conversaciones con Roger Chartier*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

nios los escribanos seleccionaron lo que ahora nosotros leemos en los legajos. De ahí la importancia de detenernos en el mundo de aquellos hombres que transcribieron las palabras de los indígenas.

Que el mundo de los vecinos de los barrios se ordenaba por formas de comunicación no escritas se muestra, entre otros lugares, en los actos de toma de posesión de tierras. La cultura material del siglo XVIII preservaba antiguas tradiciones: al momento de cambiar de manos alguna propiedad, los vecinos proyectan algo así como arcaísmos.³⁰ Para simbolizar la posesión de las tierras se montaba una teatralidad que fortalecía al incipiente registro documental: se arrancaban plantas, se aventaban piedras, se recogía tierra o se daban estocadas a los árboles frente a testigos, al tiempo que el escribano daba constancia de lo ocurrido. Por más corriente que parezca, como veremos, este acto genera preguntas inquietantes que nos llevan a pensar en una relación de permiso para con la tierra, en tanto Dios era el verdadero poseedor de ella. El hecho de tocarla, de asirla, de poseerla, corre paralelo a ese otro acto que fue el de cargar con un trozo de ella cuando se le dejaba, cuando alguien se mudaba, para así preservar el lecho de los ancestros difuntos. Tampoco los testigos serán aquí insignificantes, si consideramos que el conjunto total de los indígenas era iletrado y que la mirada vigilante era parte del sistema comunicativo. En esos actos públicos encontramos una relación entre lo “actuado” a la vista de todos a fin de que quedara impreso, más que en el papel (que desde luego comenzaba a tomar forma y a dársele cada vez mayor valor), en la memoria de los vecinos presentes, al tiempo que el escribano con su puño daba “fe de lo ocurrido”.

En fin, el mundo tradicional se extendió mucho más de lo que seguramente imaginaron los gobernantes ilustrados: todos entendían aquella comunicación ancestral en tanto participaban de ella. Más allá de las excepcionales lecturas, la mayoría no vio corrupción o miasmas en las aguas, tanto como tradujeron la ciudad desde su experiencia local y parroquial. Asimismo los juristas referían al derecho castellano medieval y los párrocos no perdieron su protagónica autoridad, porque hasta la idea misma del cambio participaba de un mundo heredado al que se reconocía su autoridad. La tradición dictaba el rumbo de unas prácticas sobre las que apenas era necesario dudar.

³⁰ “El acto de toma de posesión consistió, por lo general, en la aprehensión simbólica ante testigos (*rito de sabor feudal*: coger tierra, arrancar plantas, aventar piedras, dar estocadas a los árboles) y en la constancia pública (la fe de lo ocurrido, dada por el escribano de la expedición).” Cfr. José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas 1521-1820*, México, Instituto de derecho comparado, Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, 1952, p. 35.

Conclusión

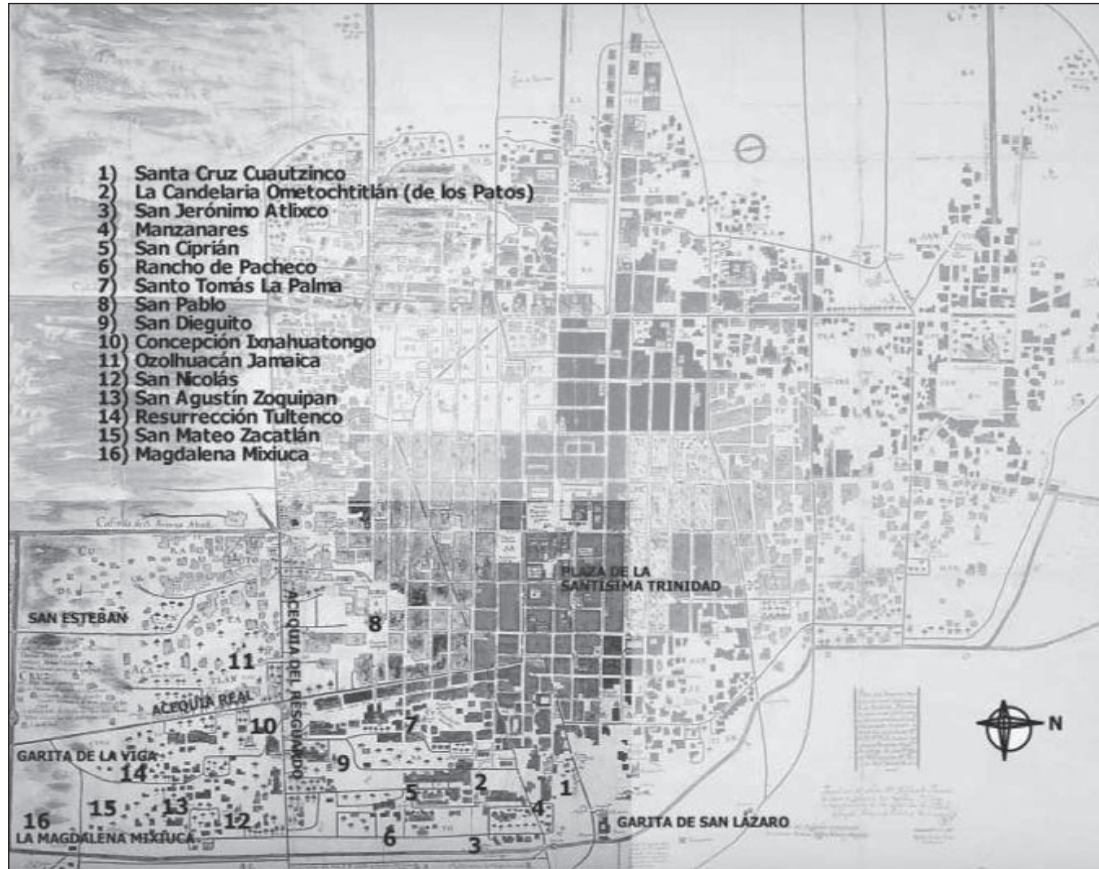
Los textos dieciochescos avalan que los barrios del sureste prolongaron sus formas corporativas por mucho más tiempo que otros. Herederos de antiguas prácticas, unas de origen castellano y otras quizá prehispánicas, sus vecinos cerraron filas ante las reformas urbanas. Los vecinos —aún cuando su voz fue transcrita por otros—, se mostraron como colectivos y defendieron las causas más conservadoras. Antes que ceder a los cambios, resguardaron sus fiestas religiosas, cajas de comunidad o propiedades colectivas, tanto como reforzaron su apego a la vida ofrecida desde las parroquias y capillas.

Cuando el ajuste de cuentas y el movimiento independentista emergieron, los barrios del sureste se alistaron a los grupos de voluntarios en defensa del rey.³¹ Su capacidad para esquivar el libre mercado, para su suerte, remató con la preservación de su entorno: la Acequia Real y el lago eran elementos imprescindibles para la ciudad. Secarlos, como se hizo en otros puntos, habría sido poner en jaque el abastecimiento de mercaderías a la ciudad. El sureste en gran parte pudo perpetuarse por su papel de almacén y distribuidor de productos hacia la capital (no en balde, décadas después quedó constituido en La Merced).

Su vecindario permaneció viviendo y trabajando ahí muchas décadas después de que los barrios fueran declarados extintos. La coincidencia entre una realidad que opera y la continuidad de una historiografía sobre las prácticas lacustres distinguen a aquella parte sureste de otros puntos de la ciudad. Por un lado convergen las observaciones de alcaldes, párrocos y jueces respecto a las prácticas culturales del vecindario y, por el otro, confluye la opinión de antropólogos y arqueólogos (basados en códigos, crónicas, restos arqueológicos, registros de campo y visuales) que nos permitieron incluir en sus “sociedades hidráulicas” a los barrios del sureste. Además, la falta de interés de los especuladores, quizá por la dificultad de transformar un paisaje cruzado por numerosas acequias que sirvieron como medio de transporte hasta mediados del siglo XX,³² coincidió con los estudios de historia urbana.

³¹ Cfr. Virginia Guedea, “Los indios voluntarios de Fernando VII”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 10, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 11-81.

³² Las prácticas lacustres se registraron hasta el siglo XX: 26 pescadores en el cuartel 7 y 84 en Xochimilco; 125 tejedores de palma en México y 57 en Xochimilco. Cfr. Antonio Peñafiel, *Censo General de la República Mexicana*, México, Dirección General de Estadística, Oficina Tipografía de la Secretaría de Fomento, 1901.



Barrios de indios ubicados al oriente de la Acequia Real y otras referencias, sobre el plano de la Ymperial México de José Antonio Alzate Ramírez, 1769

En suma, sin tener la posibilidad de separarnos de la actualidad, exhibimos a una parte de la capital novohispana que, décadas después de las reformas ilustradas, prolongó sus ancestrales prácticas. Cuando el parentesco, la vivienda y el oficio aparecían reunidos en los documentos; los “fuereños” como extraños a la comunidad; los ancianos como figura de autoridad o la oralidad como sistema comunicativo, conocí a una anciana nacida en La Concepción Ixnahuatongo, quien semejaba a cualquiera de las de los indígenas descritos siglos antes en los documentos. María Josefa pretendía obtener una copia de su acta de bautismo. Sin saber su fecha de nacimiento, leer o escribir, fue rechazada por el párroco que le “mandó volver” con alguien que le ayudara a buscarse mes por mes y día por día entre las centenas de bautizados. Su única identidad la contenían los archivos parroquiales; al igual que sus padres y abuelos, había nacido sin participar de más administración que la parroquial. Su figura, además de revivirme a una ciudad virreinal que separaba a su población por calidades —el centro para los españoles y la circunferencia para las parcialidades indígenas—,³³ parecía venida de aquel mundo en el que el analfabetismo, el uso del rumor, los rituales, la teatralidad, las alegorías o los símbolos verbales eran el contrapeso del texto escrito.

³³ *Cfr.* María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “La secularización de doctrinas en la ciudad de México”, en este mismo volumen.

