

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS NUEVOS ASENTAMIENTOS EN EL ÁMBITO RURAL: EL CASO DE LAS CABECERAS DE LA PROVINCIA DE CHALCO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Tomás JALPA FLORES

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Biblioteca Nacional de Antropología e Historia
tomjalpa@hotmail.com

Entre 1550 y 1650, los habitantes del centro de México experimentaron cambios sensibles en todos los ámbitos de su vida. La sociedad tuvo que hacer frente a una secuela de epidemias que no cesaron a lo largo de este periodo y mermaron drásticamente la población cayendo a los niveles más bajos.¹ La llegada de nuevos contingentes de ultramar, españoles y negros, así como grupos indígenas procedentes de otras regiones del territorio mesoamericano, paulatinamente ocuparon un sitio importante tanto en las zonas urbanizadas como en el ámbito rural hasta crear una sociedad pluriétnica. En este lapso tuvieron lugar las congregaciones, uno de los proyectos más ambiciosos llevados a cabo por el gobierno español con el propósito de “reducir a los naturales a formas de urbanidad”. El proyecto tuvo dos fases bien definidas, la primera encabezada por las órdenes mendicantes (1550) que utilizaron métodos pacíficos para convencer a los naturales a trasladarse a los asentamientos previamente construidos; la segunda, iniciada hacia 1580 y concluida hacia 1610, se caracterizó por estar a cargo de los funcionarios reales, que utilizaron la fuerza para mover a los naturales hacia los sitios trazados previamente. Torquemada dio cuenta de este gran cambio y señaló la importancia del modelo que se estaba implantando en todos los

¹ Woodrow, Borah, *El siglo de la depresión en la Nueva España*, trad. María Elena Hope de Porte, México, Secretaría de Educación Pública, 1975, 157 p. Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México Central en el siglo XVI”, *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XII, julio-septiembre, 1962, n. I. p. 1-12.; Tomás Jalpa Flores, *La tenencia de la tierra en la provincia de Chalco. Siglos XVI al XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998, p. 85-106.

pueblos indígenas: calles, casas, solares y huertos fueron perfectamente trazados y si alguna casa invadía el área pública no dudaban en destruirla para ajustarla al orden urbano.²

A la luz de la mirada de los cronistas y los informes de los funcionarios reales, el programa se planteó como la mejor propuesta para lograr el control de la sociedad y facilitar la conversión de los naturales. Por lo regular los comentarios siempre fueron optimistas y exaltaron el trabajo evangelizador sin destacar la participación de los naturales en la construcción de los espacios habitacionales. En los escritos, la sociedad indígena generalmente se representa asumiendo un papel pasivo, como objeto de experimentación.³ Sin embargo, la creación de los pueblos novohispanos puso a prueba la capacidad de reacción de la sociedad indígena y brindó la posibilidad de manifestar los intereses e inquietudes de los distintos componentes sociales. La interacción se vio reflejada en acciones prácticas como la configuración de los pueblos, la delimitación de sus territorios, la organización espacial a partir de la división en barrios, y la construcción de un espacio simbólico donde actuaron de manera ininterrumpida el discurso indígena y occidental en la designación de los diferentes ámbitos de la geografía local y la creación de devociones particulares en cada sección. En este proceso se debe considerar que el grado de interacción fue distinto en cada región y dependió de la fuerza y participación de los grupos indígenas. De manera que, más que insistir en cuál fue el modelo que se impuso, es importante destacar cómo convergieron las dos propuestas en ámbitos específicos.

En la práctica, muy lejos de imponer un “nuevo orden”, el programa tomó muchos de los elementos de la “organización” sociopolítica existente en el centro de México. Las grandes ciudades mesoamericanas se habían construido a partir de la experiencia milenaria. En su traza urbana y distribución se reflejaba la estructura socio política y el papel que ocupaban los distintos sectores en el entramado urbano; de igual manera, en ella se reproducía su cosmo-

² Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por Miguel León Portilla, tercera edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975, v. 2, p. 467.

³ Es común considerar la pasividad de la población indígena frente a esta situación y destacar los logros de las congregaciones sin considerar las distintas situaciones que prevalecían en cada región ni la reacción de los grupos ante la puesta en práctica de tales propuestas.

visión, pues cada sitio estaba bajo la protección de un grupo de deidades y lo ocupaban ciertos sectores de la sociedad. Este modelo se repetía a distinta escala en el ámbito rural. Las comunidades estaban adscritas a una unidad político administrativa, un territorio sagrado y un linaje. Donde quiera que se encontraban los grupos no se desligaban de esta jerarquía. Implantar un “nuevo orden” significaba en primer lugar desconocer la existencia del otro. Este fue un aspecto que sistemáticamente el discurso oficial se empeñó en negar.

En la construcción de los espacios habitacionales la interacción de los distintos componentes de la sociedad entró en juego para diseñar y modelar los espacios en que cohabitaron todos los sectores. Así, en el ámbito rural los asentamientos experimentaron un lento proceso de ajustes que fueron dotando a cada lugar de una imagen particular sobre sí mismo y su entorno. Su fabricación reflejó, por lo tanto, las diferentes propuestas de reagrupación de la sociedad, pero también los modelos de vida y los esquemas mentales predominantes en la vida cotidiana del mundo mesoamericano y de la nueva sociedad indígena en vías de construcción.

Tal dinámica sólo es posible comprenderla considerando la organización prehispánica y recurriendo a otras fuentes, distintas a las crónicas, como la toponimia, que nos permiten conocer la evolución y los cambios en los esquemas mentales.⁴ Utilizando la toponimia como fuente primordial, y a partir del análisis de la estructura de las cabeceras y sus barrios en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII, pretendo destacar la interacción entre los diferentes componentes de la sociedad indígena, el papel que jugaron en la configuración de los espacios y la forma en que fueron construyendo una imagen diferenciada entre los mismos.

La estructura político territorial

La región de Chalco comprendía un territorio delimitado geográficamente por fronteras naturales. Al norte y oriente la sierra Nevada,

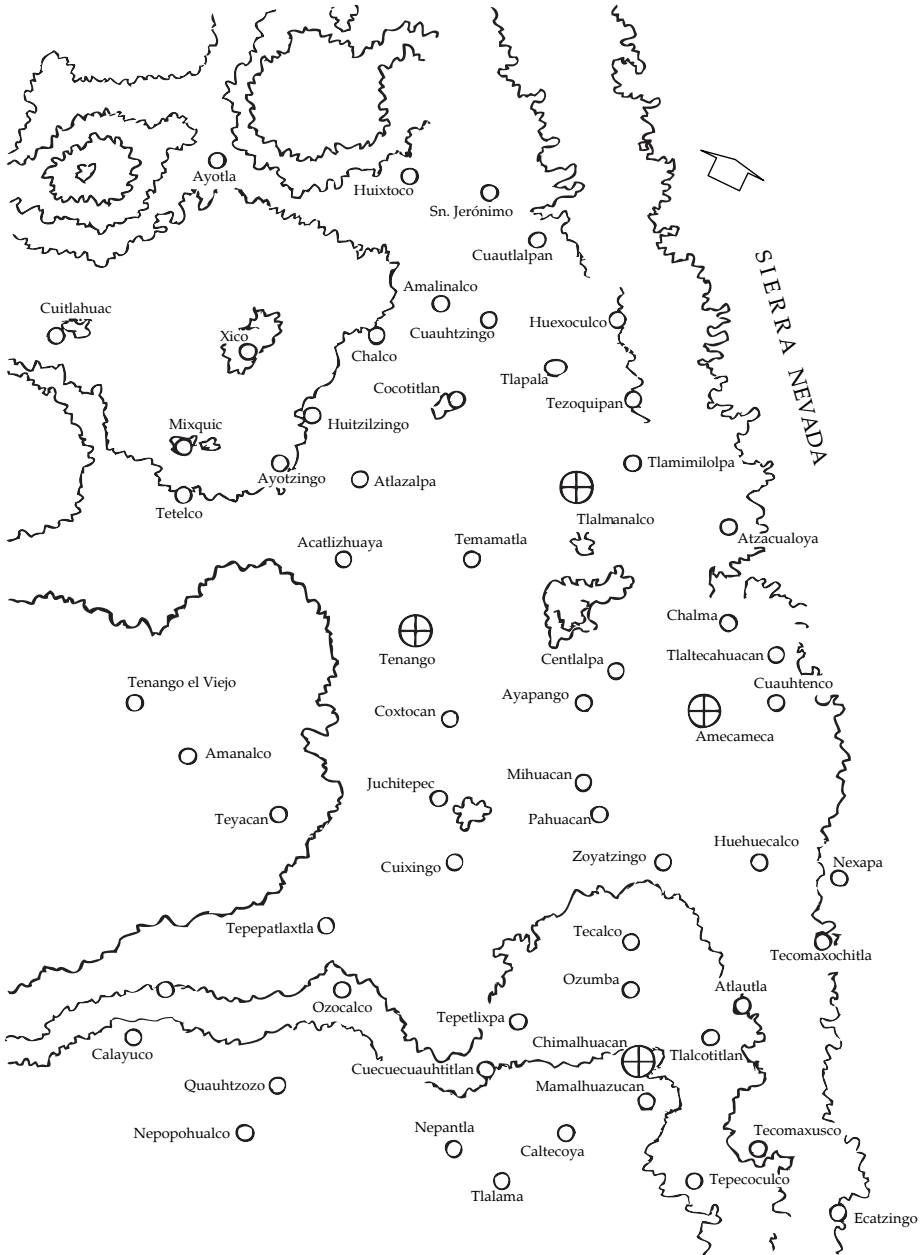
⁴ El análisis de la toponimia puede resultar una herramienta muy útil para analizar los cambios en la estructura político territorial y el simbolismo de los diferentes espacios. Junto con las cartas geográficas, códices y mapas coloniales nos permiten conocer otros ángulos de la cultura marginal. Son datos que en su conjunto nos acercan a las formas en que se conceptualizaron los espacios y la sociedad.

al sur la sierra del Ajusco y al poniente la sierra de Santa Catarina. Comprendía varios pisos ecológicos de los que destacaban el lago de Chalco, las llanuras aluviales con los valles de Tlalmanalco y Amecameca, la zona de pie de monte y las nieves perpetuas. En la parte nuclear varios volcanes forman pequeñas cadenas que separan los valles. En la época prehispánica, la población estaba organizada en torno a cuatro centros políticoadministrativos conocidos como *altepetl*: Tlalmanalco, Amecameca, Chimalhuacan y Tenango, que formaban el *chalcayotl*. Cada *altepetl* tenía bajo su control varios sitios dependientes denominados *tlahtocayotl*, los que estaban divididos a su vez en unidades menores denominadas *tlaxilacalli*.⁵ El *altepetl* tenía un centro político religioso donde habitaba el linaje dominante; también estaba asociado a un espacio sagrado, una montaña que servía de *axis mundi* y lo dotaba de un carácter especial.⁶ Así, Tlalmanalco estaba cerca del cerro *Chiconquiyahuitl*, (siete lluvia), Amecameca del *Chalchiuhtepec*, (el cerro de jade), conocido después como el Sacromonte, Chimalhuacan del *Chimaltepec* y Tenango del *Xoyac*. (mapa 1)

En el *altepetl* existía una estructura jerárquica donde las relaciones de dominio estaban reguladas por la posición que ocupaba cada unidad dentro de la organización. Los grupos que lo integraban se vinculaban por relaciones tribales y de parentesco. Por eso, independientemente de dónde se encontraran, los miembros mantenían una estrecha relación con su centro de poder; y se identificaban con una deidad tribal, un señor, un linaje y un lugar sagrado. Territorialmente los *altepeme* no formaban una unidad geográfica. El dominio que ejercían rebasaba las fronteras naturales del territorio antes descrito y sus posesiones se ubicaban en varias partes, sin tener una continuidad territorial. Un rasgo común era que los dominios de los *altepeme* estaban entreverados.

⁵ En la obra de Chimalpahin el término *calpulli* es utilizado muy pocas veces. Generalmente se asocia con las relaciones tribales. Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 2 v.

⁶ Eliade señala que: "cualquier establecimiento humano nuevo es en cierto sentido una reconstrucción del mundo. Para poder durar, para ser real, la nueva habitación o la nueva ciudad deben ser proyectadas por medio del ritual de construcción, en el centro del universo. Según numerosas tradiciones, la creación del mundo empezó en un centro, por esta razón la construcción de la ciudad debe desarrollarse también alrededor de un centro." Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, traducción de Tomás Segovia, tercera edición, México, Era, 1979, p. 334



Mapa 1. La región de Chalco

Las construcciones simbólicas

Hasta el siglo XVII, la provincia de Chalco mantuvo, en rasgos generales, muchos de los elementos de la estructura prehispánica: las cuatro divisiones se conservaron y los centros de poder sobrevivieron conservando sus dominios. Tlalmanalco se eligió como asiento del poder colonial, pues era el lugar donde residía el alcalde mayor y estaban ubicadas las instituciones de gobierno. La nueva estructura se puede apreciar en el Mapa de Santa Cruz, o Mapa de Upsala, elaborado a mediados del siglo XVI, donde se representan las cuatro cabeceras de la provincia identificadas por el topónimo, un templo y un conjunto de edificaciones que están concentradas alrededor. De los cuatro sitios Tlalmanalco ostenta el glifo del chalchihuitl correspondiente a toda la provincia de Chalco; era el topónimo que identificaba a todos los habitantes de este vasto territorio. Pero para enfatizar el status de la cabecera como sede del asiento del poder indígena y español se representaron todos los símbolos del poder, fusionando los elementos de la cartografía europea y la escritura indígena en un discurso que empezó a ser recurrente durante los tres siglos de la colonia. Los elementos de tradición europea consisten en una construcción religiosa con el templo, el convento y el campanario recordando los minaretes del mundo musulmán, detrás una base en forma piramidal que alude a la cruz atrial y que simbolizaba el *axis mundi*; en este elementos se mezclan el basamento indígena y la cruz que, como lo han señalado varios autores, forman parte del discurso de la conquista y colonización. Los elementos de tradición indígena son: el tecpan o casa de gobierno, con un techo de dos aguas y en el friso de la fachada unos círculos que representan motivos prehispánicos, probablemente chalchihuitl; el glifo que corresponde a toda la provincia de Chalco y la leyenda en español "Talmanalco", que tal vez el copista no leyó correctamente. En la parte superior izquierda se encuentra el glifo *quiyahuitl* (lluvia), que probablemente hace alusión al cerro *Chiconquiyahuitl*, (siete lluvia), la montaña sagrada y corazón del *altepetl*.

Todos los elementos se encuentran en un espacio radial imaginario que nos remite al centro de poder. Varias construcciones con techos de dos aguas indican probablemente las ermitas de los pueblos sujetos. Es una representación convencional de los dominios de



Ilustración 1. Mapa de Upsala. La cabecera de Tlalmanalco y sus dominios

la cabecera de Tlalmanalco en la que está presente la apropiación conceptual del territorio (véase Mapa de Upsala).

Esta imagen no es la excepción. En la Matrícula de Huexotzinco encontramos numerosas representaciones en las que se conjugan estos aspectos que nos permiten proponer la coexistencia de elementos y la construcción de los nuevos símbolos de identidad espacial entre los pueblos, creados a partir de la simbiosis de los dos discursos. En las dos láminas seleccionadas se pueden apreciar los principales símbolos que identificaban a los pueblos con su entorno. En el primero aparece como fondo la montaña, símbolo del poder indígena, sobre la que se erige el templo y encima el nombre del santo protector: San Simón. Al frente el topónimo del lugar, formado por una bandera y una olla, y en la parte baja la leyenda Tlanicontlan. En el segundo se aprecia la montaña, de cuya cueva sale la imagen del santo patrono San Pablo y encima el topónimo, representado por un ocote y la glosa San Pablo Ocotepec. Estos son claros ejemplos de las referencias simbólicas que se fueron creando para identificar a los habitantes de un territorio al agregar a sus símbolos las imágenes occidentales. Aquí no sólo entraron en juego los dos sistemas de escritura sino que también son una muestra de la forma en que in-

teractuaron los dos modelos de pensamiento para conformar un discurso particular desde la perspectiva del mundo indígena.

Precisamente desde la primera etapa en que se planeó la formación de los pueblos, las órdenes religiosas consideraron estos aspectos y los incorporaron a su proyecto de aculturación. Para hacer la reducción se eligió un sitio dentro del altepetl para fundar la cabecera y en cada una se designaron otros asentamientos de segunda categoría, que fueron conocidos como pueblos sujetos, ubicados a una distancia razonable, donde se trasladó a la población de lugares más distantes con el auxilio de los funcionarios indígenas. Los intereses de la nobleza indígena se manifestaron desde los primeros proyectos y se reflejaron en la manera en que se llevó a cabo la reorganización del territorio. La nobleza defendió el antiguo sistema administrativo, el control del territorio y la mano de obra perteneciente a cada *altepetl*. Por eso, el traslado de los naturales se hizo respetando las relaciones que existían entre los *altepeme* y sus sujetos. Por muy distante que estuviera una comunidad ésta siguió manteniendo un vínculo estrecho con la cabecera. La intervención de los linajes permitió crear ciertos mecanismos de subsistencia, pues no sólo determinaron quiénes se congregaban y dónde, sino que también definieron el status de cada sitio dentro del complejo entramado administrativo.⁷

En la construcción de los espacios simbólicos, las cabeceras fueron el marco de referencia donde se expresaron los intereses de los grupos y se crearon mecanismos de cohesión, identificación y pertenencia. Los sectores dirigentes participaron en la planeación de los espacios urbanos; la elección de las áreas de vivienda estuvieron muchas veces orientadas hacia el rumbo donde habitaban sus principales deidades; ahí se concentraron los antiguos linajes. En este sentido cada cabecera resultó un microcosmos donde los grupos integrantes lucharon por construir sus espacios y hacerlos figurar en la vida pública en las diferentes esferas: política, social e ideológica, de manera que los pueblos evolucionaron bajo un esquema híbrido, mezclando elementos de la cultura occidental con un fuerte bagaje indígena. Cada cabecera se puso bajo la advocación de una imagen protectora: Tlalmanalco bajo el patronazgo de San Luis

⁷ Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco, siglos XVI-XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 165



Imagen 2 a



Imagen 2 b

Ilustración 2. Matrícula de Huexotzinco, BNF

Obispo, Amecameca de la Asunción, Tenango tomó como patrono a San Juan Bautista y Chimalhuacan a San Vicente Ferrer, sin embargo de la imposición y la aceptación, hubo un largo proceso que tardó en echar raíces en la conciencia de los habitantes.

El modelo trató de implantarse en todo el territorio. Por ejemplo, en Tlalmanalco los franciscanos habían iniciado la construcción del convento que sirvió de referente para las otras congregaciones. Debido a que era una zona muy extensa se eligieron otros sitios para reubicar a los habitantes y a cada uno se le dotó de un santo protector: San Cristóbal Puctla, San Bartolomé Mihuatzingo, San Francisco Centlalpa, San Juan Temamatla, Santa Catarina Ayotzingo y Santiago Chalco.⁸

En Amecameca los dominicos se hicieron cargo del lugar por lo que en 1547 se inició la construcción del templo dedicado a la Asunción y empezaron a planear la reestructuración de la población. En la cabecera intentaron concentrar las cinco divisiones del altepetl, que para entonces mantenían cierta autonomía y en todas existía

⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, trad. Stella Mastrangelo, México, UNAM, 1986, p. 106

una ermita. No había un asentamiento rector y seguían funcionando como en la época prehispánica. Los dominicos consideraron que era necesario ejercer un control y tener un sitio central que sirviera como núcleo. Para acabar con la dispersión se procedió a destruir las ermitas. Entre 1550 y 1553 los dominicos se auxiliaron de algunos nobles indígenas, como don Juan de Sandoval, señor de Tlaylotlacan, para destruir los templos de San Juan Bautista Tecuanipan, Santiago Tzacualtitlan Tenanco y San Mateo Panoayan con el propósito de concentrar los habitantes en la cabecera.⁹ Tal acción fue contraproducente pues las comunidades reaccionaron violentamente e intentaron frenar la destrucción de las ermitas, hecho que lograron y cada barrio mantuvo su ermita con su santo protector. Además la cabecera tenía a su cargo alrededor de 15 asentamientos, concentrados en un área cercana, que hicieron todo lo posible por sobrevivir. En los dos intentos de congregación muchos naturales regresaron a sus lugares y defendieron sus tierras durante el siglo XVII, apelando a sus derechos, recurriendo a su pasado histórico y utilizando sus documentos basados en la tradición oral y escrita.¹⁰

La cabecera de Tenango fue motivo de una reorganización a fondo. Después de la conquista mexicana la sede del poder se había trasladado cerca del monte Xoyac, próximo a Zoyatzingo. Cuando llegaron los franciscanos fundaron un templo que desapareció al poco tiempo. Después los dominicos se hicieron cargo de la cabecera y quisieron retomar el asiento prehispánico, de modo que iniciaron los trámites para la construcción del convento en la antigua sede, ubicada en tierras de Tepopula.¹¹ En 1570 los dominicos iniciaron la construcción del convento de Tenango dedicado a San Juan Bautista. Hicieron la traza del pueblo trasladando a los habitantes. Ahí se hizo el reparto de los solares y la distribución de los espacios que ocuparían los barrios, pero los naturales de Tepopula, que eran afectados

⁹ Chimalpahin, *op. cit.*, v. 2, p. 203, 209. Archivo General de la Nación, en adelante AGN, *Mercedes*, v. 7, f. 334.

¹⁰ Entre los sitios que defendieron sus espacios se pueden mencionar: Santiago Metepec, San Miguel Atlautla, Santa María Nativitas Tepanco, Santo Tomás Atlicpac, Santa Catarina Atzinco, San Mateo Tlachitlan, San Pedro Mártir Tlapechhuacan, San Pedro Nexapa, San Juan Bautista Huitzacuauhtitlan, San Andrés Texcacoac, San Diego Chalcatépehuacan, Santo Domingo Tecomaxochitlan, San Francisco Texinca, Los Reyes y la Visitación Chalma, Ernesto Lemoine, "Visita y congregación", *op. cit.*, p. 17-34; Tomás Jalpa, *La tenencia de la tierra*, p. 157.

¹¹ Chimalpahin, *op. cit.*, v. 2, p. 239. Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991, p.40-41.

por esta reorganización, ya que se ocupaban sus tierras y se pretendía incorporarlos como sujetos a Tenango, se negaron a integrarse como barrio a la cabecera. Para solucionar el conflicto, los dominicos decidieron mantener la independencia del poblado y tuvieron que acceder a las exigencias de los naturales que solicitaron la fundación de una visita dedicada a San Mateo, ubicada a unos pasos de la cabecera. La reducción fue el primer intento de reestructurar la cabecera y reorganizar los asentamientos que le correspondían.¹²

Esta etapa de experimentos permitió comprender la situación de cada región y los errores se corrigieron en la década de 1580. La segunda fase de la congregaciones fue decisiva en la reestructuración de la población, pues en ésta se pusieron las bases de la estructura espacial de los pueblos coloniales, se instituyó la forma de gobierno indígena, concentrada en la cabecera, y se establecieron los límites jurisdiccionales entre cada población. También se concentró a la población en espacios más reducidos. Las cuatro cabeceras siguieron funcionando como los principales centros de reducción, pero destacó el crecimiento de los pueblos sujetos, que se eligieron para hacer las nuevas reducciones y empezaron a adquirir un rango distinto, muchas veces equiparándose a las cabeceras y, en ocasiones, entrando en competencia con éstas.¹³ Tenemos varios ejemplos de pueblos que fueron reconocidos gracias a su participación en la conquista e hicieron valer las concesiones reales y el derecho que la corona les otorgó sobre sus tierras. Pero además justificaron su existencia frente a un programa que pretendió imponer nuevos modelos de organización y desaparecerlos. Para los pueblos indios resultó un éxito que el gobierno aceptara las sugerencias de qué sitios y dónde debían congregarse, ciñéndose a las costumbres y reglas bajo las que se regía la sociedad indígena.

En este sentido es importante señalar que a pesar de las transformaciones los pueblos entraron en una nueva fase de reajustes y los mecanismos de los que se valieron para configurarse como nuevas entidades socio políticas retomaron buena parte del antiguo discurso de legitimación. Recurrieron a la historia y sus nexos con los linajes de los altepeme para defender sus tierras y trasladarse a

¹² Los pueblos bajo su administración eran Tlaylotlaca, Tepama, Amilco, Teocalcan, Ayapango, Chimalpa, *Quautzotzongo*, Calayuco, Juchitepec, Tepopula y Ayotzingo Archivo General de la Nación AGN, *Mercedes*, v. 7, f. 193.

¹³ Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena*, p. 160.

las cabeceras o los pueblos sujetos, llevando consigo su bagaje cultural y sus símbolos de identidad como el topónimo, sus deidades y el reconocimiento a los señores de los que eran tributarios.¹⁴

Los pueblos en marcha

En el transcurso del siglo XVII los pueblos adquirieron una nueva fisonomía por el incremento de barrios, lo que resumió en cierta forma el proceso de concentración de la población. El fenómeno es posible analizarlo en algunas de las cabeceras donde surgieron nuevos barrios como resultado del agrupamiento permanente de las comunidades. Por ejemplo, Amecameca sumó a sus cinco barrios los habitantes de más de la mitad de los trece pueblos que se integraron a la cabecera como unidades autónomas pero con el tiempo se asimilaron a las cinco divisiones tradicionales que eran Tzacualtitlan, Iztlacoauhcan, Tlaylotlacan, Tecuanipan y Panoayan.¹⁵ Un proceso distinto se observó en Tlalmanalco, donde se concentraron las cuatro divisiones del altepetl y a fines del siglo XVII se incrementó a nueve el número de barrios: Itzcahuacan, Opochohuacan, Tlacochoalco, Acxotlan, Mihucan, Tlaylotlacan, Tlilhuacan, Contla y Tlaltecahuacan, los cuales subsistían en el siglo XVIII como unidades plenamente identificadas.¹⁶ En la cabecera de Tenango Tepopula se redujeron los habitantes de más de 20 sitios. No tenemos noticias del número de barrios que integraban la cabecera y cómo evolucionaron, pero a fines del siglo XVII existían los barrios de Tlaylotlacan,

¹⁴ Esto lo observa Bernardo García Martínez en la sierra de Puebla donde muchos sitios desaparecieron, pero en el imaginario indígena se mantuvieron presentes los símbolos de identidad con el territorio ancestral. Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, p. 67, 69.

¹⁵ De la historia de estos asentamientos que tuvieron corta vida dan cuenta los informes parroquiales en los cuales aparecen algunos barrios que no vuelven a registrarse más tarde. Entre estos se encuentra Amitzcalco (la casa del gato de agua), Chichiuatl, (donde amamantar), Tetzahuatl, (el lugar funesto o también se refiere a algo espeso) Motetehzauia, Apopotzonalatl, (el lugar del agua hirviendo), Xochihuitzala, (lugar hechizado), Texixitini (lugar de piedras desmembradas o destruidas) y Tecatzalan. Véase, Archivo parroquial, Amecameca, *Libros de bautizos, años 1641-1670*. La información se puede consultar también en AGN, *Genealogías*, rollo LRO 1044 y LRO 1044 KY.

¹⁶ AGN, *Indios*, v. 6, exp. 883, f. 238; *Tierras*, v. 1590, exp. 1, f. 1, 70; v. 1522, exp. 2, f. 325; v. 185, exp. 2, f. 4.

Tepama, Amilco, Teteltiotan Tepuztlan y Teocalcan.¹⁷ En tanto en la cabecera de Chimalhuacan un traslado continuo de habitantes dio como resultado la formación de más de 10 barrios, entre los que se encontraban el de Caltecoya, Quapalco, Zacamilpa, Nepantla, Teteoc y Tetela. Estos al principio se incorporaron a la cabecera, ocupando un espacio territorial específico, pero desaparecieron paulatinamente, pues los pocos habitantes que sobrevivieron se integraron a los barrios más grandes.¹⁸ (Véase cuadro 1.)

El traslado de los naturales a las cabeceras y pueblos principales le dio a los asentamientos una configuración especial. No sólo se modificó el espacio geográfico sino también el tejido social. En muchos casos el nombre y número de barrios de los pueblos refleja la complejidad étnica existente y además esboza los lazos que existían entre las comunidades. Es posible recrear el entramado étnico y las relaciones de dominio a partir de la reconstrucción de la estructura administrativa de los pueblos. Por ejemplo, existe una similitud entre los barrios de Tlalmanalco y Ozumba que nos permite ver cómo se reprodujo el esquema socio político de la cabecera en uno de los pueblos sujetos fundados en la época colonial (cuadro 2). El proceso también se observa en un espacio más amplio. Por ejemplo encontramos barrios de acxotecas en muchos de los pueblos que dependían de la cabecera de Tlalmanalco como Ozumba o Tepetlixpa, (véanse cuadros 1 y 2) o bien tlaylotlaque (los regresados) presentes en todo el territorio, los cuales según la tradición procedían de la Mixteca y eran gente especializada en la elaboración de códices (cuadro 3); e incluso barrios característicos de otras unidades territoriales cercanas como Tecpan, Olac y Tepetenchi, típicos de los señoríos xochimilcas, que se reproducían en los pueblos de Chimalhuacan, Atlautla, Tepetlixpa y Mamalhuazucan (cuadro 1). Estos son algunos ejemplos que nos acercan a una lectura del paisaje desde diferentes ángulos y nos dan una idea de la riqueza que ofrece el análisis de la nomenclatura indígena para acercarnos al imaginario indígena.

En un nivel menor de la estructura espacial podemos apreciar que casi todos los barrios mantuvieron el control sobre las tierras que habían pertenecido a los linajes; en ocasiones la nomenclatura nos remite a esos fragmentos de su historia y permite establecer los

¹⁷ AGN, *Mercedes*, v. 7, f. 193.

¹⁸ Jalpa, *La sociedad indígena*, p. 174.

vínculos. Muchos barrios tenían tierras en los diferentes nichos ecológicos fuera de sus fronteras administrativas. Por ejemplo, los barrios de la cabecera de Tlalmanalco poseían tierras en Caltecoya, cerca de Chimalhuacan, en Texcalan, cerca de Tepezozolco, en Ayoatlapa cerca de Mamalhuazucan y Tlacotepec cerca de Ecatzingo. Su influencia desbordaba el ámbito espacial de la cabecera colonial y ejemplifica la vigencia de las estructuras territoriales prehispánicas. Esto les dio cierto poder y autonomía a los barrios dentro de la cabecera al mantener sus instituciones y su gobierno, pero sobre todo el control sobre su patrimonio económico; sus tierras no solamente las siguieron denominando por su nombre indígena sino en muchas de ellas se conservaban espacios sagrados que mantuvieron activos.

La relación hombre naturaleza se puede observar en los movimientos continuos que se dieron tanto en la época prehispánica como colonial. En el siglo XVI el traslado de familias se hacia respetando las divisiones de los grupos y en los espacios que se les destinaba reconstruían la estructura de su lugar de origen. Por ejemplo, en Tlalmanalco, Ozumba, Ayotzingo y Centlalpa había barrios de tlachochcalcas, acxotecas y tlaylotlaques, pero también de mexicas, tlatelolcas, xochimilcas, culhuaques y tepanecas, los cuales son testimonio de los diferentes procesos de colonización y la manera en que funcionaban los gentilicios para mantener la identidad de los grupos, sus privilegios o derechos, o sus condición en la estructura social. En otros pueblos se aprecia el mismo fenómeno: Ayotzingo tenía cinco barrios que eran: Tenochtitlan, Tlatelolco, Xochimalco, Coyoacán y Coapalco¹⁹ (véanse cuadros 1, 2 y 3).

La percepción del espacio en el imaginario indígena: las formas materiales

Sin duda en toda sociedad las estructuras materiales, esto es, los accidentes geográficos y los edificios, juegan un papel especial en la organización de los espacios, pues son los referentes visibles y permanentes que están siempre presentes e influyen en la conciencia popular. En el ámbito rural el templo de la cabecera era el sitio principal que normaba la vida cotidiana de la población. Era sinónimo

¹⁹ AGN, *Mercedes*, v. 20, exp. 190; v. 23, exp. 84; v. 32, exp. 120; *Tierras*, v. 183, exp. 7, f. 68; v. 2686, exp. 21, f. 4; v. 1866, exp. 4, f. 111; *Indios*, v. 3, exp. 25, f. 6; v. 6, segunda parte, exp. 112, f. 26; v. 15, exp. 88, f. 150.

CUADRO 1

BARRIOS DE LOS PUEBLOS DE LA CABECERA DE CHIMALHUACAN, SIGLO XVII

<i>Cabecera de Chimalhuacan</i>	<i>Atlautla</i>	<i>Pueblo sujeto Tepetlixpa</i>	<i>Mamallhuazucan</i>	<i>Tepezozotco</i>	<i>Ecatzingo</i>
Tetela	Amilco	Tetelco	Cuauhcallitla	Quauhatecpa	Atataco
Caltecoya	Mizcuauhtitla	Caltenco	Calnepantla	Tlalama	Omeyatepec
Huapalco	Huapalco	Acxotlan		Huatlapa	
<i>Olac</i>	Cuautlalpa	<i>Olac</i>	<i>Olac</i>	Telisitlan	
<i>Teoc</i>	Tetepec	<i>Teteoc</i>		Xochiac	
Chiconcuac	Atzolac	Quanala	Chiconquiac	3 Reyes	
Zacamilpa	Cuautlalco	Atempa	Tlapuscalco	S. J. Evangelista	
Nepantla	<i>Atocpa</i>	<i>Atocpa</i>			
Tepegualco	Tepoguacan	Molotl			
Tlalmanalipa	Tecomaxochitla	Panchimalco	Tlalmanalipa		
Tlalnepantla	<i>Tlaylotlac</i>	<i>Tlaylotlac</i>			
<i>Tecpan</i>	Metepc	<i>Tecpan</i>	<i>Tecpan</i>		
Yanhuitlalpa	Texinca	Hamilpa			
Cuilotepc	Huizancuhtitla	Atenchicalco	Atenchicalco		
		Teuctipa	Teuctipa		

Con cursivo se señala la presencia de determinadas etnias en diferentes pueblos. Fuentes: Jalpa, *La tenencia de la tierra*, p. 132-140. AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 808, exp. 32. *Tierras*, v. 2677, exp. 20, f. 2, 15, 17, 19.

CUADRO 2

BARRIOS DE LOS PUEBLOS DE LA CABECERA DE TLALMANALCO, SIGLO XVII

Tlalamanalco	Ozumba	Temamatla	Cuauhtzingo	Cuautlalpa	Chalco	Ayotzingo
Itzcahuacan	<i>Mexicapan</i>	Xolan	Tlatelolcapan	Tzacualtitla	Ometusco	<i>Mexicapan</i>
Mihuacan	Pochtlan	Metla	<i>Tenochcapan</i>	Atlauitec	Coyatitlan	Tlatelolco
<i>Tlacochoaco</i>	<i>Tlacochoalco</i>	Tenextitla		Tepeapulco	Sta. Cruz	Xochimalco
<i>Tlilhuacan</i>	<i>Tlilhuacan</i>	Tetepeque		Yegualican	Concepción	Coyoacan
<i>Contla</i>	<i>Contlan</i>	Atoyac		Sempoalan	San. Francisco	Coapalco
<i>Acxotlan</i>	<i>Acxotlan</i>			Axoloapa		
<i>Tlaylotlacan</i>	<i>Tlaylotlacan</i>			Guautepec		
Opochuacan				Tulancingo		
Tlaltecahuacan						

Fuentes: Archivo parroquial de Ozumba, *libros de bautizos, año 1621-1660*; AGN, *Indios*, v. 6, 2a pte. exp. 112, f. 26; *Mercedes*, v. 20, f. 190.

CUADRO 3

BARRIOS DE LAS CABECERAS DE LA PROVINCIA DE CHALCO
SIGLO XVII

Amecameca	Tlalmanalco	Tenango	Chimalhuacan
<i>Tlaylotlacan</i>	<i>Tlaylotlacan</i>	<i>Tlaylotlacan</i>	Caltecoya
Tecuanipan	Opochohuacan	Tepama	Quapalco
Tzacualtitlan	Mihuacan	Amilco	Zacamilpa
Iztlacozaauhcan	Tlacochalco	Teocalcan	Nepantla
Panoayan	Tlilhuacan	Teteltiotan	Tetela
	Tlaltecahuacan	Tepuztlan	
	Contla		
	Itzcahuacan		
	Acxotlan		

Fuentes: AGN, *Mercedes*, v. 7 f. 193, *Tierras*, v. 183, exp.7, f. 68; Archivo Parroquial de Chimalhuacán; Archivo Parroquial de Amecameca.

del status del pueblo, pues no solamente era la construcción más ostentosa de cada zona sino también en ella se colocaban las campanas más grandes y se guardaban los instrumentos musicales que servían para las diferentes actividades que se realizaban a lo largo del año. En el proceso de identificación con los nuevos elementos que fueron conformando la identidad de los pueblos jugaron un papel importante los diferentes componentes sociales: frailes, funcionarios indígenas, corporaciones religiosas y civiles, individuos particulares, cada uno participó de una manera u otra en la construcción de la espacialidad y la resignificación del territorio. Desde las formas físicas hasta las formas simbólicas los individuos, en grupo o individual, fueron artífices del nuevo discurso, como se verá en este apartado.

En la creación de los espacios urbanos tuvo un papel importante la designación de los ámbitos bajo una nomenclatura nueva. En la época prehispánica la toponimia reflejaba muchos de los aspectos de la vida cotidiana y la cosmovisión indígena. Los sitios tenían un nombre que daba cuenta de las características físicas de los terrenos, los accidentes geográficos, las actividades de los habitantes, la etnia a la que pertenecían, pero también de algún evento histórico o religioso. La toponimia en buena parte era un corpus documental que permitía acercarse a la vida de cada sitio y lo dotaba de una perso-

alidad haciéndolo diferente a los demás. En cambio la nomenclatura cristiana se centró más en el plano espiritual. La dotación de un santo para la protección de los lugares fue construyendo una geografía sagrada que dio cuenta de las devociones de cada orden; el diálogo entre las dos nomenclaturas entró paulatinamente en un juego de significados: algunos sitios conservaron el topónimo indígena oponiéndose a la resignificación de sus espacios, mientras que otros, como los nuevos asentamientos, aceptaron paulatinamente la geografía cristiana.

La agrupación de la población en los nuevos asentamientos no sólo implicaba el desplazamiento de los habitantes y el abandono de sus espacios sino que también intentaba desplazar los símbolos que vinculaban al hombre con su entorno, tales como la nomenclatura y sus deidades. El proceso entró en una confrontación que terminó por aceptar la coexistencia de las dos nominaciones y el binomio santo patrón-topónimo se implantó en todos los asentamientos de las cabeceras, regando el santoral de acuerdo a las devociones de cada orden y manteniendo la nomenclatura indígena de acuerdo a las exigencias de la población.

En este proceso de reconfiguración de los espacios llama la atención no sólo la persistencia de los vínculos políticos y sociales entre los pueblos y sus sujetos sino los elementos de identidad que sobrevivieron en la reordenación del espacio de acuerdo al imaginario indígena, pues no solamente se dio el movimiento de población que trajo consigo una reconstrucción de la espacialidad y la geografía simbólica en todos sus niveles. Si bien los sitios no perdieron su nomenclatura ésta se duplicó muchas veces y en la cabecera se redujo la espacialidad de un territorio más amplio y de redes de poder muy complejas que fueron características de la sociedad indígena.

La coexistencia de la toponimia indígena y la nomenclatura cristiana en cada lugar es un ejemplo de la interacción de dos formas de conceptualización del espacio que se mantuvieron presentes en la vida diaria de los pueblos. La mayoría de los sitios de la provincia de Chalco mantuvieron su nombre indígena al que se agregó el nombre del santo protector, pero el desplazamiento nominal tardó mucho en echar raíces en la conciencia popular y no siempre logró su propósito. La identificación de un sitio con una imagen católica requirió de un complejo proceso de asimilación en el que jugaron un papel importante instituciones como las cofradías que fomenta-

ron las practicas religiosas que se fueron consolidando en el transcurso de los dos siglos. Una mirada a los litigios de tierras, los libros de bautizos e informes inquisitoriales, donde los testigos indican su lugar de procedencia, nos muestra qué tan fuerte era el arraigo de los naturales a la nomenclatura prehispánica. Casi todos los sitios se designan con su nombre en nahuatl. Las mismas fuentes oficiales terminaron por aceptar y asimilar la toponimia prehispánica. Estos elementos que parecen insignificantes son los que nos permiten asomarnos a la mentalidad popular, pues aparentemente son fórmulas intrascendentes que no afectaron en nada la tarea evangelizadora y subsistieron al no pasar por el filtro de la sanción. A lo largo de la época colonial, prácticamente todos los pueblos de la provincia mantuvieron el binomio santo protector-topónimo indígena, y en casi la mayoría se mantuvo la nomenclatura prehispánica. En este primer acercamiento a la construcción imaginaria del espacio es preciso señalar que el imaginario occidental no se impuso abrumadoramente sobre el imaginario indígena, pero sí hubo una coexistencia que sobrevive hasta la actualidad. Quizás uno de los ejemplos más claros sea la Matrícula de Huexotzingo, escrita a mediados del siglo XVI, donde se puede apreciar perfectamente la integración de estos dos ámbitos culturales. En ella no solamente tenemos la presencia de los nombres sino también la escritura indígena representada tanto en topónimos como antropónimos desplegando con gran alarde las múltiples formas de combinar los signos.²⁰

En el interior de los pueblos es donde podemos encontrar otros elementos que nos permiten conocer la reacción de la sociedad y la manera en que se fue construyendo la identidad de los pueblos coloniales. La función de los miembros de los barrios en el entramado espacial nos proporciona algunos elementos importantes de reflexión. Por ejemplo, el término barrio se utilizó en la nomenclatura colonial en todos los documentos oficiales, sin embargo, en la vida cotidiana sobrevivió el término *tlaxilacalli* para indicar las divisiones socio espaciales. Los libros de bautizos, defunciones y matrimonios, que se conservan para ésta época, son un ejemplo de la subsistencia de esta terminología en el ámbito rural. En Ozumba y Chimalhuacan durante todo el siglo XVII se utilizó esta categoría para definir la ca-

²⁰ J. Hanns Prem, *Matrícula de Huexotzinco* (Ms. Mex 387 der Bibliothèque Nationale Paris) Edition Komentar-Hieroglipaen glossar Pedro Carrasco, Austria Akademische PRUCK v. Verlagsanstalt Graz, 1974, 718 p., ils., mapas.

lidad de los asentamientos.²¹ En buena medida esto nos indica ciertos cambios en el orden estructural de la jerarquía prehispánica y la paulatina disminución, al menos en la terminología oficial, de los niveles existentes entre las diferentes unidades socio espaciales.

Los barrios fueron la expresión de cómo los grupos pusieron de manifiesto su protagonismo. En ellos no solamente se observa la conservación del topónimo y los glifos que permitían su identificación y asociación con la historia prehispánica, sino que también dieron cuenta de la importancia de cada grupo, los privilegios que habían tenido y cómo trataron de mantenerlos; los barrios fueron los espacios idóneos para que la nobleza indígena intentara mantener su presencia en la vida política. Muchos de los miembros pertenecientes a éstos tenían vínculos de parentesco y lazos que los unían a los linajes dominantes. En este sentido, en el siglo XVII hubo una relación muy íntima entre los linajes y los barrios adscritos a las cabeceras. Asimismo, los miembros de esos espacios se identificaron con sus señores e hicieron suyas sus preocupaciones e intereses. Los defendieron para ocupar cargos en el gobierno de la cabecera, pues en ello estaba de por medio el prestigio del barrio y en ocasiones la obtención de ciertos privilegios. También defendieron su “autonomía”; los miembros de los barrios se esmeraron por tener un protagonismo a través de sus dirigentes y frecuentemente apoyaron la construcción de capillas y su decoración; contribuyeron en la formación de cofradías y se hicieron cargo de la organización de las procesiones y las diferentes actividades religiosas, marcando sus espacios y áreas de acción tanto espaciales como temporales. Los días de fiesta eran una ocasión para sacar a flote la importancia de cada barrio y muchos adquirieron relevancia por los milagros realizados por su imagen protectora.

Los barrios poseían una capilla que era visitada por los frailes y mantenían un fuerte vínculo con las cabeceras; cada una se fundó bajo la advocación de un santo protector que no siempre echó raíces, pues en el siglo XVI frecuentemente cambiaron de patronazgo al cambiar de administración religiosa. Los franciscanos y dominicos intentaron reconstruir los espacios y el imaginario colonial de acuerdo a sus devociones e intereses, sugiriendo u obligando a los habitantes a cam-

²¹ Archivo Parroquial de Amecameca, *Bautizos*, libro 1, años 1641- 1658; Archivo parroquial de Ozumba, *Libro de bautizos: Visita de San Miguel Atlautla*, años 1659-1681; *Ozumba, Defunciones*, libro año, 1621-1668.

biar de santo patrono. Un ejemplo son los cinco barrios de Amecameca y su conformación espiritual, donde se dio un cambio importante al pasar de manos franciscanas a dominicas. Y si esto pasaba en los centros urbanos indígenas, que estaban bajo la mirada de los frailes, en las comunidades alejadas el proceso de identificación con una imagen tardó bastante en fortalecerse. De ahí que subsistiera con más fuerza el topónimo indígena de estos conglomerados.

Prácticamente todos los asentamientos indígenas mantuvieron en el siglo XVI su identificación con el pasado indígena a través de esta recreación de la memoria colectiva identificándose con un espacio o un grupo. Fue hasta fines del siglo XVII que se fue adoptando paulatinamente el santoral católico para designar a los pueblos. Pero esto se dio sólo en aquellos sitios de mayor contacto con el mundo colonial.²²

Los barrios también constituyeron una de las fuerzas vitales para dar cohesión social a la población. Ahí se denotaban no sólo las diferencias de privilegios sino también las distinciones de grupos. Las diferencias no lograron suprimirse, pues a finales del siglo XVII los miembros de un barrio todavía se identificaban con una etnia, un oficio y un santo. En varios pueblos la división de los barrios correspondía también a la división del trabajo y la especialización. Algunos pueblos favorecían la estructura jerárquica y se fortalecían con las glorias pasadas. Por ejemplo el barrio de Tlacoachcalco (la casa de flechas), donde se encontraba un edificio del mismo nombre, relacionado con la guerra y el culto a Tezcatlipoca, indicando también el norte, era un lugar que se encontraba en la ciudad de México Tenochtitlan y se reproducía en las principales cabeceras como en Tlalmanalco;²³ en Amecameca, el barrio de Panoayan era el de los mercaderes y gozaron del privilegio de realizar el tianguis y ejercer el monopolio de los productos; lo mismo ocurría en Ozumba con el barrio de Acxotlan y en Tlalmanalco con el de Tlacoachcalco.²⁴

En relación con los caciques, éstos tuvieron en los barrios un espacio donde mantener su existencia y defender sus privilegios. Como representantes de los barrios enarbolaron los intereses de sus

²² Jalpa, *op. cit.*, p. 173.

²³ Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le Seigneur au miroir fumant*, París, Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme, Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1997, p. 194.

²⁴ Jalpa, *La sociedad indígena*, p. 199.

sujetos solicitando tierras en nombre del común, mismas que después las incorporaron a sus propiedades. Los naturales mostraron una actitud ambigua hacia los caciques pues en ocasiones trataron de liberarse de los compromisos que los ligaban. En Amecameca los caciques del barrio de Panoayan intentaron defender estos privilegios asumiendo una actitud ambigua hacia el barrio. Eran frecuentes las querellas entre los caciques y los barrios, ya que los primeros aludían a sus derechos para exigir una serie de contribuciones, mientras que los segundos trataban de desconocerlos.²⁵ Pero por encima de estas contradicciones hubo una íntima relación entre barrio, cacicazgo y gobierno. En los barrios habitaban las familias de la antigua nobleza que con los títulos de caciques y principales figuraban como los representantes de estos espacios en el gobierno de la cabecera y frente a las autoridades virreinales. En este sentido, cuando se habla de barrio se entiende a la corporación representada por cierto sector de la sociedad que en nombre de la mayoría figuraba en el escenario político y social. Los caciques se valían de los barrios para defender sus intereses, los miembros de los barrios a su vez apoyaban la existencia de los caciques para tener una presencia en la vida política de las cabeceras. Por ejemplo, los barrios de Amecameca se encargaron de defender a los sucesores de los cacicazgos con el propósito de mantener su patrimonio y tuvieron la prerrogativa de designar a los sucesores del cacicazgo cuando se acababa la sucesión legítima.²⁶ Por otro lado, los barrios tuvieron un papel fundamental en el gobierno de las cabeceras. Gracias a los derechos que les correspondían, el gobierno se alternó entre los representantes de los barrios que componían la cabecera.²⁷ Con el tiempo la sucesión fue motivo de una lucha permanente entre representantes de los barrios y a fines del siglo XVII en cada elección los barrios se enfrascaban en fuertes disputas por imponer a sus representantes. En Tlalmanalco fue frecuente la formación de varios bandos, cada uno argumentando la ilegitimidad del sucesor y tomando como pretexto la malversación de fondos, la mala administración y el desconocimiento de los privi-

²⁵ AGN, *Tierras*, v. 994, exp. 1, f. 243; *Mercedes*, v. 7, f. 334. *Indios*, v. 13, exp. 87, f. 75.

²⁶ Este fue el caso del cacicazgo de Iztlacoauhcan que a fines del siglo XVI quedó sin sucesión. Otro tanto ocurrió en el de Tzacualtitlan Tenanco y Tecuanipan. AGN, *Indios*, v. 3, exp. 776 bis., f. 191; *Mercedes*, v. 18, f. 310v, 319.

²⁷ Chimalpahin, *op. cit.*, v. 1, p. 151, 269; v. 2, p. 213, 215.

legios de sus representantes como caciques y principales,²⁸ de ahí que se consideraran los barrios como los espacios donde el individuo adquiriría un sentido y le permitía figurar en la vida pública. En este sentido, los barrios eran los espacios donde se ponía a prueba la cohesión o flexibilidad de la sociedad.

Con el tiempo las cofradías figuraron en la vida cotidiana como instituciones que reforzaron el sentido de la espacialidad de los barrios. Tanto los barrios como las cofradías fueron dos instituciones colectivas que coadyuvaron en cierta forma a fusionar las distintas tradiciones. En el transcurso del siglo XVII las cofradías adquirieron un papel protagónico en la vida de las comunidades. Algunas rebasaron el ámbito de los barrios y se formaron en torno a la devoción de la imagen principal, sin embargo, las más fuertes siguieron vinculadas a los espacios particulares. El barrio hizo efectivo este mecanismo pues bajo el estricto control de los alcaldes y funcionarios de la iglesia alentaron la devoción de las imágenes particulares que entraron en franca competencia con la imagen principal. Durante la visita de Aguiar y Seyjas por los pueblos de la provincia de Chalco se puso de manifiesto el arraigo que tenían las devociones populares en el ámbito de los pueblos, pero sobre todo de la efectividad de aquellas corporaciones emanadas de la libre organización a partir del fervor a una imagen. De casi todas las organizaciones piadosas que existían en las cabeceras y pueblos principales, las que operaban con suficientes fondos para las festividades eran las que estaban a cargo de grupos específicos, ya fuera los arrieros o dueños de canoas, o los miembros de los barrios. Otras cofradías que operaban en la iglesia de la cabecera generalmente sobrevivían con déficit y tenían pocos cofrades. Esta actitud es un ejemplo para considerar que las prácticas religiosas sólo pudieron reforzarse con la participación activa de los miembros de las comunidades y la mejor manera fue a través de las corporaciones. En este sentido, los barrios como corporaciones que funcionaban en todos los aspectos de la vida comunitaria fueron los más efectivos para desarrollar las devociones y construir los nuevos espacios simbólicos integrando las distintas tradiciones. Tales formas de vida sirvieron también para que los miembros de los barrios tuvieran un protagonismo y a través de él se identificaran como una unidad diferente a los otros

²⁸ Jalpa, *La sociedad indígena*, p. 270-276.

miembros de las cabeceras. Esta diferencia es la que mantuvo la dinámica social de los pueblos y les dio esa riqueza cultural a los espacios que ocupó cada corporación y que fueron construyendo a lo largo del tiempo de acuerdo a las necesidades del momento.

Artículo recibido el 12 de junio de 2008
y aprobado el 25 de agosto de 2008

BIBLIOGRAFÍA

- BORAH, Woodrow, *El siglo de la depresión en la Nueva España*, traducción de María Elena Hope de Porte, México, Secretaría de Educación Pública, 1975, 157 p. (Colección SEP Setentas 221)
- BORAH, Woodrow y Sherburne F. COOK, "La despoblación del México Central en el siglo XVI", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XII, julio- septiembre, 1962, n. I. p. 1-12.
- CHANCE, John K., y William TAYLOR, "Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy", p. 1-26, *American Ethnologist*, New York, New School for Social Research, 1985, v. 12, number 1, febrero 1985.
- CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, 2 v.
- GARCÍA CASTRO, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CONACULTA – INAH, 1999, 519 p., mapas, cuadros.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, 424 p., ils., mapas.
- GERHARD, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Los pueblos de indios y las comunidades*, Lecturas de Historia Mexicana n. 2, México, El Colegio de México, 1991, p. 30-79.
- , *Geografía histórica de la Nueva España*, traducción de Stella Mas-trangelo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía, 1986, 493 p. mapas.

- GIBSON, Charles, *Tlaxcala en el siglo XVI*, traducción de Agustín Bárcena, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Fondo de Cultura Económica, 1991, 285 p., mapas, ils., cuadros (Sección de Obras de Historia).
- GRUZINSKI, Serge, "Familias, santos y capellanías: bienes espirituales y estrategias familiares en la sociedad indígena, siglos XVII y XVIII", en *Familia y poder en la Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades. Seminario de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 173-180 (Colección Científica).
- ISRAEL, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 309 p.
- JALPA FLORES Tomás, *La tenencia de la tierra en la provincia de Chalco. Siglos XVI al XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1998, 422 p., gráficas, cuadros.
- , *La sociedad indígena en la región de Chalco*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- LEMOINE Villicaña, Ernesto, "Visita, congregación y mapa de Amecameca de 1599", México, Sobretiro del Boletín del Archivo General de la Nación, segunda serie, tomo II, n. 11961, p. 5-46.
- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, trad. Roberto Reyes Mazzoni, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p., cuadros, ils. (Sección de Obras de Historia).
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le Seigneur au miroir fumant*, París, Institut D'Ethnologie, Musée de L'Homme, Centre Francais d'Études Mexicaines et Centramericaines, 1997, 382 p., ils.
- OUWEENEEL, Arij y Simon MILLER (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, The Netherlands, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 1990, 321 p. ils.
- PASO y TRONCOSO, Francisco del, *Epistolario de Nueva España*, 16 v., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1939- 1942.
- , *Papeles de Nueva España, segunda serie, Geografía y Estadística*, Madrid, 1905.
- , *Papeles de Nueva España. Geografía y Estadística: Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, Madrid, Estudios Tipográficos Sucesores de Rivadeneyra, 1905, tomo I.

- PASTOR, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1999, 267 p. (Sección de Obras de Historia).
- PREM, J. Hanns, *Matrícula de Huexotzinco* (Ms. Mex 387 der Bibliothèque Nationale Paris) Edition Kommentar-Hieroglipaen glossar Pedro Carrasco, Austria Akademische PRUCK v. Verlagsanstalt Graz, 1974, 718 p., ils., mapas.
- ROMERO Galván, J. Rubén, *Octava relación. Obra histórica de Francisco de San Antón Muñon Cuauhtlehuanitzin Chimalpahin*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, 199 p. (Serie Cultura Náhuatl, Fuente n. 8).
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por Miguel León Portilla, 7 v., 3a edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.